



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Educação e Humanidades

Faculdade de Educação

Ronnielle de Azevedo-Lopes

***Temẽjakrekatê: gnosecídio, resistência e transcolonialidade dos Saberes
Tradicionais no Vale do Tocantins-Araguaia***

Rio de Janeiro

2021

Ronnielle de Azevedo-Lopes

Temējakrekatê: gnosecídio, resistência e transcolonialidade dos Saberes Tradicionais no Vale do Tocantins-Araguaia

Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, como requisito à obtenção do Título de Doutor em Educação. Área de concentração: Currículo.

Orientadora: Prof^{fa}. Dr^a Elizabeth Fernandes de Macedo

Rio de Janeiro

2021

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CEH/A

A994 Azevedo-Lopes, Ronnielle de.
 Temẽjakrekatê: gnosecídio, resistência e transcolonialidade dos Saberes
 Tradicionais no Vale do Tocantins-Araguaia / Ronnielle de Azevedo-Lopes. –
 2021.
 372 f.

 Orientadora: Elizabeth Fernandes de Macedo
 Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Faculdade de
 Educação.

 1. Educação – Teses. 2. Indígenas - Educação – Teses. 3. Gnosecídio –
 Teses. I. Macedo, Elizabeth Fernandes de. II. Universidade do Estado do Rio de
 Janeiro. Faculdade de Educação. III. Título.

es CDU 37(811.5)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta
tese, desde que citada a fonte.

Ronnielle de Azevedo Lopes


Assinatura

17/08/2021
Data

Ronnielle de Azevedo-Lopes

Temējakrekatê: gnosecídio, resistência e transcolonialidade dos Saberes Tradicionais no Vale do Tocantins-Araguaia

Tese de doutoramento apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, como requisito à obtenção do Título de Doutor em Educação. Área de concentração: Currículo.

Aprovada em 17 de agosto de 2021.

Banca examinadora:

Profa. Dra. Elizabeth Fernandes de Macedo (Orientadora)
Universidade do Estado do Rio de Janeiro-UERJ

Prof. Dr. Rafael Haddock-Lobo
Universidade Federal do Rio de Janeiro-UFRJ

Profa. Dra. Dirce Eleonora Nigro Solis
Universidade do Estado do Rio de Janeiro-UERJ

Prof. Dr. Walter Omar Kohan
Universidade do Estado do Rio de Janeiro-UERJ

Prof. Dr. Reinaldo Matias Fleuri
Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC

Rio de Janeiro

2021

DEDICATÓRIA

Às comunidades tradicionais no Vale do Tocantins-Araguaia: suas agências, suas cosmo-ontognosiologias.

AGRADECIMENTOS OU ELOGIO AOS AGENCIADORES/AS DA ESCRITA

A escrita desta tese não seria possível sem o agenciamento de pessoas queridas, interlocutoras, interpeladoras, sustentadoras. A todos/as/es agentes _ *heranças*, entes *mais-que-humanos* ou *outros-que-humanos*, seres visíveis e não visíveis, meus agradecimentos, meus louvores:

Aos sábios e sábias no Vale no Tocantins-Araguaia, preciso destacar: Kátia Tônkyré Akrâtikatêjê, Sr Ceará do Pará (Francisco Valter Pinheiro Gomes), dona Laysa (Laísa Santos Sampaio) e Odon Lopes Miranda.

Ao Povo Akrâtikatêjê, sua luta, suas resistências, sua *herança*, suas transinvenções. Sou impelido a mencionar mais uma vez Tônkyré Akrâtikatêjê: mulher, mãe, avó, liderança, educadora e filósofa. As interlocuções com Tônkyré impulsionaram a escrita da tese e o pesquisador a um *pensamento outro*. A Kupepramre Valdenilson Toprawere (Tutuka), jovem liderança Akrâtikatêjê, filho de Tônkyré, com sua gentileza, partilha (de amizade, fotos e informações) e interlocução foi de grande importância a esta pesquisa.

A Jonas Rúc Canela e sua solicitude, suas narrativas e memórias deram fôlego suplementar ao texto. As explicações e histórias de Justino Kenovene Canela e seu filho Nelson Jko Canela, sogro e cunhado de Jonas Rúc, assim como este, moradores do Assentamento Escalvado Ramkohkamehkrá, Barra do Corda-MA, Povo Ramkokamekrá (Canela). Os acolhimentos e conversas com Rôpré Kwyktykre Hômprynti, cacique do assentamento Kôjakati do Povo Kÿikatêjê, Kuwêxêre Kaipeiti (falecido de COVID-19 no início de 2021), cacique do assentamento Hakti Jôkrîñ, Povo Kÿikatêjê, e Hairepramre Warhyre Rojipokiti (Aiken), diretora da escola Kuxware Krijamretijê (da Aldeia Krijamretijê – coletivo Parkatêjê) tiveram demasiada relevância à construção dessa escrita.

A todos/as/es colegas do Grupo de Pesquisa *Currículo, cultura e diferença* coordenado pela professora Elizabeth Macedo: a Íris, Paulo, Cassandra, João, Luciane, Marlon, Thalles, Maria, Virginia, Bruno, Adria, Guilherme, Thiago Ranniery, Felipe, Yaçanã, Rebeca, William Ribeiro, Cláudia Tomé, Solyane Lima. Dos encontros do Grupo de Pesquisa fluíram (*transfluíram*) diversas enunciações a esta escrita, bem como, interlocutores e indicações textuais. O movimento teórico desta tese passa pelo manejo das problematizações levantadas no Grupo de Pesquisa. Do Grupo, emergiram amizades e sólidas parcerias. Preciso enfatizar, as interlocuções e parcerias em escritas com Paulo de Tássio, William Ribeiro, Adria e Luciane.

A Ribamar Ribeiro Júnior pela amizade, interlocuções frutíferas, parcerias acadêmicas e companheirismo em idas e vindas à Terra Indígena Mãe Maria. Por meio de Ribamar, estendo

o agradecimento a todos/as/es membros do Grupo de Pesquisa Territórios Indígenas e Etnoenvolvimento (GPTIE). Às tardes de quinta e suas discussões acerca de etnoterritório, etnicidade e educação escolar indígena possibilitaram avanços nesta escrita e o convite à pesquisa em *arquivos*.

A William Bruno, professor do *Campus* Rural de Marabá (CRMB), pelas interlocuções, acerca de uma ciência outra – sustentável, agroecológica e campesina – e sua relação com os agenciamentos dos *saberes tradicionais*, em meados de 2016. Essas conversas enunciaram, na sala da “resistência” no CRMB, as primeiras pistas deste doutorado.

A minha orientadora, Elizabeth Fernandes de Macedo, pelas interlocuções, paciência e, sobretudo, por suas provocações teóricas, pelo convite à uma percepção curricular enquanto *enunciação da diferença*.

A Rafael Haddok-Lobo por sua hospitalidade, na UFRJ em 2018, a um forasteiro do norte ansioso por pensar o *monolinguismo do outro* em Derrida. O gesto de Rafael e Paulo Duque-Estrada na PUC-Rio – ou ainda no Museu Nacional, de João Pacheco de Oliveira e Márcio Goldman – em receber alguém de fora (*foris*) para participar de suas aulas não se mede, se repercute, afeta o ser-viver do forasteiro.

A Rita, Walter, Alice Lopes, Rosane, Guilherme Lemos e Beth (Elizabeth Macedo), docentes no PROPED-UERJ, evoco nestes nomes, todos/as/es professores/as e amigos/as/es edificadores no PROPED.

À FAPERJ, a bolsa de estudo possibilitou residência permanente no Rio e traslado ao Pará.

Alguns/algumas amigos/as me ajudaram, de algum modo, com acolhida, estrutura ou moradia nestes quatro anos: Hudielle e Regiane, Thalles e Caju, Paulo de Tássio e Rafael, William Ribeiro, Cláudio Medeiros e José Neto Martins (este último no Pará).

À agitação do mar de Itaipuaçu em Maricá-RJ e à calmaria do mar de Marudá, Marapanim-PA, me ajudaram, respectivamente, no começo quando estava demasiadamente calmo e no final quando estava demasiadamente agitado. A dinâmica dessa escrita é como o movimento ambivalente do mar: as vezes, calma, as vezes agitada; mas sempre envolvida com as movimentações que lhe afetam.

A Cleber Bonfim pela amizade, a quem diversas vezes recorri, e, com presteza me ajudou mesmo à distância. A amizade de Ronildo Guilherme e sua solicitude nestes últimos dias. A Bruno, pela ajuda nas traduções em inglês. A Keylla Lopes pelo incentivo no início dessa jornada.

A meu compadre e irmão, Messias Silva, por suas escutas e compartilhamentos. A minha mãe, Nilza de Azevedo, a quem diversas vezes acionei nestes últimos quatro anos pedindo algum tipo de ajuda. A Kaline Duarte pela paciência e companheirismo nos últimos meses de pesquisa.

Ao acontecimento Raoni Kênkônã no meio de todo esse movimento.

Eu sempre digo assim que quando fala de saberes é um assunto muito forte que precisa da gente tá debatendo, não só voltado para a educação mas em termo geral para o território, um saber que ninguém valoriza. O Estado, ele não valoriza, eles não reconhecem o conhecimento notório do povo indígena; estou falando de todos, não só os Akrātikatejê, mas engloba também nós como povo e os outros. Os saberes não é só nosso povo que tem; mas em geral, a gente não é enxergado. Não existia e não existe até agora uma matriz [curricular] que venha nos valorizar, o que dizer? Agora existe a linha do bilíngue, ele vai dar a nota e vai reprovar o aluno? Não! Porque o Estado não enxerga nós com esse conhecimento e não reconhece nós com esse saber, sendo que eu falo pro Estado, falo pra qualquer um aqui: aqui dentro temos mestres e temos doutores, nós temos pessoas qualificadas, formadas. Não existe Estado, não existe faculdade que tenha a capacidade, com conhecimento geral sobre o território, porque isso já é um dom que Deus (Papã) deu pra nós. As vezes as pessoas falam que não conseguem enxergar nós: “Como temos essa visão?” e eu digo assim: só quem ver, quem sente ou quem sabe o que passamos somos nós, porque isso que nós somos, os protagonistas de falar com autoridade, com autonomia, que nós se conhece com a nossa luta. Eu conheço a dor de cada um, eu conheço o espaço que ando. Então, tudo isso é saber, é conhecimento que a gente tem, é saberes notórios de entender a natureza, respeitar a natureza, respeitar o espaço do outro, então isso você não aprende na faculdade, você aprende no dia-a-dia, no cotidiano. Eu sempre digo que a escola indígena... nós tinha uma faculdade antes, essa faculdade era localizada no nosso dia-a-dia, na prática, essa é a nossa faculdade, ainda existe, não acabou. Uma faculdade aqui é o nosso centro de ensinamento, eu falo assim: quando meu pai teve essa ideia brilhante de botar Temējakrekatê, o núcleo da sabedoria.

RESUMO

Azevedo-Lopes, Ronnielle de. *Temējakrekatê*: gnosecídio, resistência e transcolonialidade dos saberes *tradicionais* no Vale do Tocantins-Araguaia. 2021. 372 f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade do Rio de Janeiro, 2021.

O texto e sua escrita, interpelados pela *outridade* cosmo-ontognosiológica no Vale do Tocantins-Araguaia, enuncia múltiplos agenciamentos e *transcolonialidades*. *Gnosecídio* é uma operacionalidade da *colonialidade*, a resistência dos saberes *tradicionais* seu contramovimento. Frente à hegemonização da herança dos *brancos* – o logocentrismo, sua metafísica, sua *paidéia*, sua *força*, seus currículos – e sua *colonialidade*, heranças *outras* – indígenas, quilombolas, ribeirinhas, camponesas – resistem e se dinamizam por agenciamentos coletivos e cósmicos que, reiteradamente, escapam às tentativas de controlar a acontecência da *diferença*. Frente a múltiplos enquadramentos, entre eles necropolíticos e *gnosecidas*, os povos *tradicionais* no Vale do Tocantins-Araguaia – camponeses, ribeirinhos, quilombolas, agroextrativistas e indígenas –, como os *Akrātikatêjê*, reivindicam múltiplas *agências*. Os *Akrātikatêjê*, povo de performatividade *timbira-gavião*, ao buscar/negociar *autodeterminação* (etnodeterminação) na dinâmica de suas memórias, transinventam/transcolonizam instituições, dispositivos e nomes dos *brancos*, como a escola e o currículo. A escola e o currículo *akrātikatêjê* são agenciados no/a *Temējakrekatê* em vista do *praticar a cultura*, como me enunciou a cacica do Povo *Akrātikatêjê*, Tõnkyré: “Uma faculdade aqui é o nosso centro de *ensinamento*, eu falo assim: quando meu pai teve essa ideia brilhante de botar *Temējakrekatê*, o núcleo da sabedoria... Porque *nós* sabemos o que *nós* queremos”. O *praticar a cultura* e suas transinvenções performatizam o *dever* ancestral reivindicado pelos povos *tradicionais*. O *sim* à performatividade dos saberes *tradicionais* por um *coletivo tradicional* é um ato de resistência. Esta tese se movimenta nestes agenciamentos, nestas *transcolonialidades* e em certo *etnoenvolvimento* no Vale do Tocantins-Araguaia.

Palavras-chave: Saberes *tradicionais*. Gnosecídio. Agenciamentos. Comunidades *tradicionais*.

ABSTRACT

Azevedo-Lopes, Ronnielle de. ***Temējakrekatê: gnosecide, resistance e transcoloniality of traditional knowledge in the Tocantins-Araguaia Valley***. 2021. 372 f. Tese (Doutorado em Educação). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2021.

The text and its writing, interpellated by the cosmo-ontognosiological otherness in the Tocantins-Araguaia Valley, enunciates multiple agencies and transcolonialities. Gnosecide is an operationality of coloniality, the resistance of traditional knowledge its countermovement. Faced with the hegemony of the white heritage – the logocentrism, its metaphysics, its paideia, its strength, its curricula – and its coloniality, other heritages – indigenous, quilombolas, riverine, peasants – resist and are dynamized by collective and cosmic agencies that, repeatedly, escape attempts to control the happening of the difference. Faced with multiple framings, among them necropolitical and gnosecide, traditional peoples in the Tocantins-Araguaia Valley – peasants, riverines, quilombolas, agro-extractivists and indigenous peoples –, such as the Akrātikatêjê, claim multiple agencies. The Akrātikatêjê, people of timbira-gavião performativity, in seeking/negotiating self-determination (ethno-determination) in the dynamics of their memories, trans-invent/transcolonize white institutions, devices and names, such as the school and the curriculum. The Akrātikatêjê school and curriculum are agencied in Temējakrekatê in order to practice the culture, as the cacica of the Akrātikatêjê People, Tõnkyré, told me: “A college here is our teaching center, I say: when my father had this brilliant idea of putting Temējakrekatê, the core of wisdom... Because we know what we want”. The to practice the culture and its transinventions performatize the ancestral devir claimed by traditional peoples. The yes to the performativity of traditional knowledge by a traditional collective is an act of resistance. This thesis moves in these agencies, in these transcolonialities and in a certain ethnoengagement in the Tocantins-Araguaia Valley.

Keywords: Traditional knowledge. Gnosecide. Agencies. Traditional communities.

LISTA DE SIGLAS E ABREVIações USADAS

BNCC –	Base Nacional Comum Curricular
CNE –	Conselho Nacional de Educação
CNEEI –	Conselho Nacional de Educação Escolar Indígena
CRMB –	<i>Campus</i> Rural de Marabá
DCN's –	Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais
DSEI –	Distrito Sanitário Especial Indígena
EEl –	Educação Escolar Indígena
EJA –	Educação de Jovens e Adultos
ELETRONORTE –	Centrais Elétricas do Norte do Brasil S/A
FAPERJ –	Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro
FUNAÍ –	Fundação Nacional do Índio
GTAE –	Grupo de Trabalhadoras Agroextrativistas
GPTIE –	Grupo de Pesquisa Territórios Indígenas e Etno-envolvimento
IALA –	Instituto de Agroecologia Latino Americano
IBGE –	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IFPA –	Instituto Federal do Pará
MEC –	Ministério da Educação
MST –	Movimento dos Sem Terra
PBA –	Plano Básico Ambiental
PCN's –	Parâmetros Curriculares Nacionais.
PA –	Projeto de Assentamento
PAE –	Projeto de Assentamento Agroextrativista
PPC –	Projeto Pedagógico de Curso
PPP –	Projeto Político Pedagógico
PROPED –	Programa de Pós-Graduação em Educação
SECADI –	Secretaria de Alfabetização, Diversidade e Inclusão
SEDUC-PA –	Secretaria de Estado de Educação do Pará
SESAI –	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI –	Serviço de Proteção aos Índios
STF –	Supremo Tribunal Federal
T.I –	Terra Indígena
T.I.MM –	Terra Indígena Mãe Maria

UEPA -	Universidade do Estado do Pará
UERJ -	Universidade do Estado do Rio de Janeiro
UFPA –	Universidade Federal do Pará
UHE –	Usina Hidroelétrica
UNIFESSPA –	Universidade Federal do Sul e Sudeste do Pará
URE –	Unidade Regional de Educação.
VALE, VALE S.A ou CVRD – Companhia Vale do Rio Doce	

LISTA DE IMAGENS

Figura 1 - Kupepramre Valdenilson de Toprawere (Tutuka), filho da cacica Tônkyré, com o maracá, cantando com seu povo em festividade.....	40
Figura 2 - Tônkyré, concedendo entrevista a um canal de TV local, durante festividade.	94
Figura 3 - Kupepramre Toprawere (Tutuka), filho de Tônkyré, durante festividade na aldeia, 2019.	143
Figura 4 - “País Timbira” (etnoterritório <i>timbira</i>) descrito por Nimuendajú	150
Figura 5 - Vale do Tocantins-Araguaia	170
Figura 6 - Guarita na entrada do Assentamento Gavião Akrâtikatêjê, T.I.MM.....	187
Figura 7 - Jovens da Aldeia Akrâtikatêjê durante festividade, 2019.....	190
Figura 8 - Tônkyré com seu povo e outros parentes recebendo a fazenda.	191
Figura 9 - Rônoré (sentada) e Tônkyré (em pé ao centro) com seus irmãos. No ato de recebimento da área correspondente as terras da Montanha.....	192
Figura 10 - Rônoré (sentada). Ato de recebimento da área correspondente às terras da Montanha.	192
Figura 11 - Sr. Ceará, expondo mel produzido em seu sítio na Cabanagem.	255
Figura 12 - Tônkyré (em pé a esquerda), após uma manhã de interlocução, conversando com o filho Tutuka (de costas) e algumas professoras na escola.	274
Figura 13 - Um dos tapiris-escolas após um encontro de pesquisa.....	280
Figura 14 - Tapiris-escolas.....	280
Figura 15 - Kupepramre Toprawere (Tutuka) falando, a estudantes externos, na escola, 2019.	282

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO: GNOSECIDIZAÇÃO E RESISTÊNCIA	15
1	A FORÇA DOS BRANCOS E A GNOSECIDIZAÇÃO	25
1.1	A <i>força dos brancos</i> , o poder metafísico-colonial	26
1.2	Humanismo e a <i>colonialidade</i>	35
1.2.1	O humanismo e seus rastros na contemporaneidade	39
1.3	A tecnociência: a principal estratégia da <i>força dos brancos</i>	55
1.4	Gnosecidização: a operacionalidade da tecnociência	60
1.5	Epistemicídio ou <i>gnosecídio</i> ?	74
1.5.1	O <i>gnosecídio</i> como dispositivo da colonialidade	79
1.6.	“Vamos ser atropelados outra vez”? _o poder metafísico-colonial e a <i>outreidade</i>	83
2	ALTERIDENTIDADES E ~~DIFERENÇA~~	95
2.1	Engenharias e políticas identitárias	96
2.2	De identidade à <i>alteridentidades</i> : o <i>monolinguismo do outro</i>	109
2.3	A <i>diferença</i>	115
2.3.1	Cultura e <i>diferença</i>	129
2.4	Gavião e ~~gavião~~ : o outro e o outro: as políticas de identidade como políticas <i>outrificadoras</i>	143
2.5	“Nós existimos, somos um povo” – entre <i>krô</i> e <i>kaprã</i>	164
3	AUKÊ: INTERPELAÇÃO COLONIAL OU INDÍGENAS ETNOGRAFANDO BRANCOS?	193
3.1	Aukê: a interpelação do <i>mesmo</i> e do <i>outro</i>	201
4	A OUTREIDADE E OS SABERES ~~TRADICIONAIS~~	228
4.1	Os <i>saberes tradicionais</i> e as genealogias <i>transcoloniais</i>	231
4.1.1	Notas acerca de uma filosofia <i>transcolonial</i>	240
4.2	Os <i>saberes tradicionais</i> “são <i>saberes do povo</i> ”	247
4.3	Agenciamentos outros e os <i>saberes tradicionais</i>	256
5	ETNOENVOLVIMENTO CURRICULAR E A PROPOSIÇÃO COSMOPOLÍTICA	264
5.1	Não <i>retrocederás</i> : o <i>gnosecentrismo</i> , o progresso e o ensino	265
5.1.1	A primazia do ensino e o currículo desenvolvimentista	271
5.2	<i>Etnoenvolvimento curricular</i> e a <i>transinvenção da escola</i>	274

5.3	A proposição curricular cosmopolítica	287
	REFERÊNCIAS	301
	APÊNDICE A – Entrevista com Tônkyré Akrâtikatêjê (Kátia Silene Valdenilson) _ 09 de agosto de 2018.....	317
	APÊNDICE B – Termos de autorização de pesquisa.....	355
	APÊNDICE C - Cadernos de fotos	358
	ANEXO A – Versão do mito de <i>Aukê</i> registrada por Harald Schultz (1950), resumida e refinada por Roberto DaMatta (1967, pp. 96-100).....	366
	ANEXO B – Versão <i>Canela</i> (Ramkohkamehkrá) registrada por Curt Nimuendajú (1946, p. 245-6).....	369
	ANEXO C – Aukeré [diminutivo de <i>Aukê</i> para os Krahô] – “Informante Krahô Pedro Penô” registrado por J. Melatti (1972, p. 126-8):.....	370
	ANEXO D – <i>Aukê</i> versão Krahô, “segundo o informante José Nogueira, líder do movimento messiânico krahó” registrado por J. Melatti (1972, p. 128-9)	371
	ANEXO E – Versão <i>Canela</i> (Ramkohkamehkrá) “narrada por Manuel Diog” a William H. Crocker (2009, p. 13-4)	372

INTRODUÇÃO: GNOSECIDIZAÇÃO E RESISTÊNCIA

Os colonizadores europeus quando chegaram ao novo continente – uma *terra* de histórias e nomes tão diversos quanto à pluriversidade de *povos* que a habitava, *Abya Yala*, *Pindorama*, *Pacha*, *Tawantinsuyu*, *Mai... Pjê*¹ –, que ficaria conhecido, às custas de reiteradas violências, como América, trouxeram consigo, além de algumas bugigangas e a vontade de riqueza, o poder metafísico-colonial e seus dispositivos. Em diversas naus, com cruzes e espadas, vieram também um modo de produção radicalmente outro, certezas, dogmas, valores, as línguas dos colonizadores, o *lógos* e sua recém-nascida ciência, a Ciência Moderna. A Técnica e a Ciência Modernas (isto é as discursividades performatizadas como tais), evocadas doravante no texto como tecnociência, mais do que um empreendimento do conhecimento ocidental, viria a ser a expressão mais eficiente da *colonialidade*. Cruzes, espadas, capitalismo, monolinguismo, cristianismo, Estado-nação, leis, “identidades”, Progresso, Desenvolvimento e a tecnociência operaram junto ao poder metafísico-colonial na invenção de um “outro” (não-europeu), segundo os termos da mesma invenção, passivo de ser colonizado/a e carente do colonizador, bem como, classificável, racializável e generalizável. As raízes da *colonialidade* transcenderia ou antecederia a Colonização iniciada no Século XVI?

À medida em que o poder metafísico-colonial se expandia com a Colonização, crescia um discurso demarcador e fetichista, o discurso do “nós” europeus, homens heterossexuais, brancos, capitalistas, monoteístas, cristãos, monogâmicos, civilizados, superiores, conquistadores, colonizadores, humanos... modernos, e “eles”, os não-europeus, “índios/as”, “negros/as”, atrasados/as, poligâmicos/as, gentis, politeístas, infiéis, inferiores, conquistados/as, colonizados/as, selvagens, sem alma, primitivos/as, “mulheres”, “homossexuais”, não-humanos, não-modernos... os “outros” do “nós”. Rapidamente este discurso binário, suas práticas e tecnologias, metafisicamente iniciados na Europa, expandiram-se a todos os rincões das “Américas”, e, por conseguinte, no estado da arte, a todo o globo. No lado não-europeu do Atlântico (como em outras partes do mundo), o discurso e as práticas do poder metafísico-colonial – *a força dos brancos* –, se paradigmaticizaram nas mais variadas formas possíveis de violência como: a exploração do trabalho nativo, a *acumulação primitiva*,

¹ *Abya Yala*, como muitos povos de partes dos Andes e da América Central enunciavam o *território* que experienciavam. *Pindorama*, como muitos *povos Tupi* chamavam a costa brasileira. *Pacha* como alguns *povos* dos Andes chamavam o seu *território* e o mundo. *Tawantinsuyu* como os *Incas* designavam o continente. *Mai* termo *marubu* para terra... *Pjê* termo Jê-Timbira para terra. Desta feita, “O nome desse continente traz uma marca profunda do pensamento colonialista que inspirou todas as migrações nos últimos 500 anos” (KRENAK, 2019a, p. 101).

a *plantation*, a escravização dos povos autóctones, o tráfico e a escravização de povos africanos, racismos, ódio, etnocídios, fome, *distribuição desigual da precariedade*, epidemias, açoites, estado de exceção, mortes... genocídios.

Talvez a primeira forma de paradigmática colonial seja justamente a construção do “outro” diferenciável e colonizável enquanto um “eles” para um “nós” ocidentais-europeus, modelo supostamente acabado do *homo humanus*. Como teria sido possível tal construção? Que engenharia teria articulado tal façanha? A construção de um “outro” identificável e enredado a partir de um “nós ocidentais” no processo de dominação europeia nas Américas e em outras partes do globo, enunciava a *colonialidade*, a metafísica da Colonização e dos diferentes colonialismos. O discurso colonial com suas tensões, demarcações e contraposições entre o “nós” (*homo humanus*) e “eles” (*homo barbarus*), operacionaliza e desdobra o poder metafísico-colonial, performatizado na modernidade, entre outros modos, sob o signo da tecnociência. Por meio da ficção deste discurso, a tecnociência justifica e fundamenta em distintas formas o *poder* que a enuncia.

A tecnociência não é a essência ou o centro de uma estrutura simplesmente dada; todavia, uma estratégia – a mais eloquente certamente – da metafísica ocidental e sua *colonialidade*, do poder metafísico-colonial. A tecnociência é o modo operacional mais refinado daquilo, que em interlocução com os povos designados de *Timbira* no Vale do Tocantins-Araguaia, pode ser chamado de *força dos brancos* – a *força dos kupê*. Desta feita, ao passo que os *povos indígenas*, inventados como o “outro” da Europa com identidades definidas (índios, negros, pardos, mestiços...), iam sendo subjugados e inferiorizados, não raro exterminados, pelos colonizadores, a tecnociência, no mesmo compasso, conectada a outros dispositivos como o cristianismo e a escola, possibilitava a secundarização, o assujeitamento, a marginalização, não raro o extermínio de diferentes *saberes* de diferentes populações colonizadas. A dinâmica de produção discursiva de assujeitamento, redução, nivelamento, nem sempre mas também, de (ou tentativa de) extermínio de distintos *saberes outros* por parte da tecnociência, analiso nesta escrita sob rasuras com o nome de *gnosecídio*. *Gnosecídio*, do grego “gnose”, “saberes”, “conhecimentos” – o que engloba a *episteme* e outras formas de conhecimento, manifestações e práticas de *traduções culturais* –, são procedimentos e mecanismos, dentro da engrenagem da *colonialidade*, de enquadramentos e assujeitamentos normativos-gnosiológicos-culturais da metafísica ocidental à *outridade*. Analiso ainda o *gnosecídio* como um dispositivo tecnocientífico dentro das variadas estratégias do poder metafísico-colonial em que,

O remoto é sempre o outro. E essa aberração continua justificando a invasão, a conquista e a dominação de um pensamento sobre outras epistemologias ou sobre outras cosmogonias. Esse pensamento que chegou aqui no continente encontrou centenas de cosmovisões, de narrativas de mundo, desde o México, onde escolheram fazer a matriz da igreja da Cidade do México em cima do centro sagrado do povo asteca... (KRENAK, 2019a, p. 101).

No desenrolar da *colonialidade*, a tecnociência se desenha como a principal forma de legitimação do discurso do “nós” (os modernos – racionalmente avançados) *versus* “eles” (não modernos, atrasados/as); na verdade, se metamorfoseou no próprio discurso do poder metafísico-colonial. Nestes termos, como legitimação do discurso colonial, isto é de sua própria performatividade, a tecnociência, uma experiência singular europeia, hegemoniza-se, na dinâmica da *colonialidade*, como único conhecimento válido, “necessário e universal” (para usar uma definição de Kant), sendo, portanto o único legítimo. Hegemonizada, a tecnociência se estabelece como *regime de verdade*, e mesmo após a independência das antigas colônias, estendeu, continuou e solidificou o poder metafísico-colonial nas Américas e em todo o globo.

Na (s) Amazônia (s), as cruzes e espadas derreteram-se e se transformaram nos motosserras que abatem a floresta, em gigantes máquinas automotoras que devoram as terras e memórias de territórios ancestrais sob a forma de extração mineral, ferrovias, trens e navios cargueiros, grandes rodovias, torres condutoras de energia e cabos de fibra óticas... juntos com estes chegaram também outras formas do *poder* como o Estado-nação, o Progresso, a exploração extrativista predatória, a *fronteirização* dos espaços e das relações, outras formas de escravidão como o aviamento, os chamados grandes e pequenos projetos de *desenvolvimento*, as grandes corporações, a mineração, as siderúrgicas, as hidroelétricas, o monocultivo extensivo, a especulação nas bolsas de valores, as *commodities*, o garimpo, as serrarias, a devastação da floresta e de seus modos de vida, a *grilagem*, as pistolas, as pistolagens, o estado de exceção, a bolvinocultura, o agrotóxico, os frigoríficos e a desertificação... operacionalidades da *força dos brancos* e de seus enquadramentos coloniais que tentam se impor como a única possibilidade existencial aos *povos da floresta*, os “outros” *amazônidas* do “nós” ocidentais. Nas memórias e depoimentos de Krôhôkrenhûm, a grande liderança *Parkatêjê*, que esteve à frente do seu povo desde meados da década de 1950 – antes da arregimentação compulsória designada de “contato” que conduziu os *Parkatêjê* à Terra Indígena Mãe Maria (T.I.MM) –, até o seu falecimento em 2016; portanto, importante testemunho dos desdobramentos da experiência colonial e da resistência a esta no Vale do Tocantins-Araguaia:

Tinha poucos *Kupê*, até parecia com *axun*, aquilo que chamam saúva, na língua do *Kupê*, parecia com ela. Agora que apareceu. Quando *Kupê* nasceu, inventou isso aqui,

mas de primeiro, não tinha *Kupê* não, não tinha nada de branco. Quando vocês nasceram, **parece que não tinha branco aqui** perto da nossa terra, depois que vocês já estavam aqui, andando eles apareceram, de repente apareceram. Parece com saúva mesmo, apareceram pra pegar folha dos outros. São assim mesmo, querem pegar tudo, pegar a terra... A terra já está limpa, não tem mais floresta. Só tem floresta na terra do índio, mas **hoje os *Kupê* estão com olho grande assim, na terra indígena, estão doidos pra tomar, só pra criar gado. Não pensam em outra coisa** (KRÔHÔKRENHÛM, 2011, p. 38, grifos meus).

A articulação colonial chamada de *kupê* (os *brancos*) pelos povos designados por estes de “Timbira” e “Gavião”, não está dada: “Agora que apareceu”. É uma invenção que “inventou” violentamente uma relação de *precariedade diferencial* com a *outreidade*. As palavras de Krôhokrenhûm em 2011 aponta a diversos *modus operandi kupê* em relação a diferentes povos *indígenas*, bem como a outras *populações tradicionais*: quilombolas, ribeirinhas, campesinas, agroextrativistas... Tais *modus operandi* foram acionados no início da Colonização – entenda-se este início como acontecimento sem nenhum marco ou mito fundador – e reeditado por *iterabilidade* até os dias atuais em nome de uma ideia de todo e de desenvolvimento: “O usufruto dos índios não se sobrepõe ao interesse da Política de Defesa Nacional” (STF, PET. 3388²). Mesmo com a emancipação político-administrativa das colônias, a tecnociência continuou, entre outros dispositivos, o poder metafísico-colonial por meio da *colonialidade*, a metafísica da Colonização, a “força” da *força dos brancos*. A *colonialidade* não se limita ao que foi modernamente nomeado por colonialismo: “A colonialidade permite-nos compreender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais” (GROSFOGUEL, 2008, p. 126). O fim do colonialismo político-administrativo não suplantou a *colonialidade*. Em outros termos, o colonialismo da metrópole para com a colônia não findou o colonialismo do *ser*, da *cultura*, das relações de trabalho, do *saber* ou de gênero sob a *outreidade indígena*. Ao contrário, parece ter ampliado, adentrando a densidade das florestas amazônicas – ou cruzando as muralhas da China, o mar gelado do Estreito de Bering, as areias do Saara e o suposto isolamento marítimo de Rapa Nui –. Dentro deste processo, *nas Amazônias*, contemplo que o “etnocídio”, com novas e mais sofisticadas roupagens, bem como o genocídio, envernizado em técnicas mais sutis e eficientes

² Acerca da demarcação da Terra Indígena (T.I) Raposa Serra do Sol em 2013. Tal petição foi usada pelo o Governo Bolsonaro como argumento para justificar a intrusão em terras indígenas já demarcadas, bem como estabelecer projetos desenvolvimentistas como o da construção do Linhão de transmissão de energia entre Manaus e Boa Vista na Terra Indígena Waimiri-Atroari. Entre os desdobramentos estão ainda o incentivo de invasões por garimpeiros, mineradores, pecuaristas e madeireiros em terras indígenas. Se as terras indígenas na Constituição Federal de 1988 (e nas demais constituições brasileiras do séc. XX) são “destinadas ao usufruto coletivo e exclusivo das sociedades indígenas específicas. A propriedade da terra é da união...” (CUNHA, 2017b, p. 270). O argumento da “propriedade da terra” da União, em meio a *bionecropolítica* atual (AZEVEDO-LOPES, 2020b, p. 116), de garantia de inviolabilidade aos *territórios tradicionais* vem se tornando um instrumento à intrusão desenvolvimentista.

– como o integracionismo, a “tutela”, a defesa da soberania nacional e o desenvolvimentismo (a mineração, a hidroelétrica, o garimpo, o gado, a soja, as *commodities*...) – também continuam, e de certo modo também se ampliaram. Genericamente, considerando a ficção de que isto seja possível, chamarei “etnocídio”, epistemicídio, *gnosecídio*, genocídio, “indiocídio”, xenofobia, xenocídio, racismo... enfim, os múltiplos ataques *tanatonormalizadores* ao “outro” inventado pelo ocidente, de *heterocídio* (do grego *hetero* “outro”, “outra”, “diferentes”). O *heterocídio*, por meio de diversos significantes (“etnocídio”, *gnosecídio*, genocídio...), seria a consequência extrema da *colonialidade*, sua consumação, entretanto, sua própria negação e niilismo.

Mas em que (ou quem) consiste a *outreidade* fora do binômio “nós” – “outros”? Quem é o *outro* nele mesmo – se assim pudéssemos dizer? Como a *pluriversidade* de povos, culturas, vivências e *saberes* se converteu no “outro” do ocidente? O que estaria estrategicamente enunciado na violência deste processo? Por que estabelecer um “outro”, identificá-lo, colonizá-lo e no ápice de tal dinâmica demandar sua anulação na forma de *gnosecídio*, entre outros modos de *heterocídio*? Quais os principais reflexos deste processo para os *saberes tradicionais* na (s) Amazônia (s), mais especificamente, no Vale do Tocantins-Araguaia? Como a escola e suas articulações curriculares lidam com esses reflexos? É possível uma escola outra, transinventada pela *outreidade*? São possíveis cenários cosmopolíticos em que os conhecimentos tecnocientíficos coabitem a *pluriversalidade do mundo* com os *saberes tradicionais*? Ou ainda um “terceiro espaço” compartilhado por distintas e divergentes heranças gnosiológicas, hegemônicas e (ou) não? Em que termos poderiam ser construídos tais cenários na enunciação curricular?

Seguindo tais questões, argumento no decorrer do texto que a *colonialidade* sustenta, atravessa, antecede e transcende a Colonização na América. A *colonialidade* é a mais avassaladora forma de humanismo, uma expressão da metafísica ocidental, do poder metafísico-colonial; é a “força” da *força dos brancos*. A história da *colonialidade* se performatiza com a metafísica ocidental, o macro-projeto, reverberado nas micro-relações, imposto como universal pelo ocidente, desde os gregos, de tentativa de apagamento da acontecência da *diferença*, e assim nivelamento da *outreidade*. Na empreitada de desdobrar este argumento, no Capítulo I, dialogo com Martin Heidegger (1889-1976), Jacques Derrida (1930-2004) e com sábios/as no Vale do Tocantins-Araguaia como Tõnkyré Akrãtikatêjê, cacica do Povo Gavião Akrãtikatêjê, e dona Laísa Santos Sampaio do GTAE (Grupo de Trabalhadoras Agroextrativistas). Nesta interlocução, reflito que, na história do acontecimento do *ser*, a *colonialidade* é a própria história da metafísica ocidental. Todavia, mais do que pensar a

colonialidade em sua precedência ou transcendência à Colonização, em interlocução sobretudo com Michel Foucault (1926-1984) e Tônkyré, a análise em suas estratégias, seus efeitos e seus dispositivos; bem como, sua repercussão nos corpos, vivências e *saberes* da *outridade* no Vale do Tocantins-Araguaia, na Amazônia Oriental Paraense³. A principal estratégia e dispositivo da *colonialidade* na modernidade ocidental é a tecnociência. A tecnociência é, enquanto *colonialidade*, expressão, desdobramento e acontecimento da *força dos brancos*. Como já indicado, o *modus operandi* da tecnociência frente à *outridade* em seus saberes e vivências é o *gnosecídio*. Entretanto, a tecnociência se articula em consonância com outros dispositivos da *colonialidade* como à “identidade” e suas políticas de diferenciação/outrificação, entre outros espaços, na escola. No Capítulo II, análise a “identidade” a partir da *autodeterminação* – talvez seria mais pertinente *alterautodeterminação* ou *etnodeterminação* – das *comunidades tradicionais* no Vale do Tocantins-Araguaia e dos apontamentos de pensadores/as como Judith Butler e Derrida enquanto produção de *poder* que tem, entre seus efeitos, a outrificação dos mais distintos *povos*. As políticas identitárias são políticas outrificadoras, e, assim, diferenciadoras. Não obstante, à tais políticas, as *populações tradicionais* promovem agenciamentos diversos e se afirmam: “somos o *povo Akrâtikatêjê*” (TÔNKYRÉ, 2017), “Somos trabalhadoras agroextrativistas” (LAÍSA, 2019).

³ Mais especificamente ao que a cartografia oficial aponta como Sudeste do Pará (e-ou Bico do Papagaio no estado do Tocantins). O termo Vale do Tocantins-Araguaia é mais uma ficção, entretanto, também, uma *heterotopia* que intenta fugir ao nivelamento estatal, a setorização geopolítica convencionada como Sul e Sudeste do Pará, a Mesorregião do Sudeste Paraense. Tentando escapar à espacialização compulsória imposta pelo Estado, Sudeste Paraense, bem como, às territorializações tanto dos chamados grandes projetos, Região de Carajás, como da Academia, Amazônia Oriental, a territorialização *heterotópica* que evoco como Vale do Tocantins-Araguaia enseja partir das narrativas, das memórias e vivências das comunidades locais vinculadas ao meio ambiente amazônico regional. Enquanto *mundo imaginado-vivido*, o Vale do Tocantins-Araguaia é uma *paisagem* que contesta a paisagem oficial imputada a região dentro de uma ficção de todo: “Um facto importante no mundo em que hoje vivemos é que em todo o globo muitas pessoas vivem nesses mundos imaginados (e não apenas em comunidades imaginadas), sendo portanto capazes de contestar e por vezes até de subverter os mundos imaginados na mente oficial e na mentalidade empresarial que as rodeia” (APPADURAI, 2004, p. 51). Levando em consideração a perspectivação da paisagem e a potência vivencial das comunidades produtoras desta, o Vale do Tocantins-Araguaia antecede, questiona e atravessa a geopolítica de Estado e a (des) territorialização do grande capital, Região de Carajás. Como tal também orientou descrições de viajantes diversos à região produzindo sentidos de *etnopaisagens* (Idem), resvalando em indigenistas e estudiosos que objetificaram a região até a década de 1960. O Vale do Tocantins-Araguaia diz respeito aos lugares-memórias irradiados ou próximos a confluência dos Rios Tocantins, Araguaia e Itacaiúnas. Os Rios Tocantins, Araguaia e Itacaiúnas, bem como as narrativas e memórias suscitadas nestes, desponta como referentes e determinantes territoriais – quiçá *subiectum* – e não somente coordenadas e políticas de Estado. Vale do Tocantins-Araguaia também é uma generalização, cada *povo indígena* tinha um nome para a região, o seu diferencial é o referente, o Vale, o Rio. O Vale do Tocantins-Araguaia é um *outro-que-humano*, uma agência geo-cósmica, o que o faz ser assumido de modo diferente por cada *comunidade* que com este interage. Se fere os cânones da geografia clássica ocidental, interage e reivindica uma *geografia outra*, talvez a *cosmografia por vir*: uma ciência radicalmente situada que põe em debate um *mundo de muitos mundos* e as espacialidades ancestrais. Enquanto mundo vivido-imaginado, é o *território étnico* de diversos povos e coletivos *tradicionais*, como os *Parkatêjê*, *Kyikatêjê* e *Akrâtikatêjê*. Ver mapa na última seção do Capítulo II.

As ficções que identificam/outrificam, fronteirizam e segregam só se mantêm às custas de demasiadas e reiteradas violências, entre elas, o *gnosecídio*. Nas enunciações da narrativa de Aukê – conforme a análise que suplementa esta escrita com o Capítulo III – identidade-alteridade, mesmo-outro, *mehî-kupê*, “nós”-“eles” são performativos. Os duplos jogam o *jogo* de suas infinitas interpelações. No “mito timbira” de Aukê, nas irrupções de múltiplos agenciamentos indígenas, identidade-alteridade, mesmo-outro, *mehî-kupê* e “nós”-“eles” não existem em absolutos, não se enunciam fora das suas relações; são constitutivos e se interpelam. Se o *outro* é o *exterior constitutivo*, o *mesmo* é o interior destitutivo, subjetividade relacional e performativa, sempre em desconstrução e sempre provocado/assombrado a *virar outro*. O domínio da mesmidade colonial é reiteradamente maculado pela resistência espectral da *outridade*. Aukê seria uma descrição da situação colonial ou indígenas etnografando *brancos*?

O estabelecimento da tecnociência na modernidade como único conhecimento válido e necessário, um discurso totalizante e hegemônico, se desdobrou, desde os séculos XVI-XVII, na tentativa de marginalização do que, sob muitas rasuras e cuidados, é enunciado no texto como *saberes tradicionais* bem como na dinâmica, ainda em curso, de colonização destes saberes, isto é, *gnosecídio*. Entretanto, como tento argumentar no Capítulo IV, as rasuras em *saberes tradicionais* enfatizam que estes apontam à uma tradição *outra*, heranças de saber-viver não diretamente ligadas à *força dos brancos*. Sr. Ceará do Pará, Tônkyré, dona Laísa e seus coletivos enunciam está *herança outra* no Vale do Tocantins-Araguaia. Os *saberes tradicionais* estão no plural, todavia, rasurados e agenciados por coletivos diversos, acenam às potencialidades gnosiológicas e culturais singulares destes mesmos coletivos. O saber-viver da *outridade* performatiza agenciamentos coletivos que transnificam os currículos logocêntricos da *colonialidade*, transinventam/transcolonizam a escola moderna em *escola outra*, tradução de cosmo-ontognosiologias *outras*.

No Vale do Tocantins-Araguaia, não obstante, às singularizações, as dinâmicas *gnosecidizadoras* não foram menos violentas. No Vale do Tocantins-Araguaia, comunidades quilombolas, ribeirinhas, campesinas, agroextrativistas e indígenas, como o Povo Akrâtikatêjê, há muito tempo veem sofrendo intensos processos *gnosecidizadores*, em diversas frentes, entre elas nas escolas – entre outros modos por meio do *currículo* –, de seus saberes, suas práticas e vivências. Mesmo em escolas reconhecidas pelo trabalho de qualidade e a materialização de políticas públicas que partem do respeito à diversidade e de bandeiras multiculturais, analiso e penso em Projetos Políticos Pedagógicos (PPP's) de variadas escolas, como o *Campus Rural*

de Marabá (CRMB⁴) do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA) ou escolas situadas dentro de assentamentos indígenas e camponeses, a lógica do *gnosecídio* não está “ausente”. O melindre epocal – motivado pelo apocalítico cenário político em que o país e a pesquisa nacional estão inseridas desde Maio de 2016 – me faz justificar que esta tese e suas análises não têm como escopo desconsiderar ou mesmo desarticular os avanços destas escolas “progressistas” e seus currículos. Seus “avanços” são os avanços que se sincronizam às *comunidades* em que estão inseridas. Ao contrário, a tese se propõe a pensar a *escola* e seus *currículos*, a partir da *outreidade*, em *devir* como agenciamento, transinvenção e escape ao *gnosecídio*. No Capítulo V, encontra-se, como enunciação dessa proposição, currículos em *etnoenvolvimentos*, tradução da *diferença* na *prática cultural* de cada *comunidade*.

Avento que, assim como a *outreidade* não se reduz ou se reduzirá ao discurso do “outro” do ocidente metafísico, o *etnoenvolvimento curricular* – a despeito dos currículos hegemonizados, gnosecentristas, desenvolvimentistas, tecnicistas e totalizantes – não se esgota nos enquadramentos normativos da *força dos brancos*, em seus parâmetros, diretrizes e Bases. As *comunidades tradicionais* no Vale do Tocantins-Araguaia para além dos *enquadramentos normativos* do poder metafísico-colonial do “nós” e dos “eles” produzem incessantes agenciamentos que escapam à *colonialidade* e suas investidas *gnosecidas*, mesmo as mais sutis e retoricamente emancipatórias. A reivindicação por produções curriculares que traduzam à co-existência de mundos e cosmo-ontognosiologias divergentes, bem como, enunciem agenciamentos cósmicos entre humanos (*mais-que-humanos*) e não humanos (*outros-que-humanos*), se desdobra na emergência de uma proposição curricular cosmopolítica. De docilização dos corpos e política de assimilação cultural, a escola transinventada, pelos agenciamentos da *outreidade*, pode tornar-se *locus* cosmopolítico de *etnoenvolvimento* (envolvimento outro, afetação), afirmação de saberes *outros*, acontecimento da *diferença*.

Preciso enfatizar que, o trabalho parte da perspectiva que seus interlocutores/as e testemunhas não são dados quantitativos ou fontes qualitativas meramente dadas. Mas suplementariedades discursivas à construção do texto, enunciadores de agenciamentos *outros*. Referenciais que remetem a uma cadeia incalculável de referenciais e citações que se poderia enunciar de *ancestralidade* ou ainda heranças *outras*. O que exclui, a meu ver, tentativas diversas de *fetichizar*, significar, romantizar, encapsular ou cristalizar a *outreidade*, seus *saberes* e *vivências*. Os/as sábios/as que irrompem nesta escrita não são objetos da pesquisa, ou

⁴ É importante pensar a relação *saberes tradicionais* e tecnociência na educação do campo; haja vista que o CRMB se localiza dentro de um assentamento da reforma agrária e “atende” os povos do campo que vivem na região de Marabá-PA.

sujeitos da pesquisa – o eufemismo do mesmo objeto – ou ainda meus informantes, tampouco, na melhor das considerações, colaboradores. São, reitero, meus referenciais e testemunhas, tais como Foucault, Derrida, Deleuze, Butler, Ailton Krenak, Davi Kopenawa, Viveiros de Castro ou Isabelle Stengers, por exemplos.

As interlocuções com Tônkyré Akrâtikatêjê, Sr. Ceará do Pará, dona Laísa e a leitura dos testemunhos de Krôhôkrenhûm, no Vale do Tocantins-Araguaia, bem como a análise de textos e entrevistas de Davi Kopenawa, Daniel Munduruku, Eliane Potiguara, Gersem Baniwa, Ailton Krenak, Kaká Werá, André Baniwa e Antônio Bispo, acionaram reflexões imprescindíveis à confecção deste texto: o que ou quem e como se confere *status* lógico às experiências gnosiológicas? Por que esse *status* é negado aos *saberes tradicionais* e legitimado como intrínseco à tecnociência? Por que os *saberes tradicionais* estão “fora” ou parcialmente “fora” do plano lógico da racionalidade e o conhecimento tecnocientificamente estabelecido, não? Sob quais critérios se configura e se estabelece este “fora” e o suposto “dentro”? O que este “fora” teima em agenciar? Como esse plano lógico é estabelecido? Que lógica é essa? Que *força* ou forças conferem lógica a tal plano para permitir ou não legitimação gnosiológica aos diversos *saberes*? Como os *saberes dos povos tradicionais* resistem e transnificam à lógica colonial e seu *gnosecídio*? Que enunciações curriculares os *saberes tradicionais* reivindicam? A *força dos brancos* evoca a primazia do conhecimento em vista de performatizar o *lógos*, o mito de suas narrativas, como sua principal certeza.

Ao lado de análises documentais e bibliográficas, o tecido da pesquisa não seria possível sem as conversas e *registros* que venho realizando junto às lideranças de *comunidades tradicionais* no Vale do Tocantins-Araguaia. Os *registros* dos depoimentos e reflexões de Tônkyré Akrâtikatêjê, Sr. Ceará do Pará e dona Laísa foram realizados em rodas de conversas, encontros, reuniões e interlecuções em assentamentos indígenas e campesinos⁵. São registros rasurados que se propõem a algo distinto de uma descrição objetiva ou de uma certa fenomenologia ou ainda da pretensão de captura de uma informação privilegiada. Escrevo não para dar “voz” aqueles/aquelas com quem os *registros* se articulam. Mas porque percebo que os *saberes tradicionais* são experiências e operações gnosiológicas *outras*, de *povos* agenciados/agenciadores por *ancestralidade*, que podem ser acessados de diversos modos, em distintos contextos e por distintos discursos como forma de *agência*. Se a tecnociência se

⁵ A agenda de encontros, visitas e interlocuções da pesquisa foi bruscamente interrompida ou simplesmente modificada, a partir de 26 de fevereiro de 2020, com a irrupção da Pandemia da COVID-19 no Brasil; sobretudo às visitas ao Projeto de Assentamento Agroextrativista (PAE) no Praia Alta Piranhiera com dona Laísa Santos Sampaio, bem como, novos encontros na Aldeia Akrâtikatêjê.

hegemoniza por meio do *gnosecídio*, os *saberes tradicionais* se movimentam por memória/ancestralidade e resistência. Cada *comunidade tradicional*, cada *povo*, cada *grupo* ao performatizar o movimento de seus *saberes-vivências* resiste à *colonialidade* e reivindica à *diferença cultural*. Os *saberes tradicionais* não se dinamizam sem teorizações, categorizações, metáforas e curricularizações com grafemas e filosofemas outros. O/a *Temējakrekatê* é o termo pelo qual o *Povo Akrātikatêjê* vem nomeando o conjunto de seus agenciamentos gnosiológicos e culturais, sua *paidéia* – se assim pudéssemos arriscar. O/a *Temējakrekatê* é o *devir* ancestral que enuncia a performatividade cosmo-ontognosiológica *Akrātikatêjê*, e, desta feita, o seu *etnoenvolvimento* curricular e a transinvenção da escola na aldeia. Os *registros*, realizados juntos aos sábios/as no Vale do Tocantins-Araguaia, não é simplesmente uma deliberação do pesquisador, todavia uma demanda da *outreidade* envolvida na pesquisa:

Quando *nossos* filhos cresce têm que se pintar com *urucum* e um tipo de um pau que a gente chama de *kantioré*, pra não dar doença, pra não dar coceira na pele. Então tudo isso é um conhecimento que *nossos* avós passa pra *nós*, *nossa* mãe, *nosso* pai. Então não tem professor que vai falar pra *nós* que é pra fazer isso, não! **Já é nós que quer que ele anota pra nós. Que fica registrado pra mostrar pra outros que virão** (TÔNKYRÉ, 2018a).

A pesquisa não convida a outra *empiria*, mas talvez a uma *empiria outra*. Talvez uma não *empiria*, entendendo esta no âmbito moderno do termo como “origem” “de todo o nosso conhecimento” e teorias, como concebera Kant (2012, p. 45), ou ainda enquanto prática em oposição à teoria (conhecimento puro ou *a priori*). A interlocução deste texto com os sábios e sábias no Vale do Tocantins-Araguaia intenta, na sua radicalidade, ressaltar as resistências às tentativas diversas de encapsular a *outreidade* em um *enquadramento normativa* ontognosiológico discursivo, hora objetivo-analítico ou descritivo, hora crítico-analítico, não raro crítico-dialético, mas sempre totalizante, estruturalizante, prescritivo e *gnosecida*. A *outreidade* não é esquematizável. A *empiria*, sobretudo no que é apontado como ciências humanas, em relação à acontecência da *diferença* é, portanto, uma aporia. A *empiria* só pode ser significada a partir das experimentações, temporalizações e espacializações em que se insere; não obstante, a enunciação desta significação nunca estará dada e fechada. Entretanto, o que seria possível fazer neste texto sob uma perspectiva metodológica *outra*, gnosiológica e cosmopolítica senão se deixar interpelar/afetar pela *outreidade* e experimentar a aporia desta *empiria*?

1 A FORÇA DOS BRANCOS E A GNOSECIDIZAÇÃO

Nós entramos na vida do branco, mas o branco não se importou com a nossa vida

Rôpré Hômprynti, Povo Kÿikatêjê

Em uma tarde, em 18 de junho de 2016, no Segundo Encontro dos Sábios em Agroecologia, ouvi da dona Laísa, agroextrativista⁶ no Vale do Tocantins-Araguaia, que “O óleo de andiroba é ruim, mas é bom”. Frase parecida já tinha escutado da minha mãe quando criança, que se limitava a explicar, talvez em uma ressonância ancestral, que “os mais velhos assim diziam: ‘a andiroba amarga, mas é boa para vários problemas de saúde’”. A mesma frase ouvi recitada de sábios e sábias indígenas também no Vale do Tocantins-Araguaia, como a liderança do Povo *Akrâtikatêjê*, Tônkyré Akrâtikatêjê (Kátia Silene Valdenilson) em relação a copaíba (*Copaifera langsdorffii*). Dizer que óleo da andiroba (*Carapa guianensis*) ou da copaíba é “ruim, mas é bom” ou que uma dança ritual em relação a outra é “igual, mas é diferente” não causa apenas embaraço ao ordenamento discursivo dominante, fere o cânone do estabelecido como científico e verdadeiro. “É ilógico”, “sem sentido”, “é contraditório”, “não dá para entender”, “é incondizente com a razão”, “respeito, mas não cabe no currículo da escola”, estas e outras falas expressam o embaraço, o mal-estar e respondem violentamente ao “O óleo de andiroba é ruim, mas é bom”. Não obstante, por que para o discurso tecnicamente hegemonizado é ilógico dizer que o óleo da andiroba ou da copaíba é “ruim, mas é bom” ou ainda uma *dança é igual à outra, mas é diferente*? O quê ou quem e como se confere o *status* de lógico aos diferentes conhecimentos? Por que esse *status* é negado aos *saberes tradicionais* e legitimado como dado à ciência ocidental moderna? O que esta “ausência de sentido” em se operar com os diferentes *saberes* e vivências nos currículos escolares omite? Que dispositivos acionam à maquinaria de significações estabelecida como certa e evidente no mundo hodierno?

Antes de analisar e tentar apontar respostas a estes questionamentos, acho pertinente trazer mais um, que talvez de algum modo anteceda tais questões. Não uma antecedência em uma possível hierarquia de prioridades ou de fundamentação ontológica ou ainda fenomenológica; todavia, na perspectiva da preocupação fática-existencial, de repercussão em modos de vida e de ser *ancestrais*, bem como *apelo* à singularização de diversas *comunidades tradicionais na's Amazônia's*. Esta questão também acolhi de lideranças, sábios e sábias

⁶ do GTAE (Grupo de Trabalhadoras Agroextrativistas) do Projeto de Assentamento Agroextrativista Praia Alta Piranha, no Segundo Encontro dos Sábios em Agroecologia realizado no Instituto de Agroecologia Latino Americano Amazônico (IALA) no município de Parauapebas-PA.

indígenas denominados *Timbira-Gavião* – principalmente os *Akrâtikatêjê* – e campesinas no Vale do Tocantins-Araguaia, a saber: o que constitui a *força dos brancos* (*kupê*)? O que dá força/poder aos *brancos* para desvalidar uma sabedoria *ancestral*? Que *poder* é esse que interpela e seduz os jovens indígenas quando estes vão ao assentamento dos *brancos*? Que *força* é essa que atua com as mais variadas artimanhas, ao mesmo tempo que invisibiliza sua potência sob as mais sofisticadas bandeiras civilizatórias? Qual a sua potência e por que esta é, muitas vezes, invisibilizada na voz humanista que a evoca? *O que faz a força dos brancos*⁷ para articular um “outro” (índio/a, negro/a, mulher, não-moderno/a... não-ocidental) e violentá-lo de diferentes formas? E nos termos dos povos designados de *Timbira* no Vale do Tocantins-Araguaia – os *Parkatêjê*, *Kyikatêjê* e *Akrâtikatêjê*⁸ –, o que leva os *kupê* a agirem como agem com os *mehi*?

Tentarei percorrer, analisar e refletir acerca de possíveis respostas, ou pelo menos os *rastros* que apontam a possíveis respostas, a estas questões nesta primeira parte do texto provocado pelo argumento de que: a *força dos brancos* orienta a lógica que violenta os *saberes tradicionais*, legitima o discurso da Ciência Moderna como o único conhecimento válido e necessário, produz, fixa, dá e retira sentidos a diferentes *escrituras*, articula *regimes de verdades*, identifica e outrifica, bem como produz *biopolíticas* e *enquadramentos normativos* aos diferentes povos no Vale do Tocantins-Araguaia. A potência da *força dos brancos* encontra-se na *colonialidade*. A tecnociência, além de performatizar a mais sofisticada expressão do logocentrismo na contemporaneidade, é uma estratégia da *colonialidade*; o *gnosecídio*, na esteira dessa estratégia, um dispositivo do poder metafísico-colonial.

1.1 A *força dos brancos*, o poder metafísico-colonial

O termo “colonialidade” vem sendo trabalhado, na América Latina, a partir do debate sobre a relação “Colonização” e “Modernidade” iniciado por Aníbal Quijano (1930-2018), e na mesma articulação por outros/as autores/as nomeados de “decoloniais”: Walter D. Mignolo,

⁷ Questão semelhante fora colocada a antropóloga Marcela Stockler Coelho de Souza pelos *Kisêdjê*, povo Jê que habitam a Terra Indígena (TI) Wawî no Parque Indígena do Xingu no Mato Grosso. Conforme Coelho de Souza, “Como os *Kisêdjê*, não consigo deixar de começar a pensar o problema de outra maneira senão me perguntando sobre sua aparente *fraqueza* diante dessa força dos brancos” (2017, p. 205).

⁸ Discorrei mais sobre a configuração e autodeterminação destes povos em seção específica. Entretanto, para facilitar ao leitor: Os *Parkatêjê*, *Kyikatêjê* e *Akrâtikatêjê* são povos autóctones, que habitam o Vale do Tocantins-Araguaia, descritos como da família *Jê-Timbira*, também classificados como *Gavião* ou *Gavião da Mata*. A autodenominação *Akrâtikatêjê* refere-se a *Akrâti* “montanha”, “colina”; *katê* “o que comanda”, o “dono”; e *jê* “o povo”, “gente”, “nós”; o povo que comanda as terras da montanha. Os *Parkatêjê* (o povo que domina a jusante do Rio) e os *Kyikatêjê* (o povo que domina a montante do Rio). Atualmente habitam a Terra Indígena Mãe Maria (T.I.MM), um fragmento de seu *território étnico*, no município de Bom Jesus do Tocantins-PA, próximo a Marabá-PA.

Enrique Dussel, Arturo Escobar, Santiago Castro-Gómez, Edgardo Lander, María Lugones, Ramón Grosfoguel, Nelson Maldonado-Torres, Madina Tlostanova, Isabel Jiménez-Lucena, Catherine Walsh, Joaze Bernardino-Costa, entre outros/as. Segundo estes/as autores/as, ou pelo menos a maioria deles/as, a colonialidade foi o quê possibilitou e guiou o colonialismo político-administrativo, bem como, continua articulando outras formas de dominações “eurocêtricas” mesmo com o fim deste último. A *colonialidade* seria outra forma de colonialismo, o colonialismo do “imaginário”, do social, das relações de produção, da *cultura* e dos conhecimentos: “La colonialidad, en consecuencia, es aún el modo más general de dominación en el mundo actual, una vez que el colonialismo como orden político explícito fue destruido” (Quijano, 1991, p. 14). Para além do domínio soció-político, epistêmico e racial (como bem indicou Quijano, 1991; Mignolo, 2005, etc.), outros/as pensadores/as vêm alargando a compreensão da colonialidade para além do âmbito epistemológico e cultural até a esfera ontológica e de gênero. María Lugones aponta a “macabra” e “desumana” relação entre *colonialidade* e gênero que com outras roupagens continua na contemporaneidade, e, entretanto, ainda tímida ou ausente nas análises de Quijano:

Ao pensar a colonialidade do gênero, eu complexifico a compreensão do autor [Quijano] sobre o sistema de poder capitalista global, mas também critico sua própria compreensão do gênero visto só em termos de acesso sexual às mulheres. Ao usar o termo *colonialidade*, minha intenção é nomear não somente uma classificação de povos em termos de colonialidade de poder e de gênero, mas também o processo de redução ativa das pessoas, a desumanização que as torna aptas para a classificação, o processo de sujeitificação (LUGONES, 2014, p. 939).

Sem desprezar esta dimensão de realização na, como ou sendo a própria Modernidade, bem como a importância da “perspectiva do ativista decolonial” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 28), em minha análise, opero e acolho a “categoria” *colonialidade*, principalmente, a partir da potência evocada na palavra e nos desdobramentos de sua experiência no ocidente metafísico para a *outridade*, o outro radicalmente outro. A *colonialidade*, como bem destacam os “decoloniais”, é o que move todo o processo de Colonização na Modernidade e não se interrompe mesmo com o fim desta última. Não obstante, cabe acentuar que metafisicamente, a *colonialidade* ao mesmo tempo em que adentra e perpassa, também antecede a Colonização⁹.

⁹ Não posso me furtar de ressaltar que, no discurso dos/as sábios/as ~~tradicionais~~ que conheço a categoria “colonialidade” não está diretamente enunciada. De modo que quando estes/as dizem “colonização” estão indicando também colonialidade. Trago o exemplo de Antônio Bispo, o Nego Bispo, quilombola da Comunidade Saco-Curtume – município de São João do Piauí/PI, em que em suas falas e textos não há a distinção que também opero: “Vamos compreender por *colonização* todos os processos etnocêntricos de invasão, expropriação, etnocídio, subjugações e até a substituição de uma cultura pela outra, independentemente do território físico geográfico com em que essa cultura se encontra. E vamos compreender por *contra colonização* todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra

Metafisicamente a *colonialidade* é anterior, atravessa e transcende a Colonização Político-Administrativa europeia em toda parte do globo.

A *colonialidade* atravessa toda metanarrativa do ocidente e se reverbera nas mais variadas e micro relações. Se por um lado, a *colonialidade* atua como acontecimento ontológico-gnosiológico e histórico; por outro, repercute e se faz sentir na acontecência corpórea e fática das *populações tradicionais*: “A nossa lei funcionava, eu vou contar como era a nossa lei. A nossa primeira lei era bem respeitada, nossa lei, nós a respeitávamos. Todos vocês que nasceram aqui [T.I.], vocês estão vivendo o problema da invenção do branco... O branco fala mal de nós, da nossa vida, dos *Parkatêjê*” (KRÔHÔKRENUHÛM, 2011, p. 101).

Como acontecimento ontognosiológico e histórico, a *colonialidade* é a “força” da *força dos brancos* ao longo da história da metafísica ocidental. A *colonialidade* é a “força” metafísica no *movimento historial* do ocidente. Enquanto *força* metafísica, já estava presente na determinação do Ser como algo diverso e cindido da *Physis*, na obsessão *logocêntrica* por uma *arquê* ou *télos*, na dialética do Mundo Suprassensível de Platão, na sistematização do real feita por Aristóteles, bem como, na barbarização dos persas e de outros povos não-gregos, na imposição do monoteísmo judaico-cristão, na helenização alexandrina do mundo, no expansionismo Romano, na absolutização do cristianismo, na política das cruzadas, na expansão marítima europeia dos sécs. XV-XVII, no surgimento, desenvolvimento e expansão do Capital, no paradigma epistêmico resultante da Revolução Científica, no estabelecimento do Sujeito do Conhecimento, na configuração e domínio do Estado-nação, no racionalismo/empirismo moderno, no Esclarecimento, no Positivismo, na noção de Trabalhador, nos discursos darwinistas, no Evolucionismo, no Liberalismo, nos variados fundacionismos, no materialismo histórico-dialético, nas Estruturas Elementares, no *desenvolvimento* enquanto projeto civilizatório humanista, *nas políticas de identidade*, na tecnociência... na pretensão de um currículo totalizante e na prescrição de uma Base Nacional Curricular (BNCC). A *colonialidade* é a potência apeladora à fixação-ficção de um *eidós*, *arquê*, *télos*, *eskhaton*, *energeia*, *aletheia*, *ousia*, *theos*, *subiectum* (ou *hypokeimenon*), *mônada* ou *cogito* à pluriversalidade do real; à uma ilusão de centro ou um signo por excelência que substitua, responda, decifre, represente ou simplesmente ecoe a voz do Ser (*to on*) como presença. De Platão¹⁰ ao mundo tecnicamente estabelecido, a *colonialidade* é a força

colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (NEGO BISPO, 2015, p. 47-48).

¹⁰ Tomo como referência Nietzsche: “Em Platão, como habitantes de outrora de um mundo inteligível do bem, ainda estamos de posse de um legado daquele tempo: a divina dialética...” (2008, p. 236) e Heidegger “desde Platão nunca se perguntou sobre a verdade da interpretação do ‘ser’” (2014, p. 184) – com Platão se deu o

mobilizadora na história da metafísica e do etnocentrismo ocidentais. A tecnociência, o principal fruto da modernidade, adiantando o que desdobrarei em seção específica, é o modelo mais sofisticado e plástico da *colonialidade*, do poder metafísico-colonial. Por meio da tecnociência, a modernidade europeia potencializa ao máximo a *colonialidade* estendendo-a a todos os *povos e culturas*. A *colonialidade* é a racionalidade hegemônica mobilizadora de significação e regulação na história ocidental. Em vista de pensar a *colonialidade* a partir da sua irradiação metafísica, recorro a Heidegger:

A essência originariamente grega da filosofia é dirigida e dominada, na época de sua vigência na Modernidade Européia, por representações do cristianismo. A hegemonia destas representações é mediada pela Idade Média (...) **O Ocidente e a Europa, e somente eles, são, na marcha mais íntima de sua história, originariamente ‘filosóficos’**. Isto é atestado pelo o domínio das ciências. Pelo fato de elas brotarem da marcha mais íntima da história ocidental-européia, o que vale dizer do processo da filosofia, são elas capazes de marcar hoje, com seu cunho específico, a história da humanidade pelo orbe terrestre. A palavra *philosophia* está, de certa maneira na certidão de nascimento de nossa própria história; podemos mesmo dizer: ela está na certidão de nascimento da atual época da história universal que se chama era atômica (1999, p. 29, grifos meus).

A *colonialidade* é uma operação da metafísica e seu próprio movimento na história do ocidente. A *colonialidade* é a metafísica escamoteada em todo processo de Colonização e em todos os discursos coloniais. A *colonialidade* se performatiza em todos construtos metafísicos

“ponto de partida” da metafísica (idem, p. 220). Não obstante, conforme Heidegger, se a metafísica teve seu início com Platão, sua consumação seria com Nietzsche, primeiro a desmascará-la. Na polêmica leitura de Heidegger (2007; 2014; 2002), Nietzsche descortinou o platonismo na história da metafísica; no entanto, não conseguiu escapar a totalização metafísica do ser: “Com a instauração do ‘mundo verdadeiro’ em contraposição ao mundo do devir como um mundo aparente, Nietzsche tem em vista a metafísica de Platão e, consequentemente, toda a metafísica ulterior que ele compreende como ‘platonismo’. Ele concebe o ‘platonismo’ com uma doutrina dos dois mundos’: acima do mundo terrestre, mutável e acessível aos sentidos subsiste o mundo suprassensível, imutável e transcendente” (HEIDEGGER, 2007, p. 60). Na controversa leitura de Heidegger, Nietzsche estaria atado à metafísica que denunciou e seu pensamento seria uma subversão do pensamento platônico, o outro lado da moeda do mesmo. O pensamento de Nietzsche acerca da “vida” como “vontade de poder” seria, para Heidegger, um platonismo invertido: “Falar de superação da metafísica pode ainda também significar que ‘metafísica’ mantém-se com esse nome do platonismo que, no mundo moderno, se expõe nas interpretações de Schopenhauer e Nietzsche. A revirada do platonismo, no sentido conferido por Nietzsche, de que o sensível passa a constituir o mundo verdadeiro e o suprassensível o não verdadeiro, permanece teimosamente no interior da metafísica. Essa espécie de superação da metafísica, que Nietzsche tem em vista e bem no sentido do positivismo do século XIX, não obstante numa transformação elevada, não passa de um envolvimento definitivo com a metafísica... não se faz outra coisa do que dar acabamento ao esquecimento do ser, liberando e ocupando o suprassensível como vontade de poder” (HEIDEGGER, 2002a, p. 68-69). Tal compreensão de Heidegger sobre Nietzsche, desde meados da década de 1960, vem sofrendo duras críticas por parte de autores/as diversos/as, destaque, entre estes, Derrida: “Nietzsche frustra tudo o que governa o pensamento ou até mesmo a antecipação da totalidade, a saber, a relação entre gênero e espécie. Aqui estamos lidando com uma inclusão única – sem qualquer totalização possível – do “todo” na “parte... Heidegger não cita em sua totalidade. Esta é mais uma violência metonímica que está envolvida em sua interpretação, parece-me” (Interpreting Signatures, p. 71). Entretanto, ressalto que a centralidade que autores, mesmo como Nietzsche ou Heidegger, deram a história ocidental frente aos demais povos e culturas os prendem a mesma metafísica que criticaram. Neste sentido, Heidegger mesmo denunciando a metafísica, e querendo escapar desta como totalidade do real, chancela e se vincula a mesma totalidade ao dar primazia a um discurso de todo frente a outras construções não ocidentais.

e, assim, em toda história da metafísica ocidental. É a lógica interna do poder ocidental; não obstante, uma lógica envolvente. A despeito de toda sua denúncia à metafísica, também no pensamento de Heidegger a *colonialidade* se performatiza, tal como no destaque da citação acima: “O Ocidente e a Europa, e somente eles, são, na marcha mais íntima de sua história, originariamente ‘filosóficos’” (Idem).

A *colonialidade* é o movimento normatizador da metafísica ocidental. A metafísica, o poder metafísico-colonial, o etnocentrismo ocidental, é a fonte da *colonialidade*. Nestes termos, a *colonialidade* é a metafísica da Colonização, aquilo que guia o etnocentrismo do ocidente nas suas mais distintas formas. Sendo a *colonialidade* metafísica, a dinâmica da metafísica é por seu turno colonial. Poderíamos dizer que a metafísica ocidental opera por *colonialidade* e a *colonialidade* é uma operação metafísica. Portanto, a metafísica ocidental e a *colonialidade* são inseparáveis: poder metafísico-colonial. Se a Colonização pode ser datada e assim historiografada, a *colonialidade* é da ordem do acontecimento, do plano cosmo-ontológico, genealógico-ontológico. Nas palavras de Krôhokrenhûm a experiência colonial começa com o aparecimento do *kupê*, com a lógica dos brancos que se desdobrou na invasão e supressão dos territórios *Parkatêjê*, nas epidemias, no genocídio e no confinamento na T.I. Mãe Maria: “Nós ainda não tínhamos conhecido *kupê*¹¹. Nós estávamos no mato ainda. Nós já estávamos fugidos. Nós não nascemos aqui [T.I.], faz muito tempo que eu nasci, muito tempo. Não tinha *kupê* ainda não. Depois que vimos alguns *kupê*” (KRÔHÔKRENHÛM, 2011, p. 37). A *colonialidade* não se remete a um referente dado, não tem origem, é da ordem da experiência com a *força dos brancos*. A Colonização e-ou o colonialismo são as feridas imediatamente perceptíveis da *colonialidade*, seus desdobramentos e seus efeitos mais violentos. A Colonização e-ou colonialismo são expressões da lógica do poder metafísico-colonial; são sinais visíveis, factuais e fraturas expostas da *colonialidade*. Nas palavras de Derrida, no *Monolingüismo do outro ou prótese da origem*, em 1992:

Ainda que o “colonialismo” e a “colonização” não sejam senão relevos, traumatismos sobre traumatismos, exasperação de violência, arrebatamento ciumento de uma

¹¹ Krôhokrenhûm se refere aqui possivelmente a episódios ocorridos entre o final da década de 1930 a meados da de 1950, quando as relações dos povos designados de *Gavião – Parkatêjê, Kyikatêjê e Akrâtikatêjê* – com o *kupê* (os brancos) eram à distância e relativamente visual, salvo situações de confronto e atração por ferramentas: “O SPI apareceu com Frei Gil. Naquela época nós não conhecíamos *kupê*. Para nós não tinha *kupê* não...” (2011, p. 37). Analisarei o uso do termo *kupê* no Segundo capítulo em seção específica; entretanto, para facilitar ao leitor adiante que tal designação, na experiência colonial se refere ao ocidentalizado, o que assume a *performance* do “branco”, o que pouco tem a ver com a pigmentação da pele. *Kupê* aponta ainda para o “outro” que de algum modo desorganiza e marca o modo de vida dos povos designados de *Jê-Timbira*, a *fortiori*, marca e desorganiza o modo vida indígena: “Eu percebi muito cedo que esse mundo dos brancos, que pode ser o Ocidente, imprime marcas no mundo, abre rotas, e essas rotas são movidas por um interesse se saquear o roteiro” (KRENAK, 2019a, p. 62).

colonialidade essencial, como os dois nomes o indicam, da cultura. Uma colonialidade da cultura e sem dúvida da hospitalidade, quando esta se condiciona e se auto-limita numa lei... (2016a, p. 51-2).

Com a Colonização, no bojo do pensamento moderno, a *colonialidade* se desdobra em todas as suas potencialidades metafísicas por meio da tecnociência, derradeira estratégia do poder metafísico-colonial na história do *ser*. A metafísica ocidental articula os papéis, a distinção e o modo de ser colonial; se valendo do linguajar heideggeriano, é o ser do ente colonizador e o ser do ente colonizado: a metafísica ocidental é a linguagem da *presença* colonial. A metafísica ocidental, ao se estabelecer enquanto *colonialidade*, estabelece a própria relação colonial. Contudo, ainda se servindo do léxico heideggeriano, tal relação permanece metafisicamente olvidada. A metafísica encobre sua própria *colonialidade*: “A tradição que assim se faz dominante, em vez de tornar acessível de pronto e no mais das vezes o que ela ‘transmite’ ao contrário, encobre-o... A tradição faz mesmo que essa origem seja em geral até esquecida” (HEIDEGGER, 2012, p. 85). Neste âmbito, Heidegger descerra a metafísica ocidental como esquecimento do *ser*, do que o autor de *Ser e tempo* chamou hora de acontecimento-apropriador hora de *diferença ontológica*. A *diferença ontológica*, esquecida pela metafísica, é a diferença entre o ser da metafísica, o Ser do ente, e o ente: “a metafísica representa o ente em seu ser e pensa assim o ser do ente. Todavia, ela não pensa a diferença entre eles” (HEIDEGGER, 1967, p. 39). A metafísica ocidental ao mesmo tempo em que obnubila a relação colonial que estabelece, não problematiza a *diferença* da relação. Como articulação da metafísica, a *colonialidade* constitui um “outro” para o “mesmo” ocidental e, por conseguinte, demanda seu apagamento, obliterando a *diferença*.

Em uma interlocução estratégica com Heidegger, é pertinente considerar que a metafísica ocidental, dentro do encobrimento do *ser*, é o pleno abandono do *ser* na totalidade dos entes. A metafísica, operando por *colonialidade*, lança o *ser* – *acontecimento apropriador e diferença ontológica* entre Ser e ente – à máxima indigência. Segundo Heidegger, a indigência do *ser* se daria no império e primazia de um ente por excelência: *ideia*, Substância, Deus, *existentia*, homem, *cogito*, *mônada*, Valor, Razão, Sujeito do conhecimento, Sujeito Transcendental, Esclarecimento, Progresso, Absoluto, Trabalho, Estrutura Elementar... a Tecnociência. Cabe lembrar ainda que, para Heidegger, o encobrimento do *ser* não seria uma deliberação da metafísica. O *ser* se oculta em meio aos entes: “o *seer* se encobre na manifestabilidade do ente. E o *seer* é ele mesmo essencialmente determinado enquanto esse encobrimento que se retrai” (HEIDEGGER, 2014, p. 110). A partir de seu movimento de encobrimento, o *ser* é lançado pela metafísica ao máximo abandono:

A demonstração é conduzida através de toda a história da metafísica, para qual justamente a entidade precisa se tornar o que há de mais conhecido e até mesmo o que há de mais certo no saber absoluto, se transformando, por fim, em Nietzsche, em uma aparência necessária... O abandono do ser precisa ser experimentado como acontecimento fundamental de nossa história e ser trazido ao saber – ao saber configurador e condutor (Idem, p. 110-111).

Se a *colonialidade* é a “força” da *força dos brancos*, a metafísica ocidental é a própria *força dos brancos*. Cabe destacar que, a “metafísica” aqui não é um campo específico da filosofia. Não é uma ciência entre outras que, durante algum tempo antes de ser destronada, como lembrou Kant “era chamada a *rainha* entre as ciências” (2012a, p. 18). Mais do que uma ciência destronada que hoje após a *Crítica da razão pura* se limitaria a pensar às condições de possibilidades dos fenômenos, a *metafísica* é a lógica interna do ocidente, sua vontade de poder-saber, a própria filosofia enquanto eixo paradigmático logocêntrico. Nesta perspectiva, é a própria metanarrativa ocidental, todos os metadiscursos da *força dos brancos*, quer dizer, sua ilusão de metanarrativa, o discurso de um Deus universal, de *cogito*, de *mônada*, de absoluto, de Esclarecimento, de um Estado-nação... de *humanus*: “O *kupê* quando ele riscou, eles aprenderam a escrever, então eles acompanharam o Deus deles, mas nós não. Nós deixamos Jê... Pensávamos que nós éramos *kupê*. Todo mundo pede ‘Deus, Deus bom, Jesus, Jesus, Jesus, Jesus’, mas não era assim na nossa cultura” (KRÔHÔKRENHÛM, 2011, p. 162). A metanarrativa metafísica, entretanto, se reverbera nos micros discursos, nas relações moleculares do mundo, nas tessituras atômicas do *poder*. A metafísica ocidental é um poder que colonialmente acontece; é a *força dos brancos*. A metafísica ocidental é tudo aquilo que se “faz” por meio da *colonialidade* e que repercute diretamente na *outridade*; é a engenharia colonial de poder *dos brancos* a qual repercute em forma de violência nos corpos e no *oikos* de *comunidades tradicionais*:

Nós índios, temos nossa terra, o povo fala assim. Nós temos riquezas naturais. Nós estamos certos, nós temos riquezas, temos madeira, temos frutos. Isso dá dinheiro, por isso *kupê* fala que essas coisas dão riquezas. Mas essas riquezas acabam um dia e a floresta fica só o capim, só o capim. Se chegar a isso, um bocado de gente vai ficar lascada. De onde vai tirar dinheiro? Da terra que eu mesmo destruí? Tudo isso é muito ruim e é muito pior pra mim, não tenho para onde fugir, não tenho como melhor de vida. Então o problema da floresta é muito sério. Somos nós, poucos índios, que estamos segurando a terra, respeitando a terra, os animais. *Kupê* não respeita nada, o que ele quer fazer com a terra, com a floresta? Quer destruir. Depois eles nos chamam de preguiçosos (Idem, p. 158).

A *força dos brancos* é a totalidade discursiva e hegemônica do ocidente, é o quê constrói um “outro” para em seguida deslegitimá-lo. A *força dos brancos* é a ocidentalidade que, desde os pensamentos de Platão e Aristóteles, confere ou retira o *status* de “lógico” aos diferentes saberes e distintos discursos, o autoproclamado ocidentalismo e a imputação de orientalismo,

diria Said (2003). Neste âmbito, concebendo a metafísica ocidental como a própria filosofia, a linguagem e a racionalidade ocidentais, um desdobramento do *lógos*, que Heidegger movido pela mesma *força* que tentou *demolir* estabeleceu uma origem filosófica, um discurso por excelência: “O Ocidente e a Europa, e somente eles, são, na marcha mais íntima de sua história, originariamente ‘filosóficos’. Isto é atestado pelo o domínio das ciências” (1999, p. 29). Para Heidegger filosoficamente o “Ocidente” e a Europa são o mesmo. Deste modo, Heidegger, em vista do privilégio do *lógos*, afirma a primazia do ocidente e assim mais uma vez reedita o etnocentrismo europeu:

A palavra philosophia diz-nos que a filosofia é algo que pela primeira vez e antes de tudo vinca a existência do mundo grego. Não é só isso – a filosofia determina a linha mestra de nossa história ocidental-europeia. **A batida expressão ‘filosofia ocidental – europeia’ é, na verdade, uma tautologia.** Por quê? **Porque a “filosofia” é grega em sua essência,** e grego aqui significa: a filosofia é nas origens de sua essência de tal natureza que ela primeiro se apoderou do mundo grego e só dele, usando-o para se desenvolver (HEIDEGGER, 1999, p. 29, grifos meus).

A metafísica ocidental, *a força dos brancos*, como a paradigmática ocidental sobre os demais *povos* e *culturas*, humanismo em suas variadas formas, o quê faz da *outridade* “outro” para depois demandar a sua supressão, não foi suficientemente percebida por Heidegger. Derrida descreve a metafísica ocidental como “logocentrismo” ou “falocentrismo”, que se desenvolve acionada pelo âmbito fonocêntrico de um querer-dizer por excelência da *presentidade do ente* (*on, eidos, ousia, parousia, essentia, Sujeito... Dasein*), a qual Heidegger também não escapa. Segundo Derrida, a evocação de Heidegger à questão da verdade e do sentido do *ser* por meio do *lógos*, bem como sua insistência em uma origem exclusivamente ocidental à filosofia, o encarcera à metafísica que critica. Nas palavras da *Gramatologia*, “a questão do ser que Heidegger coloca à metafísica. E com ela a questão da verdade, do sentido, do *lógos*” (2016b, p. 26) o insere no eixo paradigmático do logocentrismo ou falocentrismo, *a fortiori*, na *força dos brancos*. A metafísica ocidental – a metafísica *falogocêntrica* da presença – é o império do *lógos* imposto à *outridade* por meio da *colonialidade*. Heidegger, segundo Derrida, ainda repete tal gesto e reedita o poder metafísico-colonial:

O fonocentrismo se confunde com a determinação historial do sentido do ser em geral como *presença*, com todas as subdeterminações que dependem desta forma geral e que nela organizam seu sistema e seu encadeamento historial (presença da coisa ao olhar como *eidos*, presença como substância/essência/existência (*ousia*), presença temporal como ponta (*stigmé*) do agora ou do instante (*nun*), presença a si do cogito, consciência, subjetividade, copresença do outro e de si, intersubjetividade como fenômeno intencional do ego, etc.). O logocentrismo seria, portanto, solidário com a determinação do ser do ente como presença. Na medida em que um tal logocentrismo não está completamente ausente do pensamento heideggeriano, talvez, ele ainda o

retenha nesta época da onto-teologia, nesta filosofia da presença, isto é, *na* filosofia. Isto significaria, talvez, que não é sair de uma época o poder de desenhar sua clausura. Os movimentos da pertencença ou da não pertencença à época são por demais sutis... (DERRIDA, 2016b, p. 15).

A *força dos brancos* é a metafísica ocidental, o poder metafísico-colonial. O poder metafísico-colonial é a principal forma de leitura e *modus operandi* dos *brancos* sobre os povos *tradicionais*, seu movimento na história. O poder metafísico-colonial é a *lei dos brancos*: “Eu sou *parkatêjê*, sou cacique *Toprãmre Krôhokrenhûm Jôpaipaire*, meu segundo nome é *Jaxyxûmti*, mas a lei do *Kupê* eu não quero respeitar, eu não quero falar sobre a lei do branco, a lei do branco não! Eu quero lembrar da minha lei, porque nossa lei era bem respeitada” (KRÔHÔKRENHÛM, 2011, p. 101). A *lei dos brancos* é a sua *força*, suas articulações coloniais: “Hoje as pessoas inventam, acompanham, confiam na lei do branco, confiam no remédio [farmacêutico] também, pensando que o remédio vai resolver, mas não resolve, está ficando tudo pior” (Idem, p. 116).

A *força dos brancos* – o logocentrismo, o *falogocentrismo* ou insistindo na interlocução com o vocabulário de Derrida (2010), *carnofalogocentrismo* – é a lógica discursiva do *poder* no ocidente que impõe a *outreidade* à sua normatividade em nome de uma estrutura privilegiada, um ideal ou paradigma do humano. Entretanto, frente aos enquadramentos do “nós” (ocidentais, *brancos*, superiores, racionais, modernos... humanos) e do “eles” (os “outros”, primitivos, inferiores...) sofisticadamente dados e significados pela *força dos brancos*, as *diferenças* escapam, denunciam as tentativas de nivelamento e supressão humanista e, desta feita, promovem agenciamentos *outros*. A *outreidade* esguia-se aos emolduramentos do poder metafísico-colonial e resiste à sua normatividade. Em relação às investidas de tal “força” em âmbitos diversos ao *Povo Akrâtikatêjê*, a fala de Tônkyré, sua principal liderança, coloca em relevo tal tensão e *transignifica* a *força dos brancos* e seus desdobramentos ao mesmo tempo em que convida seu *Povo* ao *agenciamento*:

É diferente do homem *branco* né? Eles vêm modificando, eles vêm devastando, para eles tudo quer fazer fazenda. Tu viu o que o homem falou? “Se fosse eu, eu desmataria essa beira aqui tudinho e fazia fazenda”. Mas nós não pensa isso, porque nós fala oh, nós não vamos caçar esse tempo os nosso porco tá de filhote, **nós não vamo pegar jabuti, porque nossas jabota tão tudo ovada. Mas homem branco eles vêm pegar as jabotas e deixa só os macho.** Macho vai aumentar? Como nós vamos proteger?... **Nós não explora nossa terra, porque chega que o homem branco já vem explorar.** Então hoje nós tamo aqui, nós tem que pensar que tem satélite estudando nossa vida. Hoje nós não vive em paz, porque o homem quer destruir, vão passar com Barragem. Quando a Barragem sair a metade disso aqui vai se perder. Ai nós vamo pra onde? (2017a¹², os grifos são meus).

¹² Fala proferida em 21 de Março de 2017 e registrada por William Bruno S. Araújo, professor do CRMB e membro do Grupo de Pesquisa Territórios Indígenas e Etno-envolvimento. Deste registro, foi tecido um texto articulado pelo prof. William Bruno – com contribuições minhas e de Romier da P. Souza – intitulado “Povo Akrâtikatêjê:

1.2 Humanismo e a *colonialidade*

O bárbaro é em primeiro lugar o homem que acredita na barbárie

Lévi-Strauss.

A dissimulação da construção “nós” – “eles”, colonizador – colonizado é performativo à *força dos brancos*, à configuração interna do domínio metafísico ocidental. O discurso de “nós” etnocentricamente modelo a ser seguido por “todos” é um discurso humanista, em nome do humanismo. Mas como isso seria possível? O humanismo não defenderia o “humano” ou os “humanos” em sua totalidade? O humanismo não teria como bandeira o reconhecimento “humano” pleno, a igualdade entre toda humanidade? Não agregaria toda a ideia ou consciência de humanidade e promoveria a noção de humano?

O paradigma ocidental de homem que se impõe hegemonicamente como universal sobre outras experiências existenciais, povos ou culturas tem como principal argumento metafísico justamente o humanismo. O “nós” do ocidente é sempre reivindicado como um “nós”, humanos exemplares, frente a “eles” – os “outros”, os estranhos carentes do modelo do “nós”: o/a índio/a, o/a negro/a... o/a primitivo/a. Heidegger, na *Carta Sobre o Humanismo (Brief über den Humanismus)* em 1946, aponta que desde as primeiras formulações humanistas no ocidente grego-romano parâmetros ocidentais de homem se impuseram como verdade. Em nome de um “discurso verdadeiro” acerca do homem, ao molde europeu, fabrica-se diferencialmente a si, “o mesmo”, e “eles”, os “outros”. A partir de uma metareferência, o discurso humanista promove escalas e hierarquias de “humano”: “O *homo humanus* se opõe ao *homo barbarus*. O *homo humanus* é aqui o romano que exalta e enobrece a *virtus* romana, pela ‘incorporação’ da *paideia* tomada dos gregos” (HEIDEGGER, 1967, p. 35). A defesa do “humano”, pelo discurso metafísico ocidental, produz o bárbaro, o inumano ou ainda um pseudo-humano – o “primitivo –, e assim promove-se a precarização da *outridade*: “Então, se teve um momento em que conseguimos pensar que éramos uma humanidade, rapidamente descobrimos uma camada sobreposta a essa ideia de humanidade, que sugere que nem todos são tão humanos assim” (KRENAK, 2019a, p. 68-9). Como o “humano”, o inumano do humanismo é produzido por *colonialidade*, quer dizer pela normatividade da *força dos brancos*:

Consideremos a maneira pela qual “o humano” funciona como uma norma diferencial: pensemos o humano como um valor e uma morfologia que podem ser atribuídos e

retirados, enaltecidos, personificados, degradados e negados, elevados e afirmados. A norma continua produzindo o paradoxo quase impossível de que um humano que não é humano, ou do humano que apaga o humano como uma alteridade conhecida. Se existe o humano, existe o inumano; quando proclamamos como humano um determinado grupo de seres que anteriormente não eram considerados de fato humanos, admitimos que a reivindicação da “condição humana” é uma prerrogativa mutável (BUTLER, 2015a, p. 117).

Nos parâmetros do “nós” humanista erguem-se universais, estruturas e estabelece-se discursos totalizantes e hegemônicos, cujo projeto acabado são “os humanos” tal qual concebidos segundo padrões eurocêtricos: “A ênfase na mesmidade sob a égide do ‘universal’, diz respeito à aparente intenção de estabelecer totalidade e hegemonia” (RAMOSE, 2011, p. 10). Em nome de um paradigma humanista, de um padrão de humanidade se comete toda sorte de desumanidade, classifica-se, dicotomiza-se, reduz, violenta ou mesmo extermina o “outro” como “inumano” ou não suficientemente humano: “Sob o quadro conceitual de gênero imposto, os europeus brancos burgueses eram civilizados; eles eram plenamente humanos. A dicotomia hierárquica como uma marca do humano também tornou-se uma ferramenta normativa para condenar os/as colonizados/as” (LUGONES, 2014, p. 936). O humanismo justifica-se em última instância as *biopolíticas* modernas, e nesta o uso de *necropolíticas*, apelando a dispositivos diversos como o racismo, a escravidão, a *fronteirização* e o estado de exceção: “Esse poder sobre a vida do outro assume a forma de comércio: a humanidade é dissolvida até o ponto em que se torna possível dizer que a vida do escravo é propriedade de seu senhor” (MBEMBE, 2018, p. 29). O “humano” é operado como enquadramento normativo que aciona um sub-humano, um pseudo-humano, um inumano. O humanismo – o discurso humanista – estabelece as balizas ontológicas (e territoriais) da modernidade:

E aí começamos a separar em lotes o planeta, onde há direitos que são para todos, que são humanos, depois há direitos para os mais ou menos humanos, e, finalmente, há lugares em que não cabem nem os direitos humanos, porque aquela gente não vive em estado de humanidade. Mas quem foi que decretou que existe um estado de humanidade? De onde veio essa ordem divina que disse: “tem um grau aí que é de humanidade. Lá tem direitos humanos. Tem outro grau, ou degrau, onde estão os sub-humano”. Então, é uma seleção que não é natural, é uma seleção arbitrária das desigualdades humanas, das desigualdades entre os povos, entre todos nós (KRENAK, 2019a, p. 69).

O humanismo é uma manifestação do poder metafísico-colonial. Todas as formas de humanismo se alicerçam em uma metafísica na história do ocidente. São nestes termos que, o humanismo, enquanto metafísica, opera por *colonialidade*. O humanismo é a *colonialidade* performatizada na história ocidental de diversas formas. Nesta perspectiva, o *eidos* da dialética platônica, a *ousia* aristotélica, a determinação ocidental de homem como *animal* possuidor da *ratio*, o primado do monoteísmo judaico-cristão sobre *outros povos*, o ideal de salvação cristã,

os universais da escolástica, o *cógito* cartesiano, a *mathesis universalis* da Revolução Científica, as Mônadas de Leibniz, a filosofia transcendental de Kant e seu imperativo categórico, a Razão do Esclarecimento, o Progresso do Positivismo, o Absoluto de Hegel, o Trabalhador do marxismo, o Evolucionismo, o Darwinismo Social, o Existencialismo, as *políticas de identidade*, o discurso do “nós” e “ele”... o *homo faber* da tecnociência são determinações metafísicas à uma suposta essência do homem, sempre marcada por hipotéticas universalidades. A história do ocidente frente à *outridade* é marcada por significações diversas da metafísica, e, portanto, por estruturas humanistas em vista da colonização do “outro” (o seu “outro”), a partir da padronização eurocêntrica do “mesmo”:

Todo humanismo ou se funda numa metafísica ou se converte a si mesmo em fundamento de uma metafísica. Toda determinação da Essência do homem, que já se pressupõe, em si mesma, uma interpretação do ente sem investigar – quer saiba ou não – a questão sobre a Verdade do Ser, é metafísica. Por isso a característica própria de toda metafísica – e precisamente no tocante ao modo em que se determina a Essência do homem – é ser humanista. Em consequência, todo humanismo permanecerá sempre metafísico (HEIDEGGER, 1967, p. 37).

O humanismo é a principal bandeira do discurso colonial. Em nome de tal bandeira a *outridade* – indígena, quilombola, ribeirinha... – é reduzida ao “outro” disponível a ser colonizado/a, civilizado/a. Um “humanismo” é a significação colonial, uma arquitetura conceitual – refinada e paradigmática – da *força dos brancos*. Como movimento da metafísica, um ideal cultural ou metacultural, um paradigma civilizatório de desenvolvimento, a *colonialidade* é a história da modernidade. A *colonialidade*, enquanto expressão da *força dos brancos*, é o próprio eixo-paradigmático humanista da modernidade ocidental. Contudo, na Modernidade – o que é hegemonicamente indicado enquanto tal –, como toda história ocidental, nos termos que a pouco tentei apontar, a *força dos brancos* e sua dinâmica colonial negam seus próprios efeitos. Neste processo, na história moderna, a *colonialidade*, de algum modo, reiteradamente invisibiliza seu próprio movimento. Recorrendo a certo léxico fenomenológico, como metafísica, a *colonialidade* foi ocultada estrategicamente em todos os projetos modernos ocidentais, tais como à própria modernidade, a Colonização Política-Administrativa, o capitalismo, a evangelização dos gentis, a Ciência Moderna, o Sujeito do Conhecimento, os Valores Iluministas, o Progresso, as Estruturas Elementares, o desenvolvimento da Amazônia... as missões civilizatórias (religiosas ou científicas). Segundo Walter Mignolo e outros/as autores/as latino-americanos, a *colonialidade* passa despercebida até mesmo em autores/as que trataram do imperialismo moderno ou do fenômeno do colonialismo histórico. Portanto, a *colonialidade* é invisibilizada no humanismo que promove:

A colonialidade do poder foi e continua sendo uma estratégia da “modernidade” desde o momento da expansão da cristandade para além do Mediterrâneo (América, Ásia), que contribuiu para a autodefinição da Europa, e foi parte indissociável do capitalismo, desde o século XVI. Este momento na construção do imaginário colonial, que será mais tarde retomado e transformado pela Inglaterra e pela França no projeto da “missão civilizadora”, (...) A história do capitalismo é vista “dentro” (na Europa), ou de dentro para fora (da Europa para as Colônias) e, por isso, **a colonialidade do poder é invisível**. A consequência é que o capitalismo, como a modernidade, aparece como um fenômeno europeu e não planetário, do qual todo o mundo é partícipe, mas com distintas posições de poder. Isto é, a colonialidade do poder é o eixo que organizou e continua organizando a diferença colonial, a periferia como natureza (MIGNOLO, 2005, p. 36, grifos meus).

A *colonialidade* passaria despercebida mesmo dentro das melhores intenções emancipatórias da modernidade, mesmo dentro das mais refinadas representações do “outro” como o oprimido da Europa. A *colonialidade* se performatiza em diversas insígnias humanistas como a evangelização, o projeto de Nação para todos, o desenvolvimento universal, o integracionismo cultural, a democracia representativa e as missões civilizatórias e científicas que sempre se desdobram em políticas de precarização de vidas dissidentes: “O tempo da ditadura não acabou, para nós. Ainda existe para nós...” (TÔNKYRÉ, 2018b¹³). Portanto, a partir do humanismo, a *colonialidade* atuaria, digamos assim em uma leitura próxima aos *decoloniais*, despercebia em toda modernidade hora por meio do cristianismo, hora operando por meio da Ciência Moderna, hora por meio de paradigmas patriarcais de gênero. Essa dimensão sorrateira pertence à lógica dos projetos coloniais da modernidade como pode ser contemplado na denúncia de alguns/algumas autores/as chamados/as de “pós-colonais”: “a história da lógica do capital é a história do Ocidente, que o imperialismo estabelece a universalidade da narrativa do modo de produção, e que ignorar o subalterno hoje é – quer queira, quer não – continuar o projeto imperialista” (SPIVAK, 2014, p. 127). Na denúncia de Antônio Bispo, o humanismo encenado sob as máscaras do Progresso, dos grandes projetos e do Estado-Nação Democrático, classifica, marginaliza e intenta homogeneizar a *outridade* das mais variadas maneiras promovendo toda sorte de violência:

Por aí podemos imaginar o que poderá ocorrer com todos os megaprojetos de expropriação que os colonizadores estão querendo nos impor, sem qualquer debate ou reflexão mais profunda sobre suas drásticas e irreversíveis consequências. Do que todas essas comunidades são acusadas? De serem povos atrasados, improdutivos e sem cultura, portanto, um empecilho ao avanço e ao desenvolvimento da integridade moral, social e econômica e cultural dos colonizadores. O que podemos perceber é que essas comunidades continuam sendo atacadas pelos colonizadores que se utilizam de armas com poder de destruição mais sofisticado, numa correlação de forças perversamente desigual. Só que hoje, os colonizadores, ao invés de se denominarem

¹³ Fala proferida em ocasião da reunião que discutiu a confecção do PPP da escola em 2018. Registrada em áudio por Ribamar Ribeiro Junior. Essa mesma frase, que registrei outras duas vezes, foi e continua sendo repetida em distintos momentos por Tônkyré (2018a, 2019a); tento contextualizá-la, acionando-a novamente, no final do primeiro e do segundo capítulo do texto.

Império Ultramarino, denominam a sua organização de Estado Democrático de Direito (NEGO BISPO, 2015, p. 76).

Como desdobramento metafísico, o humanismo é, portanto, colonial. Como a pouco busquei apontar, a *colonialidade* do humanismo se performatiza na construção do discurso “nós”-“eles”. A dimensão colonial do humanismo continuaria silenciosa mesmo nos mais refinadas ou ainda militantes pensamentos filosóficos-científicos, mesmos nas mais eloquentes defesas das chamadas “ciências humanas”. Poderíamos dizer mesmo dentro de elaborações arrogadas como anti-humanistas tal qual em Heidegger. Entretanto, como o humanismo continuaria mesmo em discursos anti-humanistas? Qual ou como seria o humanismo de Heidegger? Sendo o humanismo profundamente regido por *colonialidade*, como autores/as como Sartre, humanista e crítico dos valores imperialistas, agiria – se agiria – por *colonialidade*? Tentar responder tais questões e analisar tais elaborações que continuam o humanismo mesmo em defesas anti-humanistas, em interlocução com Derrida, demanda uma seção específica, não obstante, a problemática, assim como outras, percorrerão a tessitura da tese.

1.2.1 O humanismo e seus rastros na contemporaneidade

Talvez a gente esteja muito condicionada a uma ideia de ser humano e a um tipo de existência. Se a gente desestabilizar esse padrão talvez a nossa mente sofra uma espécie de ruptura, como se caíssemos num abismo

_Ailton Krenak

Uma resposta-imagem recorrente, no processo de *autodeterminação* (*alterautodeterminação*) e autoconfiguração enquanto *grupo*, entre os povos descritos como *Timbira* no Vale do Tocantins-Araguaia é *krô* (porco do mato, queijada, *tayassu pecari*). As principais lideranças *Parkatêjê*, *Kyikatêjê* e *Akrâtikatêjê*, não raro, designam-se coletivamente como *krô*. A metáfora *krô* é acionado quando o coletivo se encontra articulado como grupo ou precisaria se articular frente alguma ameaça; caso contrário, mobilizam a imagem de *kaprã* (jabuti, o jabuti-piranga, *chelonoidis carbonaria*) em vista de apontar certa desarticulação ou certa desagregação do *grupo*: “Nós queremos ser iguais *krô* e não igual *kaprã*. *Kaprã* é jabuti, que anda espalhado, e *krô* é porco, que *nós* andamos igual porco: tudo junto, unido. Meu pai dizia que *nós* não queria ser igual *miré* [Jacaré] não, *miré* é parado” (TÔNKYRÉ, 2019a). O *porco*, o bicho que anda nas matas em bando, seria uma imagem enunciativa da organização

coletiva *povo*: “Nós somos filhos da comunidade; somos filhos, parece, do quati, porco. Só porco. Vocês podem entender assim, **porque nós somos um grupo, segurando tudo junto**” (KRÔHÔKRENHÛM, 2011, p. 151, negritos meus). Em momentos de resistência à *política de identidade kupê* e suas ameaças, podem também afirmar-se hoje como *Hàk* (Gavião), figura também acionada nos conflitos internos entre os três povos: “eu sou como gavião, só abre a asa, o caboco [outro indígena] não tem coragem pra mexer conosco e morre por ele mesmo” (Idem, p. 51). Imagens como *pàn* (arara), *tep* (peixe), *xêxêtere* (arraia), *miré* (jacaré), *kôkôî* (macaco), *têre* (lontra) ou ainda *ropkrã* (onça) também podem ser mobilizadas: “Meu pai dizia que a gente não pode ser *miré* não, *nós* temos que ser igual *kôkôî*, esperto. Macaco é esperto ele vem olhando, tem vez que vem um bando aqui olhar o que é que estamos fazendo” (TÔNKYRÉ, 2019a). Se comparar com o porco, jabuti, jacaré, gavião, peixe... ou macaco pode causar estranhamento ou soa absurdo às mais variadas vertentes humanistas da *força dos brancos*. Nos termos da distinção ocidental entre natureza e cultura, natureza (animal) e cultura (sociedade, humanos) estariam âmbitos completamente incomparáveis-irreconciliáveis. Quando um *coletivo* não diretamente alinhado à *força dos brancos* dirige-se a si mesmo a partir de uma figura não *antropo-logocêntrica*, o discurso humanista logo propõe cenários reativos diversos: primitivismo? Irracionalismo? Crença? *Dasein primitivo*? “Animismo”? Simbolismo? *Pobreza de mundo*? A partir de quais perspectivas, os povos indígenas na Amazônia insistem em metáforas (ou relações conceituais) animais?

Figura 1 - Kupepramre Valdenilson de Toprawere (Tutuka), filho da cacica Tônkýré, com o maracá, cantando com seu povo em festividade.



Acervo: Tutuka.

Tal como a *colonialidade* se performatiza no humanismo que propaga, o humanismo pode se performatiza na máxima afirmação do homem frente aos demais entes, no Ser ou até mesmo na sua suposta antípoda, o anti-humanismo. Insistir na reflexão acerca do humanismo e suas refinadas articulações é imprescindível à problematização da *força dos brancos*, bem como um passo talvez concreto, na perspectiva, senão de sua superação, pelo menos de seu reconhecimento e sua rasura, o que pode inspirar sua *desconstrução*.

Na Conferência *Os fins do homem*, pronunciada em Nova Iorque em 1968, Derrida chama “a França” uma “articulação” estrutural “do homem” a partir do humanismo francês no século XX, principalmente o existencialismo. “A França” seria na fala do pensador uma interpretação humanista francesa do homem na contemporaneidade. O existencialismo em suas variadas vertentes seria o principal pano de fundo desta interpretação. O existencialismo, sobretudo o sartreano, é a principal expressão do humanismo francês no século XX. Tal humanismo, de algum modo dá cabo ao projeto do Iluminismo, elegendo o homem definitivamente como Sujeito e senhor de sua própria história: “o homem não está fechado em si mesmo, mas presente sempre em um universo humano, é o que nós chamamos de o humanismo existencialista. Humanismo porque nós lembramos ao homem que não existe outro legislador a não ser ele mesmo” (SARTRE, 1987, p. 24). Indagando “Onde está pois a França quanto ao homem?”, Derrida lembra que “Depois da guerra, sob a designação de existencialismo, cristão ou ateu, e conjugadamente com um personalismo fundamental cristão, o pensamento que dominava na França apresentava-se como essencialmente humanista... o tema de última instância, o horizonte e a origem irreduzíveis, é aquilo a que então se chama a “realidade humana”” (DERRIDA, 1991a, p. 153).

De acordo com Derrida, o humanismo na França sob a insígnia do existencialismo – ateu ou cristão –, mesmo arrogando ruptura com a metafísica ocidental, não questiona “o homem” como algo dado. Como para qualquer forma de humanismo, o homem é um pressuposto simplesmente dado ao existencialismo, um conceito assumido de antemão. A “unidade do homem”, isto é a *realidade humana* segundo a leitura existencialista, não é pensada como tal. No existencialismo, como em outras performatividades do humanismo, afirma-se uma *persona*, um indivíduo, certo Sujeito livre, um molde do “humano” a ser alcançado e, desta feita, à própria *força dos brancos*: “O elogio ao indivíduo é a máxima do Ocidente. O Ocidente quer um cara que seja vitorioso, campeão, incrível, incomparável...” (KRENAK, 2019a, p. 132). No rumo do que Heidegger faz na Carta *Sobre o Humanismo*, Derrida indica certa continuidade metafísica entre essa “antropologia fenomenológica” e a antropologia clássica. O “nós” humanidade do existencialismo continua sendo o “nós” filosófico ocidental, *a fortiori*, a

despeito do escopo deste, o “nós” metafísico europeu. A humanidade do existencialismo seria a humanidade pensada pela metafísica ocidental, uma humanidade orientada pelos valores ocidentais, reeditados etnocentricamente nos principais construtos científicos e filosóficos do século XX, entres estes, como será apontado, no próprio pensamento heideggeriano:

Apesar dessa desejada neutralização das pressuposições metafísicas, é necessário reconhecer que a unidade do homem não é interrogada em si mesma. Não apenas o existencialismo é um humanismo como o solo e o horizonte daquilo a que Sartre chama então a sua “ontologia fenomenológica” (é o subtítulo de *L' être et le néant*) mantém-se como unidade da realidade-humana. Enquanto descreve as estruturas da realidade-humana, a ontologia fenomenológica é uma antropologia filosófica. Quaisquer que sejam as rupturas marcadas por essa antropologia hegeliano-husserliano-heideggeriana em relação às antropologias clássicas, há uma familiaridade metafísica que não é interrompida com aquilo que, tão naturalmente, religa o nós do filósofo ao “nós-homens”, ao nós no horizonte da humanidade (DERRIDA, 1991a, p. 154).

Inicialmente tal qual nos passos da Carta *Sobre o Humanismo* de Heidegger, Derrida destaca que o ateísmo do existencialismo também é uma continuidade da metafísica ocidental. Por trás da unidade da “realidade humana”, totalidade do em si e para si como projeto de si de Sartre, encontra-se a pretensão metafísica de totalidade e de uma presença dada a partir do referencial ocidental do Ser. A totalidade da “realidade humana” do existencialismo é uma totalidade metafísica como todo desenho de totalidade. Desta feita o pensamento de Heidegger é mobilizado por Derrida principalmente para denunciar os equívocos da tradução francesa do *Dasein* de *Ser e tempo* (*Sein und Zeit*) por *realidade humana*. Cabe brevemente ressaltar que, a despeito das intenções de Heidegger, a analítica do *Dasein*, principalmente o Parágrafo 9 de *Ser e tempo* em que diz “A ‘essência’ do *Dasein* reside em sua existência” (2012, p. 139), foi interpretado por Sartre e outros pensadores franceses na década de 1930 e de 1940 pelo viés exclusivamente existencialista: “a existência precede a essência”. São nestes termos que, o *Dasein* – o Ser-aí, o ente que nós mesmos somos – foi traduzido para o francês como *realidade humana*. Em resposta as interpretações e “equívocos” da leitura de *Ser e tempo* e a sua apropriação pelos existencialistas franceses é que se contextualiza a Carta *Sobre o Humanismo*. A reflexão de Heidegger, na Carta *Sobre o Humanismo*, aparentemente orientada pelo questionamento de Jean Beaufret “Comment redonner un sens au mot Humanisme?” (Como devolver um sentido a palavra Humanismo?), se dirige a responder a interpretação existencialista de sua obra. Seria “necessário” devolver um sentido ao humanismo? _Indaga Heidegger. O que o “ismo” do humanismo esconderia? Que relações se poderia fazer entre humanismo e o pensamento do *ser*? São estas e outras questões levantadas por Heidegger que o favorece a concluir na Carta que Sartre, diferentemente do que ele teria feito em *Ser e tempo*,

ainda estaria flutuando na busca da *existentia*, a “existência” nos termos da metafísica. “A frase capital de Sartre sobre a precedência da *existentia* frente à *essentia* justifica, sem embargo, o nome de ‘Existencialismo’ como um título adequado a essa filosofia. A frase do ‘Existencialismo’, no entanto, não tem nada de comum com a frase de Ser e Tempo” (HEIDEGGER, 1967, p. 48). Heidegger chega a oferecer na Carta *Sobre o Humanismo* uma correção ao existencialismo sartreano: “Sartre assim exprime: ‘*précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*’. Em vez disso, dever-se-ia dizer, pensando-se segundo Ser e Tempo: ‘*précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l’Être*’” (Idem, p. 56). Nas palavras de Derrida acerca deste contexto de apropriação da fenomenologia heideggeriana por parte do existencialismo, bem como da reação do pensador da floresta negra em 1946:

O que assim se tinha nomeado, de forma pretensamente neutra e indeterminada, mais não era do que a unidade metafísica de homem e de Deus, a relação do homem a Deus, o projeto de se fazer Deus como projeto constituinte da realidade-humana. O ateísmo nada modifica nessa estrutura fundamental. O exemplo da tentativa sartreana comprova notavelmente a proposição de Heidegger segundo a qual “todo o humanismo permanece metafísico”, sendo a metafísica o outro nome da onto-teologia. (1991a, p. 155).

Comentando a Carta *Sobre o Humanismo*, o Magrebino lembra que esta se constitui também em um esclarecimento de Heidegger acerca do equívoco da leitura antropologista de *Sein und Zeit*. Heidegger na Carta explicita que a pretensão de seu pensamento seria romper com o humanismo e com certa concepção antropocêntrica reificada na história da filosofia e não o fundamentar. Na Carta *Sobre o Humanismo*, Heidegger responde as dúvidas quanto ao projeto de *Ser e tempo* e de seu pensamento pós *Ser e tempo*: “as determinações humanistas da Essência do homem, ainda mesmo as mais elevadas, não chegam a fazer a experiência do que é propriamente a dignidade do homem. Neste sentido, o pensamento de Ser e Tempo é contra o humanismo” (HEIDEGGER, 1967, p. 50). A interpretação desconstrutiva de Derrida, neste instante, não deixa de fazer certo jus à defesa de Heidegger e lembra que:

...logo a seguir à guerra e depois do aparecimento de *L’être et le néant*, Heidegger recordava, na sua Carta sobre o humanismo, a quem não o tinha podido saber antes, a quem não tinha mesmo podido ter em conta os primeiros parágrafos de *Sein und Zeit*, que a antropologia e o humanismo não eram o, meio ambiente do seu pensamento nem o horizonte das suas questões. E mesmo contra o humanismo que é dirigida a “destruição” da metafísica ou da ontologia clássica... (DERRIDA, 1991a, p. 157).

Ressalto que, até a década de 1960, o humanismo era o contexto comum a todas as formas de existencialismo. Derrida destaca que da França se irradiava o humanismo como solo comum a todas discursividades acadêmicas a respeito da temática, tanto nos projetos de direita quanto de esquerda: “o humanismo ou o antropologismo eram nessa época uma espécie de solo

comum dos existencialismos, cristãos ou ateus, da filosofia, espiritualista ou não, dos valores, dos personalismos de direita ou de esquerda, do marxismo de estilo clássico” (Idem). Não obstante, ainda Segundo Derrida, o humanismo francês teria bebido talvez equivocadamente das suas supostas fontes antropológicas em Hegel, Husserl e, por fim, Heidegger: “Num dos seus aspectos mais importantes, a leitura antropológica de Hegel, de Husserl e de Heidegger era um contrassenso, talvez o mais grave. Era essa leitura que fornecia os seus melhores recursos conceituais ao pensamento francês do pós-guerra” (DERRIDA, 1991a, p. 156).

O interesse da Conferência de Nova Iorque seria dessa forma questionar as justificativas insuficientes à fundamentação do humanismo na França e até onde tais justificativas não haveria de fato, mesmo com princípios equivocados, correspondência destas fontes. Derrida, na Conferência, irá questionar o antropologismo na França e sua fundamentação metafísica nessas fontes. Neste âmbito, até que ponto os pensamentos de Hegel, Husserl e de Heidegger não corresponderiam a tais justificativas? As filosofias destes pensadores realmente não convidariam ao humanismo? Há algum humanismo ou rastro de humanismo em Hegel, Husserl e Heidegger? Segundo o autor da Gramatologia, “O que nos deve interessar, para lá das justificações as mais das vezes insuficientes no seu fato, é essa espécie de justificação profunda, de necessidade subterrânea que faz aparecer a inclusão das críticas ou das delimitações hegeliana, husserliana, heideggeriana, do humanismo metafísico na esfera daquilo mesmo que elas criticam ou delimitam” (Idem, p. 159).

Derrida, ao mesmo tempo em que *desconstrói* passo a passo as justificativas francesas, investiga se não haveria correspondências em tais fontes. Primeiro, diferente de como foi capturado pelo humanismo francês, em Hegel: “A consciência, o fenomenológico, é portanto a *verdade* da alma, ou seja, do que constitui precisamente o objeto da antropologia. A consciência é a verdade do homem, a fenomenologia é a verdade da antropologia. ‘Verdade’ deve ser aqui entendida num sentido rigorosamente hegeliano” (Idem, p. 160). A consciência, para Hegel, conforme Derrida é a “superação” do homem compreendido como alma, a “fenomenologia seria a ‘superação’ da antropologia”. Desta feita, “A sua essência repousa na Fenomenologia. Esta relação equívoca de superação marca sem dúvida o fim do homem, o homem passado, mas também, de imediato, o cumprimento do homem, a apropriação da sua essência. *É o fim do homem finito*” (Idem). O desdobramento da “fenomenologia” para Hegel seria justamente o “fim da Antropologia” (Idem). A superação do homem ou da antropologia “é o seu *télos* ou o *eskhaton*” do Homem. Em outros termos, Derrida recorda que em Hegel teleologia e escatologia, a finalidade e o término do “homem” caminham juntas e justificariam o “nós”

ocidental humanista hegeliano o qual foi mobilizado no existencialismo. O “nós” hegeliano é a unidade que realizaria o absoluto:

... Um tal discurso, em Hegel como em toda a metafísica, coordena indissociavelmente a teleologia com uma escatologia, com uma teologia e com uma ontologia. O *pensamento do fim do homem, portanto, está sempre já prescrito na metafísica, no pensamento da verdade do homem...* O nós é a unidade do saber absoluto e da antropologia, de Deus e do homem, da onto-teo-teleologia e do humanismo. O “ser” e a língua – o grupo de línguas – que ele governa ou que ele abre, tal é o nome do que assegura a passagem pelo nós entre a metafísica e o humanismo (DERRIDA, 1991a, p.161, grifos do autor).

Derrida destaca que, para Hegel, e neste mesmo caminho Husserl, “o homem” continua sendo, o “télós” da história, do movimento do *absoluto*: enquanto, “*animal rationale* que, na sua determinação metafísica mais clássica, designa o lugar do desdobramento da razão teleológica, isto é, da história” (Idem, p. 162). Segundo Derrida também em Husserl há uma teleologia decisiva para a humanidade. Em Husserl, a fenomenologia seria a consumação plena das pretensões teleológica da história. O “nós” logocêntrico agora é reivindicado como humanismo transcendental:

A fenomenologia transcendental seria o acabamento último dessa teleologia da razão que atravessa a humanidade. Assim, sob a autoridade dos conceitos fundadores da metafísica, que Husserl acorda, restaura, afetando-os de um indício ou de aspas fenomenológicas, a crítica do antropologismo empírico mais não é do que a afirmação de um humanismo transcendental. E, entre esses conceitos metafísicos que formam os recursos essenciais do discurso de Husserl, o de *fim* ou de *télós* desempenha um papel decisivo... O nome homem sempre se inscreveu na metafísica entre estes dois fins. Só tem sentido nessa situação escato-teológica (DERRIDA, 1991a, p. 162/3).

A reclamação de um *télós* para a história humana, uma escatologia ou escato-teologia por parte deste “nós” ocidentais tem, para Achille Mbembe, entre suas consequências o intuito de “erradicar a pluralidade da condição humana” (2018, p. 26). Mbembe lembra que “erradicar a pluralidade da condição humana” não teria outro desdobramento senão “terror e morte”, a promoção de *necropolíticas*, ensejo que também não é alheio ao marxismo: “Como ocorre com Hegel, a narrativa de dominação e emancipação está aqui claramente associada a uma narrativa sobre a verdade e a morte. Terror e morte tornam-se os meios de realizar o *télós* da história” (Idem). O fim do homem, mobilizado pelo “nós” ocidentais, aponta para outros fins igualmente ambíguos, o fim da história, o fim da filosofia... O fim é o homem, a ideia ocidental de humano, separado de tudo, mas imposto como o fim de todas as coisas. A própria história, as eras do planeta, a própria natureza, transmutada em homem (*andros*), em humano (*antropos*): “O Antropoceno tem um sentido incisivo sobre a nossa existência, a nossa experiência comum, a ideia de humanos. O nosso apego a uma ideia fixa de paisagem da Terra e de humanidade é a marca mais profunda, e o osso duro de roer do Antropoceno” (KRENAK, 2019a, p. 137).

O “nós” evocado no humanismo por meio de construtos filosóficos – como em Hegel, Marx, Husserl e outros – é uma reiteração da *força dos brancos* e de seu movimento na história. O “nós” é uma autoreferencialidade ocidental afirmada pela linguagem metafísica: “o ‘nós’ que, de uma maneira ou de outra, sempre teve de remeter para si mesmo na língua da metafísica e no discurso filosófico” (DERRIDA, 1991a, p. 163). A *desconstrução* deste “nós” filosófico conduz Derrida a um deslocamento em relação ao pensamento heideggeriano. Derrida se distancia de Heidegger ao encontrar neste a mesma performance humanista da história da metafísica, não obstante, mais refinada. Porquanto, mesmo denunciando a relação humanismo-metafísica, Heidegger não teria percebido radicalmente este “nós” autoreferencial do “Ocidente”, repetindo assim o gesto humanista, *a fortiori*, metafísico. Todavia, “Qual é pois o lugar desse nós no texto de Heidegger?” (Idem). Como Heidegger teria repetido tal gesto humanista reeditando ele também o “nós” do poder metafísico-colonial? Não foi ele o primeiro a denunciar principalmente em 1927 com *Ser e tempo* à continuação da *res cogitans* na antropologia, na psicologia e no biologismo?

Derrida aponta que também em Heidegger há um “nós” privilegiado. Heidegger não deixa de destacar em seus textos o “próprio do homem” – certa insistência no “homem” –, um “primado do ente que nós mesmos somos”, uma “originariedade”, uma “autenticidade”, uma “exemplaridade” do ente humano, um “privilegio” do *Dasein*, “uma precedência ôntico-ontológica do *Dasein*” (HEIDEGGER, 2012, p. 63). O “nós” em Heidegger, a despeito de sua negação da metafísica do *animal rationale* da *humanitas*, continua insistente. Apesar da polidez de seu pensamento e suas críticas ao humanismo, Heidegger como faz Husserl e Hegel, entre outros, insiste no nós-metafísico:

O que aqui nos preocupará dirá sobretudo respeito a um privilégio mais sutil, mais oculto mais desenraizável que, como no caso de Hegel ou de Husserl, nos reconduz à posição do *nós* no discurso. Tendo-se renunciado a colocar o *nós* na dimensão metafísica do “nós-os-homens”, tendo-se renunciado a carregar o *nós-homens* de determinações metafísicas do próprio do homem (*zôon logon ekon etc*), mantém-se que o homem – e direi mesmo, num sentido que em breve se esclarecera, o *próprio do homem* –, o pensamento do próprio do homem é inseparável da questão ou da verdade do ser. É-o nos caminhos heideggerianos por aquilo a que poderíamos chamar uma espécie de magnetização (DERRIDA, 1991a, p. 164).

O “nós” privilegiado de Heidegger, assim como em Hegel e em Husserl, continua sendo o “nós” do poder metafísico-colonial. O “nós” humanista heideggeriano mesmo sutil pode ser encontrado distribuído em todas as fases do seu pensamento. O “nós” – *os entes que nós mesmos somos* –, conforme a *originariedade* grega, que interroga a *verdade* e o sentido do *ser*. Nos Seminários de Zollikon, especificamente em um diálogo em 1963 com Medard Boss (1903-1990), Heidegger reafirma este “nós” autoreferencial e sutil que teria permeado toda sua obra:

“O homem é o guardião da clareira, do acontecimento apropriativo... ele próprio é essencialmente iluminado e, assim iluminado, se distingue, pertencendo, correspondendo à clareira. O ser-usado do Dasein como pastor da clareira é um modo distinto de pertencer à clareira” (2009, p. 216). O *Dasein*, para Heidegger, como “pastor do ser”, é inexoravelmente distinto de qualquer outro ente. Nestes termos, considerar “os animais como antepassados”, afirmar que os animais são ou “eram tão humanos quanto nós”, que possuem “espíritos” e estes se manifestam por meio dos animais – em “imagens de animais” – ou afirmar que “por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais” (KOPENAWA, 2015, p. 117) ou ainda simplesmente explicar a organização do próprio povo ou grupo a partir de uma imagem animal (*krô, kaprã, pân, tep, xêxêtere, miré, kôkô, têre, ropkrã...*) seria inconcebível na engenharia do pensamento heideggeriano. Porquanto, o “nós” em Heidegger é ao mesmo tempo sutil e privilegiado, o “nós” os interpelados pelo *ser*, entretanto, continua sendo um “nós” autoreferencial logocêntrico:

É portanto evidente que *este nós*, por muito simples, por muito discreto, por muito apagado que seja, inscreve a estrutura dita formal da questão do ser no horizonte da metafísica e mais amplamente no meio linguístico indo-europeu à cuja possibilidade está essencialmente ligada a origem metafísica... Trata-se portanto da escolha ou do reconhecimento desse ente exemplar *interrogado* em vista do sentido do ser (DERRIDA, 1991a, p. 165).

O “nós” do *Dasein* de Heidegger é o “nós” assumido pela linguagem da *força dos brancos*. O “nós” – *Dasein* ou *pastores do ser* (HEIDEGGER, 1967, p. 51) – ainda é marcado pela ontologia tradicional, pela referencialidade da presença do Ser-aí humano: “da mesma forma que o *Dasein* – ente que *nós próprios* somos – serve de texto exemplar, de boa ‘lição’ para a explicitação do sentido do ser, também o nome do homem se mantém como liame ou fio condutor paleonômico que liga a analítica do *Dasein* à totalidade do discurso tradicional da metafísica” (DERRIDA, 1991, p. 167). E o que seria o *Dasein* – o ente que *nós mesmos* somos – senão o homem? Neste âmbito, o discurso acerca do *Dasein* teria gerado os principais os equívocos de *Ser e tempo* na França. Nas palavras de Derrida: “Se o *Dasein* não é o homem, não é todavia outra coisa que não o homem. Ele é uma repetição da essência do homem que permite recuar aquém dos conceitos metafísicos da *humanitas*. Foi a sutileza e a equivocidade deste gesto que evidentemente autorizou todos os desvios antropologistas na leitura de *Sein und Zeit*, particularmente na França” (Idem).

Em *Do Espírito*, (*De l’ esprit: Heidegger et la question*) uma Conferência proferida por Derrida no Colóquio Internacional de Filosofia em Paris intitulada “Heidegger: questões abertas” em Março de 1987, o Magrebino comentando a problemática do espírito (*Geist*) em

Heidegger indica que “A metafísica volta sempre, eu entendo isso no sentido de assombrar e o *Geist* é a figura mais fatal desse retorno” (DERRIDA, 1990, p. 52). A metafísica sempre volta na normatividade humanista, na primazia conceitual e no gesto colonial. Conforme Derrida, na *verdade* e no *sentido* do *ser* questionados por Heidegger se faz constante a verdade e o sentido do homem como àquele que interpela e é interpelado pelo *ser*. A luz do logocentrismo de Heidegger, o que está em jogo em seu pensamento, por mais que este a combata (2009, p. 219), é a metafísica da presença recolocada por meio da “dignidade” da essência do homem ou da *clareia do ser*. Nas palavras de Derrida:

A verdade, porém, é que o pensamento da verdade do ser em nome do qual Heidegger delimita o humanismo e a metafísica, permanece um pensamento *do* homem. Na questão do ser, tal como ela se põe à metafísica, o homem e o nome do homem não são deslocados. E muito menos desaparecem. Trata-se, pelo contrário, de uma espécie de reavaliação ou de revalorização da essência e da dignidade do homem. O que é ameaçado na extensão da metafísica e da técnica – sabe-se segundo que necessidade essencial Heidegger associa uma à outra –, é a essência do homem, que aqui deveria ser pensada antes e para além das suas determinações metafísicas (DERRIDA, 1991a, p.169).

A metafísica em Heidegger sempre volta, sobretudo no trato de algumas temáticas mesmo, de maneira polida ou silenciosa. Em outras temáticas, no entanto, o humanismo de Heidegger torna-se menos tímido e menos polido. Por meio da problemática do espírito (*Geist*) em Heidegger, Derrida (1990) em *Do espírito* toca e problematiza diversas questões no pensamento heideggeriano como o *Dasein* (p. 20; 48), o mundo (p. 21; 59; 74), a animalidade (p. 20; 59-65), o *à mão* (p. 20), a técnica (p. 19; 69), o “Ocidente” (p. 50; 137-8), o povo alemão (p. 48-9; 56-7; 85-6), a metafísica (p. 21; 52; 91-4; 131). Das questões levantadas em *Ser e tempo*, e de algum modo continuadas na trajetória de pensamento de Heidegger, pelo seu caráter humanista, Derrida destaca “à mão” (*Das Zuhandene*) e “o animal”. Nas temáticas do “à mão”¹⁴ e do animal, o humanismo de Heidegger se torna mais explícito: “Cada vez que se trata da mão e do animal, mas estes temas não se deixam circunscrever, o discurso de Heidegger parece-me ceder a uma retórica tanto mais peremptória e autoritária quanto mais deve dissimular um embaraço. Deixa então intactos, abrigados na obscuridade, os axiomas do mais profundo humanismo metafísico, digo bem: o mais profundo” (DERRIDA, 1990, p. 20-1).

Em vista de contextualizar a crítica de Derrida, cabe rememorar que em *Ser e tempo*, o “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-seins*) é o modo como o *Dasein* projeta-se na existência, e assim

¹⁴ *Das Zuhandene* pode ser traduzido como *utilizável*, tal qual fez Fausto Castilho na edição brasileira de *Ser e tempo* de 2012; pode ser traduzido ainda por *disponível* ou *instrumentalizável*. Para acompanhar a reflexão de Derrida, mantenho *à mão*, mesma tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback na primeira edição brasileira de *Ser e tempo* em 1988. Fausto Castilho traduziu *Zuhandenheit* por *utilizabilidade*, Márcia Schuback por *manualidade*.

sua “estrutura fundamental” (HEIDEGGER, 2012, p. 137). Seguindo a analítica existencial, diferentemente dos demais entes, o *Dasein* projeta-se como ser-no-mundo. Somente o *Dasein*, desta feita, possui plenamente mundo. O mundo é o “*constitutivum* do *Dasein*” que tem como constituição-de-ser ser-no-mundo: “O ponto-de-partida adequado para a analítica do *Dasein* reside na interpretação dessa constituição” (Idem, p. 169). Somos inclinados a entender o ser-em (ser-no) como sendo dentro (Idem, p. 171). Ser-dentro é o modo de ser, no entanto, dos subsistentes (Idem), o “ente cujo modo-de-ser que não é conforme ao do *Dasein*” (Idem, p. 173). O ser-em é ser-junto ao mundo. Desta feita, “*Ser-em é, por conseguinte, a expressão existenciária formal do ser do Dasein, o qual tem a constituição essencial do ser-em-o-mundo*” (Idem, grifos do autor). Ser-junto é diferente da forma como as coisas acontecem. O *Dasein*, para Heidegger, não se dá ao lado do mundo, como dois entes separados (Idem, p. 175) espacialmente. A espacialidade é uma forma de subsistência, “ser-em um mundo é uma propriedade espiritual” (Idem, p. 177). Não obstante, lembra o Mestre de Freiburg que, “Ao delimitar o ser-em, não negamos ao *Dasein* toda espécie de ‘espacialidade’. Ao contrário: O *Dasein* tem ele mesmo um próprio ‘ser no espaço’, mas que de seu lado é somente possível sobre o *fundamento do ser-no-mundo em geral*” (Idem). O ser-no-mundo sempre está envolvido, tem em seu modo de ser o ocupar-se (*Besorgen*). No mundo, o *Dasein* é fundamentalmente ocupação: “entendido *ontologicamente* o *Dasein* é preocupação. Porque pertence essencialmente ao *Dasein* o ser-no-mundo, seu ser em relação ao mundo é essencialmente *ocupação*” (Idem, p. 181). Pois bem, ao analisar o cotidiano do ser-no-mundo a partir do mundo-ambiente (Idem, p. 205), no Parágrafo 15 da obra, Heidegger investiga os entes que vêm-de-encontro na ocupação do *Dasein cotidiano* e que se tornam o seu “prévio solo fenomênico”, isto é, as coisas (Idem, p. 209). As coisas (*die Dinge*), e aqui também pode ser incluído os animais, subsistem, enquanto o *Dasein* existe. O filósofo alemão recorta que, a relação com as coisas, na ocupação, se constitui enquanto *instrumento* (*Zeug*) que como tal “nunca é isolado”. O *instrumento*, o caráter instrumental das coisas, é aquilo que é “para algo” (*Um-zu*). “Na estrutura do ‘para algo’ reside uma remissão de algo a algo” (Idem, p. 211). As características do *instrumento* são usabilidade, maneabilidade, empregabilidade e disposição, quer dizer, está *à mão* (*Das Zuhandene*), ao uso do *Dasein*: “O modo de ser de instrumento, em que ele se manifesta em si a partir de si mesmo, nós denominamos a *utilizabilidade*. Somente porque o instrumento tem esse ‘ser-em-si’, não se limitando a apenas ocorrer, é ele manejável em sentido amplo e disponível” (Idem, p. 213). O modo de ser do *instrumento* é ser disponível, é estar *à mão*. O problema aqui é que Heidegger ao mesmo tempo em que discrimina as ferramentas e o seu uso, as obras e sua produção a partir do *instrumento*, coloca nesta mesma

esfera, não obstante às suas ressalvas, os animais e a natureza: “há no mundo ambiente um acesso a entes que, não necessitando de ser produzidos eles mesmos, já são sempre utilizáveis” (Idem, p. 215). Segundo a leitura de Derrida, a “interpretação *da mão*” em Heidegger opõe “o *Dasein* humano e o animal” e lembra que este “domina de modo temático e não temático o discurso contínuo de Heidegger, desde a repetição da questão do sentido do ser, a destruição da ontoteologia e sobretudo a análise existencial que redistribui os limites entre *Dasein*, *Vorhandensein* e *Zuhandensein*” (1990, p. 20). O animal, para Heidegger, não questiona e não produz técnica, assim não teria espírito, e consequentemente, mundo. O animal estaria separado do humano, e, por sua falta de mundanidade, seria, portanto, um não humano; um ente *completamente outro*, o vivente sem *lógos* e, por isso, impossibilitado de acesso ao *ser*. Na conferência *O animal que logo sou* (L’animal que donc je suis), Derrida aponta que, “segundo Heidegger”, o animal é “alogon, se encontra privado de acesso, em sua abertura mesma, ao ser do ente enquanto tal, ao ser tal, ao ‘enquanto tal’ do que é”; nesta perspectiva, “Ao se encontrar privado de linguagem, perde-se o poder de nomear, de se nomear, em verdade de *responder* em seu nome” (2011, p. 41).

Na Segunda Parte da preleção intitulada *Conceitos Fundamentais da Metafísica: Mundo – Finitude – Solidão*, realizada entre outubro de 1929 a março de 1930, Heidegger propõe, a partir de “uma consideração comparativa”, três teses para explicar o que é o mundo: “1. a pedra (o material) é *sem mundo*. 2. o animal é *pobre de mundo*. 3. o homem é *formador de mundo*. À medida que tentamos destacar a essência da *ausência de mundo*, *pobreza de mundo* e da *formação de mundo* movemo-nos em diversos modos de ligação, de acordo com as quais o ente pode ser ligado ao mundo” (HEIDEGGER, 2011, p. 230). Tais teses como lembra Derrida são “longamente elaboradas ou problematizadas, mas não refutadas” (1990, p.60). Em vista do conceito metafísico de mundo – metafísico aqui em “sentido positivo em que Heidegger até então a entendia” (Idem) –, o pensador alemão “compara” e “diferencia” a “essência da animalidade e a essência da humanidade” (HEIDEGGER, 2011, p. 231). O conceito de mundo (*Kosmos*, *mundus*, *Welt*) não é desconectado dos outros dois conceitos fundamentais da metafísica trabalhados na obra, a finitude e a singularização, bem como da tonalidade afetiva que afeta o *Dasein* humano por meio destes três conceitos, o *tédio*. Desta feita, “o caminho da consideração comparativa” (Idem, p. 230) é o caminho que tem como referência o homem, um modelo de humano, pelo qual se baliza a *ausência de mundo* da pedra e a *pobreza de mundo* do animal. É a *temporalidade do Dasein* – do ente humano segundo critérios europeus – que está em jogo vislumbrando a *essência do tempo*: “a *temporalidade do ser-aí*, e, por isto, a *essência do tempo* é a raiz para estas três questões que, em si mesmas, em sua unidade característica,

corporificam a *questão fundamental da metafísica* por nós designada: a *pergunta pelo ser – Ser e tempo*” (Idem, p. 224, grifos do autor). Apenas o *Dasein* humano coloca questões, apenas este seria *formador de mundo* (*weltbildend*).

Mesmo considerando a tese o *animal é pobre de mundo* (*weltarm*), como algo diretriz e essencial (Idem, p. 248), seria à essência do homem e suas tonalidades afetivas diante do mundo que Heidegger miraria. Desse modo, o gesto heideggeriano é guiado por uma orientação humanista. Afinal, o que seria *pobre de mundo*? “Pobreza” (*Armut*), para o filósofo alemão, seria privação ou limitação de acessibilidade aos entes – o mundo implica em acessibilidade aos entes. O *ente enquanto ente* seria acessado apenas espiritualmente: Para Heidegger, “O animal acede ao ente, mas eis o que o distingue do homem: não acede ao ente *como tal*” (DERRIDA, 1990, p. 63). Segundo Heidegger a *pobreza de mundo* é da essência do animal, sua proposição é “uma enunciação essencial” (2011, p. 241). O animal é pobre de mundo! O considerando comparativamente com o homem, aquele que mantém uma correspondência originária com o *ser*, o animal é privado de mundo. Mesmo criticando a zoologia – bem como a antropologia e a psicologia – do final da década de 1920 e tendo clareza que “em toda história do problema da vida podemos observar que se tenta interpretar a vida, isto é, o modo de ser de animais e plantas, a partir dos homens” (Idem, p. 247) e assim sua crítica a Max Scheler (Idem), sua proposição “o animal é pobre de mundo” tem como parâmetro o ente privilegiado, o humano, o *Dasein* humano. Nas suas palavras no Parágrafo 46 da obra, a partir do exemplo das abelhas, uma síntese de tal interpretação:

Nós colocamos a tese “o animal é pobre de mundo” *entre* duas: “a pedra é sem mundo” e “o homem é formador de mundo”. Se tomarmos a segunda tese em relação à terceira, então fica imediatamente claro o que se tem em mente. Pobre de mundo – pobreza diferente de riqueza; pobreza – o menos ante o mais. O animal é pobre de mundo. Ele tem menos. Menos o quê? Algo que lhe é acessível, algo com o que ele pode lidar enquanto animal, pelo que ele pode ser afetado enquanto animal, com o que ele pode se encontrar em ligação enquanto vivente. **Menos em comparação com o mais, em comparação com a riqueza, da qual dispõem as relações do ser-aí humano...** O mundo de todo e qualquer animal não é apenas restrito em sua abrangência, mas também no modo de penetração no que é acessível ao animal. As abelhas trabalhadoras conhecem as flores que visitam, sua cor e aroma, mas não conhecem os estames destas flores *enquanto* estames e flores. Elas não conhecem as raízes das flores, elas não conhecem algo assim. Perante este mundo, o mundo do homem é rico, maior em abrangência, mais amplo em penetração (HEIDEGGER, 2011, p. 249, negritos meus).

Entretanto, qual seria a referência da *pobreza de mundo do animal* senão o mesmo humano do humanismo – o ente possuidor da primazia da riqueza espiritual? Derrida recorda que na *Introdução à Metafísica* de 1935, o animal não seria apenas limitado, mas despossuído de mundo. Como explicar o ter (pouco) ou nada ter mundo do animal? Tal como indicado no

parágrafo anterior, para Heidegger, o animal – no caso do Parágrafo 46, as abelhas não conhecem, portanto – não tem espírito: ele acende ao ente, mas não ao *ser do ente*; o animal não coloca questões e não nomeia os entes: “Essa incapacidade de nomear não é só ou simplesmente linguística; refere-se à impossibilidade propriamente *fenomenológica* de dizer o fenômeno da fenomenalidade como tal, de que o *como tal* mesmo não aparece ao animal e não desvela o ser do ente” (DERRIDA, 1990, p. 65). A diferença entre o mundo do animal – pobre – e do humano – rico – não seria de graus, não estaria no plano quantitativo para Heidegger, mas qualitativo. Derrida recorda que, para Heidegger, “o animal não tem uma relação menor, um acesso mais limitado a um ente, tem uma relação *diversa*” (Idem, p. 61). As análises de Heidegger são originárias e revolucionárias em relação à tradição em que se inseri: “Sem dúvida, é preciso reconhecer, até no detalhe, a força e a necessidade inaugural dessas análises, que rompem com o antropomorfismo, o biologismo e seus efeitos políticos, dando direito à estrutura fenomênica, sutil mas decisiva, do ‘como tal’” (Idem, p. 67). Todavia, após a ruptura, o discurso de Heidegger retorna a metafísica pelo mesmo caminho que intenta romper, não em níveis de graus, mas de finalidade: “Respeita uma diferença de estrutura, evitando o antropocentrismo, mas permanece votada a reintroduzir a medida do homem pela mesma via que pretendia subtrair, a saber, este significado da falta ou da privação. Está é antropocêntrica ou pelo menos referida ao *nós* questionante do *Dasein*” (Idem, p. 62). A finalidade de Heidegger é o *Dasein* humano, e assim, a despeito de suas intenções, o humanismo. O caminho de Heidegger continua sendo o mesmo do humanismo metafísico, a teleologia, a ontoteleologia, a primazia de um ente privilegiado:

Se a pobreza privativa marca bem a censura ou a heterogeneidade entre o não-vivo e o vivo, de um lado, entre o animal e o *Dasein* humano, de outro lado, permanece que a própria negatividade de que se lê o resíduo nesse discurso sobre privação não pode evitar uma certa teleologia antropocêntrica, ou humanista. Este é um esquema que a determinação da humanidade do homem desde o *Dasein* pode, sem dúvida, modificar, deslocar, desnivelar, mas não destruir. Falando de teleologia, não atribuo a Heidegger o conceito de progresso, concebido ao modo evolucionista, de um longo caminho em direção ao mundo humano, numa escala dos seres. Mas as palavras pobreza e privação implicam, quer se queira evitar, quer não, hierarquização e avaliação. A expressão “pobre de mundo” ou “sem mundo”, como a fenomenologia que a sustenta, envolve uma axiologia regulada não só sobre uma ontologia, mas sobre a possibilidade da *onto-lógica* como tal, sobre a diferença ontológica, o acesso ao ser do ente, depois a rasura da rasura, a saber, a abertura ao jogo do mundo e, primeiro, ao mundo do homem como *weltbildend* (DERRIDA, 1990, p. 68).

De que mundo Heidegger estaria falando? O mundo (Welt) de Heidegger comportaria alguma cosmopoliticidade para além da ideia humanista grega de cosmos reelaborada por Kant? O animal seria *pobre de mundo* ou Heidegger teria sido “pobre” em sua interpretação de mundo?

Aiton Krenak chama de *transmundos* o mundo de “muitos mundos” (2019a, p. 74; 76). Segundo o filósofo do Vale do Rio Doce, um pensamento outro, rebelde à *colonialidade*, abre espaços *cosmopolíticos* entre estes mundos outros, em seus termos: “No plano desse pensamento, no lugar desse pensamento, admitimos que ele continue criando janelas de comunicação entre esses mundos, nesse lugar em que negociações acontecem o tempo todo” (Idem, p. 77). O humanismo e, desta feita, a *colonialidade* nivela e tenta fechar às possibilidades de *etnoenvolvimento* e *cosmopolítica* – as quais tento explicar no quinto capítulo, pensando o *cosmos* enquanto *transmundos* e acontecência *diferida* –. Insurgir à *colonialidade*, *desconstruir* o humanismo e *transfluir*, neste pensamento *outro*, pode borrar as distinções de natureza e cultura, humanos e não humanos, modernos e não modernos, “nós” e “eles” permitindo à comunicação *transmundana* negada por Heidegger.

Tal como Descartes, Kant, Hegel, Marx e Husserl, também em Heidegger, mesmo com sua intenção anti-humanista, há um programa teleológico antropocêntrico (androetnocêntrico), uma *ontoteleologia* do *Dasein* que fica mais nítida quando o pensador trata da questão do animal: “Eis uma tese que, em seu caráter *mediano*, tal qual é nitidamente sublinhado por Heidegger (o animal entre a pedra e o homem), permanece claramente teleológico e tradicional, para não dizer dialética” (DERRIDA, 1990, p. 70). No jogo *télos*¹⁵ humanista, o qual Heidegger não escapa, homem e *ser* se correspondem originariamente. O *fim* do “homem”, seu *télos* e seu *eskhaton*, é a verdade do *ser*, e o homem é o fim da verdade do *ser*. Portanto, segundo Derrida, o jogo teleológico-humanista, na história da filosofia hegemônica, se performatiza no encadeamento: “o fim do homem é o pensamento do ser, o homem é o fim do pensamento do ser, o fim do homem é o fim do pensamento do ser. O homem é desde sempre o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio. O ser é, desde sempre, o seu próprio fim, isto é, o fim do seu próprio” (DERRIDA, 1991a, p. 175).

Subvertendo o *télos* do humanismo, o *animal* só seria “pobre de mundo” para aqueles que não acessam o seu mundo. Em *O animal que logo sou* (L’animal que donc je suis), Derrida enuncia que, a *desconstrução* do humanismo teórico-filosófico – suas teleologias, escatologias, primazias, arqueologias e *a priori* – passa pela questão animal, por certo desajuste do “conceito humano de animal”; e mais que, seu “estilo desconstrutivo” estaria consagrado à “questão do

¹⁵ O principal significante deste programa teleológico, de acordo com Derrida, é a noção de espírito (*Geist*). O animal não tem espírito, por isso é pobre de mundo. O espírito aqui é a própria Europa, aquilo que pode ser chamada de cultura europeia. O espírito é a Europa da *Fenomenologia do espírito* de Hegel, da *Crise das ciências europeias e a fenomenologia* ou da *Crise da humanidade europeia e a filosofia de Husserl*, *D'A política do espírito* de Valéry, da *Introdução à Metafísica* de Heidegger. O espírito é a cultura europeia, se assim podemos dizer, oposta à natureza, à vida, à animalidade (Ver Derrida, 1990, nota p. 76-8).

vivente e do vivente animal. Ela terá sido sempre para mim a grande questão, a mais decisiva. Abordei-a mil vezes, seja diretamente, seja obliquamente” (2011, p. 65). O etnocentrismo da *força dos brancos* é um zoocentrismo. O humanismo é um zoocêntrico, o culto a um vivente, segundo o modelo cosmo-ontológico ocidental, como superior se desdobra em sacrifício e submissão de outros. O privilégio do “nós ocidentais” não deixa de ser o privilégio de um modelo de homem (Sujeito, *Dasein*, animal racional) sobre os demais entes. O *próprio do homem* reivindica e instaura, na tradição grega-judaico-cristã, a “*superioridade* sobre a vida dita animal. Esta última superioridade, superioridade infinita e por excelência, tem de próprio ser ao mesmo tempo incondicional e sacrificial. Tal seria a lei de uma lógica imperturbável, ao mesmo tempo prometeica e adâmica” (Idem, p. 44). Da autobiografia humanista à zoobiografia, ou nos termos do magrebino, *zootobiografia* (Idem, p. 65).

Somente na lógica ocidental moderna hierarquizada é possível divorciar humanos de não-humanos, mundanos de não-mundanos. Em *mundos* e lógicas outras, os animais “... no primeiro tempo, eram tão humanos quanto nós. Eles não são diferentes. Hoje atribuímos a nós mesmo o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo dos seus” (KOPENAWA, 2015, p. 117-8). Em uma perspectiva outra – *zootobiográfica* –, “nos primeitos tempos”, como apontou o filósofo yanomami, haveria uma indistinção entre aquilo que é chamado de humano (*mais-que-humano*) e aquilo que é chamado de animal. Como tentarei discorrer no quarto capítulo, se na cosmo-ontologia ocidental, os humanos seriam “ex-animais”, em diversas cosmo-ontologias indígenas *na's Amazônia's*, os animais seriam “ex-humanos” (em alguns casos, humanos e animais ainda se indistinguem): “Os humanos são aqueles que continuam iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017a, p. 308).

Se uma das articulações da *força dos brancos* é o apagamento de seus próprios vestígios, o silenciamento de seus próprios efeitos, mesmo em pensamentos coesos e com discursos anti-humanistas como o de Heidegger, a *colonialidade* é, enquanto movimento dessa *força*, a dinâmica metafísica normatizadora que intenta suturar a ~~diferença~~, lançando-a na vala comum do *Uno*, do *mesmo*, com o nome de “ser”, *Dasein*, *humanus*... modernos. Nesta perspectiva, o colonialismo europeu em relação aos diferentes povos ameríndios, africanos, bem como de outras partes do globo, foi um acontecimento, tal como o capitalismo e a própria modernidade, desdobrado da metafísica ocidental, a *força dos brancos*. No estado da arte, o “novo” colonialismo do ser, dos saberes e da *cultura*, assim como o colonialismo social, racial e de gênero, continua em curso por meio da tecnociência, enquanto estratégia colonial, nas múltiplas performatividades humanistas. Se no começo da Colonização ainda o fez quase exclusivamente

por meio do cristianismo, na contemporaneidade, a metafísica opera a *colonialidade* principalmente intercambiada pela bandeira da tecnociência. É por meio da tecnociência – o que não quer dizer exclusivamente – que, a *força dos brancos* se movimenta como *colonialidade* no mundo hodierno, homogeneizando existências e impondo distinções em vista de uma pretensa europeização do mundo. Isto é, no mundo do pós-colonialismo político-administrativo, como argumentarei na próxima seção, é através da tecnociência que a metafísica articula a *colonialidade*; entretanto, somos instigados a pensar: a partir de quais operacionalidades? Afirmar que a *força dos brancos* se movimenta por meio da tecnociência não seria, a despeito das pretensões deste trabalho, abordá-la de modo estruturalmente reificado?

1.3 A tecnociência: a principal estratégia da *força dos brancos*

Insistirei no termo tecnociência, a despeito das possíveis críticas, com certa justiça, de se manter preso à interpretação heideggeriana¹⁶ da técnica: “A essência da técnica moderna põe o homem sempre a caminho do desencobrimento que conduz o real, de maneira mais ou menos perceptível, à disponibilidade” (HEIDEGGER, 2002b, p. 27). A “tecnociência”, ao lado da “crítica feminista radical”, na leitura de Isabelle Stengers se dirigiria a uma *racionalidade operatória* incontrolável que coloca em oposição “ciência” e “cultura humana”, como uma retórica de “resistência” que assumiria “tintas proféticas” (2002, p. 20). Nas ressalvas de Stengers, a “tecnociência” “remete antes a um destino”, uma “essência” como em Heidegger, e não a uma normatividade que se hegemonizou, e, portanto, não tocaria na posição do cientista, estando assim longe de ser inquietante para estes: “o preço pago pelo caráter radical da crítica, tecnocientífica ou feminista, é o respeito pelo cientista na qualidade de intérprete privilegiado do que pode sua ciência” (Idem, p. 21). Segundo Stengers, diferentemente do questionamento da sociologia das ciências ou da antropologia das ciências, “Sejam quais forem as teses com que se defronta, a partir do momento em que caem sob o âmbito da tecnociência (ou da ciência ‘masculina’), pouco importa saber qual vencera e como. De toda maneira, a vitória sancionara um novo avanço de uma racionalidade puramente operatória” (Idem, p. 22).

Meu alvo, no entanto, são os efeitos coloniais do discurso absolutizado com a Ciência Moderna e não a *essência* ou suposta essência da racionalidade moderna, apesar de trazê-la ao debate. Refiro-me a uma tentativa de sutura gnosiológica e ontológica, a um intento de

¹⁶ Ou, na mesma perspectiva, jonasiana: “Hoje na forma da moderna técnica, a *techne* transformou-se em um infinito impulso da espécie para adiante, seu empreendimento mais significativo...” (JONAS, 2006, p. 43).

totalização operacionalizado pelo poder metafísico-colonial, e não as ciências – com “c” minúsculo e no plural – ou a *realizações científicas* (STENGERS, 2017, p. 4). A tecnociência, embora as perpassando, não diz respeito às práticas que, segundo os *estudos científicos* – a sociologia e antropologia das ciências –, criam artefatos e seres outros, sem separar radicalmente o pesquisador da coisa pesquisada como no exemplo de Bruno Latour sobre o Instituto Pasteur em que, nos mesmos trilhos de Louis Pasteur (1822-1895), o pesquisador ao estudar o cromossomo 11 subverte, como os praticantes do candomblé ou do xamanismo Yanomami, “construtivismo” e “realismo” na tranquilidade que faz “apenas ciência” (2002, p. 62). Ou no exemplo da etnopsiquiatria de Tobie Nathan (1948-) que em vista de tratar “o doente, por meio de gestos, no interior de um dispositivo experimental artificial, que revela um tipo particular de energia cuja existência havíamos esquecido, de tanto epistemologizar nossos objetos e de psicologizar nossos sujeitos” (Idem, p. 91-2). Justifico ainda que não estou me referindo a *ciência em ação*, a “personagens vivas imersas em seus laboratórios, estuantes de paixão, carregadas de instrumentos, ricas em conhecimento prático, estreitamente relacionadas com um meio mais vasto e mais trepidante” (Idem, 2001, p. 15). Não obstante, à uma narrativa hegemônica da metafísica ocidental, à uma assinatura da *colonialidade*.

O discurso e práticas totalizantes que chamo de tecnociência é orientado pela *força dos brancos*; uma potência deificada em nome da *colonialidade*: “a técnica... um deus do branco” (KRENAK, 2019a, p. 67). Se a tecnociência não é “nenhuma obra humana” como afirmou Heidegger (1972, p. 12), não é outra coisa que humanismo, que pura ação se não do “homem”, porém de um modelo de homem, não raro nomeado de Cientista: “A narrativa épica aqui em jogo não diz mais respeito à ‘ascensão do homem’, mas sim à ascensão do cientista” (STENGERS, 2017, p. 3). Portanto, a *questão acerca do que é a tecnociência* desenvolvida por Heidegger (2002b) não está fechada. Em diálogo com Foucault poderíamos indagar qual é a *ordem do discurso* que orienta a absolutização de seu discurso? Por que e sob quais aspectos esta se apresenta como vitoriosa frente às demais formas de saberes, práticas e “paradigmas” científicos não hegemônicos? Por que em nome desta o logocentrismo retira ou confere “sentido” e “lógica” a diferentes *saberes*?

Enquanto discurso absolutizado, a tecnociência não se limitaria a mais uma “*episteme*” entre outras na história ocidental, no caso, um empreendimento da Teoria do Conhecimento com o nome de Ciência Moderna. A tecnociência não é, pelo menos metafisicamente, um simples e pontual evento entre outros na história, no caso, o principal fruto concebido da Revolução Científica dos séculos XVI-XVII e a coroação do “espírito científico” do século XVIII aos dias atuais. Tampouco seria uma estrutura essencial e teórica a qual se centralizaria

objetivamente toda a *colonialidade* em uma categoria comum. A tecnociência também não é meramente o campo mais importante da Teoria do Conhecimento ou um simples instrumento em vista de um fim¹⁷, o desenvolvimento ocidental, o Progresso da história, a verdade da razão, a plena racionalidade ou outra coisa parecida.

A tecnociência é uma articulação “específica” da História da Europa, a qual, correspondendo à tradição metafísica do ocidente e seu logocentrismo, se hegemoniza – se assim se pode dizer – e é assumida como a mais precisa e refinada estratégia de normatização da *colonialidade*. É um projeto colonial do ocidente que se impôs frente outras formas de conhecimento, não raro, desqualificando-as. Antes de legitimar a *colonialidade* nas Américas, e em outras partes do globo, por intermédio da *gnosecidização*, a tecnociência teria realizado tal ofício na própria Europa (*outras Europas*) em relação a outras formações discursivas. Embates e construções discursivas diversas marcaram a constituição das variadas ciências modernas: “O que foi analisado sob o nome história natural não encerra, em uma figura única, tudo o que nos séculos XVII e XVIII poderia valer como o esboço de uma ciência da vida e figurar em sua genealogia legítima. A positividade assim revelada dá conta, na verdade, de um certo número de enunciados” (FOUCAULT, 2008, p. 201). O período de embates constitutivos e de “formação do espírito científico” da tecnociência, bem como toda a história que a antecede, toda a história epistêmico-ocidental até então, chega a ser designada redutivamente de “estado pré-científico” por Gaston Bachelard (1884-1962). O “estado pré-científico”, com todo o desgaste e negatividade que o termo “pré” evoca, seria um estágio preparatório na história ocidental para o “estado científico” (séculos XVIII-XIX) e para o “novo espírito científico” no século XX: “o *estado pré-científico*, compreenderia tanto a Antiguidade clássica quanto os séculos de renascimento e de novas buscas, como os séculos XVI, XVII e até o XVIII” (BACHELARD, 1996, p. 9). A “formação do espírito científico”, a própria configuração hegemônica da tecnociência, bem como a sua realização como Ciência Moderna, a ponto de epistemólogos como Bachelard rebaixar estruturalmente a pluriversidade epistêmica e histórica, mesmo do ocidente, a pré-condição do “estado científico”, não podem ser vistos fora

¹⁷ Quanto à compreensão instrumental da tecnociência, diversos autores insistem na mesma, destaco Marx. Marx admite e reforça o caráter instrumental da técnica moderna. Segundo o autor d’*O Capital*, “As contradições e os antagonismos inseparáveis da utilização capitalista da maquinaria inexistem, porquanto têm origem não na própria maquinaria, mas em sua utilização capitalista! Como, portanto, considerada em si mesma, a maquinaria encurta o tempo de trabalho, ao passo que, utilizada de modo capitalista, ela aumenta a jornada de trabalho; como, por si mesma, ela facilita o trabalho, ao passo que, utilizada de modo capitalista, ela aumenta sua intensidade; como, por si mesma, ela é uma vitória do homem sobre as forças da natureza, ao passo que, utilizada de modo capitalista, ela subjugua o homem por intermédio das forças da natureza” (2011, p. 626). “Somente onde se der esse descobrir da essência acontece o verdadeiro [...]. Embora correta, a determinação instrumental da técnica não nos mostra a sua essência” (HEIDEGGER, A questão da técnica, 2002b, p.13).

das disputas com outras científicidades na própria modernidade europeia. O contexto destas disputas são igualmente pluriversais e se deram a partir de vários elementos históricos, epistemológicos, militares, políticos-econômicos e ontológicos:

A riqueza dos debates epistemológicos durante o século XVII europeu mostra que a transformação da ciência em única forma de conhecimento válido foi um processo longo e controverso e para o seu desfecho contribuíram não só razões epistemológicas, mas também fatores econômicos e políticos. O argumento em favor de privilegiar uma forma de conhecimento que se traduzia facilmente em desenvolvimento tecnológico teve de confrontar-se com outros argumentos em favor de formas de conhecimento que privilegiavam a busca do bem e da felicidade ou a continuidade entre natureza e cultura. A vitória do primeiro argumento explicou-se em parte pela crescente ascendência do capitalismo e das potencialidades de transformação social sem precedentes que trazia em seu bojo (SANTOS, 2005, p. 21).

O estabelecimento da tecnociência não se processa em separado dos múltiplos cenários da época em que se insere. Uma ciência não é a coroação espontânea destes contextos, entretanto, uma articulação não isenta das influências que sofre. Uma atividade científica e o próprio cientista seriam – não apenas frutos da época, mas – artífices, partícipes que tomam partido no jogo da *força dos brancos*:

O cientista não é mais que o produto de uma história social, técnica, econômica, política como qualquer ser humano. Ele tira partido ativo dos recursos desse ambiente para fazer prevalecer suas teses e ele *esconde* suas estratégias sob a máscara da objetividade. Em outros termos, o cientista, de produto de sua época, tornou-se ator, e, se não se deve confiar, como havia afirmado Einstein, no que ele diz que faz, mas observar o que ele faz, isto não é absolutamente porque a invenção científica excederia as palavras, mas porque as palavras têm uma função estratégica que é necessário saber decifrar. O cientista, aqui, em vez de se privar heroicamente de todo recurso à autoridade política ou ao público, aparece acompanhado de uma coorte de aliados, todos aqueles cujo interesse foi capaz de criar uma diferença nas controvérsias que o opõem aos seus rivais (STENGERS, 2002, p. 18-9).

A consolidação da tecnociência não pode ser compreendida desconectada de circunstâncias diversas históricas, políticas, sociais, econômicas e ontológicas fomentadas pela *força dos brancos*. A metafísica moderna permeia os distintos contextos deste processo. A metafísica moderna sob a insígnia da Teoria do Conhecimento é o chão constitutivo da tecnociência nas mais variadas dimensões da modernidade. Nestes termos, a Teoria do Conhecimento pode ser considerada a problematização da metafísica moderna sobre si mesma, sua autorrepresentação, a encenação metafísica teatralizada sob a bandeira e primazia do conhecimento, principalmente logocêntrico: “‘A teoria do conhecimento’ é apenas a forma da perplexidade da metafísica moderna diante de si mesma” (HEIDEGGER, 2014, 95). Justamente sob essa bandeira, a tecnociência se impõe como a principal narrativa do real na modernidade-contemporaneidade. Não obstante, não deve ser limitada à dimensão de instrumento da Teoria do Conhecimento. Desta feita, no estado da arte, a tecnociência é o argumento mais eloqüente da *colonialidade*. Evocando mais uma vez as análises heideggerianas, a tecnociência seria para

o mundo hodierno o que a religião cristã teria sido para o medievo, a totalização do ente sob a *pluriversalidade do real*: “Hoje predomina a crença de que somente a ciência proporciona a verdade objetiva. Ela é a nova religião” (HEIDEGGER, 2009, p. 47). Deste modo, a tecnociência surge de uma experiência europeia específica, se hegemoniza e se desdobra como a mais eficiente e última expressão da metafísica ocidental. Segundo Heidegger, a tecnociência está inserida metafisicamente na história do *ser*, e, enquanto expressão da *colonialidade* descortina-se encobrindo o *ser*.

Em sua Essência, a técnica é um destino – instaurado na História do Ser – da Verdade do Ser relegada ao esquecimento. Pois a técnica não remonta apenas, quanto nome, à *techne* dos gregos... Uma figura da Verdade, a técnica se funda na História da metafísica. Essa é, em si mesma, uma fase marcante da História do Ser e, até agora, a única da qual podemos ter uma visão de conjunto (HEIDEGGER, 1967, p. 66).

A tecnociência é uma tentativa de abandono e apagamento da *diferença* e seu *rastro*, a investida mais eficiente da *força dos brancos*. Assim sendo, a tecnociência não se vincularia pontualmente a uma corrente específica ou um autor da Teoria do Conhecimento, não obstante carrega epistememas e filosofemas assinados por nomes desta. É uma dimensão, a mais sedutora, provocadora e eficiente, do poder metafísico-colonial, sua estratégia de colonização na contemporaneidade. Não seria errado na perspectiva dos que foram subalternizados chamá-la de “feitiço” da *força dos brancos*, o avesso do xamanismo, por exemplo *Yanomami*; o que faz com que o “pensamento” de um povo fique “obscurecido pelas mercadorias dos brancos e por suas epidemias” (KOPENAWA, 2015, p. 226). A tecnociência é a irresistível provocação ao domínio do poder metafísico-colonial, e assim o principal apelo à *força dos brancos*: “Nosso pensamento fica emaranhado com palavras sobre os garimpeiros que comem a terra da floresta e sujam nossos rios, com palavras sobre colonos e fazendeiros que queimam todas as árvores para dar de comer a seu gado, com palavras sobre o governo que quer abrir mais estradas e arrancar minério da terra” (Idem). Por meio da interpelação da tecnociência, a *pluriversalidade do real* é reduzida a constante disponibilidade ao cálculo e os saberes *não ocidentais* nivelados ao crivo do que é enunciado como Ciência Moderna. Por meio do poder desta interpelação, a *força dos brancos* produz a si mesma e transforma todos e todas as coisas em matéria prima de seu poder.

Em toda parte impera a interpelação provocadora, asseguradora e calculadora. Vieram já os tempos em que a produção de energia se estendeu até a fabricação de elementos e matérias que nem ocorrem na própria natureza. A este poder da interpelação produtora está subordinado também o caráter técnico da ciência moderna. O poder da interpelação produtora deve ser experimentado como aquilo que, em toda parte, manifesta tudo o que pode ser e é, como fundo de reserva calculável e assegurável e apenas como tal. **O poder da interpelação produtora é tão garantidamente nenhuma obra humana, que as ciências, a indústria e a economia são igualmente a ele subordinadas.** Isto quer dizer que ficam determinadas pela interpelação produtora nos seus diversos modos de produção. O inevitável e irreprimível deste

poder da interpelação produtora força a difusão de seu domínio sobre toda a terra (HEIDEGGER, 1972, p. 12, grifos meus).

Heidegger, na esteira de *Ser e tempo* em 1927, chama tal dinâmica de “impessoal”, e na última fase de seu pensamento, após a década de 1940, de “maquinação”. A tecnociência, a “maquinação”, é a última potencialidade da *força dos brancos*. Partindo da premissa que, a *colonialidade* perpassaria toda a história da metafísica ocidental, com o advento da tecnociência esta encontraria o seu ápice. Como já apontado, enquanto operacionalidade da metafísica ocidental, a *colonialidade* já se articulava nas diferentes fases da filosofia ocidental, de Platão, passando pelas mais diferentes postulações filosóficas e, na controversa leitura de Heidegger, resvalaria até mesmo em Nietzsche, e acontecimentos diversos do ocidente desde então. A *colonialidade*, o poder metafísico-colonial, perpassaria toda a história do ocidente metafísico nas mais variadas produções discursivas, desdobrando-se como normatividade nos diversos contextos desta história; entretanto, a partir do advento da tecnociência, se desloca e se coloca como a própria *norma* e possibilidade humanista do real. Recorro de modo estratégico novamente a Heidegger,

A maquinação como essencialização da entidade dá um primeiro aceno para o cerne da verdade do próprio seer... Ela impera inteiramente sobre a história da filosofia ocidental até aqui, de Platão até Nietzsche. Parece ser uma lei da maquinação, cujo fundamento ainda não foi investigado, o fato de que ela, quanto mais normativamente ela se desdobra – assim na Idade Média e na Modernidade –, tanto mais tenaz e maquinamente ela se encobre *enquanto tal*; na Idade Média por detrás do ordo e da analogia entis, na Modernidade por detrás do caráter do que se encontra contraposto e da *objetividade* (HEIDEGGER, 2014, 126).

Se enquanto tentativa de apagamento da ~~diferença~~, a tecnociência invisibiliza sua dimensão colonial, reitera a normatividade da *força dos brancos* e performatiza a “maquinação”. Em outras palavras, a tecnociência é um signo da *colonialidade* que tenta apagar as marcas e traumas desta, omitindo assim seu âmbito *gnosecida*. Todavia, como uma experiência específica de conhecimento se hegemonizou e se tornou a principal estratégia do poder metafísico-colonial, funcionando e se aprimorando como *colonialidade* mesmo antes ou com o fim do colonialismo político-administrativo? Como a tecnociência *gnosecida*, isto é, se dispõe enquanto *força dos brancos* frente à *outridade* gnosiológica?

1.4 Gnosecidização: a operacionalidade da tecnociência

O tempo reclama novas epistemologias, visões para um mundo em vertigem

_Ailton Krenak

Alguns pontos discutidos até aqui sobre a tecnociência são pertinentes de serem retomados. Primeiro, a tecnociência se performatiza enquanto solução humanista aos paradoxos da própria metafísica na contemporaneidade. Segundo, a tecnociência, enquanto expressão da metafísica ocidental, presentifica a *colonialidade*, se configurando como um signo de seu poder. Terceiro, a tecnociência é o resultado, o exercício e a principal estratégia da *força dos brancos* no mundo hodierno, o que em hipótese alguma quer dizer única. Por fim, a tecnociência é a própria *força dos brancos* articulada nos discursos e *enquadramentos normatizadores* do humanismo, da técnica e da ciência ditas modernas; neste âmbito, apresenta-se como única possibilidade existencial na contemporaneidade. Portanto, a tecnociência é o principal *modus operandi* do poder metafísico-colonial na modernidade-contemporaneidade. Enquanto articulação do poder metafísico-colonial não tem centro ou uma estrutura dada, a tecnociência acontece e se expande por *colonialidade*. A tecnociência é própria *colonialidade* performatizada na insígnia da “Ciência Moderna” e nas suas verdades. Em sua performatividade, a tecnociência promove (ou tenta promover) a *gnosecidização* da *outridade* gnosiológica.

O *gnosecídio* é o principal dispositivo tecnocientífico da *colonialidade*, da própria metafísica ocidental na modernidade. Por meio do *gnosecídio*, o poder da *colonialidade* toca os diversos *saberes* e vivências dos diferentes povos e culturas não ocidentais: “é sempre o poder que se dissimula atrás da objetividade ou da racionalidade quando elas se tornam argumento de autoridade” (STENGERS, 2002, p. 29). Por meio do *gnosecídio*, os *saberes tradicionais* são subalternizados, secundarizados e deslegitimados pela tecnociência. Operando por *gnosecídio*, a tecnociência estabeleceu-se como o principal *regime de verdade* e medida à *outridade*. Neste âmbito, argumento nesta seção que o *gnosecídio* é a própria história da tecnociência na modernidade. Para tanto tentarei operar com alguns vestígios dos já apontados contextos múltiplos e interconectados desta história (políticos, econômicos, epistemológicos, ontológicos...), todavia, compreendendo-os a partir do chão constitutivo da *força dos brancos*, do poder metafísico-colonial. Não faço e tampouco pretendo fazer nesta seção, como no decorrer do texto, uma sistematização da história da Ciência Moderna ou ainda uma história das ideias à luz dos subalternizados, não obstante, acenar para os efeitos destes vestígios *gnosecidas* à *outridade*. Antes de uma *história das ideias*, o *gnosecídio* seria a história dos traumas, das lacunas, dos apagamentos e invisibilizações dos saberes não ocidentais.

Partindo do pressuposto que, a tecnociência é um desdobramento – talvez o principal – da modernidade colonial e da expansão do capitalismo; sua consolidação provocou uma ocidentalização dos diversos saberes de diferentes povos: “O cientista transforma-se em

representante acreditado de uma conduta em relação à qual toda forma de resistência poderá ser considerada obscurantista ou irracional... para a desqualificação de tudo o que se aparente com um obstáculo” (STENGERS, 2002, p. 31). Por meio da Colonização Europeia na América, África, Ásia e Oceania, articulou-se, a partir da Técnica e da Ciência ditas Modernas, um colonialismo gnosiológico em todas as partes do globo. Nesta configuração, segundo Edgardo Lander, entre outros/as autores/as já apontados/as no início deste capítulo como “decoloniais”, o processo de “colonização do saber” não se inicia com a Revolução Científica propriamente dita, todavia, com a conquista da América, com a própria modernidade: “A conquista ibérica do continente americano é o momento inaugural dos dois processos que articuladamente conformam a história posterior: a modernidade e a organização colonial do mundo. Com o início do colonialismo na América inicia-se não apenas a organização colonial do mundo mas – simultaneamente – constituição colonial dos saberes” (LANDER, 2005, p. 10). Contudo, nesta perspectiva, defendo que, a “colonização do saber” é da constituição da *força dos brancos*, sem marcos historiográficos específicos, sem um referente privilegiado. Enquanto *colonialidade*, a “colonização do saber” não tem origem, se movimenta por suplementariedade. Não obstante, com o início da Colonização além-mar, no bojo da modernidade, e, *a posterior*, com a ascensão da tecnociência, tal processo se intensifica por meio do colonialismo, operacionalizando-se como *gnosecídio*. As principais consequências deste processo em todo o planeta, com a modernidade, vindo sendo à europeização do mundo, a homogeneização por meio do logocentrismo, a marginalização e violência de toda sorte aos povos não europeus, a inferiorização, desqualificação, ridicularização ou folclorização dos diversos *saberes* não tecnocientíficos e, assim, a gradativa *gnosecidização* dos *saberes tradicionais*: “A negação da diversidade é inerente ao colonialismo... Para além das dimensões econômicas e políticas, o colonialismo teve forte dimensão epistemológica, e que, em parte por isso, não terminou com o fim dos impérios coloniais” (SANTOS, 2005, p. 26-7).

Tal processo canonizou a tecnociência, por meio de seu mais relevante empreendimento, a Ciência Moderna, como o conhecimento universal e necessário, e, assim o único válido e legitimador da “realidade”, à principal síntese de saber da Teoria do Conhecimento, e, assim, da própria modernidade. Enquanto articulação metafísica da técnica e da ciência modernas, a tecnociência, a partir da matematização e experimentação da totalidade dos entes, de um ordenamento discursivo imposto como universal, se torna o modelo consumado da Razão, o acabamento do *lógos*. A tecnociência se converte no parâmetro acabado da representação moderna, da condição do conhecimento pretensamente *a priori*: “A necessidade e a universalidade estrita são, assim, indícios seguros de um conhecimento *a priori*, e também

pertencem inseparavelmente uma à outra” (KANT, 2012a, p. 47). Pressupondo que a tecnociência seria o principal modelo de “conhecimento *a priori*” – da universalidade e necessidade da Razão –, esta seria o cenário fundamental do rigor, da certeza e da clareza do Sujeito: “o que se espera de todo conhecimento que deve ser *a priori* seguro é que ele seja tomado por absolutamente necessário, e que uma determinação de todos os conhecimentos puros *a priori*, com tanto mais razão, deva ser o **padrão de medida e, portanto, o exemplo mesmo de toda clareza apodítica**” (Idem, p. 21, negritos meus). Mas que “padrão de medida” seria a tecnociência?

Do século XVII aos dias atuais, o discurso da Ciência Moderna vem materializando, por meio de construtos filosóficos diversos – Bacon, Descartes, Locke, Leibniz, Hume, Kant, Hegel... – o ideário moderno, a utopia bacon¹⁸-cartesiana, de conhecimento ao configurar o

¹⁸ A utopia ou ideário bacon-cartesiana seria a pretensão de destruir todos os ídolos e domesticar a natureza por meio da tecnociência; o desencantamento do mundo. Para Adorno e Horkheimer, a partir da utopia baconiana se alicerçou a dominação do *esclarecimento* sobre a natureza. A natureza agora despossada de mistério e separada da “cultura” é finalmente dominada pelo homem por meio da técnica moderna: “Apesar de seu alheamento à matemática, Bacon capturou bem a mentalidade da ciência que se fez depois dele. O casamento feliz entre o entendimento humano e a natureza das coisas que ele tem em mente é patriarcal; o entendimento que vence a superstição deve imperar sobre a natureza desencantada. O saber que é poder não conhece barreira alguma, nem na escravidão da criatura, nem na complacência em face dos senhores do mundo... A técnica é a essência desse saber” (ADORNO/HORKHEIMER, 1985, p. 18). Já de acordo com Hans Jonas (1903-1993), o ideário baconiano – ideário moderno – traz consigo o legado da dialética do domínio sobre a *outridade* como natureza (*physis*) e um eminente risco de catástrofe para o planeta e sua biodiversidade: “A ameaça de catástrofe do ideal baconiano de dominação da natureza por meio da técnica reside, portanto, na magnitude do seu êxito. Esse êxito tem duplo aspecto: econômico e biológico. A inter-relação de ambos, que conduz necessariamente à crise, é hoje patente” (JONAS, 2006, p. 235). Segundo Jonas este ideário foi aderido e executado na modernidade-contemporaneidade em diferentes vertentes, entre elas no marxismo: “O programa marxista, que integra a ingênua fórmula baconiana de dominação da natureza e a transformação radical da sociedade, esperando, com isso, o surgimento do homem definitivo, pode ser hoje considerado seriamente como fonte de uma ética que oriente a ação predominantemente para o futuro, daí extraíndo suas normas para o presente. Pode-se dizer que o marxismo pretende colocar os frutos da herança baconiana à disposição da humanidade, realizando a promessa original de um gênero humano superior, promessa que se encontrava em má situação nas mãos do capitalismo” (Idem, 2006, p. 239). De algum modo na mesma linha de reflexão, o historiador indiano Dipesh Chakrabarty, entre outros, aponta que as rupturas, que se tornaram abruptas a partir da Revolução Industrial vem transformando o humano, além de agente biológico e histórico, em agente geológico – um *Antropoceno*. Tal fato, segundo Chakrabarty, conduziu recentemente a historiografia a uma crise interna, quebrando assim a distinção clássica entre história natural e humana: “Os seres humanos começaram a adquirir esse tipo de agência apenas desde a Revolução Industrial, mas o processo realmente tomou impulso na segunda metade do século XX. Os seres humanos se tornaram agentes geológicos muito recentemente na história humana. Nesse sentido, podemos dizer que apenas recentemente é que entrou em colapso a distinção entre as histórias humana e natural” (2013, p. 10). As consequências desta agência que (talvez) se tornou mais incisiva com o ideário bacon-cartesiano podem ser diversas, em termos macro encontram-se as alterações no “regime termodinâmico” da terra, e assim, no equilíbrio climático do planeta, tal como ficou conhecido no holoceno, podendo se desdobrar em catástrofe de toda sorte, bem como, na distribuição desigual da mesma: “a ruína de nossa civilização global em virtude mesmo de sua hegemonia incontestada, uma queda que poderá arrastar consigo parcelas consideráveis da população humana. A começar, é claro, pelas massas miseráveis que vivem nos guetos e lixões geopolíticos do “sistema mundial”; mas é da natureza do colapso iminente que ele atingirá a todos, de uma forma ou de outra” (DANOWSKI & VIVEIROS DE CASTRO, 2014, p. 12). Justamente tais consequências vêm impelindo cientistas e filósofos a enunciarem a generalização das catástrofes como uma determinação geológica antrópica já instalada e consolidada: “O Antropoceno (ou que outro nome se lhe queira dar) é uma época, no sentido geológico do termo, mas ele aponta

“saber” a partir da sua legitimação tecnocientífica, e esta legitimação como sua forma de *poder* por excelência frente às demais expressões gnosiológicas e à *pluriversalidade do real*. A tecnociência seria a própria manifestação do *poder*, do poder metafísico-colonial: “Ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito. Pois a natureza não se vence, se quando se lhe obedece. E o que à contemplação apresenta-se como causa é regra na prática” (BACON, 1997, p. 33). Com o advento da tecnociência, “ciência e poder do homem coincidem”, a matematização do mundo torna-se o parâmetro para toda a Ciência Moderna e o cálculo seu poder e medida sobre a *pluriversalidade do real*, agora única realidade, a “regra” de leitura e acesso unívoco à “natureza”. Divergir de tal parâmetro implicaria em negar a própria verdade, a própria realidade: “Se opor a geometria é negar abertamente a verdade” (GALILEU, 1996, p. 22).

A partir de então, a única verdade aceita acerca da totalidade do real é a concessão de valor da tecnociência obtida por meio do cálculo. A matematização, a geometrização, passa a constituir a representação do “espírito científico” moderno sobre o mundo: “O matematismo já não é descritivo e sim formador... ao examinar a evolução do espírito científico, logo se percebe um movimento que vai do geométrico mais ou menos visual para a abstração completa” (BACHELARD, 1996, p. 8). Neste processo, um discurso só é verdadeiro se matematizável e, portanto, objetivável, por meio, de um método matematizador, a “regra” da natureza, a própria “verdade”. No *Discurso do Método* que tem justamente como subtítulo *Para bem conduzir a própria razão e procurar a verdade nas ciências*¹⁹, Descartes indica tal direcionamento: “Considerando que, entre todos os que precedentemente buscaram a verdade nas ciências, só os matemáticos puderam encontrar algumas demonstrações, isto é, algumas razões certas e evidentes...” (DESCARTES, 1996, p. 79). O método – principalmente a matematização e experimentação – permite a tecnociência calcular, planejar, ordenar, controlar e objetivar a *totalidade dos entes*, e, deste modo, arrogar sobreposição a todas as formas de saber. Desta feita, a tecnociência ao se projetar como *mathesis universalis* (um modelo de conhecimento unívoco e objetivador a partir do espírito científico moderno – uma *scientia universalis*)

para o fim da “epocalidade” enquanto tal, no que concerne à espécie. Embora tenha começado conosco, muito provavelmente terminará sem nós: o Antropoceno só deverá dar lugar a uma outra época geológica muito depois de termos desaparecido da face da Terra. Nosso presente é o Antropoceno; este é o nosso tempo” (Idem, p. 16). O ideário moderno bacon-cartesiano é *gnosecida* e em sua performatividade se enuncia a geofobia. O *gnosecídio* é geofóbico: “Nós estamos destruindo o planeta” (KRENAK, 2019a, p. 18).

¹⁹ É interessante pensar no título originalmente concebido por Descartes: “Projeto de uma ciência universal que possa elevar a nossa natureza ao seu mais alto grau de perfeição. Mais os Meteoros, Dióptrica e a Geometria, onde as mais curiosas matérias que o autor pôde escolher para dar prova da ciência universal que ele propõe são tratadas de tal modo que aqueles que não estudaram podem entendê-las” (DESCARTES, 1996, p. 61: nota do tradutor).

matematiza a natureza e se estabelece como conhecimento universal, necessário e válido frente à *outridade gnosiológica*: “O método que ensina a seguir a verdadeira ordem e a enumerar exatamente todas as circunstâncias daquilo que se procura contém tudo quanto dá certeza às regras da aritmética” (Idem, p. 81).

Cabe considerar que, o “cálculo” aqui não é uma mera operação matemática entre outras. O cálculo é a medida de valor do “real”, o próprio estabelecimento tecnocientífico da *colonialidade* metafísica; um potente recorte da *força dos brancos* sobre a “realidade”. Acionando novamente Heidegger, pelo cálculo é dado valor a tudo na modernidade. O cálculo seria a principal pulsão metafísica da “vontade de poder”; seria a regra básica à objetivação da Razão moderna, à representação moderna, o artifício que justificaria a ficção do Sujeito conhecimento: “Como esse cálculo rege pura e simplesmente, parece que perto da vontade nada mais há do que mero asseguramento da pulsão de calcular. Essa pulsão constitui a primeira regra de cálculo para o cálculo de tudo” (HEIDEGGER, 2002a, p. 82). O cálculo é uma articulação tecnocientífica da *colonialidade* e, assim, a ditadura do “espírito científico” para o mundo natural, bem como, tentativa de *gnosecídio* sobre os *saberes tradicionais*. “O cálculo – estabelecimento pela primeira vez no poder por meio da maquinação da técnica, maquinação essa que se funda, em consonância com o saber, na matematização” (HEIDEGGER, 2014, p. 119).

Por meio da matematização/racionalização, a tecnociência homogeneizou, dominou e unilateralizou a realidade, subalternizando as demais formas de conhecimento. Calcular e estabelecer leis com base no “cálculo” da natureza (o mundo supostamente externo) tornou-se a principal prerrogativa da pesquisa científica moderna, e assim, sua forma de controle sobre todos os entes. Isto é, por meio do cálculo e sua pulsão metafísica, e, a partir destes, de leis matemáticas, da experimentação e do planejamento dos entes, a tecnociência nivela a realidade como um todo matematizável e, desta feita, controlável: “... as matemáticas são mais do que um meio formal de ordenar os fatos, constituindo a própria chave de compreensão da Natureza” (KOYRÉ, 1997, p. 74). Nestes termos, o cálculo na tecnociência é o modo como esta ver, significa, valoriza e domina o mundo, subalternizando os saberes integrados a natureza. Nas palavras de Galileu Galilei²⁰:

²⁰ Para Koyré, dentro do empreendimento “Ciência Moderna”, Galileu inicia metodologicamente tal postura: “Galileu talvez seja o primeiro espírito a acreditar que as formas matemáticas eram efetivamente realizadas no mundo. Tudo o que existe no mundo está submetido à forma geométrica... Fazendo o que é matemático o fundo da própria realidade, Galileu é necessariamente levado a abandonar o mundo qualitativo e a relegar a uma esfera subjetiva, ou relativa ao ser vivo, todas as qualidades sensíveis de que são feitas o mundo aristotélico. A cisão é, portanto, extremamente profunda” (KOYRÉ, 1997, p. 54-55).

A filosofia está escrita neste imenso livro que continuamente está aberto diante de nossos olhos (estou falando do universo), mas que não se pode entender se primeiro não se aprende a entender sua língua e conhecer os caracteres em que está escrito. Ele está escrito em linguagem matemática e seus caracteres são círculos, triângulos e outras figuras geométricas, meios sem os quais é impossível entender humanamente suas palavras: sem tais meios, vagamos inutilmente por um escuro labirinto (apud, REALE, 2003, p. 281).

Não estaria apenas sendo demasiadamente pessimista em relação ao cálculo e a experimentação modernas? A matematização, sua geometrização, a experimentação e sua espacialização – de que nos fala Galileu, Descartes, Kepler, Newton... e tantos outros – não seriam somente analógicas, metafóricas e figuras de linguagem, longe de serem algum projeto de *poder*?

O cálculo é o impulso formador de imagens e discursividades da *força dos brancos*. Decorre que nenhuma metáfora é ingênua. As imagens e suas representações emolduram as percepções, definem a pesquisas, seus métodos, suas perspectivas, suas significações, seu trato com o mundo: “Essa geometria é apenas metafórica, dirão. É certo. Mas a metáfora nunca é inocente. Orienta a pesquisa e fixa os resultados. Quando o modelo espacial é descoberto, quando funciona, a reflexão crítica baseia-se nele” (DERRIDA, 2009c, p. 22). A metáfora da matematização se impõe como escatologia, torna-se a *forma* de significação do real, a estruturação do mundo, o padrão de todas as áreas do conhecimento ocidental – entre elas a literatura e as chamadas ciências humanas –, a domesticação da *força*.

Ressalto que a experimentação metódica (a observação, a verificação experimental, entre outras formas de raciocínio indutivo) não se encontra à parte do cálculo, cindida de suas articulações. Ao contrário, a experimentação também é operada pelo planejamento do cálculo. A experimentação tecnocientífica mais do que uma mera aplicação empírica de uma investigação teórica, seria a confirmação da matematização e assim uma operação da representação da Razão: “Ainda que todo nosso conhecimento comece *com* a experiência, nem por isso surge ele apenas da experiência. Pois poderia bem acontecer que mesmo o nosso conhecimento por experiência fosse um composto daquilo que recebemos por meio de impressões e daquilo que a nossa faculdade de conhecimento produz de si mesma” (KANT, 2012, p. 45). A experimentação é uma performance da própria Representação moderna. Tratando brevemente da história da Física até a sua época, na *Crítica da Razão Pura*, referindo-se a Bacon, Galileu, Torricelli, Georg E. Stahl e Newton, Kant afirma que a grande descoberta destes arautos da Ciência Moderna foi a autoprodução da Razão, o conhecimento *a priori* dos fenômenos. Neste sentido, a experimentação da Física teria dado certo porque esta investiga os fenômenos e estes seriam fabricados pela própria representação (*Vorstellung*). Assim para Kant

a única coisa que realmente aprendemos dos fenômenos é a própria *representação*, isto é, o que representamos deles:

assim ocorreu uma luz a todos os pesquisadores da natureza. Eles compreenderam que a razão só entende aquilo que ela mesma produz segundo seu projeto, e que ela tem de colocar-se à frente, com os princípios de seus juízos segundo leis constantes, e forçar a natureza a responder às suas perguntas em vez de deixar-se apenas conduzir por ela, como que puxada por uma corda; pois do contrário as observações, contingentes e feitas sem nenhum plano previamente concebido, não seriam articuladas sob uma lei necessária, algo que a razão busca e necessita. A razão tem de dirigir-se à natureza com seus princípios numa mão, os únicos sob os quais fenômenos coincidentes podem valer com eles como leis, e com o experimento que concebeu a partir deles na outra (Idem, p. 28).

As descobertas de Copérnico, Kepler, Galileu, Newton, Lavoisier, Darwin, etc., bem como os pensamentos acerca destes por parte de Bacon, Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, Hume, Voltaire, Diderot, Rousseau, Moses Mendelssohn, Kant, Hegel, Comte, Marx, entre muitos outros – predecessores, articuladores ou herdeiros do Iluminismo – são expressões de um jogo de relações e correlações de forças que contribuíram para o estabelecimento de um paradigma hegemônico e unívoco de conhecimento sem o qual o mundo hodierno não seria metafisicamente possível tal qual o conhecemos.

“Hume, Locke, Descartes, Kant” evidentemente nada explicam por si mesmos. A imagem que eles criam, em termos filosóficos, de uma conduta científica objetiva dirigindo-se a um mundo submetido a suas exigências, não teria qualquer pertinência se ela não tivesse encontrado um grande número de protagonistas, pouco interessados na filosofia mas muito interessados nas vantagens da etiqueta de cientificidade fornecida pela semelhança com essa imagem. Quer esta se refira a Deus ou à teoria do conhecimento, à epistemologia ou à filosofia transcendental, à razão operacional ou às condições constitutivas do progresso das ciências, é seu desdobramento que conta: O cientista transforma-se em representante acreditado de uma conduta em relação à qual toda forma de resistência poderá ser considerada obscurantista ou irracional (STENGERS, 2002, p. 31).

Nos últimos quatrocentos a quinhentos anos o jogo de relações que contribuíram para a consolidação da tecnociência, sob o sintagma da “teoria do conhecimento moderna”, ganhou várias nomenclaturas: racionalismo, empirismo, criticismo, positivismo... Esclarecimento. Destaco o Esclarecimento (*Aufklärung*) pela sua realização de distintas pretensões da teoria do conhecimento moderna, e como significante agregador de outros, entre os séculos XVII a XIX, com imensuráveis resvalos em nossa contemporaneidade. Entre as pretensões assumidas por este, encontra-se a consumação do próprio humanismo moderno, segundo um de seus principais pais-fundadores, se assim pudéssemos dizer, em 1783: “O Esclarecimento é a libertação do homem de sua imaturidade auto-imposta. Imaturidade é a incapacidade de empregar seu próprio entendimento sem a orientação de outro... Sapere Aude! Tenha coragem de usar sua própria mente! Este é o lema do Esclarecimento” (KANT, 2012b, p. 145). O Esclarecimento, como o

próprio Kant adverte neste mesmo texto, não se limitaria a consciência individual de sujeitos concretos, entretanto, buscaria a dimensão política por meio do “uso público da razão” (idem, p. 147), um Sujeito universal. Mais do que uma plenitude pessoal do homem em uma época específica, o Esclarecimento é um projeto humanista, do poder metafísico-colonial. O desdobramento do Esclarecimento não poderia ser outro senão uma idealização civilizatória do ocidente para a *outridade*. O Esclarecimento seria as luzes encontradas pela civilização ocidental, a sua superioridade cultural frente aos demais povos do planeta. A maturidade do homem no Esclarecimento seria a maturidade europeia e seu domínio sobre outros povos. De acordo com outro pai-fundador, Mendelssohn, também em um ensaio de 1783:

Uma língua adquire Esclarecimento por meio das ciências e civilização por meio da interação social, da poesia e da eloquência. Através daquelas, ela torna-se mais apta para o uso teórico, através destes, para o uso prático. Ambas juntas dão cultura a uma língua. A civilização, em aspecto externo, chama-se refinamento (*Politur*). Feliz a nação cujo a polidez (*Politur*) é um efeito da civilização e do Esclarecimento e cujo brilho exterior e delicadeza interior têm por fundamento a pura autenticidade! O Esclarecimento relaciona-se com a civilização como a teoria à prática, como o conhecimento aos costumes, como a crítica à virtuosidade²¹.

Quem seria polido senão o humano europeu? Que recursos traria polidez aos povos não europeus senão as instituições do ocidente – sua religião, sua ciência, sua *paidéia*, seus currículos? O Esclarecimento de Kant e Mendelssohn (entre tantos outros) paradigmatisa o mundo, homogeneizando a *outridade* e seus saberes em um “outro”, o desprovido de *politur*, o privado das luzes do *lógos*, um *alolon*.

Os saberes *não metafísicos* não ordenam à natureza pelo cálculo, não a dominam colonialmente, logo, seriam limitados e necessitariam da intervenção da tecnociência. A tecnociência seria o bom senso civilizacional traria aos povos – os mais “atrasados”, os menos europeus – a polidez colonial, o conhecimento pretensamente elevado, a *paidéia* como cultura, a luz-voz do *lógos*. A violência da tecnociência à *outridade* partiria supostamente da necessidade civilizatória do “outro”. O “outro” desde o início da Colonização seria aquele que

²¹ O Texto de Mendelssohn em alemão: “Eine Sprache erlanget Aufklärung durch die Wissenschaften, und erlanget Kultur durch gesellschaftlichen Umgang, Poesie und Beredsamkeit. Durch jene wird sie geschickter zu theoretischem, durch diese zu praktischem Gebrauche. Beides zusammen gibt einer Sprache die Bildung. Kultur im äußerlichen heißt Politur. Heil der Nation, der ein Politur Wirkung der Kultur und Aufklärung ist, deren äußerlich he Glanz und Geschliffenheit innerliche, gediegene Echtheit zum Grunde hat. Aufklärung verhält sich zur Kultur, wie überhaupt Theorie zur Praxis; wie Erkenntnis zur Sittlichkeit, wie Kritik zur Virtuosität”. A tradução, que empreendo, se respalda com algumas modificações na tradução de 1992 de Maria Lúcia Cacciola, a saber: “Uma língua adquire ilustração por meio das ciências e civilização por meio dos usos sociais, da poesia e da eloquência. Através daquelas, ela torna-se mais apta para o uso teórico, através destes, para o uso prático. Ambas juntas dão cultura a uma língua. A civilização, na exterioridade, chama-se polidez. Feliz a nação cuja polidez é um efeito da civilização e da ilustração e cujo brilho exterior e delicadeza interior têm por fundamento a pura autenticidade! A ilustração relaciona-se com a civilização como a teoria à prática, como o conhecimento aos costumes, como a crítica à virtuosidade”.

necessitaria de intervenções ocidentais em suas supostas limitações existenciais. O “outro” aqui é a representação do ocidente metafísico de distintas formas à *outridade*, é o “índio”, o “negro”, a “mulher”, o “diferente”, àquele que supostamente carece da investida redentora da civilização ocidental: “Parece-me gente de tal inocência que, se homem **os entendesse e eles a nós, seriam logo cristãos, porque eles não têm, nem entendem em nenhuma crença...** segundo a santa intenção de Vossa Alteza, se hão de fazer cristãos” (CAMINHA, 2017, p. 84, grifos meus). Penso que, a Carta de Pero Vaz de Caminha datada pelo autor em 01 de Maio de 1500, dialogando com Antônio Bispo, pode ser compreendida como o primeiro relatório técnico dando parecer de como proceder com a *outridade* “pindorâmica” de além-mar:

Observando os Estudos de Impacto Ambiental desses projetos, os chamados EIA/RIMAS, é possível compará-los à Carta de Pero Vaz de Caminha. Os EIA/RIMAS, ao invés de analisarem os reais impactos socioculturais e ambientais que esses projetos causarão ao meio ambiente e as populações locais, são utilizados como instrumentos ideológicos de promoção da recolonização e é exatamente por isso que prefiro chamá-los de projetos de expropriação (NEGO BISPO, 2015, p. 71).

A história da tecnociência seria a história da violência cultural-colonial à *outridade* em seus saberes e vivências, a história do *gnosecídio*. A forma hegemônica de se contemplar esta história também é *gnosecida*, o que explicaria a divisão da história da ciência proposta por Bachelard, já citada, em pré-científica (toda a história até o séc. XVIII); científica (séc. XVIII ao final do séc. XIX) e no “novo espírito científico” (final do séc. XIX aos dias atuais). A título de ilustração, um pouco antes, a mesma violência também pode ser contemplada em Sigmund Freud (1854-1939), de modo mais explícito em *Totem e Tabu* de 1913, que nas pegadas dos estudos antropológicos de James Frazer (1854-1941) (e este nas trilhas de Émile Durkheim, Edward Tylor, Herbert Spencer, Lewis H. Morgan, Darwin, Comte, Hegel... Locke), classifica o “selvagem” como “primitivo” frente ao “homem civilizado” ocidental. Freud analisando o “homem selvagem” oferece uma divisão da história a partir de uma suposta “evolução cultural” da humanidade. A história seria dividida em três fases: animista, religiosa e científica. A fase científica seria uma tendência evolutiva da humanidade, para onde rumaria a “história”:

Se aceitamos o referido curso das concepções do mundo na história humana, em que a fase *animista* é sucedida pela *religiosa* e esta pela *científica*, não nos será difícil acompanhar as vicissitudes da “onipotência dos pensamentos” através desses estágios. Na fase animista o homem atribui a si mesmo a onipotência; na religiosa, ele a cede aos deuses, mas não a abandona seriamente, pois reserva-se a faculdade de influir sobre os deuses de maneiras diversas. Na concepção científica do mundo não há mais lugar para a onipotência do homem, ele reconhece a própria pequenez e submete-se resignadamente à morte e às outras necessidades naturais. Mas a confiança no poder do espírito humano, a contar com as leis da realidade, retém algo da primitiva fé na onipotência (FREUD, 2012, p. 139-40).

Para Freud, assim como em Frazer, entre tantos outros representantes do evolucionismo, há traços do “selvagem” no “homem civilizado” ocidental, uma retenção da fé primitiva no moderno. Entretanto, o “selvagem” e seus saberes seriam não polidos, não evoluídos e não civilizados se comparados – e estes pensadores analisam metodologicamente por comparação – ao homem ocidental e sua ciência. Quando muito era (é) visto como “um estágio anterior e bem conservado de nossa própria evolução” (Idem, p. 18). Seus saberes necessitariam do refinamento (*Politur*) da Ciência Moderna, seus estudos, suas contribuições e intervenções.

Um selvagem está para um homem civilizado assim como uma criança está para um adulto; e, exatamente como o crescimento gradual da inteligência de uma criança corresponde ao crescimento gradual da inteligência da espécie e, num certo sentido, a recapitula, assim também um estudo da sociedade selvagem em vários estágios de evolução permite-nos seguir, aproximadamente – embora, é claro, não exatamente –, o caminho que os ancestrais das raças mais elevadas devem ter trilhado em seu progresso ascendente, através da barbárie até a civilização (FRAZER, 2005, p. 48).

O “primitivo”, para o evolucionista, seria a estrutura chave à decodificação do “passado” ocidental, fósseis vivos da história do “nós” humanistas. Nesta perspectiva, as relações indígenas seriam uma espécie de museu humanista, o acervo arqueológico vivo da tecnociência: “o sentido reflexivo dessa metaforização transformou todo o mundo dos costumes num gigantesco museu vivo, que somente os antropólogos tinham o privilégio de interpretar. Não era apenas o museu que constantemente recriava o passado, mas a própria vida do homem” (WAGNER, 2010, p. 64). Não cabe aqui – e tampouco temos espaço e fôlego – nenhuma sistematização do projeto evolucionista-moderno à *outridade*, muito menos, uma macro-análise do evolucionismo como corrente histórica. Todavia para além de uma corrente epistemológica datada, que em geral é remetida ao darwinismo social, o evolucionismo é um projeto *gnosecida* de poder, uma ontologia da classificação, uma metafísica racializadora. Olhando para a América em vista de pensar a Europa, John Locke, no *Segundo Tratado do Governo Civil*, enuncia o axioma desse projeto, reeditado *a posteriori* de distintos modos: “No começo, todo mundo era como a América” (1983a, p. 53). Em outros termos, *já fomos eles* – eis a máxima evolucionista!

Aqui uma objeção poderia ser levantada: a tecnociência colocada em questão em sua dimensão *gnosecida* diria respeito à tradição que conduziu a instrumentalização da racionalidade – seja ela platônica ou escolástica, positivista ou idealista, racionalista ou empirista, iluminista ou romântica, subjetivista ou objetivista, dogmática, cética ou criticista, transcendental ou psicologista, fenomenológica, evolucionista, funcionalista ou estruturalista – . Todavia, não ao que foi nomeado como teoria (ou mesmo tradição) crítica na esteira do pensamento de Karl Marx, sob as pretensões de reorientar a razão ocidental. Em tal concepção,

ao contrário das teorizações tradicionais: “A função da teoria crítica torna-se clara se o teórico e a sua atividade específica são consideradas em unidade dinâmica com a classe dominada...” (HORKHEIMER, 1983, p. 136).

Todavia, o *gnosecídio* também perpassa e interpela o que ficou conhecido como marxismo. Friedrich Engels (1820-1895) dialogando com Marx e Morgan, *Na origem da família, da propriedade privada e do Estado* aponta que “o grande mérito de Morgan é o de ter reestabelecido” o processo pelo qual nas “uniões gentílicas dos índios norte-americanos” estaria a “chave para decifrar” o “importantíssimo enigma” da evolução do “civilizado” ocidental. Para Engels, nas relações indígenas estaria à resposta para se entender a dinâmica do “desenvolvimento do trabalho” e da “família” no ocidente. Engels destaca que “muitos selvagens... povos não civilizados” (Idem, p. 10), “povos não desenvolvidos” (Idem, p. 14) se encontrariam no “estágio de desenvolvimento” “selvagem” da humanidade, abaixo do “estado bárbaro” e muito aquém do “estado civilizado”. Assim como Freud, Frazer, Tylor, Morgan entre outros, Engels também propõe uma divisão histórica hierárquica do “desenvolvimento” cultural da humanidade, *o selvagem, o bárbaro e o civilizado*: “O arco e a flecha foram para a época selvagem, o que a espada de ferro foi para a barbárie e a arma de fogo para a civilização” (Idem, p. 24). O “selvagem” para Engels, como em todo pensamento evolucionista, se situaria na “infância do gênero humano... fase primitiva de evolução” (Idem, p. 22). Nesta perspectiva, a colonização seria à chave ao “desenvolvimento”; o ocidente, o código de acesso à evolução. A ruptura, inclusive para povos como “os mexicanos” e “peruanos” com o estágio “não desenvolvido”, veria somente com a conquista da América, chamado de “descobrimento” por Engels (Idem, p. 25). Tampouco Marx se desvencilha do discurso do “nós” – ocidentais e “eles” – os “outros” selvagens. Discorrendo acerca da “acumulação capitalista”, afirma Marx: “Essa lei da sociedade capitalista soaria absurda entre selvagens, ou mesmo entre colonos civilizados” (2011, p. 873/4).

Tanto as correntes de nossa gnosiologia ligadas à tradição instrumental quanto à crítica, que denuncia a primeira, estão presas ao *gnosecídio* por meio da *colonialidade* e do etnocentrismo ocidental. Não raro o etnocentrismo e a *colonialidade* se desfaçam em formulações teóricas antípodas por meio de categorias que reeditam o evolucionismo: “Por trás das formulações modernas, o velho evolucionismo permanece, na verdade, intacto... ele aflora contudo ao nível das categorias que pretendem ser científicas” (CLASTRES, 2003, p. 208). Tradições antagônicas da teoria do conhecimento moderna são mobilizadas pelo mesmo discurso colonial. Nesta perspectiva, o poder metafísico-colonial é o que articula as dicotomias de tais construtos teóricos, e assim, promovem o *gnosecídio* dos *saberes tradicionais*. Portanto,

é a *força dos brancos* que orienta o discurso do “nós” ocidentais e do “eles” – os “outros” –, bem como, a ontologia da classificação que o alimenta:

as dicotomias tipológicas destacam aspectos variados de um contraste, em última análise, redutível a “Nós” *versus* os “Outros”, constituindo o núcleo de teorias do Grande Divisor que singularizam o Ocidente moderno frente às demais sociedades humanas. Entre as dicotomias mais famosas – todas elas contendo alguma referência aos pares primitivo/civilizado ou tradicional/moderno, podemos enumerar: parentesco/território (Morgan); status/contrato (Maine); solidariedade mecânica/orgânica (Durkheim); comunidade/sociedade (Tönnies); sociedades simples/complexas (Spencer); dom/mercadoria ou dom/contrato (Mauss); tradicional/racional (Weber); holismo/individualismo (Dumont); história fria/quente, pensamento selvagem/domesticado (Claude Lévi-Strauss) (VIVEIROS DE CASTRO, 2017b, p. 266).

Os “outros” alvo da dicotomia do *mesmo* metafísico-colonial são os *povos não ocidentais*, seus saberes e o meio ambiente natural com o qual se relacionam. A violência aos ~~saberes tradicionais~~ por parte de distintas tradições da teoria do conhecimento moderna constitui também a violência contra o campo e a natureza, dos quais os/as atores/as desses saberes estão intimamente ligados: “Queremos proteger a terra em que vivemos. Omama a criou e deu a nós para que vivêssemos nela. Mas os brancos se empenham em devastá-la, e, se não a defendermos, morremos com ela. Nossos antepassados foram criados nesta floresta há muito tempo...” (KOPENAWA, 2015, p. 74). Nestes termos, no decorrer da modernidade, na mesma dinâmica em que a tecnociência domina a natureza²², subalterna, ridiculariza, folcloriza e tenta exterminar os ~~saberes tradicionais~~: “A violência civilizadora que se exerce sobre os selvagens por via da destruição dos conhecimentos nativos tradicionais, exerce-se, no caso da natureza, pela transformação em recurso natural incondicionalmente disponível” (SANTOS, 2005, p. 29). Os ~~saberes tradicionais~~ e seus agentes se configuram no interior da tecnociência como o “outro” não científico e desprovido de qualquer racionalidade ou polidez, e por isso, passível de domínio e colonização. Este “outro” cindido do discurso da Ciência Moderna seria vazio de cognição e objetividade, e, portanto, carente do modelo civilizatório ocidental e da modernidade tecnocientífica. A cisão entre o ocidental, o “nós” supostamente desenvolvido tecnocientificamente, e o “eles”, os “outros”, os não desenvolvidos dos *brancos*, justificou o etnocentrismo, o colonialismo e a *colonialidade* por meio do *gnosecídio* sobre a *outreidade*²³.

²² Entre os reflexos da tecnociência, como última expressão metafísica moderna, encontra-se o fenômeno de disponibilizar a natureza (physis) como objeto controlável do Sujeito moderno, seu suposto senhor. Deste modo, o projeto de domínio da natureza por meio de sua objetificação é o mesmo de transformação do homem em Sujeito (*subiectum*) de todas as coisas. Tal projeto – como já acenado – encontra-se na gênese da modernidade e é expressado nos pensamentos de Galileu, Bacon e Descartes: “nos tornar como que senhores e possuidores da natureza” (DESCARTES, 1996, p. 116).

²³ Em outros termos, o advento da tecnociência se desdobrou, para a *outreidade*, em investidas *gnosecidas*. À medida em que “ciência e poder do homem se coincidem” pelo cálculo, *culturas* e comunidades não alinhadas

Tal cisão serviu de fundamento “ao contraste essencial estabelecido a partir da conformação colonial do mundo entre ocidental ou europeu (concebido como o moderno, o avançado) e os ‘Outros’, o restante dos povos e culturas do planeta” (LANDER, 2005, p. 10). Tal discurso legitimou em toda parte do globo, como nas *Amazônias*, a marginalização de comunidades ~~tradicionais~~ indígenas, quilombolas, ribeirinhas, agroextrativistas, campesinas. A *outreidade* nas *Amazônias* em sua *pluriversalidade* foi violentamente reduzida a este “outro” do ocidente, que em nome da *colonialidade*, passou a ser concebido como passivo de toda sorte de arbitrariedades, entre estas, o *gnosecídio*. Portanto, uma vez outrificada a *outreidade*, a tecnociência passou a operar sobre o “outro” do ocidente por meio do *gnosecídio*:

E, nessa escala de desigualdades, essa gente que ficou com o apelido de índios – seja aqui nas Américas, seja na África ou no norte da Europa –, sofrem a segregação cotidiana do seu pensamento, da sua visão, das suas ideias sobre o mundo e são constrangidos a ficar nos seus guetos, a professar suas visões de mundo nos seus guetos. Eles podem fazer até a sua literatura, eles podem fazer até o seu cinema, eles podem ser selecionados para uma mostra internacional de cinema, eles podem até mesmo ir para uma feira em Berlim, em Nova York, mas eles vão com a chave de que são étnicos. Eles são um quadrinho, uma gaveta dessa humanidade. Eles não têm acesso ao fluxo que outras humanidades experimentam. A preponderância da política sobre esse pensamento e o domínio da economia sobre essas mentalidades justifica a violência que é impressa nesses povos (KRENAK, 2019a, p. 69).

Em suma, a história da modernidade tecnocientífica é a história do *gnosecídio* frente os saberes e vivências da *outreidade*. O estabelecimento do Sujeito moderno por meio da representação e do cálculo performatizam a *colonialidade*, e nesta, o dispositivo tecnocientífico do *gnosecídio*. Nestes termos, a consolidação da tecnociência enuncia, como buscarei expor adiante, à consolidação do *gnosecídio* enquanto principal dispositivo logocêntrico nas

ao eixo paradigmático ocidental passaram a ser consideradas subalternizáveis, e portanto, colonizáveis. Deste modo, os *saberes* de comunidades, diferentes do padrão de civilização europeia, passaram a ser concebidos como ingênuos e meramente “empíricos” frente ao suposto universalismo tecnocientífico, como consequência, são colonizados, *gnosecidizados*. No auge deste processo, as marcas e as relações de domínio e poder da tecnociência são silenciadas no voluntarismo e espontaneidade da época atual. Isto é, a própria *colonialidade* “presente” na *gnosecidização* tecnocientífica é estrategicamente omitida e naturalizadas como parte de uma dinâmica evolutiva necessária sem a qual o “outro” articulado metafisicamente não pode mais ser radicalmente *outro*, *outreidade*: “A expressão mais potente da eficácia do pensamento científico moderno – especialmente em suas expressões tecnocráticas e neoliberais hoje hegemônicas – é o que hoje pode ser descrito como naturalização das relações sociais, a noção de acordo com a qual as características da sociedade chamada moderna são expressão das tendências espontâneas do desenvolvimento histórico da sociedade. A sociedade liberal constitui – de acordo com esta perspectiva – não apenas a ordem social desejável, mas também a única possível. Essa é a concepção segundo a qual nos encontramos numa linha de chegada, sociedade sem ideologias, modelo civilizatório único, globalizado, universal, que torna desnecessária a política, na medida em que já não há alternativas possíveis a este modo de vida” (LANDER, 2005, p. 8). E assim, a *outreidade* se resumiria ao “outro” dos *brancos*: “A produção do Ocidente como forma de conhecimento hegemônico exigiu a criação de um Outro, constituído como um ser intrinsecamente desqualificado, um repositório de características inferiores em relação ao saber e poder ocidentais e, por isso, disponível para ser usado e apropriado... A descoberta do Outro no contexto colonial envolveu sempre a produção ou reconfiguração de relações de subalternidade. Em nome da ciência moderna destruíram-se muitas formas de conhecimento *alternativos* e humilharam-se os grupos sociais que neles se apoiavam...” (SANTOS, 2005, p. 28).

estratégias de poder da *força dos brancos*. Todavia por que a *escritura* desta tese aciona o termo *gnosecídio*? Por que não as categorias já em uso como epistemicídio?

1.5 Epistemicídio ou *gnosecídio*?

A experiência *gnosecida* de redução e marginalização, não raro de extermínio, de diferentes epistemologias – *epistemes* outras – vem sendo chamada por Boaventura de Souza Santos (1995; 2005, 2007), Mogobe Ramose (2011) e Sueli Carneiro (2005), entre outros/as tantos/as autores/as, de “epistemicídio”. Epistemicídio seria o processo de desqualificação, folclorização, inferiorização ou mesmo “morte” das “Epistemologias do Sul” decorrido do avanço e da absolutização etnocêntrica da Ciência Moderna. Desta feita, o conhecimento científico ocidental, “Ao constituir-se como monocultura (como a soja), destrói outros conhecimentos, produz o que chamo ‘epistemicídio’: a morte de conhecimentos alternativos” (SANTOS, 2007, p. 29). Epistemicídio, dentro da dinâmica tecnocientífica de *gnosecidização*, seria assim um processo de marginalização ou mesmo aniquilamento de *epistemes* não alinhadas à Teoria do Conhecimento da metafísica moderna. “Ao incidir sobre outras formas de conhecimento, essa ‘destruição criadora’ se traduziu em epistemicídio. A morte de conhecimentos alternativos acarretou a liquidação ou a subalternização dos grupos sociais cujas práticas assentavam em tais conhecimentos” (SANTOS, 2005, p. 22). Desdobra-se que, na Teoria do Conhecimento, a partir de um processo contínuo de ocidentalização no planeta, todo e qualquer conhecimento diferente-divergente à tecnociência “deveria ser” homogeneizado/extirpado, pois seriam “ontologicamente inferiores e, por isso, impossibilitados de ‘se superarem’ e de chegarem a ser modernas (devido principalmente à inferioridade racial)... Aniquilação ou civilização imposta definem, destarte, os únicos caminhos para os *outros*” (LANDER, 2005, p. 14). Isto é, a experiência *gnosecida* por meio do epistemicídio implicaria, em todo o globo, na subsunção da *pluriversidade* epistêmica à suposta autoridade epistemológica eurocêntrica. No contexto filosófico africano, Ramose concebe o epistemicídio como:

O assassinato das maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados. O epistemicídio não nivelou e nem eliminou totalmente as maneiras de conhecer e agir dos povos africanos conquistados, entretanto, – e numa dimensão muito sustentada através de meios ilícitos e ‘justos’ – a tensão subsequente na relação entre as filosofias africana e ocidental na África (...). (2011, p. 9).

Para se referir à operacionalidade tecnocientífica da *colonialidade* frente à *outridade* e suas gnosiologias e vivências, uso, na esteira de uma postura *transcolonial* – que será abordada

no quarto capítulo – o termo *gnosecídio* e não “epistemicídio”. Entre outros, principalmente, por dois motivos: primeiro entendo que há uma tendência em generalizar o “epistemicídio” à todas as formas de conhecimentos o que seria um modo sutil de *gnosecídio*. Ao se afirmar a existência em todos os processos culturais e gnosiológicos de “um epistemicídio”, de algum modo pressupõe-se que os diferentes-divergentes conhecimentos e manifestações culturais se guiam como tais, a partir, ou ainda necessitariam ontologicamente, de *status* epistêmicos, do que o ocidente entende por *episteme*. Partilho da ideia que todas as *culturas*, *povos*, sociedades ou comunidades *outras* produzem ciências a seu modo, *epistemes* outras e pluriversais: “*nós* somos um povo rico, rico de conhecimento. *Nós* pode não ser formado em uma faculdade, mas *nós* tem *nosso* conhecimento de como *nós* proteger, de como *nós* não agredir a nossa mata” (TÔNKYRÉ, 2017a). Não obstante, nem todas as manifestações culturais e gnosiológicas se resumem à “ciência”, a *episteme*. Desta forma, quando se pressupõe, a partir da categoria “epistemicídio”, que a *outridade* sofre em todas suas manifestações culturais *epistemicídio*, comete-se um modo de *gnosecídio*: reduz, desqualifica ou inferioriza os *saberes da outridade*, a partir, de um modelo dado.

Compreendo que a abrangência dada à categoria “epistemicídio” parte de certo entendimento epistemológico, se deve a certa compreensão filosófica ocidental do conhecimento, a um “tipo” de epistemologia: “As questões colocadas por este tipo de epistemologia referem-se sobretudo à *possibilidade* do conhecimento” (JAPIASSU, 1979, p. 27). Nesta acepção entende-se que a epistemologia versa acerca dos fundamentos da produção do conhecimento em geral. Entretanto, mesmo este “tipo de epistemologia” parte do “conhecimento” em vista de uma demarcação ou um salto epistêmico, que em um segundo momento abandona e até mesmo recusa outras formas de conhecimentos. “Se nosso conhecimento se apresenta *em devir*, só conhecemos realmente quando passamos de um conhecimento menor a um conhecimento maior. A tarefa da epistemologia consiste em conhecer este *devir* e em analisar todas as etapas de sua estruturação” (Idem). Mesmo quando edificada para além dos horizontes do positivismo e do evolucionismo, a “epistemologia” orbita em torno de uma compreensão (ocidental) de ciência, de uma construção científica moderna. A ciência (ou ciências), como se evoca no próprio nome, seria o seu principal escopo: “Essencialmente, a epistemologia é o estudo crítico dos *princípios*, das *hipóteses* e dos *resultados* das diversas ciências” (JAPIASSU, 1979, p. 25). Nesta significação, Bachelard aventa que “a experiência *científica* é portanto uma experiência que *contradiz* a experiência *comum*. Aliás, a experiência imediata e usual sempre guarda uma espécie de caráter tautológico, desenvolve-se no reino das palavras e das definições; falta-lhe precisamente esta perspectiva de

erros retificados que caracteriza o pensamento científico” (BACHELARD, 1996, p. 14). Neste âmbito, generalizar os diversos desdobramentos tecnocientíficos do poder metafísico-colonial à *pluriversidade* de saberes como “epistemicídio” é uma forma de exclusão da mesma *pluriversidade*, e, portanto, reedição de tais desdobramentos.

O segundo motivo completaria o primeiro, tem a ver com a potência etimológica destes significantes na cultura ocidental. “Episteme” e “gnose” são dois termos gregos apropriados, reapropriados e fetichizados na “História do Ocidente”. *Episteme* se refere a um campo do saber (*gnose*), no caso a ciência ou as ciências, a esfera discursiva da (s) cientificidade (s). *Episteme*²⁴ se diz em grego de uma parte da *gnose*. *Episteme* diz respeito a um conhecimento específico, o mais normativo entre todos, um campo do saber com papel e formação discursivas variáveis e específicas: “A ciência (ou o que passa por tal) localiza-se em um campo de saber e nele tem um papel, que varia conforme as diferentes formações discursivas e que se modifica de acordo com suas mutações” (FOUCAULT, 2008, p. 206). Para sua existência se faz necessário um ordenamento discursivo em que se forme e se hegemonize. Assim a ciência dos gregos, a *episteme*, parte de uma marcação, um recorte, o “científico”, algo que a especifique frente o senso popular, a religião, a arte ou a filosofia por exemplo. Nesta perspectiva, a *episteme* reivindica desde Platão o *status* de verdadeiro conhecimento, o próprio conhecimento. No Livro V d’*A República*, Platão distingue diversos tipos de conhecimento: a arte, a ignorância (o senso comum), a opinião (a sofística), o conhecimento verdadeiro (*episteme*) e a filosofia (a dialética). Apenas a *episteme* apontaria dialeticamente para o que “é”, a verdade, o sentido da própria Filosofia. Somente por esta seria afastada às opiniões e a ignorância do senso comum, o falso conhecimento.

Os amantes dos espetáculos e dos sons se deleitam com belos sons, belas cores e formas, belas cores e formas e com tudo aquilo que a arte cria e que encerra, porém seu pensamento é incapaz de perceber e abarcar a natureza do belo em si... O conhecimento (*episteme*) é daquilo que *é* enquanto a ignorância é necessariamente daquilo que *não é*, não teremos nós de encontrar um intermediário entre o conhecimento e ignorância?... E agora aquilo que chamamos de opinião se como sendo intermediário entre eles? _Sim. (PLATÃO, 2014, p. 243. 244. 247).

A ciência na modernidade, na esteira da *força dos brancos* – da tentativa de nivelamento do acontecimento da ~~diferença~~ em função de uma identidade dada, aquilo que surge a partir da

²⁴ Não diferencio aqui *episteme* e “ciência”, como faz Foucault em *Arqueologia do Saber*. Foucault ressemantiza *episteme* como: “A análise das formações discursivas, das positividades e do saber, em suas relações com as figuras epistemológicas e as ciências, é o que se chamou, para distingui-las das outras formas possíveis de história das ciências, a análise da *episteme*. Por *episteme* entende-se, na verdade, o conjunto das relações que podem unir, em uma dada época, as práticas discursivas que dão lugar a figuras epistemológicas, a ciências, eventualmente a sistemas formalizados; o modo segundo o qual, em cada uma dessas formações discursivas, se situam e se realizam as passagens à epistemologização, à cientificidade, à formalização; a repartição desses limiares” (2008, p. 214).

reivindicação platônica ao Suprassensível –, se desenvolve em seu processo de hegemonização como o conhecimento sistemático, o saber ideal, a investigação do “em si”, conhecimento válido e necessário, ou ainda, a percepção do absoluto, frente ao ingênuo presente nos conhecimentos populares, nos sentimentos artísticos ou na volatilidade das opiniões. Tal ideia continua se articulando em diversos autores da contemporaneidade, destaco mais uma vez Bachelard: “A ciência, tanto por sua necessidade de coroamento como por princípio, opõe-se absolutamente à opinião... A opinião *pensa* mal; não *pensa*: *traduz* necessidade em conhecimentos” (1996, p. 18). A opinião seria o principal empecilho do modelo hegemônico de ciência no ocidente, o elemento efêmero em um mundo projetado em vista da absolutização: “A luta da ciência contra a opinião torna-se, nos momentos mais líricos, o confronto entre os ‘interesses da vida’ (as quais a opinião está sujeito) e os ‘interesses do espírito’ (vetores da ciência)” (STENGERS, 2002, p. 36). A ciência ocidental seria um distanciamento das demais formas de conhecimento; um ponto de “corte”, de “ruptura”, uma “depuração” ou uma marcação – uma demarcação na verdade – muito precisa frente às opiniões, à experiência cotidiana, à arte, e neste argumento, à *pluriversidade dos saberes não ocidentais*. Justamente nesta concepção dogmática de “episteme”, os *saberes tradicionais*, e até mesmo o senso comum e a religião ocidentais, são vistos como “pré-noções”, pré-julgamentos ou “pré-saberes” no caminho à Ciência Moderna: “O pré-saber é uma realidade culturalmente *relativa* ao saber ou à ciência” (JAPIASSU, 1979, p. 18). E assim, a ciência ocidental seria mais uma vez a busca da verdade, seu regime no mundo ou ainda seu refinamento (*Politur*).

Isabelle Stengers, n’*A invenção das ciências modernas*, aponta que nenhuma “definição da ‘ciência’ é neutra, já que, desde que a ciência dita moderna existe, o título de ciência confere àquele que se diz ‘cientista’ direitos e deveres. Toda definição, aqui, exclui e inclui, justifica ou questiona, cria ou proíbe modelo” (2002, p. 35). Para Stengers, as principais estratégias de definição da ciência são por “ruptura” – separação entre um antes e depois da opinião, tal qual em Bachelard – e por demarcação – diferimento como em Karl Popper: “A ruptura procede estabelecendo um contraste entre “antes” e “depois” que desqualifica o “antes”. A busca de um critério de demarcação procura qualificar positivamente os pretendentes legítimos ao título de ciência” (Idem). A noção de ruptura conota uma passagem do não-ser para o ser ciência, um salto ou um corte rumo a um conhecimento mais elevado ou especializado. Como há pouco indiquei, tal entendimento pode ser remetido à Platão; todavia, na contemporaneidade Bachelard foi o primeiro a usar a terminologia a partir de um enfoque estritamente epistemológico: “O termo ‘ruptura epistemológica’ deve-se a Gaston Bachelard (...). Tornada ‘corte’, ela permitiu a Louis Althusser confirmar o caráter científico da teoria marxista” (Idem).

Nos recursos de definição da ciência a partir de “rupturas” encontra-se “a desqualificação do que não é reconhecido como científico”; nesta perspectiva, “a ‘ruptura’, seja ela da ordem da depuração ou da maturação, cria uma assimetria radical que retira daquele contra o qual a ‘ciência’ se constituiu toda possibilidade de contestar-lhes a legitimidade ou a pertinência” (Idem, p. 36-7). Enquanto a estratégia por “ruptura”, aposta “no terreno das definições positivas da ciência” (Idem, p. 36), conforme Stengers, o recurso por demarcação – sobretudo lógica – parte de “uma crítica do positivismo (em sua forma desenvolvida em Viena)” (Idem, p. 38). A “demarcação” acena para um diferimento lógico entre o que confirma ou refuta a ciência. Segundo o critério de “demarcação”, principalmente à luz do pensamento de Popper em *A lógica da pesquisa científica* [Edição brasileira de 1985], “o cientista deve se submeter a certas restrições que permitam verificar sua racionalidade” (STENGERS, 2002, p. 40). Desta feita, a estratégia por “demarcação” “resulta desde então na *recusa* da liberdade que a lógica deixa ao cientista: só é cientista de verdade aquele que sabe renunciar à livre redefinição dos ‘enunciados de base’ (que tornam possível o enunciado da observação) e aceita expor deliberadamente sua teoria à prova dos fatos assim estabilizados” (Idem, p. 41). Só seria ciência, o conhecimento, depurado logicamente, que resiste a um programa de falsificacionismo ou refutabilidade; nos termos de Popper: “Essas considerações sugerem que deve ser tomado como critério de demarcação, não a *verificabilidade*, mas a *falseabilidade* de um sistema” (1985, p. 42).

Tanto por “ruptura” quanto por “demarcação”, as estratégias de definições da ciência na modernidade se impõem como uma “estrutura” inteligível orientada por objetividade e, portanto, superior as demais discursividade. Em tais pretensões, a ciência ocidental não seria um conhecimento entre outros, mas a finalidade e o escopo do próprio conhecimento, a direção da própria razão, a depuração da racionalidade, a realização do *lógos*.

As ponderações ao uso reiterado de “epistemicídio”²⁵, bem como ao imperialismo epistêmico, é o que aciona, na pesquisa, o termo – talvez, numa perspectiva derridiana, *indecidível* – *gnosecídio*. Entretanto, a insistência em terminologias marcadas pela etimologia grega ou romana não seria mais uma reificação fetichista do ocidente, e assim trocar *seis por*

²⁵ Não estou negando a importância metodológica do termo “epistemicídio”, tampouco a denúncia feita à *colonialidade* e à ontologia racial do ocidente em seu acionamento. Por meio da análise do “epistemicídio”, pensadores/as problematizaram os efeitos do poder metafísico-colonial nos corpos e práticas de coletivos não alinhados à metafísica ocidental. Por exemplo, por meio deste, Sueli Carneiro analisou filosoficamente a desqualificação da *intelligentia* do pensamento afrodiaspórico na academia: “O conceito de epistemicídio, assim definido, permite-nos tomá-lo para compreender as múltiplas formas em que se expressam as contradições vividas pelos negros com relação à educação e, sobretudo, as desigualdades raciais nesse campo” (2005, p. 98).

meia dúzia? A fixação em termos gregos, como *episteme* e *gnose* ou mesmo *epistemicídio* e *gnosecídio*, não seria mais uma forma de *gnosecídio*?

Mobilizo o termo *gnosecídio* – e neste “gnose” – ciente do risco metafísico de reeditar o enredo de referências gnosiológicas remetidas às supostas origens ocidentais. Entretanto, o faço por limitações na linguagem, uso-o sob rasuras, deslocando-o incessantemente deste enredo referencial e sem necessariamente abandoná-lo, sem nenhuma intenção de primazia. “Gnose” referiria ao saber e abarcaria os diferentes conhecimentos: “O saber não é o canteiro epistemológico que desapareceria na ciência que o realiza. A ciência (ou o que passa por tal) localiza-se em um campo de saber e nele tem um papel, que varia conforme as diferentes formações discursivas e que se modifica de acordo com suas mutações” (FOUCAULT, 2008, p. 206). “Gnose” diz respeito aos diferentes saberes e a todos os tipos de conhecimentos: artísticos, populares, religiosos, filosóficos e científicos. Compreendendo que, com o advento da tecnociência, os diferentes saberes e todos os tipos de conhecimentos são nivelados e medidos a partir do crivo tecnocientífico. Os diferentes saberes, os *saberes alternativos*, e todas as formas de conhecimento sofrem ataques *gnosecidizadores*. Portanto, a tecnociência é a técnica da *força dos brancos*, seu desdobramento imediato para os povos não-europeus, como os *amazônidas*. A tecnociência se performatiza a partir do dispositivo do *gnosecídio*. Por meio do *gnosecídio*, a tecnociência se impõe normativamente e se configura como a principal estratégia da *colonialidade*. O *gnosecídio*, por seu turno, na temporalidade hodierna, é o principal dispositivo tecnocientífico da *força dos brancos*. Portanto, por meio do *gnosecídio*, o poder metafísico-colonial toca – não raro, violentamente – os *saberes tradicionais*.

1.5.1 O *gnosecídio* como dispositivo da colonialidade

Abarcar o *gnosecídio* como dispositivo pressupõe analisar a tecnociência como artifício e produção política da *força dos brancos*, do poder metafísico-colonial. Nesta análise, o pensamento de Foucault acerca dos dispositivos pode ser uma chave de entrada. Para Foucault, o *poder* funciona e funciona por meio de seus dispositivos (“disciplinares”, de “segurança”, de “subjetividade, de “saber”... de “sexualidade”); o que demandaria na reflexão “levar a sério esses dispositivos e de inverter a direção das análises” sobre o poder (FOUCAULT, 2011, p. 83). Na leitura de Giorgio Agamben acerca de tal categoria nas análises foucaultianas, o “dispositivo” é “um termo decisivo na estratégia do pensamento de Foucault. Ele o usa com frequência, sobretudo a partir da metade dos anos 1970, quando começa a se ocupar daquilo que chamava de ‘governabilidade’” (AGAMBEN, 2014, p. 23-24). Agamben recorda que

apesar de Foucault não ter elaborado uma definição precisa para o “dispositivo”, “numa entrevista em 1977”²⁶ ele aproxima de tal, apontando “dispositivo” como a reunião e uma teia composta de diversos elementos dentro dos jogos de *poder* e das possibilidades do saber. “Dispositivo” é tudo o que possibilita funcionalidade ao *poder* nas mais diversas situações e em distintos contextos, é o que permite a operacionalidade ao *poder*. Nas palavras de Foucault,

Por este termo tento demarcar, em primeiro lugar, um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. **O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre esses elementos.** Em segundo lugar, gostaria de demarcar a natureza da relação que pode existir entre esses elementos heterogêneos. Sendo assim, tal discurso pode aparecer como um programa de uma instituição ou, ao contrário, como elemento que permite justificar e mascarar uma prática que permanece muda; pode funcionar ainda como reinterpretação dessa prática, dando-lhe acesso a um novo campo de racionalidade... (2016, p. 364, negritos meus).

Os dispositivos são mecanismos diversos que permitem a atualização do *poder*. Os dispositivos estão vinculados às estratégias de poder, ao funcionamento de suas estratégias, aos “limites do saber”, a uma “*sobredeterminação* funcional” e um processo perpétuo de “preenchimento estratégico” (Idem, p. 365). Mas que *sobredeterminação funcional* e *preenchimento estratégico* seriam estes? Qual seria a função, se há uma, de um dispositivo? Como um dispositivo atualizaria o *poder*?

Um dispositivo ressoa o *poder* de modo intermitente, articula e rearticula elementos distintos produzindo efeitos de dominação distintos, mutantes e até mesmo – ou sobretudo – inesperados. Segundo Foucault, “O dispositivo tem uma função estratégica dominante” (Idem). A operacionalidade de um dispositivo está atrelada ao *poder*, no caso do *gnosecídio*, ao poder metafísico-colonial. Os dispositivos, como o *gnosecídio*, se articulam e se rearticulam conectados a distintos e heterogêneos elementos. Desta feita, o dispositivo realiza o *poder*, o coloca em ato e, digamos, o performatiza.

Agamben (2014) argumenta que a proveniência moderna da categoria é o termo hegeliano “positividade” tal como interpretada por Jean Hyppolite (1907-1968), a dimensão histórica que se impõe normativamente de modo diverso sobre os indivíduos na história. Por

²⁶ Especificamente em julho de 1977, acerca do Primeiro Volume de História da Sexualidade. A mesma compõe a coletânea intitulada *Microfísica do Poder*, na publicação brasileira (2016) páginas 363-406. Interpretando Foucault, Agamben tenta sintetizar o dispositivo como: “a- um conjunto heterogêneo, linguístico e não-linguístico que inclui virtualmente qualquer coisa no mesmo título: discurso, instituições, edifícios, leis, medidas de polícia, proposições filosóficas etc. O dispositivo em si mesmo é a rede que se estabelece entre esses elementos. b- O dispositivo tem sempre uma função estratégica concreta e se inscreve sempre numa relação de poder. c- Como tal, resulta do cruzamento de relações de poder e relações de saber” (AGAMBEN, 2014, p. 25).

meio de Hyppolite, que foi professor de Foucault, a “positividade” hegeliana se reconfiguraria no autor de *Vigiar e Punir* até poder ser compreendida como *dispositivo*. Cabe considerar que em 1969 em *A Arqueologia do Saber*, antes de trabalhar com o “dispositivo”, Foucault usa reiteradamente o termo “positividade”. Em *A Arqueologia do Saber*, “positividade” seria o que permite descrever um conjunto de enunciados fora da perspectiva de uma “totalidade fechada e pletórica de uma significação, mas como lacunar e retalhada” (FOUCAULT, 2008, p. 141). O que o Foucault do final da década de 1960 chama “de bom grado de Positividade” seria o que permitiria descrever enunciados sem o apelo às origens metafísicas ou a uma teleologia. Positividade apontaria para as *performances verbais* dentro do discurso: “Analisar uma formação discursiva é, pois, tratar um conjunto de *performances* verbais, no nível dos enunciados e da forma de positividade que as caracteriza; ou, mais sucintamente, é definir o tipo de positividade de um discurso” (Idem, p. 142).

Segundo Agamben, a “positividade” se tornaria na década de 1970, com o Foucault genealogista, “dispositivo”. Agamben destaca que, a despeito de Foucault ter se recusado a trabalhar com “categorias gerais” ou com “os universais”, os dispositivos vêm “ocupar o lugar” dos “universais” em seu pensamento. Dispositivo em Foucault “não se trata de um termo particular, que se refere somente a esta ou àquela tecnologia do poder. É um termo geral, que tem a mesma amplitude que, segundo Hyppolite, ‘positividade’ tem para o jovem Hegel... este vem ocupar o lugar daqueles ‘universais’” (AGAMBEN, 2014, p. 30). O “dispositivo” para Foucault, depreende Agamben, é a “relação entre indivíduos como seres vivos e o elemento histórico, entendendo com este termo o conjunto das instituições, dos processos de subjetivação e das regras em que se concretizam as relações de poder...” (AGAMBEN, 2014, p. 29).

Um dispositivo é o que normatiza o *poder*. Dispositivo é tudo que possibilita *enquadramentos normativos*. Por meio do dispositivo do *gnosecídio* se dá a normatização da *colonialidade* na modernidade. Agamben arrisca um diálogo com Heidegger e aponta “o dispositivo” como a essência (*Wesen*) da técnica, aquilo que o “último Heidegger” chama nos textos que discute *A questão da técnica* como *Gestell*: composição, armação, dispositivo²⁷. Seguindo o raciocínio de Agamben, o dispositivo é o puro *poder* aplicado, bem com, é o *poder* em seu puro funcionamento, em seu pleno afastamento do *ser*, é metafísica desdobrada. Decorre

²⁷ *Gestell* para Heidegger seria a essência da técnica moderna. *Gestell* no âmbito heideggeriano é traduzido por Emanuel Carneiro Leão e Ernildo Stein por *composição*, Z. Loparic, Giacoia Jr. e Marco Aurélio Werle traduzem *Gestell* por “armação”, mestra tradução de Marco Antônio Casanova “A fim de pensar mais radicalmente essa provocação, ele cunha o termo armação (*Gestell*). O que se tem em vista aí por armação aponta imediatamente para a estrutura que emerge da própria provocação já considerada da natureza por intermédio da técnica” (CASANOVA, 2006, p. 156-7). Já André Duarte por “dispositivo”, e assim lembra que, “Não devemos entender o dispositivo como mais um aparato técnico qualquer...” (DUARTE, 2010, p. 149).

que, o dispositivo seria uma forma de indigência e esquecimento do *ser*, um modo de tentar *enquadrar normativamente a diferença*. Desta feita, os dispositivos são as articulações metafísicas que têm como efeito o abandono do *ser*, o nivelamento da *outridade*, a homogeneização da existência: “Toda essa sequência de engenharia complexa que continua sendo oferecida como máquina de guerra sobre territórios e povos que pensam e vivem de uma maneira diferente” (KRENAK, 2019a, p. 116). Na citação que se segue talvez possa ser melhor costurada a relação, que Agamben tenta fazer, entre metafísica e o dispositivo: “O termo dispositivo nomeia aquilo em que e por meio do qual se realiza uma pura atividade de governo sem nenhum fundamento no ser. Por isso os dispositivos devem sempre implicar um processo de subjetivação, isto é, devem produzir o seu sujeito” (AGAMBEN, 2014, p. 37). Por meio do dispositivo do *gnosecídio*, a *força dos brancos* e seu aparato normativo tenta determinar a *outridade* como o “outro” da tecnociência, o “eles” da cultura, “primitivos”, não polidos, os não ocidentais; tentando lançá-la na vala comum dos *enquadramentos normativos* do logocentrismo.

Ao tentar ampliar a análise foucaultiana – já demasiadamente ampla – de dispositivo, Agamben propõe uma divisão entre os existentes em dois grandes grupos: viventes e dispositivos. Os existentes se dividiriam entre o que se substancializa como vivente e o que captura e paradigmatisa incessantemente os viventes. Nesta perspectiva, dispositivo é tudo o que normatiza os viventes, tudo o que de algum modo engendra e captura (ou tenta capturar) a *outridade* e a reduz aos efeitos do poder metafísico-colonial:

Generalizando posteriormente a já bastante ampla classe dos dispositivos foucaultianos, chamarei literalmente de dispositivo qualquer coisa que tenha de algum modo capacidade de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar e assegurar os gestos, as condutas, as opiniões e os discursos dos seres viventes. Não somente, portanto, as prisões, os manicômios, o Panóptico, as escolas, a confissão, as fábricas, as disciplinas, as medidas jurídicas etc., cuja conexão com o poder é num certo sentido evidente, mas também a caneta, a escritura, a literatura, a filosofia, a agricultura, o cigarro, a navegação, os computadores, os telefones celulares – por que não a própria linguagem... (AGAMBEN, 2014, p. 39-40).

Nem sempre o *poder* é opressor e letal, no âmbito convencional e clássico do termo. O *poder*, segundo Foucault, funciona por meio de seus dispositivos. Cabe considerar que, apesar do “cidio” – morte – em *gnosecídio*, nem sempre este dispositivo é “mortífero”; quase sempre atua em silêncio, invisível, pulverizado, camuflado, sorrateiro e refinado produzindo discursos que inferiorizam, secundarizam ou invisibilizam à *outridade*: “Esses dispositivos do poder e de saber, de verdade e de prazeres, esses dispositivos tão diferentes da repressão, não são forçosamente secundários e derivados e que a repressão não é fundamental e vitoriosa... trata-se de definir as estratégias de poder imanentes a essa vontade de saber” (FOUCAULT, 2011,

p. 83). Por meio do *gnosecídio*, o ocidente – quero dizer o discurso colonial ocidental – cria, aceita, faz concessão, *fetichiza* e, sobretudo, fabula o “outro” como seu oposto discursivo. O ocidente tecnocientífico em nome do seu suposto “outro”, o outro produzido e fabulado, intenta suprimir a *diferença*. O dispositivo do *gnosecídio* é uma produção discursiva, quase sempre interligada a elementos não discursivos, da *força dos brancos* de assujeitamento dos diferentes *saberes*; é o *modus operandi* do poder metafísico-colonial em vista da significação, qualificação ou desqualificação do saber: “É o dispositivo que permite separar não o verdadeiro do falso, mas o inqualificável cientificamente do qualificável” (FOUCAULT, 2016, p. 368). O *gnosecídio* é, ambivalentemente, ao mesmo tempo um efeito e uma estratégia do *poder*, do poder metafísico-colonial.

1.6. “Vamos ser atropelados outra vez”? _o poder metafísico-colonial e a *outreidade*

O tempo da ditadura não acabou para nós. Ainda existe para *nóis*.

Estamos vivendo o mesmo tempo

Tônkyré

O poder metafísico-colonial, por meio da tecnociência, permeia diversas situações no mundo contemporâneo e se espalha em todos os espaços, em todas as produções, instituições e ordenamentos do ocidente, tanto em nível macro como micro: residências, escolas, Academias, fábricas, hospitais, prisões, mídias, autarquias, governos, ruas, praças, salas de aula, igrejas, mercados, bancos, *outdoor*, shoppings, plataformas virtuais... sendo percebido em cada discurso pronunciado ou silenciado, nas imagens que projetamos ou negamos – reforçado ou cerceado, nas falas cotidianas ou nos textos que escrevemos, no trabalho que realizamos, nos jornais que lemos, nos telejornais que assistimos, nos sites que acessamos, nas leis que estabelecemos, nas doutrinas que professamos, nas postulações que formulamos, nos produtos que compramos e consumimos, nos currículos escolares que produzimos, nos prédios que construímos ou destruímos, no modo como especializamos e temporalizamos. Em todos os lugares, organizações e sentidos produzidos e fixados estão presentes os enunciados, as discursividades e práticas tecnocientíficos do “mesmo” e do “outro”, a normatividade da *força dos brancos*. Os desdobramentos tecnocientíficos desta normatividade implicam, para os *saberes tradicionais*, tal como já apontado, no *dispositivo* do *gnosecídio*.

Quando me refiro ao poder metafísico-colonial pode-se ter a impressão de que este se estabelece apenas de cima para baixo, do mesmo modo, com as mesmas estratégias, com os

mesmos referenciais e com as mesmas significações. Entretanto, a *força dos brancos* não é uniforme e retilínea, não é homogênea e unitária; como tal, se realiza de modo diverso, complexo e heterogêneo. O poder metafísico-colonial não tem uma centralidade, ele acontece. Não tem um polo referencial irradiador, tem desdobramentos e efeitos, se dá a partir de operações, relações de *poder* e correlações de força, através de engrenagens e dispositivos diversos e quase sempre interconectados. O poder metafísico-colonial, entre outros modos, por meio da tecnociência, se produz, autoproduz e acontece produzindo normatividades. O *poder* espraia-se e “está em toda parte”, em todos os lados, em todos os ordenamentos, em diversas situações; é onipresente. Nestes termos, o *poder*, principalmente em sua dimensão colonial, deve ser entendido na

multiplicidade de correlações de força imanentes ao domínio onde se exercem e constitutivas de sua organização... A condição de possibilidade do poder (...) não deve ser procurada na existência primeira de um ponto central, num foco único de soberania de onde partiriam formas derivadas e descendentes... Onipresença do poder: não porque tenha o privilégio de agrupar tudo sob sua invencível unidade, mas porque se produz a cada instante, em todos os pontos, ou melhor, em toda relação entre um ponto e outro... é o nome dado a uma situação estratégica complexa numa sociedade determinada (FOUCAULT, 2011, p. 102-3).

Em interlocução com Foucault, o *poder* só pode ser coerentemente percebido a partir de seus efeitos, suas disposições, suas forças, suas relações e correlações, seus exercícios, suas operações, suas estratégias e seus dispositivos como o *gnosecídio*. Foucault se recusa a dar uma macro-resposta ao *poder*, no entanto, pensá-lo a partir da sua pulverização, desdobramentos e realizações em seus dispositivos. Como ponto de partida de suas análises, o pensador parte das lacunas da teoria jurídica clássica e investiga os limites do “‘economismo’ na teoria do poder”; ponto comum entre liberalismo e marxismo (FOUCAULT, 2005, p. 19). Na lógica economicista, o poder político se encontraria “no procedimento de troca, na economia da circulação dos bens” (liberalismo), ou “teria na economia a sua razão de ser histórica” (como no marxismo). Foucault questiona a concepção de poder unilateral, a partir de um tal núcleo estruturante, desta forma, questiona o vínculo entre poder-economia: “O poder tem essencialmente como razão de ser e como finalidade servir à economia?” (Idem, p. 20-1). Foucault intenta uma análise não diretamente ou exclusivamente ligada à economia. Para o pensador, o *poder* só existe em ação (e efeitos), desta feita, pressupõe como premissa que “o poder não se dá, nem se troca, nem se retoma, mas que ele se exerce e só existe em ato... o poder não é primeiramente manutenção e recondução das relações econômicas, mas, em si mesmo, primariamente, uma relação de força” (Idem, p. 21). É nesta perspectiva que Foucault rejeita uma Teoria da Soberania, como em concepções do liberalismo e do marxismo, bem como categorias universais que lançam o “poder” em um núcleo estruturante ou metacampo.

Tal como na teoria econômica, a questão do poder é empobrecida se colocada em termos exclusivamente jurídicos: “O poder é mais complicado, muito mais denso e difuso que um conjunto de leis ou um aparelho de Estado” (FOUCAULT, 2016, p. 335). Foucault recusa a tradição, seja de direita ou de esquerda²⁸, que insiste em conceber o *poder* a partir de um tal núcleo estruturante ou institucional como a Religião ou o Estado. Poderia aqui dar vários exemplos de autores/as contemporâneos, ressaltando Pierre Bourdieu o qual opera o Estado como “metacampo do poder” e o poder como um macrocampo, chegando a indicar o Estado a partir de um poder acima do *poder*, isto é “metapoder”:

Esses campos estão, pois, em concorrência uns com os outros, e é nessa concorrência que, de certa forma, se inventa o Estado, se inventa uma espécie de poder “metacampo”, encarnado pelo rei enquanto há rei, mas que depois será o Estado. Cada campo quer agir sobre esse metacampo para triunfar simultaneamente sobre os outros campos e dentro de seu campo. Isso é abstrato, mas, quando eu lhes expuser a crônica histórica, vocês verão bem concretamente [que esse modelo] funciona muito bem. O que se constitui é, assim, um espaço de poder diferenciado, que chamo de campo do poder. No fundo, eu não sabia que fazia isso, mas o descobri ao fazê-lo: eu queria descrever a gênese do Estado e, na realidade, creio que descrevo a gênese do campo do poder, isto é, um espaço diferenciado dentro do qual os detentores de poderes diferentes lutam para que seu poder seja o poder legítimo. Uma das implicações das lutas dentro do campo do poder é o poder sobre o Estado como metapoder capaz de agir sobre os diferentes campos (2014, p. 556-7).

Para Foucault não há sentido em conceber o *poder* como uma coisa dada, uma substância, uma instituição soberana, uma estrutura, uma área fundamental ou ainda um “campo” – “metacampo”, campo do “metapoder”. O *poder* como ideia ou macro-noção não existe para Foucault. O *poder* não estaria diretamente ligado a sujeitos individuais como a *persona* do Rei, por exemplo: “O poder não é substancialmente identificado com um indivíduo que o possuiria ou que o exerceria devido a seu nascimento; ele se torna uma máquina de que ninguém é titular” (FOUCAULT, 2016, p. 332). Nestes termos, Foucault rejeita edificar uma “teoria do poder”, um tratado acerca do *poder*. O *poder* é uma maquinaria sem titulares, engrenagens sem dono que se relacionam e funcionam:

²⁸ Foucault se recusa a operar com categorias marxistas universalizantes, como ideologia, Divisão Internacional do Trabalho e Classe, motivo pelo qual recebeu duras críticas. Para alguns/algumas autores/as a ausência dessas categorias em Foucault o inviabilizaria de uma crítica radical ao colonialismo e/ou a colonialidade. Na leitura de Spivak, em *Pode o subalterno falar*, Foucault e Deleuze “ignoram sistematicamente a questão ideológica” (SPIVAK, 2014, p. 27; ver ainda p. 32, 80, 82) e a “divisão internacional do trabalho” (Idem, p. 28; p. 29, 86-88, 91-93). Para a autora “a aparente banalidade sinaliza uma negação” para a “inovação da luta dos trabalhadores é perniciosa em sua própria inocência, pois ela é incapaz de lidar com o capitalismo” (Idem, p. 28). A rejeição da “questão da ideologia” e da “divisão internacional do trabalho” implicaria na invisibilidade do Terceiro Mundo. Segue Spivak, “O fato de Deleuze e Foucault ignorarem tanto a violência epistêmica do imperialismo quanto a divisão internacional do trabalho teria menos importância se eles não tocassem, ao encerrar, nos assuntos do Terceiro Mundo” (Idem, p. 91). Certamente Spivak, nesta época, desconhecia os cursos de Foucault, na década de 1970, acerca do neoliberalismo e da biopolítica.

O poder não existe. Quero dizer o seguinte: a ideia de que existe, em um determinado lugar, ou emanando de um determinado ponto, algo que é um poder, me parece baseada em uma análise enganosa e que, em todo caso, não dá conta de um número considerável de fenômenos. Na realidade, **o poder é um feixe de relações mais ou menos organizado**, mais ou menos piramidalizado, mais ou menos coordenado. Portanto, o problema não é de construir uma teoria do poder que teria por função refazer o que Boulainvilliers ou um Rousseau quiseram fazer (Idem, p. 369, negritos meus).

A teoria do *poder*, de um macro poder personificado no Rei ou em outro tipo de soberano, é esvaziada em Foucault e outros/as pensadores contemporâneos em sua trilha. Em contraposição à noção de soberania, os dispositivos e discursos enunciados como “verdades” irrompem enquanto operacionalidades do *poder*: “a ideia de um poder soberano com poderes linguísticos extraordinários foi, em grande parte, substituída por um conjunto mais difuso e complicado de poderes discursivos e institucionais” (BUTLER, 2018, p. 36). Para Foucault, o *poder* funciona e produz efeitos, a partir da produção de discursos “verdadeiros”, enquadramentos de verdade. O *poder* é uma tessitura de relações que acontecem e se realizam por meio de molduras discursivas e institucionais que se movimentam produzindo verdades. A funcionalidade do *poder* está diretamente ligada a fabricação de verdades, de enunciados elaborados como verdade: “Quero dizer o seguinte: numa sociedade como a nossa – mas, afinal de contas, em qualquer sociedade – múltiplas relações de poder perpassam, caracterizam, constituem o corpo social; elas não podem dissociar-se, nem estabelecer-se, nem funcionar sem uma produção, uma acumulação, uma circulação, um funcionamento do discurso verdadeiro” (FOUCAULT, 2005, p. 28). As relações de *poder* se dinamizam transpassando toda textura social nas mais diversas situações por meio de diversos dispositivos. Por seu turno as sociedades só funcionam a partir da produção de discursos verdadeiros, isto é, discursos de *poder*, e assim de organizações discursivas coloniais. Desta feita, para o exercício de *poder* se faz preciso à produção de discursos verdadeiros, a partir do que o pensador chamou em alguns textos da década de 1970 de “triângulo” normativo – verdade, direito e *poder*:

Não há exercício de poder sem uma certa economia dos discursos de verdade que funcionam nesse poder, a partir e através dele. Somos submetidos pelo poder a produção da verdade e só podemos exercer o poder mediante a produção da verdade. Isso é verdadeiro em toda sociedade, mas acho que na nossa essa relação entre poder, direito e verdade se organiza de um modo muito particular (Idem, p. 28-29).

Por meio de enunciados normativos, de discursos elaborados como “verdadeiros”, o poder metafísico-colonial descremina o “lógico” do “óleo de andiroba é ruim, mas é bom”. Por meio de regimes discursivos de verdades, a *força dos brancos* opera a *colonialidade* tentando impor à *outreidade* o que tem ou não “sentido”. Segundo Foucault, a “verdade” é uma produção do *poder*, um desdobramento do *poder*. A “verdade”, quero dizer, os discursos de verdade,

performatizam o *poder*, materializam a *colonialidade*. Trazendo Judith Butler à reflexão, tais discursos seriam modos de reedição e atualização das *normas*: “não existe gênero sem essa reprodução das normas que no curso de suas repetidas representações corre o risco de desfazer ou refazer as normas de maneiras inesperadas” (2018, p. 39). A história do ocidente metafísico não se dissocia “da maneira pela qual a ‘verdade’ é produzida e assinala seus efeitos”; em outros termos, “A produção de discursos ‘verdadeiros’ (e que além disso, mudam incessantemente) é um dos problemas fundamentais do Ocidente” (FOUCAULT, 2016, p. 346). Em vista da efetividade da normatividade, o *poder* articula e exige produções de verdade, desta feita, nos forçamos a fabricar verdades como se fabricam objetos de consumo. Nas palavras de Foucault:

Somos forçados a produzir a verdade pelo poder que exige essa verdade e que necessita dela para funcionar; temos de dizer a verdade, somos condenados a confessar a verdade ou a encontrá-la. O poder não pára de questionar, de nos questionar; não pára de inquirir; de registrar; ele institucionaliza a busca da verdade, ele profissionaliza, ele a recompensa. Temos de produzir a verdade como, afinal de contas, temos de produzir riquezas, e temos de produzir a verdade para poder produzir riquezas. E, de outro lado, **somos igualmente submetidos à verdade, no sentido que a verdade é a norma** (2005, p. 29, negritos meus).

A discussão acerca dos “discursos” ou modos de *verdade* continuará latente no pensamento de Foucault até o final da sua vida. O chamado último Foucault – ou *Foucault da ética* ou ainda do “domínio: ser-consigo” (VEIGA-NETO, 2003, p. 79) – não abandonará a problemática da verdade. Nas primeiras palavras do curso *A Hermenêutica do Sujeito* no Collège de France (1981-1982): “A questão que apreciaria abordar neste ano é a seguinte: em que forma de história foram tramadas, no Ocidente, as relações, que não estão suscitadas pela prática ou pela análise histórica habitual, entre estes dois elementos, o ‘sujeito’ e a ‘verdade’” (FOUCAULT, 2006, p. 4). De acordo com o pensador, no segundo volume da História da Sexualidade, *O Uso dos Prazeres*, publicado em 1984, junto com o terceiro, o “deslocamento teórico”, que empreendeu, “das formas e práticas discursivas que articulavam o saber”, nas relações de *poder*, para “as modalidades da relação consigo através das quais o indivíduo se constitui e se reconhece como sujeito” reelaborou, mas, não abandonou o problema da verdade (Idem, 1998, p. 11). Para Foucault, se impunha, entre o final da década de 1970 até 1984, “estudar os jogos de verdade na relação de si para si e a constituição de si mesmo como sujeito, tomando como espaço de referência e campo de investigação aquilo que poderia chamar-se ‘história do homem de desejo’” (Idem). A partir da “relação de si para si e a constituição de si mesmo”, os *discursos de verdade* são recolocados como *regimes de verdades*, que de algum modo produz a ontologia em que o “si mesmo” se questiona como ser. Butler, em *Giving an Account of Oneself (Relatar a si mesmo: crítica da violência ética)*, lembra que a “constituição

de si” e sua relação com os *regimes de verdades* é a questão central da obra de Foucault “na década de 1980” (2015b, p. 25). O reconhecimento de si é dado e limitado em um *regime de verdade*. O que posso ser é possibilitado e limitado dentro de “um regime de verdade que decide quais formas de ser serão reconhecíveis e não reconhecíveis. Embora esse regime decida de antemão qual forma o reconhecimento pode assumir, ele não a restringe” (Idem). Entretanto, como se daria o reconhecimento do *outro* e seus *saberes* frente aos modos, discursos ou *regimes de verdade*? Quais relações poderíamos fazer entre os *regimes de verdade* e o reconhecimento de si e do *outro*?

Na história da filosofia hegemônica, quando se discute reconhecimento (quase que) necessariamente se faz menção a Hegel. Talvez seja pertinente lembrar que, para Hegel, o movimento da consciência-de-si, após um longo e árduo processo de reflexão e desejo, encontra outra consciência-de-si na unidade do espírito, e desta feita, se satisfaz: “A consciência-de-si só alcança sua satisfação em uma outra consciência-de-si” (1992, p. 125). A consciência-de-si para ser consciência-de-si precisa ser reconhecida em outra. A consciência-de-si só se realiza, plenamente, neste reconhecimento, que só pode ser entendido de modo multilateral e diverso: “A consciência-de-si é em si e para si quando e porque é em si e para si para uma Outra; quer dizer, só é como algo reconhecido. O conceito dessa sua unidade em sua duplicação, [ou] da infinitude que se realiza na consciência-de-si, é um entrelaçamento multilateral e polissêmico” (Idem, p. 126). As duas consciências-de-si de início se apresentam como independente uma da outra, com suas próprias convicções e certezas. A outra consciência-de-si se apresenta a consciência-de-si do Eu como o inessencial, a negação e a contradição. Isto é, se “essas consciências ainda não se apresentaram, uma para a outra, como puro ser-para-si, ou seja, como consciências-de-si. Sem dúvida, cada uma está certa de si mesma, mas não da outra” (HEGEL, 1992, p. 128). Somente por meio do reconhecimento seria possível reconciliar e abstrair uma a outra na relação: “de acordo com o conceito do reconhecimento, isso não é possível a não ser que cada um leve a cabo essa pura abstração do ser-para-si: ele para o outro, o outro para ele; cada um em si mesmo, mediante seu próprio agir, e de novo, mediante o agir do outro” (Idem, p. 128). Desta feita, na *Fenomenologia do espírito*, mais precisamente na seção “Independência e dependência da consciência-de-si: Dominação e escravidão” (Idem, p. 126), há uma reciprocidade da consciência-de-si em reconhecer, ser reconhecida e as formas de reconhecimento. Como enfatiza Butler, em *Giving an Account of Oneself*, comentando Hegel, “No momento em que reconheço, sou potencialmente reconhecido, e a forma em que ofereço o reconhecimento é potencialmente dada para mim. Essa reciprocidade implícita aparece na *Fenomenologia do espírito* quando, na seção intitulada ‘Dominação e escravidão’, uma

consciência de si percebe que não pode ter um efeito unilateral sobre outra consciência de si” (2015b, p. 29). Nestes termos, quando ofereço reconhecimento, recebo reconhecimento: “Poderíamos dizer, portanto, que nunca ofereço reconhecimento no sentido hegeliano como pura oferta, pois sou também reconhecida, pelo menos em termos potenciais e estruturais, no momento e no ato da oferta” (Idem). Entretanto, “Poderíamos perguntar, como certamente o fez Lévinas acerca da posição hegeliana, que tipo de dádiva é essa que retorna tão rápido para mim, que nunca realmente sai das minhas mãos” (Idem). Há sempre similaridade no reconhecimento de duas consciências-de-si? Os *Akrātikatêjê* são reciprocamente reconhecidos quando oferecem – ou são forçados pela *colonialidade* a oferecer – reconhecimento ao *branco* (*kupê*)? O rosto *Akrātikatêjê* – *a fortiori*, *Gavião*, *Timbira* e *indígena* – é reconhecido como rosto humano, plenamente humano, simetricamente humano, pelo colonizador? Por que nas relações coloniais, ora em qualquer relação ou operação de *poder*, o reconhecimento não é oferecido igual e reciprocamente, como de certa forma argumentaram Hegel e outros?

Hegel não questiona os quadros em que se dão as relações de reconhecimento. O *regime de verdade*, conforme analisado por Foucault, fornece um quadro à cena do reconhecimento de si mesmo e do *outro*. O que não significa que esse quadro seja invariável, todavia que é nesse “quadro que o reconhecimento acontece, ou que as normas que governam o reconhecimento são contestadas e transformadas” (BUTLER, 2015b, p. 25). O quadro fornecido pelo *regime de verdade* delinea “quem será classificado como sujeito de reconhecimento e oferecendo normas disponíveis para o ato de reconhecimento” (Idem). Segundo Butler, as relações do sujeito também são relações com os *regimes de verdade*: “Foucault não defende apenas que exista uma relação com essas normas, mas também que qualquer relação com o regime de verdade será ao mesmo tempo uma relação comigo mesma” (Idem). Uma atividade crítica implicaria em questionar um *regime de verdade*, seus esquemas de reconhecimentos e o relato que fazemos de si mesmos neste *regime*. Questiono a mim mesmo e minhas possibilidades ontológicas neste *regime*: “Uma operação crítica não pode acontecer sem essa dimensão reflexiva. Pôr em questão um regime de verdade, quando é o regime que governa a subjetivação, é pôr em questão a verdade de mim mesma e, com efeito, minha capacidade de dizer a verdade sobre mim mesma, de fazer um relato de mim mesma” (Idem). Desta feita, Butler pontua que, para Foucault, ao questionar as normas, “o questionamento de si torna-se consequência ética da crítica” (Idem, p. 26). No entanto, questionar as *normas* de reconhecimento envolveria riscos: “o risco de não ser reconhecido como sujeito, ou pelo menos suscitar as perguntas sobre quem sou (ou posso ser) ou se sou ou não reconhecível”. Porquanto, “as normas pelas quais eu reconheço o outro ou a mim mesma não são só minhas. Elas funcionam uma vez que são sociais e excedem cada troca

diádica que condicionam” (Idem). Como veremos no final do próximo capítulo, a lógica do reconhecimento promove enquadramentos normativos que podem dilatar ou reduzir a produção diferencial da precariedade sob os corpos *indígenas*, como os *Akrātikatêjê*.

Em vista de lógicas de reconhecimentos, paradoxalmente produzimos as *verdades* que nos enredam nas relações de *poder*. Nestes termos, voltando a discussão anterior com Foucault, da década de 1970, “a verdade é a norma” (2005, p. 29); por meio da “verdade”, a *norma* é produzida e se reproduz. Através dos “discursos verdadeiros” ou ainda de *regimes de verdades*, a normatividade colonial encontra-se pulverizada em todos os espaços e formas de organização social; tornando possível, deste modo, distintas dimensões da *colonialidade* – do saber, do ser, de gênero, da cultura... – e seus distintos dispositivos, tais como, o *gnosecídio*.

Se em Foucault, não há um centrismo do *poder* ou um controle estático de suas engrenagens, é pouco interessante uma teoria geral da soberania ou um *poder* nuclear e hierarquizado. Desta feita, o pensador se interessa pelo *poder* em suas bordas, em nível micro, territorial, local, onde o mesmo se desdobra, se torna capilar e se performatiza nos discursos de verdade, fazendo-se sentir na multiplicidade dos corpos, não raro, acionando sob estes a violência e a produção seletiva da precariedade:

não se trata de analisar as formas regulamentadas e legítimas do poder em seu centro... Trata-se de apreender, ao contrário, o poder em suas extremidades, em seus últimos lineamentos, onde ele se torna capilar; ou seja: tomar o poder em suas formas e em suas instituições mais regionais, mais locais, sobretudo no ponto em que esse poder, indo além das regras de direito que o organizam e o delimitam, se prolonga, em consequência, mais além dessas regras, investe-se em instituições, consolida-se nas técnicas e fornece instrumentos de intervenção materiais, eventualmente até violentos (FOUCAULT, 2005, p. 32).

Portanto, o *poder* é aquilo que se exerce e acontece a partir de seus efeitos em variados modos, em suas extremidades e nas mais ínfimas relações – como também, escapando ao crivo foucaultiano, nas mais excelsas. O *poder* vem de baixo, de cima e de todos os lados. O *poder* se pulveriza e se capilariza de diversas formas a partir de diversas frentes e realizações; nestes termos, o *poder* também é performativo e se faria perceber nas vidas e corpos por este atingido: “A operação do poder é até certo ponto performativa” (BUTLER, 2018, p. 12). Em seus diversos dispositivos, como o *gnosecídio*, enquanto *normatividade*, o *poder* é exercido ou performatizado por *colonialidade*. Tais características, acontecimentos e operacionalidades do *poder* podem ser percebidos nas análises e desabafos de Tônkyré Akrātikatêjê, liderança do Povo ~~Gavião~~ Akrātikatêjê, primeira mulher cacique (cacica) entre os Povos ~~Gavião~~ no Vale do Tocantins-Araguaia. Os Akrātikatêjê foram remanejados compulsoriamente de seu território em vista, sobretudo, da construção da Hidrelétrica de Tucuruí. Na T.I.MM, tiveram suas terras

recortadas pela linha férrea da Companhia Vale e pela Rodovia BR 222 (antiga PA-70), se veem constantemente ameaçados pela pressão dos vizinhos fazendeiros e de invasões de madeireiros, caçadores e castanheiros, bem como, se encontram mais uma vez assediados por consórcios de empreiteiras que pretendem duplicar a ferrovia e construir uma nova hidrelétrica às margens da T.I que habitam. Por estas e outras operacionalidades e performatividades do *poder*, (contra) discursa Tônkyré:

A terra que *nós* vive é cheia de riquezas. Aqui é cheio de minério, de madeira, de ouro, de caça. Hoje, a *nossa* caça elas estão afugentadas, por causa do barulho da ferrovia. O *nosso* igarapé secou. A maioria de espécie de peixe foi embora. Hoje *nós* cria tanque de peixe, como vocês ver. Porque *nossos* igarapé tá aí oh, *nós* temos que dividir com fazendeiro, com moradores da rua, tudo isso é para vocês refletir o que *nós* tamo vivendo hoje. O *nosso* fruto é dividido com invasores, a *nossa* madeira é retirada lá no fundo, a *nossa* caça é dividido. **Hoje o povo se multiplicou e a terra para nós diminuiu.** Quem vai brigar pra *nós* por mais terra? Será que *nós* vamo segurar essa terra? *Nós* tem a *nossa* voz: é ouvida de *nós* dizer não, eu não quero a barragem? Será que alguém vai ouvir *nós* dizer não, Presidente, *nós* não quer a barragem aqui não... **Vão passar por cima de nós. Nós vamo ser atropelados outra vez.** *Nós* perdemo *nossa* terra de Tucuui... *Nós* pode não ter carro do ano, *nós* pode não ter a melhor casa, mas *nós* ainda tem a melhor terra. O ar que *nós* respira não é igual ao de Marabá não. Porque chuva acontece? Por causa das *nossas* matas. **Eu falo assim pra vocês bate no peito que nós somos um povo rico, rico de conhecimento** [olhando para os filhos]. *Nós* pode não ser formado em uma faculdade, mas *nós* tem *nosso* conhecimento de como *nós* proteger, de como *nós* não agredir a *nossa* mata. Todo esse cuidado *nós* tem. É diferente do homem *branco* né? Eles vêm modificando, eles vem devastando, para eles tudo quer fazer fazenda. Tu viu o que o homem falou? “Se fosse eu, eu desmataria essa beira aqui tudinho e fazia fazenda”. Mas *nós* não pensa isso, porque *nós* fala oh, *nós* não vamos caçar esse tempo os *nosso* porco tá de filhote, *nós* não vamo pegar jabuti, porque *nossas* jabota tão tudo ovada. Mas *homem branco* eles vêm pegar as jabotas e deixa só os macho. Macho vai aumentar? (Fala proferida em 21 de março de 2017, os grifos são meus).

A angústia na fala de Tônkyré não se dirige exclusivamente a Cia Vale, ao consórcio de empreiteiras que invadem as terras dos *Akrâtikatêjê* para realizar estudos em vista de duplicar a ferrovia, aos executivos dessas corporações, a possibilidade de uma Nova Hidrelétrica ou aos fazendeiros da região. A fala de Tônkyré se dirige a Cia Vale, ao consórcio de empreiteiras, aos seus executivos, à própria ferrovia, à rodovia, aos fazendeiros, ao agronegócio, a ameaça de uma nova Hidrelétrica, ao governo, aos “presidentes” (do país e das grandes corporações que saqueiam a Amazônia), ao Estado, às políticas de Estado, à lógica do Progresso que reiteradamente “atropela e passa por cima” como acontecera com os *Akrâtikatêjê* em Tucuui, aos caçadores que invadem suas matas e matam “os bichos”, a FUNAI, àqueles que poluem, degradam e suprimem o rio que corta a terra de seu *povo*, as *políticas de identidade*, ao enquadramento territorial, à redução do tamanho da terra indígena frente o “povo” que nos últimos anos vem “crescendo”, ao *gnosecídio* e às práticas *gnosecidas* que marginalizam “a riqueza de conhecimento” do seu *povo*, aos machistas e ao paradigma patriarcal que desconfiam de sua liderança, à distribuição diferencial da precariedade sob os corpos *Akrâtikatêjê*. A fala

de Tônkyré se dirige ao poder metafísico-colonial pulverizado nas mais diversas formas, nas mais diversas frentes e que atingem os *Akrātikatêjê* de diversos modos e de todos os lados. Percebe-se no desabafo de Tônkyré, os efeitos do *poder* nos mais diversos dispositivos desde o “barulho da ferrovia” que afugenta as “caças”, a devastação ambiental, a burocracia do Estado, ao *gnosecídio* que inviabiliza a *outreidade* por meio da produção do “outro”, a lógica de ameaça e precarização induzida do *branco*. A fala de Tônkyré se dirige a uma *governamentalidade* sem governo, a *força dos brancos*.

Não obstante às análises foucaultianas, cabe destacar que o *poder* também se articula de modo impessoal, insensível, unilateral e opressor, todavia com destinatários: “vão passar por cima de nós. Nós vamo ser atropelados outra vez...” (idem). A lógica do *poder* ocidental sob a *outreidade* se traduz em violência nas mais distintas formas. A violência, em seus diversos modos, encontra-se entre os efeitos diferenciais do *poder* sob os corpos e vidas *Akrātikatêjê*. O *poder* se exerce e acontece sem um centro, todavia, de forma seletiva, precarizando diferencialmente algumas vidas em detrimento de outras: os “diferenciais de poder que decidem a vida de quem importa mais e a de quem importa menos, a vida de quem se torna um paradigma para todas as coisas vivas e a vida de quem se torna uma não vida nos termos contemporâneos que governam o valor dos seres vivos” (BUTLER, 2018, p. 220). Tal lógica do *poder* atravessa a tecnociência enquanto *gnosecídio*: “a verdade e o ser do poder consistem na violência e não se pode pensar no poder sem o seu predicado, a violência. Talvez seja efetivamente assim, caso em que a etnologia não é culpada de aceitar sem discussão o que o Ocidente pensa desde sempre” (CLASTRES, 2003, p. 27). Como tentarei expor no final do próximo capítulo, os tratores, que derrubavam habitações e passavam por cima, a serviço da UHE de Tucuruí tinham endereço: os corpos e vidas *Akrātikatêjê*. A lógica da precarização e da violência é o *modus operandi* da *força dos brancos* sobre as *populações tradicionais*: “O tempo da ditadura não acabou para nós. Ainda existe para nós. Estamos vivendo o mesmo tempo” (TÔNKYRÉ, 2018a).

No discurso ou contra-discurso de Tônkyré, cabe mais uma vez considerar que, o *poder*, o poder metafísico-colonial, se performatiza e operacionaliza nas mais variadas formas (macro-micro, todo-particular, universal-local) e se desdobra em vista do estabelecimento da normatividade-e-precariedade colonial. A *força dos brancos* por meio do *gnosecídio* e outros dispositivos articularam uma normatividade colonial em curso e mais do que nunca efetiva. Não obstante a mesma normatividade encontra-se, pelos enfrentamentos da *outreidade*, em processo, talvez avançado, de corrosão. A *força dos brancos* encontra-se assombrada por aquilo que tentava assombrar, o *outro*: “*Kupê* não respeita nada, o que ele quer fazer com a terra, com

a floresta? Quer destruir. Depois eles nos chamam de preguiçosos. **Na verdade, eles estão falando deles mesmos** também, porque eles são piores” (KRÔHÔKRENHÛM, 2011, p. 158, grifos meus). Na mesma dinâmica em que o *poder* imprime a *colonialidade* encontra-se agenciamentos – resistências, tão onipresentes quanto o próprio *poder*: “Quando a barragem sair a metade disso aqui vai se perder. Aí *nós* vamo pra onde? *Nós* temos que lutar. *Nós* tem e pode dizer não? Tem, se *nós* todo mundo tiver unido, defendendo, praticando a *cultura*” (TÔNKYRÉ, 2017a). É pertinente lembrar a celebre sentença de Foucault em que diz “lá onde há poder há resistência e, no entanto (ou melhor, por isso mesmo) esta nunca se encontra em posição de exterioridade em relação ao poder” (2011, p. 105). Já Tônkyré destaca que a *outridade* não se encaixa, não se encapsula, pelo menos não totalmente, ao estabelecimento da *colonialidade* e seus efeitos precarizadores, e, que, desta feita, é preciso encontrar *formas outras*, sempre *outras* de agenciamento. Nos termos de seu relato:

Ninguém tá ouvindo *nós* não, ninguém vai ouvir se *nós* não tiver unido, fazer mobilização, *nós* tiver falando uma língua só. Vão passar por cima de *nós*. *Nós* vamo ser atropelados outra vez. *Nós* perdemo *nossa* terra de Tucuruí. Até hoje tá aí, são lutas fruto do meu pai, que lutou pela terra, lutou pela *nossa* terra, até hoje estamos lutando, que passou de pai para filho. A *nossa* luta hoje está com *nós*, meu pai foi embora. Hoje é *nós* que estamos nesta caminhada, nessa batalha. Né? Às vezes cansa, mas para *nós* nunca é cansativo, porque *nós* tamo lutando por uma coisa *nossa*, por uma coisa que *nós* ama, *nossa* terra [...] Mas *nós* queria que todo mundo arregaçasse as manga e defendesse o que é *nosso*, porque hoje o que *nos* resta é isso aqui a *nossa* riqueza. *Nós* pode não ter carro do ano, *nós* pode não ter a melhor casa, mas *nós* ainda tem a melhor terra... Quando a barragem sair a metade disso aqui vai se perder. Aí *nós* vamo pra onde? *Nós* temos que lutar. *Nós* tem e pode dizer não? Tem, se *nós* todo mundo tiver unido, defendendo, praticando a *cultura*. Por que eu falo da *cultura*, da *língua*? Essa é a importância quando eu falo, vamos valorizar, vamos praticar *nossa cultura*, vamos manter a *nossa língua*. No dia de aula eu não vou atrás de ninguém não, porque os interessados é que tem que vir. Eu quero defender, porque isso aqui era do meu pai, do meu avô. (2017a).

A estrutura da *força dos brancos* encontra-se esburacada pela *outridade* que intenta dominar. A inferência do poder metafísico-colonial de dominar a *outridade* como um fato dado e inexorável, bem como a tentativa de inviabilizar a problematização da invenção do “outro” no interior da própria *colonialidade* não se sustenta *ad eternum*. A *outridade* escapa por todos os lados e de todas as formas ao pleno domínio metafísico, ao total controle colonial:

A metafísica ocidental é a *fons et origo* de toda espécie de colonialismo – interno (interespecífico), externo (entre-específico), e se pudesse, eterno (intemporal). Mas o vento vira, as coisas mudam, e a alteridade sempre termina por corroer e fazer desmoronar as mais sólidas muralhas da identidade (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 27).

Figura 2 - Tônkyré, concedendo entrevista a um canal de TV local, durante festividade.



Acervo: Tutuka.

2 ALTERIDENTIDADES E ~~DIFERENÇA~~

Quem tu és identidade? Que secretos poderes tens que me matas ou me revives que me faz sofrer ou me faz calar quão mistérios tu trazes na alma?

Eliane Potiguara

Mesmo em meio à disseminação de diversas críticas e uma *desconstrução* em curso, há ainda uma insistente aposta na “identidade” como principal forma de resposta aos paradoxos decorridos da “diferença cultural”. As questões de “identidade” – sobretudo às concebidas estrutural, dialética ou substancialmente, a partir de algum critério *a priori* como etnia, raça, gênero ou classe – continuam a orientar intervenções políticas e investigações mono e até mesmo multiculturais, se não motivadas pela reiterada estruturação essencialista pelo menos por sua idealização salvacionista. Não raro, em nome de tal aposta, a “diferença” é lançada na vala comum do *mesmo* e os paradoxos suplantados em projetos universais de nação ou de ação. Em nome da “identidade” – de uma etnicidade comum ou ainda unidade étnica – a “diferença” é fabricada como diferenciação (distinção) e em seguida anulada, a singularidade dissolvida em totalidade, a “alteridade” é esquematizada a partir de sua antítese, bem como, inserida na trama do tecido social como submissa ao *mesmo*: “Só por esse caminho, todos eles chegam a ser uma gente só, que se reconhece como igual em alguma coisa tão substancial que anula suas diferenças e os opõe a todas as outras gentes. Dentro do novo agrupamento, cada membro, como pessoa, permanece inconfundível, mas passa a incluir sua pertença a certa identidade coletiva” (RIBEIRO, 1996, p. 133).

Por meio da “identidade”, o “outro” do ocidente – a invenção do discurso hegemônico ocidental – é substancializado e discriminado tanto negativa como positivamente. Em muitos discursos, a “identidade” é um emblema essencial que a “alteridade” é obrigada a possuir e que lhe permite tecnocientificamente ser pesquisada, a *posteriori*, *gnosecidizada* em seus *saberes* e *práticas*. Nestes termos, a “identidade” – quero dizer o discurso da “identidade” – permitiu apontar um “objeto da cultura” na metafísica ocidental e, por conseguinte, determiná-lo em vista de um “nós” metafisicamente referencial: “o estudo da vida selvagem é uma parte muito importante da Antropologia Social. Pois, em comparação com o homem civilizado, o selvagem representa um estágio estacionado, ou melhor, retardado do desenvolvimento social” (FRAZER, 2005, P. 48). Na mesma dinâmica se pôde transformar o que até então era o “objeto

da cultura” em “sujeito da cultura”, e a partir de “sujeito” (ou sujeitos na melhor das hipóteses) reivindicar emancipações políticas segundo novas formas de “identidades”:

A contingência histórica da constituição de sujeitos sociais emancipatórios parece hoje irrecusável mas deve ser articulada com profunda intuição de Marx de que as construções de identidades sociais tem sempre lugar no interior de relações sociais antagônicas... Quanto mais incomunicáveis forem as identidades, mais difícil será concentrar as resistências emancipatórias em projetos coerentes e globais. Ultimamente, a emergência do vínculo com a natureza e, com ele, o despertar de uma identidade ecológica transnacional parecem conferir a este vínculo um potencial globalizador promissor (SANTOS, 1994, p. 42-3).

Mas o que é a “identidade”? Essa pergunta ainda se faz necessária? O que ainda provoca e motiva a questão ou sua, talvez suposta, necessidade? É possível a “identidade” fora do plano da metafísica da substância, da metafísica da presença, não submetida – totalmente – à *força dos brancos*? Como os povos no Vale do Tocantins-Araguaia lidam com esse significante?

2.1 Engenharias e políticas identitárias

Desde Nietzsche com sua crítica ao Ser da Metafísica e assim a “substância do eu” (2010, p. 38), há uma gama de pensadores/as, principalmente após a metade do século XX, que subvertem a lógica da “identidade” e profanam o *mesmo*; cada um a seu modo, poderíamos destacar alguns/algumas: Frantz Fanon, Michel Foucault, Jacques Derrida, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Ernesto Laclau, Gloria Anzaldúa, Chantal Mouffe, Stuart Hall, Avtar Brah, Homi Bhabha, Judith Butler, Achille Mbembe, Paul B. Preciado, María Lugones, Tomaz Tadeu da Silva, Viveiros de Castro. Para esses/as autores/as, as “identidades”, em geral, são produtos das relações de *poder* promovidos por *políticas de identidade* que orbitam o interior dessas mesmas relações.

Em *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade* em 1989, Judith Butler questiona o essencialismo acionado em algumas articulações políticas identitárias do feminismo. Na evocação do discurso identitário-essencialista, há a pressuposição de um Sujeito bem definido, referencial, autônomo, autossuficiente, constituinte e previamente estabelecido a ser *a posteriori* representado politicamente. Dentro da *política de identidade*, um Sujeito pré-discursivo, por meio de pressuposições essencialistas ou estruturalistas, torna-se o próprio condicionante político a ser alcançado, a possibilidade de fundação e subversão do *poder*. Nestes termos, a filósofa aponta na obra que, a teoria feminista, bem como outras edificações teóricas, orbita a mesma lógica que critica quando aposta em categorias identitárias como o

Sujeito ou um “eu” autorreferencial. As representações que as categorias identitárias exigem são reguladas normativamente pelas relações de *poder* em que estão inseridas:

Em sua essência, a teoria feminista tem presumido que existe uma identidade definida, compreendida pela categoria de mulheres, que não só deflagra os interesses e objetivos feministas no interior de seu próprio discurso, mas constitui o sujeito mesmo em nome de quem a representação política é almejada... a representação é a função normativa de uma linguagem que revelaria ou distorceria o que é tido como a categoria das mulheres (BUTLER, 2003, p. 17/8).

Butler questiona esse Sujeito dado em vista de uma representação reivindicada, no caso, a “mulher”. Qualquer forma de representação marcada por uma ideia *a priori*, produz ficções de “identidades” estáveis ou substanciais aventadas em seguida como a própria ideia que supostamente demanda a representação. Desta feita, a representação política articulada a partir de um *a priorismo* pretendido só se sustenta na defesa de “identidades” fixas ou por *políticas de identidade* que, em última análise, enquadra, discrimina, exclui e vulnerabiliza as singularidades existenciais. A *política de identidade*, por seu turno, molda previamente os Sujeitos identitários de seus discursos: “Os domínios da ‘representação’ política e linguística estabeleceram *a priori* o critério segundo o qual os próprios sujeitos são formados, com resultado de a representação só se estender ao que pode ser reconhecido como sujeito” (BUTLER, 2003, p. 18). Não é para defender a “identidade” de seus Sujeitos que as *políticas de identidade* são mobilizadas. As *políticas de identidade* são acionadas, em geral amparadas em “diferenças” ou diferenciações fabricadas, justamente em vista da identificação de seus Sujeitos, para suas produções conforme a exigência do *poder*. Tais produções identitárias se confundem com a arbitrariedade e violência dos *enquadramentos normativos* que promovem sobre a *outridade*: “Muita gente que não conhece nós [Akrâtikatêjê], tem uma visão diferente de nós. Eles acham assim que nós não somos organizados. Mas a gente é organizado sim. Acho assim até demais” (TÔNKYRÉ, 2018a). Entretanto, cabe ressaltar que, muitos pesquisadores/as não compartilham dessa leitura e continuam advogando a “identidade” como principal bandeira às intervenções política do/dos Sujeito/os identitário/os.

Aníbal Quijano (2005a, 2005b) defende que a “identidade” só pode ser pensada, na esteira da modernidade europeia, dentro do âmbito da “colonialidade do poder” – tal como este a compreende. Para Quijano, há, por um lado, identidades coloniais e raciais projetadas pela “colonialidade do poder”: o “índio” e o “negro” por exemplos (até aqui poderíamos dialogar com Butler, María Lugones, entre outras/os, e acrescentar “a mulher”, ou ainda recortes como “a mulher indígena”, “negra”, “trans” e outros projetos identitários situacionais, transgressores ou emergentes). Por outro, para Quijano, há “identidades” “próprias”, “singulares”, “históricas”

e “não coloniais” que precisam ser valorizadas, resgatadas, evidenciadas ou reconstruídas em vista da *decolonilidade*. Segundo o autor, é possível descolonizar por meio de “identidades” não-eurocêntricas. No estado da arte, conforme Quijano, para *decolonizar* ou descolonizar a América Latina se faz necessário que os Sujeitos deliberem por projetos de “identidades” “históricos, abertos e heterogêneos” que abandonem a lógica da “colonialidade do poder”. Entretanto, a despeito de sua defesa da historicidade e heterogeneidade do que chamou de “identidade própria”, Quijano advoga a “identidade” como necessária às articulações políticas e assim como um projeto de mudança histórico-social que demandaria deliberação. Ao contrário de Butler, Quijano defende a instrumentalização ontológico-política da “identidade” em vista de um projeto maior, a derrocada da própria “colonialidade do poder”. Em seus termos: **“a produção da identidade latino-americana implica, desde o início, uma trajetória de inevitável destruição da colonialidade do poder**, uma maneira muito específica de descolonização e de liberação: a des/colonialidade do poder” (QUIJANO, 2005b, p. 27, grifos meus).

Quijano afirma que a “identidade” é necessária e condiciona sua autêntica produção à “destruição da colonialidade do poder” como uma deliberação culturalmente construída, espontânea e voluntária: a “identidade na América Latina é, mais do que nunca, um projeto histórico, aberto e heterogêneo, não só, e talvez não tanto, uma lealdade com a memória e com o passado” (Idem). Apesar de sua denúncia à Colonização e “identidades” coloniais, há em Quijano e outros/as autores/as *decoloniais* uma reificação da “identidade” e do “outro” como órfãos de uma autêntica “identidade” não colonial e não racializada. Desta feita, se este “outro”, inventado pelo discurso colonial eurocêntrico, pôde possuir uma “identidade” colonial e racial, pode possuir uma “identidade” não colonial e não racial; logo se pode instrumentalizá-la em vista da “destruição da colonialidade do poder”. Neste processo deliberar por “identidades” não coloniais ou por sua construção ou ainda resgate seria fundamental em vista do protagonismo dos Sujeitos latino-americanos:

Por um lado, no momento em que os ibéricos conquistaram, nomearam e colonizaram a América (cuja região norte ou América do Norte, colonizarão os britânicos um século mais tarde), encontraram um grande número de diferentes povos, cada um com sua própria história, linguagem, descobrimentos e produtos culturais, memória e identidade. São **conhecidos os nomes dos mais desenvolvidos e sofisticados deles**: astecas, maias, chimus, aimarás, incas, chibchas, etc. Trezentos anos mais tarde todos eles reduziam-se a uma única identidade: *índios*. Esta nova identidade era racial, colonial e negativa. Assim também sucedeu com os povos trazidos forçadamente da futura África como escravos: achantes, iorubás, zulus, congos, bacongós, etc. No lapso de trezentos anos, todos eles não eram outra coisa além de *negros*. Esse resultado da história do poder colonial teve duas implicações decisivas. A primeira é óbvia: todos aqueles povos foram **despojados de suas próprias e singulares identidades históricas**. A segunda é, talvez, menos óbvia, mas não é menos decisiva: sua nova

identidade racial, colonial e negativa, implicava o despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade (QUIJANO, 2005a, p. 116, grifos meus).

Quijano acertadamente demarca que “índios” e “negros” são invenções identitárias da “colonialidade do poder” e do “eurocentrismo”, e assim, articulações do que venho, em interlocução com as comunidades designadas de “Timbira” no Vale do Tocantins-Araguaia, apontando como a *força dos brancos*. Entretanto, ao tentar discriminar e instrumentalizar as “identidades” continua encarcerado à mesma lógica que critica. Além da inevitável reificação da “alteridade” e sua consequente taxonomização – povos “mais desenvolvidos e sofisticados” –, a despeito de sua intenção e denúncia, reflexo de lapsos, talvez evolucionistas, necessariamente decorridos do vínculo insistente à “identidade”, a citação acima é ainda mais problemática quando analisada a partir de sua pressuposição da “identidade” como algo dado e previamente estabelecido. Nestes termos, interpreto que, Quijano²⁹ concebe a “identidade” como uma coisa dada, algo presente, reificado, uma propriedade do Sujeito, uma pré-discursividade, ou escapando ao seu escopo, uma substância. A “identidade” é aquilo que “povos” possuem, no caso, possuíam de um modo e agora, por imposição, possuem de outro. Desta feita, a “identidade” é vista aqui como uma propriedade dada, tinham, “despojados de suas próprias e singulares identidades”, não têm mais ou têm de outra forma, colonial. Por mais crítica que arrogue ser, tal compreensão, assume a “identidade” como aquilo que se possui e se distingue; como aquilo que um “povo” – um Sujeito coletivo, uma metanarrativa, uma mônada universalizante – possui e o diferencia de outros, o que demarca e identifica a si mesmo e os “outros”.

Se a “identidade” é aquilo que se possui e se distingue é possível perdê-la, adquiri-la, ganhá-la, resgatá-la, construí-la, destruí-la, reconstruí-la ou valorizá-la enquanto algo simplesmente dado, bem como instrumentalizá-la contra as formas de dominação coloniais que intentam subjugar-la. Esta noção não seria diferente da de muitos/as pesquisadores/as dos povos designados de “Timbira” no Vale do Tocantins-Araguaia, designados por muitos destes como “Gaviões das matas” ou “Gaviões do Oeste”: “Quanto mais o contato com uma sociedade dominante conduz à perda da identidade ou à desmoralização étnica, mais o grupo tribal busca

²⁹ A despeito de sua imensurável contribuição aos estudos latino-americanos. Contribuições inovadoras como a relação que faz entre “identidade” e América e sua denúncia ao eurocentrismo: “foi decisivo para o processo de modernidade que o centro hegemônico desse mundo estivesse localizado na zona centro-norte da Europa Ocidental. Isso ajuda a explicar por que o centro de elaboração intelectual desse processo se localizará também ali, e por que essa versão foi a que ganhou a hegemonia mundial” (2005a, p. 114). E neste sentido, sua análise da autoprodução da Europa a partir da América e de outras “identidades” geopolíticas: “a primeira identidade geocultural moderna e mundial foi a América. A Europa foi a segunda e foi constituída como consequência da América, não o inverso. A constituição da Europa como nova entidade/identidade histórica fez-se possível, em primeiro lugar, com o trabalho gratuito dos índios, negros e mestiços da América” (Idem, p. 116).

reconstruir essa identidade por meio da instrumentalização social dos domínios que a sociedade envolvente deixou intactos” (DA MATTA, 2010, p. 247). Esse raciocínio que opera o argumento de Quijano, entre outros/as autores/as, é que o faz vincular “identidade”, a decisão de um Sujeito e o fim da “colonialidade”. A “identidade” seria o que se possui e se distingue e como tal pode ser instrumentalizado em vista do enfrentamento e derrocada do poder colonial por meio de ações do Sujeito identitário.

Entendo que é necessário questionar às consequências do raciocínio de autores/as como Quijano: seria possível deliberar por outro “projeto de identidade”, não colonial, e instrumentalizar tal deliberação em vista da reconstituição de “identidades” perdidas? Haveria como destruir a *colonialidade* por meio da deliberação de um Sujeito agente e assim inserir-se em uma dinâmica de *decolonialização* ou descolonização? A *colonialidade* e suas *políticas de identidade* são uma questão de escolha? A subjugação identitária seria realmente externa “as identidades não coloniais”?

A compreensão de “identidade” de Quijano ainda se move dentro das *políticas de identidade* e de algum modo se mantém preso ao Esclarecimento – a um ideal de humanismo – ao pressupor que uma decisão do Sujeito (individual ou coletivo) é capaz de suplantar a *colonialidade*, a norma colonial, a metafísica ocidental, a *força dos brancos*. A própria pressuposição da “escolha” exige um Sujeito *Iluminista* que supostamente domina a ação e maneja sua possibilidade. Essa mesma pressuposição continua sendo reiterada em interpretações diversas da luta política e de seus imperativos éticos. Outros/as autores/as também continuam e arriscam o mesmo argumento operado no pensamento de Quijano e, desta feita, reiteram a lógica da “identidade” e da autossuficiência do Sujeito.

Tentando escapar às críticas à insistência no discurso da “identidade” como fator decisivo às mobilizações políticas na América Latina, Walter Mignolo (2008) defende a “identidade em política” frente à “política de identidade”. A “identidade em política” para Mignolo seria uma forma de superar a “política de identidade” e continuar apostando na “opção decolonial”. Afinal seria preciso discutir “identidade” para pelo menos enfrentar suas inconsistências e questionar as *políticas de identidade*. Por meio da “identidade em política”, as *políticas de identidade* seriam finalmente desarticuladas. Desta feita, segundo o autor, trazer a “identidade” para o debate colonial é imprescindível para a superação da “colonialidade do poder”, dinâmica radicalmente diversa, a seu ver, à *política de identidade*:

Não, não estou falando de “política de identidade”, mas de “identidade em política”. Não há, pois, necessidade de argumentar que a política de identidade se baseia na suposição de que as identidades são aspectos essenciais dos indivíduos, que podem levar à intolerância, e de que nas políticas identitárias posições fundamentalistas são

sempre um perigo... **ser branco, heterossexual e do sexo masculino** são as principais características de uma política de identidade que denota identidades tanto similares quanto opostas como essencialistas e fundamentalistas... **a identidade em política é crucial para a opção decolonial**, uma vez que, sem a construção de teorias políticas e a organização de ações políticas fundamentadas em identidades que foram alocadas (por exemplo, não havia índios nos continentes americanos até a chegada dos espanhóis; e não havia negros até o começo do comércio massivo de escravos no Atlântico) por discursos imperiais (nas seis línguas da modernidade européia – inglês, francês e alemão após o Iluminismo; e italiano, espanhol e português durante o Renascimento), pode não ser possível desnaturalizar a construção racial e imperial da identidade no mundo moderno em uma economia capitalista (MIGNOLO, 2008, p.289, grifos meus).

“Ser branco, heterossexual e do sexo masculino” conforme Mignolo (Idem) é a “principal característica” das *políticas de identidade*. Não obstante, antes de “características”, isto é um aspecto imprescindível, arrisco dizer que são desdobramentos – talvez os únicos que realmente conhecemos e sentimos – das *políticas de identidade*. A principal característica da *política de identidade* é justamente a reificação de uma dada “identidade”, sua substancialização, a significação de uma “diferença”, um discurso de presença por meio de uma representação; o que sempre acontece, a partir, do paradigma branco, heterossexual do sexo masculino, monogâmico, moneteísta cristão. A reificação de uma “identidade” ou projeto identitário (seja “índio”, “negro”, “mulher”, “homossexual”...) se desdobra a partir da referência já colonialmente estabelecida: branco, heterossexual do sexo masculino, monogâmico, moneteísta cristão. Desta feita, “Ser branco, heterossexual e do sexo masculino”, para usar as palavras de Mignolo e Quijano, assim como outras “identidades” petrificadas no discurso colonial, são produções das *políticas de identidade*. A conclusão, que também comungo, deste raciocínio, é que, as *políticas identitárias* são articulações do discurso colonial do “nós” e do “eles”.

Entretanto, tal como faz Quijano, Mignolo, mesmo com um discurso de negação à *política de identidade*, também condiciona o seu argumento da “identidade em política” à decisão de romper ou não com a “colonialidade”. Para Mignolo, a única possibilidade de edificações teóricas políticas é por meio de “identidades”. A aposta de Mignolo no discurso da “identidade” é, como faz Quijano, sua instrumentalização para romper com a “colonialidade” por meio de uma decisão *decolonial* de Sujeito/s agentes.

Ao ligar a decolonialidade com a identidade em política, a opção decolonial revela a identidade escondida sob a pretensão de teorias democráticas universais ao mesmo tempo que constrói identidades racializadas que foram erigidas pela hegemonia das categorias de pensamento, histórias e experiências do ocidente (mais uma vez, fundamentos gregos e latinos de razão moderna/ imperial) (MIGNOLO, 2008, p.297).

A “opção decolonial” para Mignolo seria a única forma de romper com as “identidades coloniais”. Segundo este raciocínio, a “opção decolonial” de Sujeitos agentes desmascararia as

políticas de identidade “escondidas” e promovidas em vista da “colonialidade” (...). Não obstante, não há vínculo direto entre a decisão de um Sujeito (indivíduo ou povo) e a destruição da *colonialidade*. O Sujeito, sua pretensão de autossuficiência, sua suposta independência e sua referencialidade emancipatória, bem como sua ficção de “identidade” caminham dentro da *colonialidade*, do poder metafísico-colonial, da normatividade produtora de “identidade”. O Sujeito, como todas as engrenagens das *políticas de identidades* são artifícios do discurso colonial e não de uma entidade fora dele. Nestes termos, levando em consideração a produção do Sujeito por parte da *colonialidade*, pressupor uma “identidade” – colonial ou não – como propriedade desse Sujeito Esclarecido, é reeditar a mesma *colonialidade*. Butler, em diálogo com Foucault, lembra que este “observa que os sistemas jurídicos de poder *produzem* os sujeitos que subsequentemente passam a representar” (2003, p. 18). Portanto, não há Sujeito fora da lógica de *poder* e suas normatividades (Idem, p. 54.55). O Sujeito identitário agente e voluntariamente deliberador é um produto do *poder*, um artifício das relações de *poder* e não o motor constituinte destas relações. Do mesmo modo, a deliberação e ação do Sujeito – Iluminista e Humanista – orbitam as mesmas relações que intentam romper; são engrenagens da maquinaria do poder. Toda a problemática ético-política colocada na história da Filosofia Moderna pode ser contemplada como a história da fabulação e manutenção do Sujeito, um Sujeito hegemonizado como universal e supostamente agente. Na modernidade, a questão política é a questão do Sujeito, de sua suposta autonomia e emancipação frente ao *poder*:

... a propósito do sujeito governante e do sujeito filosofante - é sempre essa questão do sujeito, do sujeito político que está em questão. Aquilo de que a filosofia se ocupa não é a política, não é nem sequer a justiça e a injustiça na cidade, mas a justiça e a injustiça na medida em que são cometidas por alguém que é um sujeito agente, agente como cidadão, agente como sujeito, eventualmente agente como soberano. A questão da filosofia não é a questão da política, é a questão do sujeito na política (FOUCAULT, 2010, p. 290).

O Sujeito universal, o Sujeito Político, Sujeito do Conhecimento ou Sujeito moderno é o principal signo da Teoria do Conhecimento e da Teoria Política Moderna, encontra seu ápice com o Esclarecimento. O Sujeito é uma autorrepresentação que atravessa toda a história da filosofia moderna, de Bacon e Descartes até, pelo menos, Husserl: “o sujeito como consciência apenas se pôde sempre anunciar como presença a si. O privilégio atribuído à consciência significa pois o privilégio atribuído à presença; e mesmo se descrever-se à profundidade em que o faz Husserl, a temporalidade transcendental da consciência, é ao ‘presente vivo’ que se atribui o poder de síntese e de reunião incessante dos rastros” (DERRIDA, 1991, p. 48-9). O Sujeito é um projeto, uma fantasia, do ocidente que aponta para o modelo de humano reivindicado neste projeto, o indivíduo capitalista. A soberania do Sujeito é a soberania de uma

ideia de indivíduo: “essa invenção do indivíduo é um outro presente que nós recebemos do Ocidente. Aqui não tinha indivíduos” (KRENAK, 2019, 130). Entretanto, na época atual – também evocada como *pós-modernidade* – o Sujeito perdeu a primazia ontológica, a exclusividade discursiva e o seu privilégio logocêntrico. O Sujeito é desconstruído e destronado de sua autossuficiência e de algum modo é desprovido de sua referencialidade: “É preciso se livrar do sujeito constituinte, livrar-se do próprio sujeito, isto é, chegar a uma análise que possa dar conta da constituição do sujeito na trama histórica” (FOUCAULT, 2016, p. 43). Quais seriam os desdobramentos deste “se livrar do sujeito constituinte”? O que implicaria uma análise capaz de “dar conta da constituição do sujeito”? Este livrar do “sujeito constituinte” seria o mesmo que a *morte do sujeito*?

Antes de articulador, o Sujeito é efeito da *norma* que pretende articular, se reconhece e é reconhecido numa trama normativa e não fora dela: “Os sujeitos são constituídos mediante normas que, quando repetidas, produzem e deslocam os termos por meio dos quais os sujeitos são reconhecidos” (BUTLER, 2015a, p. 17). Agora – ora sempre –, de constituinte, o Sujeito passa a se constituir e ser constituído pela *norma* e seus enquadramentos, se reconhecer e ser reconhecido dentro de um horizonte normativo. Os cenários ontológicos em que os Sujeitos se movimentam, identificam e se identificam são fornecidos em quadros normativos que permitem o reconhecimento desse Sujeito: “Essas condições normativas para a produção do sujeito produzem uma ontologia historicamente contingente, de modo que nossa própria capacidade de discernir e nomear o “ser” do sujeito depende de normas que facilitem esse reconhecimento” (Idem). A *norma* possibilita a produção do Sujeito e de suas “opções”. Entretanto, para Butler, esta operacionalidade das relações de *poder* e de suas normatividades na configuração do Sujeito ou sujeitos não deve implicar em equívocos deterministas. A relação entre Sujeito e *norma* (ou o *poder*) não é mecânica. O Sujeito é tecido em meio as normas, mas não como uma consequência automatizável. As *normas* produzem o Sujeito fornecendo e elaborando o quadro normativo em que este pode criar e se autocriar. O Sujeito, ou melhor os sujeitos, continua criando o que não implica por seu turno em uma ficção de plenitude de liberdade como no Esclarecimento, em que este pode por sua imperativa agência subverter as normas: “A norma não produz o sujeito como seu efeito necessário, tampouco o sujeito é totalmente livre para desprezar a norma que inaugura sua reflexividade; o sujeito luta invariavelmente com condições de vida que não poderia ter escolhido” (BUTLER, 2015b, p. 22). Desta feita, o Sujeito supostamente agente – o indivíduo deliberador – é uma produção discursiva mobilizada dentro de um campo de possibilidade do *poder* e de seus *regimes de verdade*. O Sujeito existe (ou existiu) como tal, nomeado como tal e se autoreferencia como

emancipado e livre à medida que responde às interpelações da *norma* que está inserido. No contexto dessas interpelações, respondendo a um *outro* dentro de um campo normativo, o Sujeito se singulariza: “Dado que essas normas agem sobre nós no contexto da interpelação, o problema da singularidade pode servir como ponto de partida para entender as ocasiões específicas de interpelação pelas quais nos apropriamos dessas normas numa moral viva” (2015b, p. 33). Existir como Sujeito é na mesma dinâmica assujeitamento e protagonismo conforme cenários de reconhecimento à *norma*, isto é, ao *poder*.

A condição do Sujeito e da sua sujeição não são radicalmente separadas nos jogos do *poder*. Não apenas os assujeitamentos, todavia os protagonismos e as deliberações do Sujeito estão ligadas às relações de *poder*. A sujeição e o protagonismo do Sujeito se dão dentro de quadros de reconhecimento do *poder* e de sua normatividade – isto é, do poder metafísico-colonial, da *força dos brancos* –; antípodas dependentes do mesmo jogo normativo. Desta feita, a subjugação e a emancipação identitárias não são aleias às “identidades” e suas políticas:

Como forma de poder, a sujeição é paradoxal. Uma das formas mais familiares e angustiantes como se manifesta o poder está no fato de sermos dominados por um poder externo a nós. Descobrir, no entanto, que o que “nós” somos, que nossa própria formação como sujeitos, de algum modo depende desse mesmo poder é outro fato bem diferente. Estamos acostumados a pensar no poder como algo que pressiona o sujeito, que subordina, submete e relega a uma ordem inferior. Essa é certamente uma descrição justa de parte do que faz o poder. Mas, consoante Foucault, se entendemos o poder também como algo que forma o sujeito, que determina a própria condição de sua existência e a trajetória de seu desejo, o poder não é apenas aquilo a que nos opomos, mas também, e de modo bem marcado, aquilo de que dependemos para existir e que abrigamos e preservamos nos seres que somos (BUTLER, 2017, p. 9-10).

Em *A vida psíquica do poder: Teorias da sujeição* (The Psychic Life of Power: Theories in subjection), Butler (2017) se propõe a pensar a constituição psíquica do sujeito e da sujeição, dando, a seu ver, um passo não arriscado por Foucault: teorizar as dinâmicas normativas que configuram a consciência de si do Sujeito, o que implica indagar acerca de “qual é a forma psíquica que o poder adota?” (p. 10). Nestes termos, a autora observa que “A sujeição consiste precisamente nessa dependência fundamental de um discurso que nunca escolhemos, mas que, paradoxalmente, inicia e sustenta nossa ação” (Idem). Tal como a sujeição não é um processo externo ao Sujeito, o protagonismo é uma possibilidade dentro do poder, uma constituição psíquica-normativa à configuração do Sujeito: “o poder que a princípio aparece como externo, imposto ao sujeito, que o pressiona à subordinação, assume uma forma psíquica que constitui a identidade pessoal do sujeito” (Idem, p. 11). As condições da sujeição e do protagonismo do Sujeito coexistem juntas no âmbito das relações de *poder*, dinâmica que aponta para um paradoxo, quiçá uma aporia: o lugar do Sujeito se dá simultaneamente com o seu não-lugar, o

desvio de sua posição. “O paradoxo da sujeição implica o paradoxo da referencialidade” (Idem, p.12). Quer dizer, a tropologia do Sujeito inaugura a sua topologia: “A figura assumida por esse poder é marcada inexoravelmente pela imagem do retorno, de uma volta sobre si mesma ou até *contra* si mesma... essa volta parece funcionar como inauguração topológica do sujeito, um momento fundador cujo status ontológico se mantém permanentemente incerto” (Idem, p. 11). Por seu turno, essa volta é “a condição topológica do gesto. A sujeição inaugura a tropologia de alguma maneira” (Idem, p. 12). Desta feita, a sujeição é imprescindível à formação do Sujeito enquanto tal: “Como poder *exercido sobre* o sujeito, a sujeição, não obstante, é um poder *assumido pelo* sujeito, uma suposição que constitui o instrumento do vir a ser desse sujeito” (Idem, p. 20). O Sujeito neste duplo – protagonismo e sujeição –, dentro das relações de *poder*, perde o caráter de soberano e absoluto dado pelo Esclarecimento. O Sujeito é destituído de sua autoreferencialidade, sua inicial maiúscula é esvaziada, sua agência é despotencializada, sua universalidade é situada ou particularizada:

Vocês sabem que *Jê* é o nosso Deus? Muitas vezes nós pensamos que nós estamos soltos, mas nós temos dono, nós temos dono! Ele que fez tudo o que existe! *Jê* deu o sinal de vida pro *kupê* e pra nós também, deu a língua, deu bucho, deu tripa, tudo pra gente viver, os olhos, a boca...Muitas vezes nós pensamos que estamos soltos, que nós somos como animais, mas não (KRÔHÔKRENHÛM, 2011, p. 162).

Um sujeito dado é uma produção de um regime de *poder* e não uma orientação pré-discursiva, presente de antemão de modo substancial ou *a priori*. As relações de *poder* exigem uma “identidade” enquanto uma substância exemplar a ser tomada como referência: “branco, heterossexual do sexo masculino”, monoteísta cristão, tecnocientificamente estabelecido – o “nós” normatizador. As demais “identidades” seriam reificadamente marcadas pelo que falta em relação a esta referência da *política de identidade*: o “índio”, o “negro”, a mulher, o homossexual, os politeístas, os atrasados... se enunciariam como o “eles” a serem normativamente enquadrados em esquemas de reconhecimentos seletivos. São nestes termos que, o discurso da “identidade” – se poderia dizer também da etnicidade, de gênero, classe, raça ou mesmo da “diferença” – se desdobra em políticas que exigem a ficção de um “Sujeito” agente que afirme ou se volte contra às *políticas de identidade*. Não obstante, com o esvaziamento do sujeito moderno se esvazia também as *políticas de identidade*. A partir de então, o *sujeito* se constitui e reconhece a si mesmo, dentro de um cenário normativo, interpelado por um *outro*. Interpelado pelo *outro*, o *sujeito* relata a si mesmo: “fazemos um relato de nós mesmos para um outro, e que cada relato que damos acontece numa cena de interpelação. Faço um relato de mim mesma para ti... assim elaborando uma relação com um outro na linguagem” (BUTLER, 2015b, p. 53). Somente nesta interpelação que é possível agir,

haja vista que agir implicaria em responder eticamente a uma cena interpelativa com um *outro*: “Se o sujeito é opaco para si mesmo, não totalmente translúcido e conhecível para si mesmo, ele não está autorizado a fazer o que quer ou a ignorar suas obrigações para com os outros” (Idem, p. 22). Na interpelação do *outro* e na facticidade de própria existência, arquiteta-se uma teoria da formação do *sujeito* – *despossuído* de si e de autossuficiência nas relações com o *outro* – ao mesmo tempo performativo e com responsabilidades éticas: “uma teoria da formação do sujeito, que reconhece os limites do conhecimento de si, pode sustentar uma concepção da ética e, na verdade, da responsabilidade” (Idem, p. 22-3).

Esse esvaziamento, destronamento ou *desposseção* não implica o fim, a supressão ou a *morte do sujeito*. Todavia, a *morte* de um modelo de *sujeito*, já apontado: autossuficiente, universal, substancial, cheio de si e esclarecido. A *morte* seria a *desconstrução* desse paradigma fantasioso que fabricaria “identidades” dadas. Tal *morte* seria a destituição e a desposseção de si, o desalojamento do *sujeito* como senhor, fundamento e potência de si mesmo, o que se desdobraria em uma angústia necessária: “Mas essa morte, se de fato o for, é apenas a morte de certo tipo de sujeito, um sujeito que, para começar, nunca foi possível; a morte de uma fantasia do domínio impossível, e por isso uma perda daquilo que nunca se teve. Em outras palavras, uma aflição necessária” (BUTLER, 2015b, p. 67).

Cabe ressaltar ainda que ao se estabelecer uma “identidade” referencial dada *a priori*, mesmo em vista de bandeiras emancipatórias, pode se excluir as especificidades dos *sujeitos* concretos, aqueles com endereço e vivências fáticas. Em nome da “identidade”, os *sujeitos* concretos são excluídos das situações e cenários em que se estão inseridos: “não posso afirmar uma identidade diferencial sem distingui-la de um contexto” (LACLAU, 2011, p. 56). Nesta mesma perspectiva, a insistência na “identidade” “mulheres” – em uma “identidade” geral a todas as mulheres –, segundo Butler e outras pensadoras feministas como Avtar Brah, faz com que se exclua as singularidades existenciais das *mulheres* concretas e culturalmente situadas. As questões que tocam as *mulheres* não podem estar desconectadas de seus múltiplos contextos e vivências culturais em que se inserem:

Nosso gênero é constituído e representado de maneira diferente segundo nossa localização dentro de relações globais de poder. Nossa inserção nessas relações globais de poder se realiza através de uma miríade de processos econômicos, políticos e ideológicos. Dentro dessas estruturas de relações sociais não existimos simplesmente como mulheres, mas como categorias diferenciadas, tais como “mulheres da classe trabalhadora”, “mulheres camponesas” ou “mulheres imigrantes”. Cada descrição está referida a uma condição social específica. Vidas reais são forjadas a partir de articulações complexas dessas dimensões... Diferença nesse sentido é uma diferença de condições (BRAH, 2006, p. 341).

A ficção na universalidade das “mulheres” – se poderia dizer também do “índio”, do “negro”, etc. – como “Sujeito” dado exclui a facticidade, as contextualizações e a pluriversalidade das *mulheres* – trans, negras, indígenas, mulçumanas... –, sujeitos com corporidades e facticidades. Desta feita, “a insistência sobre a coerência e unidade da categoria das mulheres rejeitou efetivamente a multiplicidade das interseções culturais, sociais e políticas em que é construído o espectro concreto das ‘mulheres’” (BUTLER, 2003, p. 34). Porquanto, as relações de *poder* “... tanto constituem a ‘identidade’ como torna equívoca a noção singular de identidade” (Idem, p. 21). No mesmo âmbito, conceber um “sujeito” capaz de agência por meio dessa “identidade”, mesmo em vista de dinâmicas emancipatórias é continuar a mesma lógica que imperativamente se critica.

Esses domínios de exclusão revelam as consequências coercitivas e reguladoras dessa construção, mesmo quando a construção é elaborada com propósitos emancipatórios. Não há dúvida, a fragmentação no interior do feminismo e a oposição paradoxal ao feminismo – por parte de “mulheres” que o feminismo afirma representa – sugerem os limites necessários da política da identidade. A sugestão de que o feminismo pode buscar representação mais ampla para um sujeito que ele próprio constrói gera a consequência irônica de que os objetivos feministas correm o risco de fracassar, justamente em função de sua recusa a levar em conta os poderes constitutivos de suas próprias reivindicações (Idem, p. 22).

A lógica da “identidade” é a lógica diferenciação³⁰ – da distinção, da outrificação ou de significações racializadoras, como veremos – que ao produzir um modelo por excelência ou referencial se desdobra em exclusão, criminalização, “patologização” e assim na “distribuição diferencial da precariedade” (BUTLER, 2018, p. 61.65-6). A *distribuição diferencial da precariedade* para *populações tradicionais* e *sujeitos* diversos, muitas vezes indesejáveis, é regulada pelo reconhecimento normativo à uma “identidade” referencialmente dada, por exemplo: branco, heterossexual do sexo masculino, monoteísta cristão, tecnocientificamente estabelecido. Se balizar pela “identidade” e suas políticas é assumir a normatividade por meio da lógica de exclusão do reconhecimento: “E isso significa que incorporar a norma ou as normas por meio das quais uma pessoa ganha um estatuto reconhecível é uma forma de ratificar e reproduzir determinadas normas de reconhecimento em detrimento de outras, estreitando o campo do reconhecível” (Idem, p. 42). O enquadramento normativo do reconhecimento parte normas, em geral humanistas, que articulam padrões de inclusão e exclusão na existência do sujeito. Normas humanistas são mobilizadas por meio de padrões de reconhecimentos identitários que se desdobram produzindo diferencialmente a precariedade: “Ser um sujeito requer primeiro encontrar o próprio caminho dentro de certas normas que governam o

³⁰ Insistir na lógica da “identidade”, é insistir “na lógica da pura diferença” (LACLAU, 2011, p. 59).

reconhecimento, normas que nunca escolhemos e que encontraram o seu caminho até nós e no envolveram com seu poder cultural estruturador e incentivador” (Idem, p. 47). Por meio destas normas e seus *enquadramentos*, em geral em nome de uma “identidade” ou de um “sujeito” exemplar, a precariedade diferencialmente produzida é lançada reiteradamente sob a *outridade* no Vale do Tocantins-Araguaia: “O tempo da ditadura não acabou para nós. Ainda existe para nós. Estamos vivendo o mesmo tempo” (TÔNKYRÉ, 2018a).

Portanto, o “sujeito” não *existe em si e per si*, não é constituinte, se constitui e é constituído nas relações de *poder*, nas correlações força e nas interpelações mútuos com um *outro*; é efeito, um produto e não o fundamento do *poder*, um produto-produtor; não obstante, produto. O “sujeito” é uma fábula moderna que a muito perdeu sua vitalidade, entretanto, ainda vigora como artifício do *poder*, um artifício-artífice; não obstante, artifício. O que isto desdobraria? Produto-produtor, artifício-artífice? A discussão não estaria perdendo os rumos lógicos? Nas relações de *poder*, o “sujeito” também escapa a *lógica de não contradição*³¹, *a fortiori*, ao *Princípio de Identidade*: “Se o sujeito não é totalmente determinado pelo poder, *tampouco* é totalmente determinante do poder (mas é significativa e parcialmente as duas coisas), isso significa que ele ultrapassa a lógica da não contradição” (BUTLER, 2017, p. 26).

O Sujeito só pode ser pensado como *sujeito*: histórico, cultural e topologicamente constituído, sem pretensões de totalidade. Se ainda se pode falar em Sujeito é enquanto *sujeito*, singular e inserido em contingências e situações específicas: “Somos as peças de uma máquina, situadas num lugar dado, (com) certo papel preciso a desempenhar, enquanto há outras peças da máquina que têm outros papéis a desempenhar. E, nessa medida, não é como sujeito universal que funcionamos, funcionamos como indivíduos” (FOUCAULT, 2010, p. 35). Do mesmo modo que o “sujeito”, as “identidades” são efeitos discursivos de *poder* e não podem ser pensadas fora do discurso normativo que as constitui e exige a lógica excludente do reconhecimento normativo. Mesmo lançado dentro de um quadro de reconhecimento, o *sujeito*, interpelado pelo *outro*, *relata a si mesmo/a*. Pela interpelação do *outro*, o sujeito transsignifica o reconhecimento e *relata de si mesmo/a* para o *outro*. Não existe “identidade” sem “alteridade”, não existe *sujeito* sem um *outro* e suas interpelações: “Tenho uma relação comigo mesma, mas no contexto de uma interpelação ao outro” (BUTLER, 2015b, p. 131). Logo, a “identidade” não é o signo de uma *mesmidade* lisa sem *diferença*. A “identidade” é uma produção discursiva do *poder*. Desta feita, o discurso acerca da “identidade” só pode ser

³¹ Semelhante observação fez Laclau: “o princípio da contradição não se aplica à sociedade” (2011, p. 30).

pensado a partir de estratégias singulares como *identidades* não fechadas, situadas, em *devir* e heterogêneas³².

2.2 De identidade à *alteridentidades*: o monolinguismo do outro

Até aqui neste capítulo tentei argumentar que, os projetos identitários, como os de Sujeito Universal, Estado-Nação, “o outro”, entre outras *políticas de identidade*, são frutos de engenharias do poder metafísico-colonial, da *força dos brancos*, da normatividade e seus enquadramentos que se desdobram na tentativa de apagamento da *diferença* em nome de um ideal de unidade e totalidade. Apostar na “identidade” é apostar em tais engenharias. Nestes termos, cabe registrar que, da ingenuidade em se pressupor “identidades” espontâneas por parte de “sujeitos” agentes, da crença na “identidade” como propriedade distintiva ou ainda para afirmar tais projetos de nação que diversos construtos teóricos se ergueram e ainda se erguem na história do ocidente metafísico. A consequência de teorias alinhadas com projetos identitários de (Estado) Nação e de *políticas de identidade* – a despeito de algumas reivindicações em pretender destruí-la – se desdobra na sedimentação da *colonialidade* como algo simplesmente dado. Erguem-se bandeiras como unidade, língua comum, originalidade, nacionalidade, “povo”, “sujeito” étnico, “etnicidade”, entre outras, que, por *iterabilidade*, reeditam enquadramentos e ideais normativos coloniais. O desejo de unicidade, – de um Estado “uni-étnico” –, é o desejo de suprimir a *diferença*. No ideal teórico de Darcy Ribeiro, a busca utópica de uma macro-“identidade”, uma brasilidade universal, é mesma que intenta apagar a *outreidade*:

uma só gente, pertencente a uma mesma etnia. Vale dizer, uma entidade nacional distinta de quantas haja, que fala uma mesma língua... Mais que uma simples etnia, porém, o Brasil é uma etnia nacional, um povo-nação, assentado num território próprio e enquadrado dentro de um mesmo Estado para nele viver seu destino. Ao contrário da Espanha, na Europa, ou da Guatemala, na América, por exemplo, que são sociedades multiétnicas regidas por Estados unitários e, por isso mesmo, dilaceradas por conflitos interétnicos, **os brasileiros se integram em uma única nação unificada, num Estado uni-étnico.** A única exceção são **as múltiplas microetnias tribais, tão imponderáveis que sua existência não afeta o destino nacional** (RIBEIRO, 1996, p. 22, grifos meus).

³² Talvez seja pertinente destacar que, Stuart Hall em interlocução com pensadores distintos da contemporaneidade como Foucault, Derrida, Butler, Laclau e com a psicanálise de Freud tenta arrematar a questão da “identidade” dizendo: “É precisamente porque as identidades são construídas dentro e não fora do discurso que nós precisamos compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas específicas, por estratégias e iniciativas. Além disso, elas emergem no interior do jogo de modalidades específicas de poder e são, assim, mais o produto da marcação da diferença e da exclusão do que o signo de uma unidade idêntica, naturalmente constituída, de uma “identidade” em seu significado tradicional – isto é, uma mesmidade que tudo inclui, uma identidade sem costuras, sem diferenciação interna” (2000, p. 109-10).

O discurso acerca da “identidade” intenta suturar a imprevisibilidade da *outridade*, o outro em seu apelo radicalmente *outro*. Neste discurso, monolinguismos assumidos por teóricos diversos, termos como unidade, “nós”, nacionalidade, propriedade, “língua comum”, “povo”, Nação, projetos nacionais, “sujeito”, “ideal de nação” se impõem buscando costurar às singularidades que escapam às “identidades”. Em nome de uma “identidade” total, a acontecimento da *diferença cultural* é renunciada: “No plano étnico-cultural, essa transfiguração se dá pela gestação de uma etnia nova, que foi unificando, na língua e nos costumes, os índios desengajados de seu viver gentílico, os negros trazidos da África, e os europeus aqui querenciados” (Idem, p. 30). Uma “identidade” é sempre uma tentativa de fechamento da *diferença* no Uno, no *mesmo*, no Todo, em um consenso. Uma tentativa *egoísta*, se poderia dizer, haja vista que *ego*, *id* e “eu” são nomes diferentes da mesma entidade evocada em “identidade” – *id*-entidade. *Egoísta* porquanto reivindica o pertencimento à mesmidade narcísica, não raro, reivindicando um escopo de pureza que só pode se desdobrar em todas as formas de morte, em modos diversos de *heterocídio*, xenocídio: “a própria ideia de uma identidade nacional pura, ‘eticamente purificada’, só pode ser atingida por meio da morte, literal e figurativa, dos complexos entrelaçamentos da história e por meio das fronteiras culturalmente contingentes da nacionalidade [*nationhood*] moderna” (BHABHA, 1998, p.24). Um *egoísmo* de um certo ideal de unidade do *mesmo*, de fechamento no *próprio*, de reunião do Uno, de unificação do todo, do Nacional, do “para todos”. O “eu” substancializado, que pode ser também um “nós” fetichizado, ao ser sedimentado, é operacionalizado em uma dada “identidade”: “Pensa-se aqui tanto no *eu penso*, como no eu [*‘je’*] gramatical ou linguístico, no *eu* [*‘moi’*] ou no *nós* no seu estatuto identificatório, tal como o esculpem figuras culturais, simbólicas, sócio-culturais” (DERRIDA, 2016, p. 58). A “identidade” é, portanto, o resultado da substancialização do “eu” promovida pelas *políticas de identidade*. Propriedade e substancialidade, assim como outros significantes essencializantes, são ficções do “eu” articuladas no interior da *força dos brancos*. A “identidade” é, em outros termos, uma política da *colonialidade* e como tal pertence a ordem dos enquadramentos normativos e do cálculo: tal como um ordenamento jurídico, a “identidade” assim entendida é uma aplicação programável, “legitimidade ou legalidade, dispositivo estável, estatutário e calculável, sistema de prescrições reguladas e codificadas” (DERRIDA, 2010, p. 41). E nesta perspectiva, como política da *colonialidade*, um mecanismo do poder metafísico-colonial, a “identidade” se desdobra por meio de ideais normativos, prescrições reguladas e codificadas, que reduzem a *outridade* a enquadramentos. Não obstante, a *outridade* sempre responde e escapa ao enquadramento: “Porque assim... Muita gente que não conhece *nóis*, tem uma visão diferente de *nóis*. Eles

acham assim que nós não somos organizados. Mas a gente é organizado sim. Acho assim até demais. Nós somos assim, trabalho com a igualdade” (TÔNKYRÉ, 2018a).

Apostar na “identidade” não deixa de ser também uma *profissão de fé* em um “eu” primaz e teleológico, ou ainda em um “nós” – Estado-Nação, etnia única ou mesmo eixo paradigmático como o ocidente –, dado, fixo, presente de antemão, fechado e culturalmente encapsulado em si mesmo. Dialogando com Nietzsche, a compreensão da “identidade”, não poderia ser outra senão idiossincrática. A “identidade” é uma ideia fixa, um projeto de todo ou particular tomado por todo, uma espécie de conceito supremo, uma supra-abstração, uma imagem generalizada, o que equivale à mentira do suprassensível, “a mentira da unidade, a mentira da concretude, da substância, da duração” (NIETZSCHE, 2010, p. 35). A “identidade” é assim uma idolatria conceitual levada a sério como verdade por muitos intérpretes da cultura: “Esses idólatras de conceitos matam e empalham quando adoram – tudo corre perigo de morte quando adoram” (Idem, p. 34). A “identidade” é a crença na *causa sui*, a exclusão do *dever* e do imprevisível. Nesta crença, a “identidade” é vista, como Deus, *ens realissimum*, uma presença referencial, a mais geral e mais perfeita das elucubrações. E assim, um efeito do *poder*, uma produção das relações de poder, é performatizada como a causa do próprio poder: “A coisa última, a mais rarefeita, a mais vazia é colocada em primeiro lugar, como causa em si, como *ens realissimum*” (Idem, p. 37). A história da “identidade” – se poderia dizer ainda, nesta interlocução com Nietzsche, do Ser, de Deus, do Sujeito Universal ou da moral – não passa da história de um “erro”, o “erro” da razão ocidental, do logocentrismo. Um “erro” arquitetado/promovido pelas relações coloniais do poder por meio de *políticas de identidade*. A partir de então, de um modo ou de outro, todos/as passam a ser irradiados pelas relações de *poder* emanadas neste “erro”: “exatamente na medida em que o preconceito da razão nos obriga a estabelecer unidade, identidade, duração, substância, causa, concretude e ser, nos vemos, em certo sentido, enredados no erro, necessitados do erro” (Idem). A crença na “identidade” se alimenta deste “erro” ou “preconceito”, bem como de sua irradiação por meio de significantes diversos. Enredados nas *políticas de identidade*, passamos a necessitar da “identidade”, de um modelo referencial e acabado como o Sujeito. Neste âmbito, a “identidade” e sua crença é um fetiche da *força dos brancos*.

Esse fetichismo vê agentes e atos por toda parte: crê que a vontade é a causa geral; crê no “eu”, no eu enquanto ser, no eu enquanto substância, e *projeta* a crença na substância-eu em todas as coisas – só assim *cria* o conceito de “coisa”... Por toda a parte, o ser é pensado, é imputado, como causa; é somente a partir da concepção de “eu” que resulta, como derivado, o conceito de “ser” (...). Temo que não nos livremos de Deus porque ainda acreditamos na gramática... (NIETZSCHE, 2010, p. 38).

O *ego*, o *id*, *ipse* ou “eu” substancializados e *a posteriori* transformados em crenças por meio das “identidades” não estão dados binariamente em relação ao *alter*, ao *hetero*, isto é, ao que é comumente chamado de “outro”. O *eu* não pode ser pensado sem o absolutamente *outro*. O *outro* é outro para um *eu*. A fantasmagoria do *outro* sempre acompanha o “eu” mesmo nos mais inflamados discursos identitários/totalitários. Nesta fantasmagoria a hegemonia do “eu” é quebrada pelo o *outro* e a ~~diferença~~ irrompe: “uma ira fantasmática e (pre) figurativa rasura as identidades naturalistas do Eu e do Nós que narram uma história mais convencional” (BHABHA, 1998, p. 88). A ~~identidade~~ só se potencializa produzindo sentidos acompanhada com a *outridade*. ~~Identidade~~ e *outridade* não estão dadas, tampouco radicalmente cindidas. Nesta perspectiva, qualquer abordagem de “identidade” como propriedade dada, fechada, *a priori*, primaz, teleológica, substancial ou ainda ancorada em qualquer pressuposição de um Sujeito agente é uma ficção: “Uma identidade não é nunca dada, recebida ou alcançada, não, apenas se suporta o processo interminável, indefinidamente fantasmático, da identificação...” (DERRIDA, 2016, p. 57). Poder-se-ia dizer ainda, que não há “identidade” fora da lógica das *políticas de identidade*, há ~~identidades~~, processos *alteridentitários*, dinâmicas constantes e imprevisíveis de escapes da *diferença cultural*. A ~~identidade~~ não se reduz a sedimentação de um “eu” dado e encapsulado, separado e privilegiado frente ao *outro*, pelo qual se articula tanto debates monoculturais como multiculturais. No entanto, à uma possibilidade do *eu* com o *outro*, um poder ser *eu-outro* ou *outro-eu*, que como tal nunca é *egocêntrico* ou narcísico. Nesta perspectiva, o *próprio* mais próximo (*ipse*, *id*, *mehîl*... “nós”) e o mais *estranho* (*xeno*, *hospes*, *kupê*... o “outro”) não se dissociam na ~~identidade~~ ou *alteridentidade*, mas se derivam e se co-interpelam:

A nossa questão é sempre a identidade. O que é a identidade, este conceito cuja transparente identidade a si mesma é sempre dogmaticamente pressuposta por tantos debates sobre o monoculturalismo ou sobre o multiculturalismo, sobre a nacionalidade, a cidadania, a pertença em geral? E antes da identidade do sujeito, o que é *ipseidade*? Esta não se reduz a capacidade abstrata para dizer “eu”, que terá sempre precedido. Significa talvez, em primeiro lugar, o poder de um “eu posso”, mais originário do que o “eu”, numa cadeia em que o “*pse*” de *ipse* não se deixa mais dissociar do poder, da maestria ou da soberania do *hospes* (DERRIDA, 2016, p. 39-40).

A ~~identidade~~ sempre se dirige ao *outro*. A ~~identidade~~, pensada aqui sempre como *alteridentidade*, é o incalculável da “identidade”, é a aporia presente nos cálculos das *políticas de identidade*. A *alteridentidade* ou ~~identidade~~ é o indecível da relação *eu* – *outro*. Se a ~~identidade~~ não pode ser programável/quantificável, pode ser experimentada. Experimentada, não de forma isolada ou solipsista talvez, todavia, no seu encaminhamento ao *outro*. Derrida chama esta experiência de “experiência da aporia” (2010, p. 30). Tal “experiência aporética”

não é calculável e nem esquematizável; é sempre um endereçamento ao *outro*: “Não devemos carecer de endereço, mas, sobretudo, não devemos nos enganar de endereço. Ora, o endereço é sempre singular. Um endereço é sempre singular, idiomático; enquanto a justiça, como direito, parece sempre supor a generalidade de uma regra, de uma norma, ou de um imperativo universal” (Idem, p. 31). O cálculo e a esquematização normativa sempre vêm depois. Em interlocução com Derrida, se a “identidade”, sendo da ordem do cálculo e da esquematização normativa, é um monolinguismo, a ~~identidade~~ *identidade* é a aporia que poderia ser experimentada como *monolinguismo do outro*. O *monolinguismo do outro* é a lei da língua, da língua não previamente estabelecida. A lei da língua provém do *outro*, de outros lugares, de lugares outros, das *heterotopias*. A lei da língua é, portanto, diferente da lógica nacionalista e do imperialismo de um “sujeito” duposto como absoluto, da fantasia articulada pela “lei dos brancos” (KRÔHÔKREINHÛM, 2011, p. 101). Entretanto, para Derrida o *monolinguismo do outro* é uma lei rasurada. É a lei da língua, todavia pode ser também a *loucura da língua*, a *língua do outro*:

O monolinguismo do outro seria *em primeiro lugar* esta soberania, está lei vinda de algures, sem dúvida, mas também, e em primeiro lugar, a própria língua da Lei. E a Lei como Língua. A sua experiência seria aparentemente autônoma, uma vez que tenho de a falar, a esta lei, e de me apropriar dela para a ouvir *como se eu próprio* ma desse; mas ela permanece necessariamente, assim o quer no fundo a essência de toda a lei, heterônoma. A loucura da lei aloja a sua possibilidade para todo o sempre no foro desta auto-heteronomia (DERRIDA, 2016, p. 70).

A reflexão acerca do *monolinguismo do outro*, embora com nomes diversos, atravessa toda a obra de Derrida, no entanto, eclode em uma conferência-livro com o mesmo nome. O livro *Monolinguismo do outro ou prótese de origem* é fruto de uma conferência proferida por Derrida na Universidade Estadual de Louisiane, Baton Rouge, EUA, em Abril de 1992, no Colóquio Bilíngue intitulado “Echoes from Elsewhere/Renvois d’ailleurs” (Ecos de Algures). De acordo com Derrida, na obra, só tenho uma língua e esta não me pertence, porquanto provém do *outro*. Se a língua vem do *outro*, não há propriedade na língua. Se a língua vem do *outro*, significantes como “identidade”, “identidade diferencial”, mesmidade, unidade, originalidade, totalidade, Sujeito universal, “diferenças”, “língua como pátria comum”, o “para todos”, entre outros, são destronados. Em embate com um interlocutor fictício estabelece duas proposições que se relacionam por meio de uma antinomia, a saber: “1. *Não se fala senão uma única língua*. 2. *Não se fala nunca uma única língua*” (DERRIDA, 2016, p. 31, grifos do autor). Estas duas proposições indicam que somos monolíngue, entretanto, do *outro*, e a partir deste *outro* não se “fala nunca uma única língua”. O “monolinguismo do outro” é a própria dinâmica da língua: a língua é a *língua do outro*. Não há línguas uma ao lado da outra: não há línguas como algo simplesmente distintivo ou enquanto partes de um todo. Do mesmo modo que não há

“identidades”, há *alteridentidades*; o que há é pluraversalidade na/nas língua-línguas. Daí a fórmula com a qual o filósofo equaciona as proposições: “multiplicando assim as contradições, ‘não se fala nunca uma única língua’, portanto ‘não há senão plurilinguismo’” (DERRIDA, 2016, p. 48). Se é possível falar em solipsismo na língua, este se encaminha ao *outro*. Não há signos isolados. Qualquer fechamento em uma língua, não se sustentaria, porquanto, um fechamento da/na língua se encaminharia ao *outro*, sempre ao outro, o absolutamente *outro*, a *outreidade*:

Longe de fechar seja o que for, este solipsismo condiciona o endereçamento ao outro, dá a sua palavra, ou antes dá a sua possibilidade de dar a sua palavra, dá a palavra dada na provação de uma promessa ameaçante e ameaçada: o monolinguismo e tautologia, impossibilidade absoluta de metalinguagem... (DERRIDA, 2016, p. 48-9).

Não obstante, “... Como é que é possível que a única língua que este monolíngue fala e está voltado a falar, para todo o sempre, como é que é possível que ela não seja sua?...” (DERRIDA, 2016, p. 106). Essa é justamente a loucura e a lei da língua, do *monolinguismo do outro*, a auto-heteronomia, a heteroautodeterminação, as *alteridentidades*. No paradoxo lei-loucura, há processos de capturas que intentam a redução da língua à homogeneidade, ao *mesmo*. Como já apontado, os processos de capturas se impõem por nivelamentos que intentam apagar a acontecência da *diferença*: “... tente, reprimível e irreprimivelmente, a reduzir as línguas ao Uno, quer dizer, à hegemonia do homogêneo. Verificamo-lo por todo o lado – por todo o lado em que, na cultura, esta homo-hegemonia permanece em ação, apagando as dobras e alisando o texto...” (Idem, p. 70). É para o *outro* que a língua se destina. O *outro* retira qualquer pretensão de posse da língua ou qualquer outra marca identitária dada. Pelo *outro*, o *mesmo* é expropriado da propriedade da língua, restando apenas a língua do *outro*, o *monolinguismo do outro*, o atravessamento da *outreidade* no *mesmo*. A língua se destina ao *outro* e pelo o *outro* ela acontece. Na língua do *outro*, a *diferença* é afirmada.

O monolinguismo do outro quer dizer ainda outra coisa, que se descobrirá pouco a pouco: que, de qualquer modo, não se fala senão uma língua – e não se *tem*. Não se fala senão uma língua – e, pertencendo-lhe, ela é dissimetricamente, sempre, para o *outro*, do outro, guardada pelo outro. Vinda do outro, deixada ao outro, ao outro retornada (DERRIDA, 2016, p. 71).

A *identidade* é como o eu (*id*) nunca é dada e idêntica a si mesma, não se move por nenhuma propriedade. O “eu” “Não é independente da língua em geral...” e assim do outro (DERRIDA, 2016, p. 58). A *identidade* está em constante interpelação-intercâmbio com a *outreidade*; em franco *devir*, *devir outro* agenciado pelo *outro*, desta feita, acontece como *alteridentidades*. A *alteridentidade* dos Akrâtikatêjê encontra-se em intermitente negociação, principalmente em relação às ameaças de *distribuição diferencial da precariedade* por parte do

que chamam de *kupê* que, no estado da arte, coincide com a *força dos brancos*. A *alteridentidade Akrātikatêjê* é uma resistência à *colonialidade* e sua *distribuição diferencial da precariedade*. Nas palavras da filha mais velha de Tônkyré e diretora da escola da aldeia: “o que fazer para ajudar o *povo* que tá aqui agora nessa necessidade de alarme e extinção, de desaparecimento? Nós não queremos ficar conhecidos: ah! Existiu o *povo Akrātikatêjê*, existiu o *povo Parkatê*. Eu não quero ficar só na lenda, ficar só na história, não só nos livros” (TAKWITI, 2018). As *alteridentidades* não estão prontas, são performativas, resistência e efeito às provocações normativas: “... a identidade é *performativamente* constituída, pelas próprias ‘expressões’ tidas como seus resultados” (BUTLER, 2003, p. 48). Na enunciação das *alteridentidades*, a língua do *mesmo* pertence à *outreidade*.

Cabe ressaltar ainda que, as *políticas de identidade* ao serem acionadas obnubilam e invisibilizam as *alteridentidades* por meio de outrificações diversas apoiadas justamente no discurso da “identidade” ou das diferenças, distinções. Os discursos da identidade são os mesmos da “diferença” ou diferenças, em que em nome de uma “diferença” dada se silencia as *alteridentidades* e tenta-se apagar a *diferença*: “Cada aldeia tinha um nome, mas *kupê* só chamava ‘aldeia do índio’” (KRÔHÔKRENHÛM, 2011, p. 77). Entendo, portanto, como importante continuar a problematização da “identidade”, entretanto, questionando o discurso que estabelece e discrimina um “outro” para um “mesmo” e assim invisibiliza a *outreidade*; o que tentarei fazer em seção específica. Há pouco apontei que os discursos da “identidade” são os mesmos da “diferença”, todavia, em que perspectiva? Venho indicando uma *diferença* rasurada e constantemente violentada em ataques de nivelamento normativo, diferente do discurso da “diferença”, o que seria? Como determiná-la? Que *diferença* é essa que venho apontando na tessitura do texto?

2.3 A *diferença*

“A *diferença* de um unir é a mesma *diferença* de sempre, só quando aumenta ele vai ser uma divisão... divisão... quanto mais vai crescendo, vai crescendo... (...) nunca para isso é muito antigo”

Paiaré

A história do signo é marcada pela metafísica da presença. O signo é assimilado nesta história como representação de um ente simplesmente dado, complemento do que se encontra ausente, substituto de uma estruturalidade. Nesta história, o signo é signo-de, um querer-dizer,

relação significante-significado, significante orientado por um significado: “a significação ‘signo’ foi sempre compreendida e determinada, no seu sentido, como signo-de, significante remetendo para um significado, significante diferente do seu significado” (DERRIDA, 2009b, p. 410). O significante estaria colonizado pelo colonialismo do significado em vista a responder satisfatoriamente a metafísica da presença, ao ente enquanto ente: *eidos*, *arqué*, *télos*, *energeia*, *ousia*, essência, *subjectum*, Deus, *mônada*, homem, Absoluto, existência, *cogito*, Progresso, Desenvolvimento, Estrutura, “identidade”... tecnociência. Não obstante é justamente “com a ajuda do conceito de signo que se abala a metafísica da presença” (Idem). Já em Saussure, no jogo de substituições que o signo se encontra, emerge um pensamento da diferença entre significado e significante. A posologia metafísica à fratura advinda dessa emersão seria tentar colonizar a acontecência da *diferença*, significando-a. O signo da diferença é caracterizado pela fixidez de algo dado de antemão, uma representação do “outro” enquanto movimento do mesmo. O significante diferença é então subsumido no significado do mesmo: “Como consciência-de-si é movimento; mas quando diferencia de si apenas a si mesma enquanto si mesma, então para ela a diferença é imediatamente suprasumida, como um ser-outro. A diferença não é” (HEGEL, 1992, p. 120). Todavia, “A fixidez, como signo da diferença cultural/histórica/racial no discurso do colonialismo, é um modo de representação paradoxal: conota rigidez e ordem imutável como também desordem, degeneração e repetição demoníaca” (BHABHA, 1998, p. 105). Como venho reiterando, a metafísica ocidental – em suas mais diversas expressões – é a *força dos brancos*, a lei dos *brancos*. A metafísica da presença é, enquanto estrutura da metafísica ocidental, o modo como a *força dos brancos* se performatiza e fabrica “identidades”. Isto é, a metafísica da presença é a linguagem da *força dos brancos*, a forma como esta linguagem se estrutura; o jeito como estabelece discursos, articula enunciados, fixa seus signos, transforma o pensamento em imagens, converge sua voz em escrita, a escrita fonocêntrica. A metafísica da presença é, portanto, a primazia de um ente, a voz (*phoné*), sobre o signo e o signo, por seu turno, seria a representação desse ente, o pensamento-imagem acerca de um ente privilegiado.

A voz dos *brancos* é o seu domínio sobre o seu “outro”, o estranho (*xeno*, *alienus*, *hospes*,...); monolinguismo do mesmo, tentativa de silenciamento da *outridade*. A metafísica da presença é o império da voz dos *brancos* – fonocentrismo. Os signos escritos deste império são signos da voz dos *brancos*, lógica de representação, substituições fonéticas: “a partir desse modelo particular que é a escritura fonética tal como ela reinava na cultura grega. Os signos da escritura funcionavam nela num sistema em que deviam representar os signos da voz. Signos de signos” (DERRIDA, 2005, p. 87).

A linguagem da *força dos brancos* se constitui desde seu primeiro ato performativo entre os gregos – se houve e se pudéssemos acreditar em um tal começo – em tentativa de apagamento da acontecência da ~~diferença~~ em nome do *Uno*, do *mesmo*, de um *eidos* (ou *arquê*, *télos*, *energeia*, ousia, essência, *subjectum*, Deus, *mônada*, Absoluto, homem, existência, *cogito*, Progresso, Desenvolvimento, Estrutura, “identidade”), de uma reunião, de um ente privilegiado, de um “nós” patriarcal, discurso androetnocêntrico. Sócrates e o platonismo são símbolos *falocêntricos* desta linguagem: “Sócrates toma, pois, a voz do pai, ele é o porta-voz do pai. E Platão *escreve a partir de sua morte* (Idem, p. 99). Na modernidade, a primazia-teleologia da voz continua como primazia-teleologia de um ente pressuposto como privilegiado o qual vislumbra suprimir e subsumir a ~~diferença~~, não raro, em nome da “diferença”, de uma diferença conceitual. A “diferença” reduzida à conceituação do *mesmo* não passaria do fracionamento de uma unidade, em outros termos, nada seria em si mesma: “essa unidade é por sua vez o fracionamento em figuras independentes. A unidade se fracionou por ser unidade absolutamente negativa ou infinita; e, por ser ela o subsistir, também a diferença tem independência somente nela” (HEGEL, 1992, p. 122). Como reiteradamente aponta Hegel, sintetizando o “espírito moderno”, a “diferença” seria uma operação da representação, um desdobramento da unidade da consciência. A “diferença” em Hegel não é, ou seja, é algo absolutamente negativo: “Para a consciência-de-si portanto, o ser-Outro é como um ser, ou como momento diferente; mas para ela é também a unidade de si mesma com essa diferença, como segundo momento diferente... é apenas um fenômeno, ou **diferença que não tem em si nenhum ser**” (Idem, p. 120. Negritos meus). A linguagem da *força dos brancos* se configura, *a posteriori*, como o estabelecimento da *colonialidade*, da ilusão do discurso colonial de suprimir a ~~diferença~~ em uma unidade, um suposto *a priori* do “nós” – portadores e decodificadores do *lógos* – e do “eles”, os *bárbaros*.

Por meio da linguagem da metafísica ocidental, a ~~diferença~~ é violentamente abafada e reduzida à diferenciação. A linguagem da *força dos brancos* é uma tentativa de regulação da ~~diferença~~ em vista do nivelamento da *outridade* em “outro” do “Ocidente”. O “milagre grego” teria sido a transubstanciação da ~~diferença~~ em “monstro”, à dimensão da monstruosidade enquanto oposição à divina identidade do *logos*; contradição à semelhança, absurdo lógico, imperfeição. Segundo Gilles Deleuze (1925-1995), em *Diferença e Repetição* (*Différence et répétition*) uma de suas duas teses de doutorado, publicado pela primeira vez em 1968³³, o

³³ A outra também publicada em 1968 era *Espinosa e o problema da expressão* (Spinoza et le problème de l’expression). Seu primeiro livro, no entanto, é de 1953, *Empirismo e Subjetividade* acerca do pensamento de David Hume. *Diferença e Repetição* intenta potencializar um pensamento não subordinado ao eixo da

“milagre” ou “momento feliz” dos gregos é o instante em que lançam a *diferença*, em nome da simetria e do meio termo, à esfera da “maldição”, à contradição, a reduz a um conceito: “A diferença especifica apenas designa um máximo inteiramente relativo, um ponto de acomodação para o olho grego, e ainda para o olho grego do justo meio, olho que perdeu o sentido dos transportes dionisíacos e das metamorfoses” (*Diferença e Repetição*, pdf, p. 40). Entretanto, a *diferença* romperia ou reforça as *políticas de identidade*? O que é a *diferença*? A partir de quais horizontes seria possível enunciá-la em sua potência de *diferimento*?

“Diferença” e “alteridade” são acionadas por diferentes e refinados discursos *gnosecidas*. Seria ingênuo não analisar criticamente os reiterados, reificados e descontextualizados usos de tais categorias. Não raro “diferença” e “alteridade” são confundidas. Desta feita, não se pode perder de vista que, os discursos técnico-científicos, como dispositivos da *força dos brancos*, são discursos coloniais e assim como a “identidade” e o “outro”, a “diferença” e a “alteridade” podem ser instrumentalizadas em vista de produções marginalizadoras. Um dos modos de se violentar a *diferença* é operacionalizá-la enquanto dispositivo colonial de diferenciação. Edward W. Said no final da década de 1980, já denunciava o “uso ideológico” dos termos “diferença” e a “alteridade” nas ciências humanas. Segundo o autor, tais termos eram usados por diversos referentes “pós-modernos” de modo muito genérico por meio do qual o imperialismo era maquiado:

Essas duas palavras – “diferença” e “alteridade” — adquiriram propriedades de talismã. Com efeito, é quase impossível não ficar estupefato com a qualidade mágica e até mesmo metafísica que elas alcançaram, tendo em vista as operações espantosas que nelas realizaram filósofos, antropólogos, teóricos da literatura e sociólogos. No entanto, o fato mais notável em relação à alteridade e à diferença é, tal como acontece com todos os termos genéricos, seu condicionamento profundo pelo contexto histórico e mundial. Falar sobre o “outro” nos Estados Unidos de hoje é, para o antropólogo contemporâneo que está aqui, uma coisa bem diferente do que para um antropólogo indiano ou venezuelano. Desse modo, praticar a antropologia nos Estados Unidos não é apenas fazer o trabalho acadêmico de investigar “alteridade” e “diferença” em um país grande: trata-se de discuti-las em um Estado de influência e poder imensos cujo papel global é o de uma superpotência (SAID, 2006, p. 89).

Não obstante, a *diferença* não é mais uma “diferença” entre tantas outras, que enquanto tal pode ser mobilizada no discurso para reforçar ou não discriminações. A *diferença* não é o

representação e da identidade, um pensamento sem imagem (mediação), um pensar-criação. Pensar sem imagem implicaria em abrir mão da hegemonia da reconhecimento, da busca da certeza do “bem”, do paradigma moral. Se o pensamento representacional orbita o plano da identidade, um pensar-criação pensa a *diferença*. Em Deleuze, a *diferença* se torna problema filosófico e reivindica ser pensada fora do âmbito da representação para não ser lançada na vala comum da identidade. Já no prólogo da obra, Deleuze afirma que, a partir de um contexto de “anti-hegelianismo generalizado: a diferença e a repetição tomaram o lugar do idêntico e do negativo, da identidade e da contradição, pois a diferença só implica o negativo e se deixa levar até a contradição na medida em que se continua a subordiná-la ao idêntico” (p. 8).

mesmo que o discurso da “diferença”, o qual não deixa de ser um discurso das *políticas de identidade*, denunciado por diversos/as autores/as como Said, Butler, Bhabha, Brah, Castro-Gómez, entre outros/as. Os discursos da “diferença” como os de “identidade” são operados em vista da identificação, outrificação, distinção ou mesmo racialização: “Processos de racialização são, é claro, historicamente específicos, e diferentes grupos foram racializados de maneira diferente em circunstâncias variadas, e na base de diferentes significantes de ‘diferença’” (BRAH, 2006, p. 344). A “diferença” no discurso da “diferença” é uma produção – mais uma entre outras – da *força dos brancos* tal como a “identidade”. Haveria assim diferentes *discursos da diferença*, diferentes conceituações da “diferença”, porquanto haveria diferentes produções de *poder* acerca da “diferença”. As construções das relações de *poder* acerca da “diferença” são diversas, as conceituações da “diferença” são igualmente diversas: “Eu sugeriria quatro maneiras como a diferença pode ser conceituada: diferença como experiência, diferença como relação social, diferença como subjetividade e diferença como identidade” (Idem, p. 359). Neste âmbito, como faz Avtar Brah (2006), antes de colocar em pauta a “diferença” é necessário indagar: que relações de *poder* constitui a abordagem da “diferença” em jogo no discurso? Como apropriar dela de modo a não reificar o racismo? Que estratégias usar? “Quem define a diferença?” (Idem). Tais questões apontam que, a “diferença” é distintamente significada – é produzida de forma diferente – a depender das enunciações do *discurso da diferença*. Enquanto, discurso dos jogos de força do *poder*, a “diferença” pode ser instrumentalizada tanto para fixar o colonialismo e as desigualdades dele decorrido quanto como agência por parte de diferentes grupos assediados pelo discurso colonial:

O conceito de diferença, então, se refere à variedade de maneiras como discursos específicos da diferença são constituídos, contestados, reproduzidos e resignificados. Algumas construções da diferença, como o racismo, postulam fronteiras fixas e imutáveis entre grupos tidos como inerentemente diferentes. Outras construções podem apresentar a diferença como relacional, contingente e variável. Em outras palavras, a diferença não é sempre um marcador de hierarquia e opressão. Portanto, é uma questão contextualmente contingente saber se a diferença resulta em desigualdade, exploração e opressão ou em igualitarismo, diversidade e formas democráticas de agência política (BRAH, 2006, p. 374).

A “diferença” produzida pelo *discurso da diferença* implica em oposição de signos apontados como contraditórios, por conseguinte, em diferenciação, reforço das *políticas de identidade*, engenharia de distinção, que não raro promove as desigualdades, “identidades” ou mesmo a precarização da *outridade*. Ao produzir a “diferença” ou diferenças – identidades dadas e distintas –, o poder metafísico-colonial, produz a identificação, a outrificação, o racismo e a violência sobre os “diferentes” no discurso colonial. Tal lógica da “diferença” conduziu Santiago Castro-Gómez, assim como fez Said, a indicar que a produção da “diferença” seria

uma característica do capitalismo atual e da “colonialidade do poder”. Para Castro-Gómez, se outrora no mercantilismo e no paradigma “disciplinador” as “diferenças” eram suprimidas, as mesmas no mundo hodierno são fabricadas: “uma nova configuração das relações mundiais de poder, agora já não baseada na repressão e sim na produção das diferenças” (2005, p. 80). Justamente por intermédio dessa produção do discurso da “diferença” nas relações de *poder* que enunciados *gnosicidas* podem erguer a bandeira da “diferença” (ou diferenças) e da “alteridade”, assim como do “outro” e da “identidade” usando-as ao mesmo tempo para invisibilizar e performatizar a *colonialidade*: “A fetichização e a celebração implacável da ‘diferença’ e da ‘alteridade’ podem ser vistas, portanto, como uma tendência sinistra” (SAID, 2006, p. 89).

A “diferença” – o *discurso da diferença* – pode se transformar em diferenciações que são distribuídas desigualmente pelo *poder* que como tal se desdobra em precariedade. Neste caso, a “diferença” ou as diferenças são as marcas identitárias caracterizadas pela precarização do “outro” da *força dos brancos*; um modo do poder metafísico-colonial taxonomizar, diferenciar, racializar e vulnerabilizar comunidades em suas singularidades: “A precariedade é, portanto, a distribuição diferencial da condição precária. Populações diferencialmente expostas sofrem um risco mais alto de doenças, pobreza, fome, remoção e vulnerabilidade à violência sem proteção ou reparações adequadas” (BUTLER, 2018, p. 41). Por seu turno, como há pouco aponte, a ~~diferença~~ não é o mesmo que o *discurso da diferença*, tampouco diferenças, diferenciação/diferenciações, fracionamento, distinção ou na melhor das hipóteses diversificação e diversidade: “A diferença não é o diverso. O diverso é dado. Mas a diferença é aquilo pelo qual o dado é dado. É aquilo pelo qual o dado é dado como diverso. A diferença não é o fenômeno, mas o númeno mais próximo do fenômeno” (DELEUZE, *Diferença e Repetição*, pdf, p. 209). A ~~diferença~~ não é igual à variedade, desigualdade, fracionamento, distinção, diferenciação, oposição, contradição e, desta feita, diversidade: “Isto só pode acontecer se relocarmos as exigências referenciais e institucionais desse trabalho teórico no campo da diferença cultural – e *não da diversidade cultural*” (BHABHA, 1998, p. 61, grifos do autor). A ~~diferença~~ fere e transpassa o colonialismo, bem como, os discursos coloniais ou contracoloniais de “diferença”.

A ~~diferença~~ não é meramente conceitual, o que não passaria de um fracionamento da unidade da consciência-de-si hegeliana e uma operacionalidade da representação ocidental. A evocação da ~~diferença~~ enquanto fracionamento, variedade, distinção, diferenciação, oposição, contradição, desvio e diversidade é a sina da filosofia ocidental hegemônica, que visando o *mesmo*, confunde a conceituação da “diferença com uma diferença simplesmente conceitual”,

por meio da lógica da representação. No entanto, a *diferença* não se emoldura nas generalizações conceituais, na operacionalidade da lógica representacional, na sutura da cosmo-ontologia ocidental do *mesmo*:

Quando determinamos a diferença como diferença conceitual, acreditamos ter feito o suficiente para a determinação do conceito de diferença enquanto tal. Todavia, ainda a este respeito, não temos nenhuma idéia de diferença, nenhum concerto da diferença própria. Talvez o engano da filosofia da diferença, de Aristóteles a Hegel passando por Leibniz, tenha sido o de confundir o conceito da diferença com uma diferença simplesmente conceitual, contentando-se com inscrever a diferença no conceito em geral. Na realidade, enquanto se inscreve a diferença no conceito em geral, não se tem nenhuma Idéia singular da diferença, permanecendo-se apenas no elemento de uma diferença já mediatizada pela representação (DELEUZE, *Diferença e Repetição*, pdf, p. 35).

A filosofia de Hegel seria o ápice da redução da *diferença* ao plano conceitual, oposição à identidade e contradição ao mesmo. É pertinente lembrar que, em Hegel (1992), “O conceito do objeto se suprassume no objeto efetivo; a primeira representação imediata se suprassume na experiência, e a certeza vem a perder-se na verdade” (p. 119); por conseguinte, enfatiza que, “Chamemos conceito o movimento do saber, e objeto, o saber como unidade tranqüila ou como Eu; então vemos que o objeto corresponde ao conceito, não só para nós, mas para o próprio saber” (Idem). Enquanto objeto conceitual, a *diferença* seria diferença conceitual, movimento do conhecimento, mediação da representação, abstração lógico-dialética. Em outros termos, em Hegel, a acontecência da *diferença* é conceitualmente anulada em vista da unidade ou essência da consciência: “como abstrações ou diferenças que ao mesmo tempo para a consciência são nulas ou não são diferenças nenhuma, mas essências puramente evanescentes” (p. 120); e assim, “A consciência-de-si é um objeto para a consciência, objeto que põe em si mesmo seu ser-outro, ou a diferença como diferença de-nada, e nisso é independente” (p. 125). *Diferença e Repetição* de Deleuze é um acerto de contas com a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, para quem a *diferença* seria meramente “um predicado na compreensão do conceito”, “diferença de nada”. A bandeira de Deleuze, na obra, se posicionar contra uma “filosofia da diferença” subserviente a uma “filosofia da identidade”. Sua questão é, a partir da *diferença* e sua acontecência na dinâmica da *repetição*, problematizar o *mesmo*, a unidade do espírito, o Eu hegeliano, o pseudo-movimento da lógica, a consciência-de-si, o conceito enquanto mediação da representação e o pensamento por imagem. O *mesmo*, a unidade do espírito, o Eu hegeliano, o pseudo-movimento da lógica, a consciência-de-si, o conceito enquanto mediação da representação e o pensamento por imagem se enunciam, na filosofia ocidental hegemônica, regulando o acontecimento da *diferença*. Nas palavras de *Diferença e Repetição*: “Eis por que a filosofia da Diferença parece-nos mal estabelecida enquanto nos contentarmos em opor,

terminologicamente, à trivialidade do Idêntico, como igual a si mesmo, a profundidade do Mesmo, considerado como podendo recolher o diferente” (p. 281). A *diferença* emerge enquanto deslizamentos – escapes, deslocamentos, alterações, fraturas... – na *repetição*. A *diferença* acontece em sua acontecência. A acontecência da *diferença* não é regulável. O mesmo, as estruturas, as unidades, as *identidades* – *alteridentidades* –, o idêntico, as alianças, as reuniões devem ser pensadas/os a partir de *diferença* produzida/acontecidas na *repetição*, e não o contrário:

Retornar é, pois, a única identidade, mas a identidade como potência segunda, a identidade da diferença, o idêntico que se diz do diferente, que gira em torno do diferente. Tal identidade, produzida pela diferença, é determinada como “repetição”. Do mesmo modo, a repetição do eterno retorno consiste em pensar o mesmo a partir do diferente. Mas este pensamento já não é de modo algum uma representação teórica: ele opera praticamente uma seleção das diferenças segundo sua capacidade de produzir, isto é, de retornar ou de suportar a prova do eterno retorno (Idem, p. 49).

Em Deleuze, a *diferença* se enuncia enquanto questão filosófica, bem como, reivindica ser pensada fora do âmbito da representação para não mais ser lançada na vala comum da “identidade”. Quebrar os enquadramentos conceituais acerca da *diferença*, pensar sem imagem, implicaria em abrir mão da hegemonia da reconhecimento, do modelo moral no pensamento. Distintamente de um pensamento representacional, obediente à unidade e à lógica da “identidade”, um pensar-criação traduziria a *diferença* enquanto ofício filosófico. O pensar-criação problematiza o “milagre” da metafísica grega e rompe com os enquadramentos que amaldiçoam e expurgam a *diferença* como um monstro: “Tirar a diferença de seu estado de maldição parece ser, assim, a tarefa da filosofia da diferença” (Idem, p. 38).

Além de ferir e transpassar, a *diferença* antecede o paradigma da representação, a metafísica da presença, a metafísica da Colonização, bem como, a qualquer metafísica. A *diferença* antecede a tentativa de seu apagamento, antecede o discurso do poder metafísico-colonial; e, assim, antecede à linguagem da *força dos brancos*, à lógica da representação, e a qualquer anúncio de *colonialidade*. Cabe considerar que, dizer que a *diferença* antecede a metafísica não implica em simples anterioridade cronológica ou um ordenamento hierárquico. Entretanto que, a acontecência da *diferença* precede às precedências coloniais do ocidente, precede às tentativas de silenciamento metafísico, e, portanto, a qualquer relação metafísica entre um ente supostamente ausente e um signo presente ou ainda “identidade” como presença e representação. O acontecimento, o diferir da *diferença*, não se enquadra em nenhuma cosmo-ontognosiologia, e, nestes termos, antecede à metafísica da presença. A *diferença* antecede (ou precede) – na verdade, desafia – às determinações onto-teleológicas de ser e ente. *Acontecência* antecede a qualquer programa de antecipação. Para pensar à *diferença*, fora do argumento

clássico do signo, *a fortiori*, da lógica da metafísica da presença, é pertinente, mais uma vez, mobilizar o pensamento de Derrida³⁴.

A questão da *diferença* (*Différance*) atravessa toda a obra de Derrida; é a questão da sua *escrita*, o rastro que aciona a justiça da *desconstrução* em seus textos e conferências. Na Conferência *La différance*, pronunciada em 1968 na Sociedade Francesa de Filosofia, Derrida lembra que a diferença entre *différence* e *différance* em francês se dá, em um âmbito fonológico imediato, apenas em uma dimensão gráfica, no plano da escrita: “diferença gráfica (o *a* no lugar do *e*), esta diferença marcada entre duas notações aparentemente vocais, entre duas vogais, permanece puramente gráfica: escreve-se ou lê-se, mas não se ouve, não se entende” (DERRIDA, 1991b, p. 34). Entretanto, a primazia logo-fônica e sua ordem voz, escuta, escrita... é subvertida nesta diferença. O “a” da *différance* não é dado pela voz: “O *a* da diferença, portanto, não se ouve, permanece silencioso, secreto e discreto como um túmulo: *oikesi*” (Idem, p. 35). A centralidade da voz é deslocada na grafia da *différance*: “Essa foi uma maneira encontrada por Derrida para inverter o privilégio metafísico da *phoné*, obrigando a que se leia para perceber a distinção entre os dois termos. A *différance* é legível, mas não audível” (NASCIMENTO, 2004, p. 54). O “a” em *différance*, a rasura ao fonocentrismo, homofônico ao “e” em *différence*, dificulta as traduções portuguesas fazendo com o que muitos pesquisadores/as derridianos/as mantenham a palavra em sua literalidade, afim de não reduzir sua potência, digamos, inaugural: “No caso de Derrida, há uma invenção – e não é ao se repetir seu violar que a invenção se dará em português. Neste caso, ou se mantém o original em francês ou se inventa um gesto que, em português, corresponda à tentativa derridiana” (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 29). A tradução é uma tarefa impossível, entretanto, aporéticamente, necessária. Sem a pretensão de um gesto inaugural e simetricamente inventivo como o de Derrida, traduzo *différance*, no rastro do que este texto vem percorrendo, como *diferença*: a

³⁴ O diferir da *diferença* enquanto acontecência aproxima os pensamentos de Deleuze e Derrida. Ambos os pensamentos podem ser enunciados como *filosofias da diferença*. Uma interlocução, digamos, mais direta, acerca da questão da *diferença* em Deleuze e Derrida, pode ser contemplada na conferência de Derrida *Uma Certa Possibilidade Impossível de Dizer o Acontecimento* e no pequeno texto, em homenagem a Deleuze logo após a sua morte em 1995, *Terei que errar só*. Essa interlocução e estes textos são analisados por Luã Sarcinelli Santos e Rafael Haddock-Lobo em *Entre errâncias: Derrida e Deleuze*: “com Deleuze, uma possibilidade para o pensamento. Essa possibilidade não se separa de uma experiência perturbadora. Perturba a Derrida experimentar, no seio da irreduzível diferença entre dois pensadores, a proximidade que resiste a gestos, estratégias e modos distintos de escrever, falar ou ler. Algo dessa experiência pode também ser pensado no próprio modo como a desconstrução opera no maquinário conceitual dos filósofos com os quais ela se propõe trabalhar” (2018, p. 159). A herança nietzschiana e sua potência anti-metafísica também permeiam os pensamentos de Deleuze e Derrida. Se Deleuze é o *pensador do acontecimento* como Derrida em *Terei que errar só*, em Derrida “é justamente o caráter de jogo sem orientação pré-estabelecida no interior da escritura que nos permite pensar a desconstrução como exercício de leitura atenta aos acontecimentos que embaralham os pares opositivos instaurados pela metafísica” (Idem, p. 171).

diferença radicalmente rasurada, riscada, transpassada, sob riscos; não obstante, agenciadora de uma escrita não fonocêntrica. O risco de injustiça nos riscos de *diferença* é iminente, todavia, assim como as pontuações e os espaçamentos não são fonocêntricos, tais riscos são somente gráficos e gramatológicos.

O “a” da *diferença* (*différance*) – quer dizer sua rasura – encontra-se, ao mesmo instante, silenciado e rebelado frente ao império da voz. O “a” – ou o risco que estou usando em “*diferença*” – está envolvida em um “silêncio piramidal da diferença gráfica entre o *e* e o *a* [que] só pode funcionar no interior do sistema de escrita fonética e no interior de uma língua ou de uma gramática historialmente associada à escrita fonética bem como a toda a cultura de que ela é inseparável” (DERRIDA, 1991b, p. 35-6). Desta feita, na Conferência *La différence*, o pensador, atendo-se à *desconstrução*, questiona este silêncio na escrita fonética e aponta elementos não fonéticos, sem os quais a escrita fonética não seria possível, elementos pertinentes:

à escrita fonética bem como a toda a cultura de que ela é inseparável. Mas eu diria que isso mesmo – esse silêncio que funciona apenas no interior de uma escrita dita fonética – assinala e recorda de modo bastante oportuno que, contrariamente a um enorme preconceito, não há escrita fonética. A escrita dita fonética não pode funcionar, por princípio e por direito, e não apenas por uma insuficiência empírica ou técnica, senão admitindo em si mesma “signos” não-fonéticos (pontuação, espaçamento etc) dos quais, se lhe examinássemos a estrutura e a necessidade, rapidamente nos aperceberíamos que toleram bastante mal o conceito de signo. Mais ainda, o jogo da diferença, que Saussure apenas precisou recordar ser a condição de possibilidade e funcionamento de qualquer signo, esse jogo é ele mesmo silencioso... Se não há, pois, uma escrita inteiramente fonética é porque não há *phonê* puramente fonética (Idem, p. 36).

A *diferença*, pensada por Derrida “sob rasuras” (1991b, p. 36) como aquilo que não está meramente dado ou que não se performatiza ao modo de ser de um ente presente, indica um duplo não percebido pelo preconceito metafísico-fonocêntrico, um duplo que repete o signo de modo diferente. A *différance* não se constitui como “um ente presente na sua verdade, verdade de um presente ou presença do presente”. A *diferença* não se enuncia – ou se manifesta, se ainda pudéssemos usar o linguajar fenomenológico – na metafísica da presença. Tampouco se categoriza nos enquadramentos do *lógos* ocidental: “Jamais se oferece ao presente. A ninguém... a *diferença* não é, não existe, não é um ente-presente (*on*), qualquer que ele seja; e seremos levados a acentuar o *que* ela não é, isto é, *tudo*; e que, portanto, ela não tem nem existência nem essência. Não depende de nenhuma categoria do ente, seja ele presente ou ausente” (Idem, p. 37). A *diferença* em hipótese alguma é metafísica ou se orienta como tal; não está presa à lógica estruturalista do signo. A *diferença* não tem significado: “não significa” (HADDOCK-LOBO, 2008, p. 27), não pode ser explicada metafisicamente. Não se reduz aos

pressupostos da tradição onto-teológica que guiou a história hegemônica da filosofia: “A diferença é não apenas irreduzível a toda a reapropriação ontológica ou teológica – onto-teologia –, como, abrindo inclusivamente o espaço no qual a onto-teologia – a filosofia – produz o seu sistema e a sua história, a compreende, a inscreve e a excede sem retorno” (Idem). Justamente, nestes termos, que a *diferença* é a antecedência e escape a qualquer pressuposto onto-teleológico, onto-teológico ou arqueológico como “identidade”, *mesmidade*, “sujeito”, presença, “outro”, *Dasein*, “diferença”, origem, oposição, substância, estrutura ou “verdade”:

A desapareição do bem-pai-capital-sol é, pois, a condição do discurso, desta vez compreendido como momento e não como princípio da escritura geral. Esta escritura (é) *epekéina tês ousías*. A desapareição da verdade como presença, o se furtar da origem presente da presença é a condição de toda (manifestação de) verdade. A não-verdade é a verdade. A não-presença é a presença. A *diferença*, desapareição da presença originária, é, *ao mesmo tempo*, a condição de possibilidade e a condição de impossibilidade da verdade (DERRIDA, 2005, p. 121).

Poder-se-ia conjecturar que a *diferença* aqui pensada se situa no mesmo eixo que a *diferença ontológica* de Heidegger. Haja vista que a *diferença ontológica*, para Heidegger, é “diferença *enquanto* diferença” e nestes termos foi esquecida na tradição metafísica, não obstante, poderia ser recuperada em um retorno originário: “Falamos da *diferença* entre ser e ente. O passo de volta vai do impensado, da diferença enquanto tal, para dentro do que deve ser pensado. Isto é o *esquecimento* da diferença” (1978a, p. 79). Conforme Heidegger, “A diferença de ente e ser é o âmbito no seio do qual a metafísica, o pensamento ocidental em sua totalidade essencial, pode ser aquilo que é. O passo de volta, portanto, se movimenta para fora da metafísica e para dentro da essência da metafísica” (Idem, p. 80). Precisa-se considerar que, para Heidegger, “O esquecimento faz parte da diferença porque esta faz parte daquele. O esquecimento não surpreende a diferença, apenas posteriormente, em consequência de uma distração do pensamento humano” (Idem). Assim, a *diferença ontológica* “constitui o traçado básico no edifício da essência da metafísica” (Idem, p. 99); a metafísica ocidental, por seu turno, progride lançando essa diferença em uma “unidade unificadora” (Idem, p. 98). Entretanto, a *diferença* antecede as determinações de entre Ser e ente, bem como a *diferença* entre estes, o que significa também que antecede à *diferença ontológica* postulada por Heidegger. A *diferença* não se circunscreve onto-teleológico ou onto-teologicamente.

A *diferença* é radicalidade de todas as diferenças, entre estas, a “ontológica”. E justamente como radicalidade/acontecimento que não se retém ao *lógos* – ao logocentrismo –, que ainda dirige a *diferença ontológica*, que deve ser pensada. A *diferença* não pode se insinuar de outra forma senão como *rastro*, *traço*, vestígio, *grama*, *phámakon* e possibilidade *indecidível*. O rastro extrapola qualquer condicionalidade da “verdade”, mesmo a *verdade do ser*; extrapola

qualquer apriorismo promotor de “diferenças”. Portanto, pensar a *diferença* em termos da *diferença ontológica* seria ainda limitar a *diferença* ao âmbito da questão do *ser* e assim excluí-la em sua radicalidade:

Pensar a diferença ontológica permanece sem dúvida uma tarefa difícil cujo enunciado se manteve quase inaudível. De igual modo, preparar-se, para além do *nosso lógos*, para uma *diferença* tanto mais violenta quanto ela se não deixa chamar à razão como epocalidade do *ser* e diferença ontológica, não é nem dispensar-se de passar pela verdade do *ser* nem, de modo algum, “criticá-la”, “contestá-la”, desconhecer-lhe a incessante necessidade. Pelo contrário, é necessário que nos demoremos na dificuldade desta passagem, **repeti-la na leitura rigorosa da metafísica por toda parte onde ela normaliza o discurso ocidental**, e não apenas nos textos da “história da filosofia”. É necessário deixar em todo o rigor aparecer/desaparecer aí o rastro de que excede a verdade do *ser*. Rastro (do que) não pode jamais apresentar-se, rastro que jamais pode, ele próprio, apresentar-se (DERRIDA, 1991b, p. 56, grifos meus).

O *rastro* escapa ao registro fenomenológico, sempre escapa a todos os registros dados. O *rastro* não é fenomenológico e não se guia por nenhuma orientação ontológica prévia ou uma técnica *a priori*. O *rastro* sempre é diferente do que se enuncia. O *rastro* é um pensamento do *nem/nem*: “Rastro para além do que liga em profundidade a ontologia fundamental e a fenomenologia. Sempre diferente, o *rastro* não é nunca como tal, em apresentação de si. Apaga-se apresentando-se, silencia-se ressoando, como o *a* escrevendo-se, inscrevendo *a* sua pirâmide na *diferença*” (Idem, p. 57). Embora mais refinada, a fenomenologia, para Derrida, é uma continuação da metafísica da presença: “o recurso da crítica fenomenológica é o próprio projeto metafísico em sua conclusão histórica e na pureza, apenas restaurada, de sua origem” (DERRIDA, 1994, p. 11). Em *A voz e o fenômeno*, Derrida aponta que a fenomenologia de Husserl como tentativa de uma filosofia primeira é outra metafísica, no caso aprimorada e que criticaria a metafísica clássica – degenerada: “essa metafísica degenerada no decorrer de sua história não está absolutamente de acordo com o espírito no qual foi originariamente fundada enquanto filosofia primeira” (Idem, p. 12). A fenomenologia seria mais uma reedição do discurso metafísico que reivindica o signo a partir de uma presença dada, um querer-dizer ou um sentido de, e assim tentativa de apagamento do *rastro*: “A forma última da idealidade, na qual, em última instância, pode-se antecipar ou lembrar toda repetição; a idealidade da idealidade é o *presente vivo*, a presença a si da vida transcendental” (Idem).

Quanto à *diferença ontológica*, Derrida não despreza a descoberta de Heidegger. Entretanto, a radicaliza para *fora* da lógica onto-teológica da metafísica da presença, da *força dos brancos*: “E, ao lembrar-nos a diferença entre o *ser* e o *ente* (a diferença ontológica) como diferença entre a presença e o presente, Heidegger avança um conjunto de proposições de que se não tratará aqui, por qualquer tonta precipitação, de ‘criticar’, mas, antes, de devolver ao

seu poder de provocação” (Idem). A *diferença* questiona a determinação do *ser* como presença e totalidade do ente. Não se encaixa em nenhum discurso privilegiado ou de originariedade, a qual Heidegger não escapa. A *diferença* não é algo dado e totalizante. Segundo Derrida, a *diferença* não se inscreve com letra maiúscula e não tem reino ou plano essencial; desta feita, dispensa qualquer pretensão de absoluto:

Ou seja, do ente ou da ente(i)dade. É a dominação do ente que, por toda a parte, a *diferença* vem’ solicitar, no sentido em que *sollieitare* significa, em latim antigo, abalar como um todo, fazer tremer na totalidade. **É a determinação do ser em presença ou em ente(i)dade que é, portanto, interrogada pelo pensamento da diferença.** Semelhante questão não poderia surgir e deixar-se compreender sem que se abra em qualquer parte a diferença entre o ser e o ente. Primeira consequência: **a diferença não é. Ela não é um ente-presente**, por mais excelente, único, principal ou transcendente que o desejemos. Não comanda nada, não reina sobre nada e não exerce em parte alguma qualquer autoridade. Não se anuncia por nenhuma maiúscula. Não somente não há qualquer reino da *diferença* como esta fomenta a subversão de todo e qualquer reino (1991b, p. 55, grifos meus).

A *diferença* antecede a metafísica porque ela é a própria condição do Uno e do múltiplo, do idêntico e do diferente, do *mesmo* e do *outro*, da unidade e da diversidade, da “identidade” e das “diferenças”, bem como do “nós” e do “eles”, do dentro e do fora, do interior e do exterior, do verdadeiro e do falso, da essência e da aparência, da voz e da escrita, das ideias de civilizado e de primitivo, humanos e não humanos promovidos pela *força dos brancos*. A *diferença* acontece! A *diferença* não é e nem tem sentido, nem mesmo polissemia. E justamente nestes termos é que vem a ser a radicalidade do *rastro*, do *traço*, que de algum modo dá condições ao jogo em que o *ser* é lançado. Pelo *jogo do rastro*, a *diferença* antecede a lógica da presença, de qualquer discurso metafísico da presença, de qualquer referente logocêntrico:

Nem sequer poderíamos continuar a chamar-lhe “época”, uma vez que o conceito de epocalidade pertence ao interior da história como história do ser. Uma vez que o ser jamais teve “sentido”, jamais foi pensado ou dito senão dissimulando-se no ente, **a diferença, de uma certa e muito estranha maneira, (é) mais “velha” do que a diferença ontológica ou que a verdade do ser.** É a essa idade que se pode chamar jogo do rastro. De um rastro que não pertence mais ao horizonte do ser, mas cujo jogo suporta e contorna o sentido do ser: jogo do rastro ou **diferença que não tem sentido nem é.** Que não pertence. Nenhum suporte, mas também nenhuma profundidade para esse jogo de xadrez sem fundo onde ser é posto em jogo (Idem, p. 56, grifos meus).

A *diferença* é o intervalo dessas dicotomias, o *hífen* ou o *hímeme* entre as dualidades. A *diferença* é o interstício, o *entre-lugar*, entre-espaço, o entre-tempo, o *devir-espaço-tempo*, o espaçamento e um aceno à *outridade*: “um movimento de espaçamento, um ‘devir-espaço’ do tempo, um ‘devir-tempo’ do espaço, uma referência à alteridade, a uma heterogeneidade que não é primordialmente oposicional. Daí uma certa inscrição do mesmo, que não é o idêntico, como *différance*” (DERRIDA, 2004, p. 34). A *diferença* é o *indecível* de qualquer

experiência. A *diferença* é impreenchível, inabarcável, inominável, indiscernível, inestruturável, imensurável, incontornável, incomensurável. Mas o que isso quer dizer? Não há como pensar a *diferença*? Não há como pensar a *diferença* como preenchimento, fechamento, complemento, unidade, essência, imagem, representação, categoria dada, crivo acabado e estrutura. A *diferença* é “algo que não se deixa simbolizar e que excede a representação” comenta Elizabeth Roudinesco (2004, p. 34) em *De que amanhã...* no diálogo com Derrida. A *diferença* jamais será esgotada pelo poder metafísico-colonial, por nenhuma “diferença” dada, por nenhuma oposição ou distinção, por nada. A *diferença* “não é uma distinção, uma essência ou oposição, mas um movimento de espaçamento...” responde Derrida (2004, p. 34) a Roudinesco. A distinção está no plano das políticas diferenciadoras/outrificadoras da *colonialidade*. Modernos/não modernos, humanos/não humanos, “nós”/“eles” são distinções, da cosmo-ontologia dos *brancos*, que intentam suplantar a acontecência da *diferença*: “Esse pensamento pegou uma escola e foi fundo nela, essa escola da negação da possibilidade da água, de uma montanha ou de uma pedra estabelecer qualquer tipo de comunicação com o humano, a ponto de criar uma distinção entre humano e não humano. Uma distinção que sugere que o humano somos nós” (KRENAK, 2019a, p. 66). A *diferença* não cabe em nenhum esquema da *força dos brancos*. O que não quer dizer que não podemos pensar a *diferença* em suas rasuras, sua imprevisibilidade, sua acontecência e em seus vestígios por meio de seu diferimento. A *diferença* é o *phármakon* apontado por Derrida n’A *Farmácia de Platão*: “O *phármakon* é o movimento, o lugar e o jogo (a produção de) a diferença. Ele é a *diferença* da diferença” (DERRIDA, 2005, p. 74).

A *diferença* provoca e demanda justiça à radical singularidade (o que não quer dizer individualismo ou comunitarismo) e heterogeneidade de *transmundos* (KRENAK, 2019a). A *diferença* só é pensável sem as pretensões de controle, de enquadramento paradigmático e de totalidade que marcam o etnocentrismo ocidental, a *colonialidade*, o humanismo, a história da *força dos brancos*, o carnofalogocentrismo, o fonocentrismo ou qualquer outro preconceito *onto-teleo-teológico*: “o logocentrismo, o falocentrismo e o fonocentrismo. Estes, por sua vez, são informados pela lógica do complemento. Essa lógica opositiva e centrada do complemento estruturaria o texto da dita ‘metafísica’” (NASCIMENTO, 2004, p. 37). Os preconceitos metafísicos, a *normatividade* e os enquadramentos da *força dos brancos*, intentam controlar e apagar a acontecência da *diferença* em suas performatividades diferidas: *diferença cósmica, ambiental, ontológica, sexual, intersubjetiva, cultural... zoológica*. Mais uma vez nas palavras de Derrida (2004, p. 33): “Existe a *différance* desde que exista traço vivo, uma relação

vida/morte ou presença/ausência. Isso se atou muito cedo, para mim, à imensa problemática da animalidade. Existe a *différance* desde que haja o vivo, desde que haja o traço...”.

Quanto à *diferença cultural*, ou que assim pode ser enunciado, e que este texto necessariamente esbarra-se, *esta* não é uma diferenciação cultural ou um diferente fetichizado como “diferença” dada por políticas outrificadoras do *mesmo*. A *diferença cultural* enuncia-se enquanto experiências singulares e heterogêneas que resistem aos nivelamentos da *força dos brancos*: “Os brancos talvez pensem que parariamos de defender nossa floresta caso nos dessem montanhas de suas mercadorias... Queremos apenas continuar vivendo nela do nosso jeito, como fizeram nossos ancestrais antes de nós” (KOPENAWA, 2015, p. 354). A *diferença cultural* acena ao *indecidível* e incapturável interstício cultural reivindicado nas experiências com a *outridade*: “emerge a diferença cultural como categoria *enunciativa*, oposta a noções relativistas de diversidade cultural ou ao exotismo da ‘diversidade’ de culturas. É o ‘entre’ que é articulado na subversão camuflada do ‘mau-olhado’ e na mímica transgressora da ‘pessoa desaparecida’” (BHABHA, 1998, p. 97). A *diferença cultural* demanda a *cultura* como performatividade e experiência; uma experiência singular e heterogênea não redutível a nenhuma forma de nivelamento. A *diferença cultural* convida a experiência cultural de um *povo* em sua corporeidade, historicidade e vivências. A *cultura* como performatividade e experiência da *diferença cultural* está sempre em deslocamento. Tal dinâmica pode ser contemplada no relato de Krôhôkrenhûm, liderança e *cantador Parkatêjê*, se dirigindo aos mais jovens da sua comunidade:

É verdade, o tempo que nós vivemos é outro. Tudo tem que ser pensado com calma. Tem que pensar no trabalho total, não pode pensar em si, tem que trabalhar em conjunto. Como história que eu já vi homem falar assim: “Aquele tempo que você vê é outro, poxa! Não é assim, a gente tem que pensar com calma”. É verdade, o tempo que nós vivemos é outro. Tudo tem que ser pensado com calma. Eu quero pensar, eu quero a cultura de vocês, *ma nô kîn nîre, ma nô kîn nîre*. É bonito um de vocês ficar no meu lugar. **Eu quero a cultura de vocês. Eu quero experimentar, eu quero trabalhar com grupo de vocês, eu quero experimentar**, eu quero que meu filho também saiba, que também experimente isso, eu quero ser assim todo tempo (2011, p. 139, negritos meus).

O que seria esse *experimentar* coletivo enunciado por Krôhôkrenhûm? A quais enunciações este *experimentar com o grupo* aponta? Que relações entre *cultura*, *coletividades* e *diferença* podemos fazer?

2.3.1 Cultura e diferença

Mais ou menos às dez horas, os homens começaram a chegar, com seus arcos e flechas, todos tendo tido muita sorte na caçada: mutuns, jabotis e até uma enorme anta. As mulheres tomaram imediatamente os animais mortos, e começaram a

preparam a comida. Como eles vivem completamente nus, tem a maior facilidade em tomar banho o dia todo. De fato, são índios limpíssimos, e por qualquer motivo estão nadando no rio. Sempre me chamavam para nadar também, e grande era sua admiração quando viam que eu tomava banho vestido. Isso, eles nunca puderam compreender... À noite houve uma festa. Os preparativos começaram bem antes. Enfeites, pintados, com penas multicores na cabeça, iniciaram suas interessantes danças, acompanhadas por ritmo seguro e monótono, batido com os pés no chão. Danças que às vezes pareciam exercícios de circo. Duraram até perto de meia noite. No fim suavam enormemente, e estavam mortos de cansaço. Na aldeia eles construíram uma casinha para os missionários. Fomo-nos deitar, mas não pudemos dormir logo, pois os índios ficavam sentados ao redor de nossas redes, procurando saber... como esses civilizados dormiam. Mas como tínhamos andado a pé 42 quilômetros, o sono veio enfim. E no outro dia, bem cedo, meu relógio de pulso marcava 4 e meia da manhã, ouvimos o que mais comovente poderíamos imaginar. Acordámos ao som de uma canção triste, bela, misteriosa. No meio da praça da aldeia, um índio solitário, cantava, sozinho, acompanhando-se do maracá enfeitado. Era o chefe, o Krôhokrenhûm. A cantiga durou mais de uma hora. O dia apenas começava a nascer, vagarosamente, devido à sombra imensa da floresta. O silêncio era profundo e nem as aves tinham ainda começado seu concerto matinal. E aquela melodia misteriosa, sempre repetida, cada vez mais bela. A voz do chefe, gutural e rouca, com agudos incertos, mas sempre viris. No fim, **levantei-me e fui perguntar a significação daquilo**. Ele me respondeu com solenidade: **“Toda manhã preciso cantar assim, a canção do sol. Do contrário, ele não vem, e teremos um dia todo de escuridão”** (Frei Anselmo Vilar de Carvalho, Revista o Mensageiro, 1959, negritos meus).

O texto-epígrafe dessa seção – marcado por deslumbramento, exotificação e etnocentrismo –, é um fragmento do relato de Frei Anselmo Vilar de Carvalho acerca de sua primeira viagem em visita aos *Parkatêjê*, os ~~Gavião~~ liderados por Krôhokrenhûm, os quais vinham mantendo a pouco – desde 1956 quando encontraram com Frei Gil Gomes Leitão e o Tenente Hilmar Harry Kluck do SPI –, intercâmbios estáveis com alguns *kupê*. Na ocasião, no final de 1958, Frei Anselmo acompanhava Frei Gil G. Leitão, em suas “desobrigas” com os indígenas, no Praia Alta, afluente do Rio Tocantins, no assentamento parkatêjê *Krytytykrekrô* como lembra Krôhokrenhûm (2011, p. 54). Os religiosos eram recebidos pelos *Parkatêjê*, ainda bastantes temerários pela inserção nas relações coloniais *kupê*, abatidos e reduzidos por epidemias e conflitos diversos; entretanto, persistiam em sua existência coletiva e ancestral. Como veremos nas próximas seções deste capítulo, entre o final da década de 1950 e início da de 1960, os ~~Gavião~~ – os *Parkatêjê*, *Kyikatêjê* e *Akrâtikatêjê* – eram atingidos por toda sorte de precarização e agourados por narrativas de extinção; mas ainda assim, de distintas formas, reivindicam suas singularidades existenciais. Sem o modo de vida coletivo, a liturgia cotidiana, as narrativas, a caçada, os ornamentos, os artefatos, a festa e o canto descritos por Frei Anselmo, entre outras performatividades como a corrida de toras, o sol não seria o mesmo e tudo se retrairia em escuridão para os *Parkatêjê*. As tradições, os mitos, os ritos, a língua, as festas, o assentamento em forma de círculo, as caçadas coletivas, a corrida de toras, as *brincadeiras*, os jogos, as pajelanças, os artefatos, os cantos... são alguns traços do que é apontado como

“cultura” dos povos designados de *Jê-Timbira*, tais quais os *Gavião*. Todavia o que seria a cultura? Quais caminhos conceituais que levariam à cultura (com ou sem aspas) enunciariam a *diferença*? Como os povos *Gavião* respondem e exercitam sua “cultura”? Como a “cultura” se move, se se move? Se tem, se “perde”, se “ganha” ou se “resgata” “cultura”?

A palavra “cultura” decorre das línguas coloniais, não encontrando correspondência nas maiorias das línguas indígenas. Entretanto, o termo “cultura” – “De *cultum*, supino de *colo*, deriva outro particípio: o futuro, *culturus*, o que se vai trabalhar, o que se quer cultivar” (BOSI, 2010, p. 16) – se generalizou na contemporaneidade e ganhou aplicações mais amplas e interétnicas. Se no *Esclarecimento* ainda era entendida como um cultivar (*colere*) ou trabalho do homem sobre si mesmo, o que sempre era contemplado em vista de certo polimento (*politur*) e autodomesticação social, a partir do início do século XX torna-se uma categoria/alegoria mais abrangente sendo aplicada a todo coletivo humano: “Cultura é o conjunto das práticas, das técnicas, dos símbolos e dos valores que se devem transmitir às novas gerações para garantir a reprodução de um estado de coexistência social” (Idem). O termo se difunde em todas as regiões do planeta por meio de agentes coloniais a serviço da metrópole, principalmente, os missionários. Para Frei Anselmo, de nossa longa epígrafe, mesmo que os *Parkatêjê* não dominassem o sentido fixado de cultura pelos colonizadores, tinham cultura. Cultura era o que os *Parkatêjê* tinham de “próprio”, certo repertório, acervo autoral, certa originalidade, certa propriedade étnica que se manifestaria nos elementos descritos pelo religioso: a liturgia cotidiana, a caçada, os ornamentos, os artefatos, a festa, o canto... Em outros termos, os *Parkatêjê* já teriam “‘cultura em si’ ainda que talvez não tivessem ‘cultura para si’” (CUNHA, 2017a, p. 306). Nesta perspectiva, cultura significaria o repertório, o acervo axiológico, o *thesaurus* de um grupo, as autorias coletivas de todos os povos sejam colonizados ou colonizadores. Todavia, ainda que essa consideração tenha seus limites e equívocos, o termo passou a ser paulatinamente operado e remanejado pelas populações colonizadas. Tal operacionalidade e remanejo proporcionaram rasuras e deslizamentos semânticos, que retornaremos adiante, no Quarto Capítulo, ao discutir *agenciamentos outros*.

Para o instante, destaco que, no estado da arte, cultura se tornou uma palavra chave e englobante, principalmente, no léxico da antropologia. Um termo síntese, um recurso discursivo, ao mesmo tempo macro e micro, recorto, nas investigações etnológicas: “A antropologia estuda o fenômeno do homem (...). Para enfatizar esse fato e integrá-lo a seus esforços, os antropólogos tomaram uma palavra de uso corrente para nomear o fenômeno e difundiram seu uso. Essa palavra é *cultura*” (WAGNER, 2010, p. 27). Na discursividade antropológica, “a cultura se tornou uma maneira de falar sobre o homem e sobre casos

particulares do homem, quando visto sob uma determinada perspectiva” (Idem). Cultura se aplicaria tanto ao todo “cultura humana” como às partes “as culturas ameríndias”, “a cultura dos *Gavião*”, “a cultura *Parkatêjê*”. Se por um lado tem um “sentido amplo”, “universal”, “estrutural”, “básico” para tratar dos propósitos humanos, por outro indicaria especificações: “diferentes culturas, estamos portanto nos referindo a um tipo de diferença muito básico entre elas, sugerindo que há variedades específicas do fenômeno humano” (Idem, p. 28).

A palavra, de algum modo, se naturalizou e adquiriu uma apropriação, que poderíamos dizer, espontânea nas pesquisas etnológicas. Cultura seria um modo de enquadrar todo fluxo de experiências da *pluriversalidade* étnica. Diria respeito a uma medida aplicável à todas as relações, uma racionalidade, uma *Razão*, talvez não tanto iluminista ou kantiana, tampouco materialista, mas uma *Razão*: “uma razão de outra espécie: a simbólica ou significativa” (SAHLINS, 2003, p. 7). Para Marshall Sahlins, em *Cultura e razão prática* em 1976, a cultura refere-se ao *mundo das significações*. Desta feita, frente à razão materialista, naturalista ou a uma concepção estrutural-idealista, advoga uma razão simbólica. Uma razão que não se reduziria às perspectivas naturalistas e tampouco estaria orientada pelo crivo material ou mesmo idealista, mas pelas significações, o âmbito significativo. Movido por essa racionalidade simbólica que Frei Anselmo Vilar de Carvalho teria se levantado de sua rede e perguntado a Krôhônrenhûm a “significação daquilo” que cantava. Entretanto, a cultura, o mundo significativo, para Sahlins, é “uma estrutura simbólica” (Idem, p. 204) ou “esquema simbólico” “que nunca é único possível” (Idem, p. 8). O que isso significaria? _Que essa “estrutura” ou “esquema” universal estaria em movimento e constituiria todas as representações do *real*, como o utilitarismo, o naturalismo, o materialismo ou o idealismo; seria a possibilidade lógica tanto do sujeito como do objeto. A relação sujeito-objeto não determinaria a cultura, ao contrário, seria articulada por esta: “É aqui que está a contribuição especificamente antropológica ao dualismo estabelecido: um terceiro termo, a cultura” (SAHLINS, 2003, p. 9). Não haveria uma racionalidade privilegiada. A cultura seria um instrumento estrutural universal a todos os povos. Nestes termos, Sahlins sugere “outra maneira de pensar o projeto cultural, deixando de lado a divisão já dada em sistemas componentes intencionais: economia, sociedade, ideologia, ou infraestrutura e superestrutura” (Idem, p. 209). A sua proposta é pensar, a partir da “longa experiência antropológica”, as “ênfases culturais” ou simbólicas de cada cultura; indica que enquanto “na cultura ocidental a economia é o *locus* principal da produção simbólica”, privilegiando a “produção de mercadoria” (Idem), nas sociedades “primitivas” seria o *parentesco*. Em suma, para Sahlins, em *Cultura e razão prática*,

Pode-se falar de um *locus* institucional privilegiado do processo simbólico, de onde emana **um quadro classificatório imposto a toda cultura**. Falando ainda nesse alto nível de abstração, a peculiaridade da cultura ocidental é a institucionalização do processo na produção de mercadorias, em comparação com o mundo “primitivo” onde o *locus* da diferenciação simbólica permanece nas relações sociais, principalmente nas de parentesco, mantendo-se as outras esferas de atividades ordenadas pelas distinções operacionais do parentesco (2003, p. 210, *negritos meus*).

Se acreditamos ou acreditássemos na cosmo-ontologia ocidental para quem o *real*, a *pluriversalidade* do mundo, se divide entre a esfera do natural (ou do “dado”) e a sua representação/significação, a *cultura* diria respeito as representações e condicionaria o entendimento e possibilidade racional de tudo o que é natural (ou “dado”). Roy Wagner – de modo digamos análogo ao que fez Agamben (2014, p. 39) em relação aos *dispositivos* de Foucault –, no *Post scriptum* à edição Brasileira d’*A invenção da cultura*, ainda insiste na oposição entre natureza e cultura, bem como, generaliza ao máximo a última: “A invenção da cultura se baseia na articulação entre dois domínios universalmente reconhecido da experiência: o reino do inato, ou ‘dado’, daquilo que é inerente à natureza das coisas, e o reino dos assuntos sobre os quais os seres humanos podem exercer controle ou responsabilidade” (WAGNER, 2010, p. 239). O “reino dos assuntos sobre os quais os seres humanos podem exercer controle” diz respeito a linguagem, as significações ou as representações, isto é, neste entendimento, a cultura. Cultura estaria em tudo porque tudo pode ser significado ou representado. Por seu turno, Marshall Sahlins em *Cultura e razão prática* – bem como, Clifford Geertz em *A interpretação das culturas* de 1973 – inserido no contexto da afirmação do culturalismo frente ao “reducionismo naturalista”, “Ou seja, aquilo sem o que a antropologia cultural simplesmente não pode funcionar, na medida em que lhe faltaria esse seu ‘outro’, aquele que define, equivocadamente sem dúvida, o que a cultura elabora, interpreta, simboliza ou transcende – a natureza” (GOLDMAN, 2011, p. 197) eleva a oposição a cisão. Sahlins, nesta cisão, a meu ver, reedita a primazia do “reino” da cultura sobre a natureza, tacitamente subsumi a natureza (*physis*) à cultura: “Isso porque **a natureza está para a cultura como o constituído para o constituinte**. A cultura não é meramente a expressão da natureza sob outra forma. Antes pelo contrário, a ação da natureza se desdobra nos termos da cultura” (2003, p. 208, *negritos meus*); isto é, a natureza só se mostraria sob a forma do *querer dizer* humano, do significado. A cultura seria a nova forma da metafísica ocidental? Talvez a despeito das pretensões de Sahlins, a sua concepção de cultura seria o novo Sujeito com todos os seus absolutismos: “sendo esse o destino da natureza culturalizada, a natureza tal como existe em si mesma é só a matéria-prima oferecida por Deus, esperando que lhe sejam dados forma e conteúdo significativos pela mente do homem” (Idem). Desta feita, a natureza seria o “outro” da cultura, da força de significação,

– talvez não seria de todo absurdo dizer seguindo tal raciocínio – da colonização simbólica. O rastreo etimológico da palavra “cultura” também enunciaria esta potencialidade metafísica: “As palavras *cultura*, *culto* e *colonização* derivam do mesmo verbo latino *colo*, cujo particípio passado é *cultus* e o futuro é *culturus*” (BOSI, 2010, p. 11).

Não obstante, nos termos d’ *A invenção da cultura*, o “reino dos assuntos” que os homens podem exercer algum controle pode ser transgredido, transformado, remanejado e agenciado. É pertinente situar que, *A invenção da cultura* de Roy Wagner de 1975 é contemporânea *A interpretação das culturas* de Geertz (1973) e *Cultura e razão prática* de Sahlins (1976), porém, inicialmente sem a mesma atenção e divulgação que estas últimas ganharam. *A invenção da cultura* postula um caminho radicalmente distinto ao problema da cultura: “O livro de Wagner segue um caminho bem diferente, seja em relação ao interpretativismo geertziano, seja em face do culturalismo estruturalizado de Sahlins” (GOLDMAN, 2011, p. 196). Enquanto a obra de Geertz e a de Sahlins apontam para uma síntese da cultura, enquanto instrumento universal de todos os povos, a certo fechamento, escatologia ou teleologia, “*A Invenção da cultura* parece anunciar o início de outra coisa, que poderíamos imaginar como uma das possibilidades abertas para a antropologia do século XXI” (Idem, p. 197). O que era suposto como universal a todos os povos, a cultura, é culturalmente algo particular a “nossa” cultura, uma operacionalidade antropológica que, quando imposta, reafirma o *gnosecídio*, conseqüentemente, o etnocentrismo ocidental. A categoria chave d’ *A invenção da cultura* não é a estrutura, o materialismo, a hermenêutica, a interpretação (como em Geertz) ou a significação (ou simbolismo tal qual em Sahlins), mas a *invenção*: “Nem interpretação, nem simbolização, o conceito central do livro de Wagner, claro, é o de invenção” (Idem, p. 198). A transgressão do “reino dos assuntos sobre os quais os seres humanos podem exercer controle ou responsabilidade” enunciada por Roy Wagner aponta à *invenção da cultura*, à criatividade: “as maneiras pelas quais são transcendidos ou subvertidos, que constituem o que chamei de ‘invenção da cultura’” (2010, p. 239). A cultura seria constantemente *inventada* ou reinventada nas relações, no cotidiano, no contato *intercultural*. É pertinente destacar que, devemos em grande medida a antropologia, por meio de suas pesquisas comparativas e analogias, ao evocar o *relativismo cultural*, um árduo e secular trabalho de minar às pretensões, mesmo quando involuntariamente, etnocêntricas da metafísica ocidental, a hegemonização dos regimes de verdade da força dos brancos. Se de um lado, o “descentramento” da metafísica ocidental e de sua pretensão de todo vem sendo operado pela “crítica filosófica” contemporânea (nietzschiana, freudiana, heideggeriana, foucaultiana, deleuziana, derridiana, butleriana...), por

outro – ao mesmo tempo fruto desse “descentramento” –, no bojo da invenção das *ciências humanas*, pela operacionalidade etnológica; como aponta Derrida (2009b, p. 412):

Podemos com efeito considerar que a Etnologia só teve condições para nascer como ciência no momento em que se operou um descentramento: no momento em que a cultura européia — e por consequência a história da metafísica e dos seus conceitos — foi *deslocada*, expulsa do seu lugar, deixando então de ser considerada como a cultura de referência. Este momento não é apenas e principalmente um momento do discurso filosófico ou científico, é também um momento político-econômico, técnico, etc. Pode dizer-se com toda a segurança que não há nada de fortuito no fato de a crítica do etnocentrismo, condição da Etnologia, ser sistemática e historicamente contemporânea da destruição da história da Metafísica. Ambas pertencem a uma única e mesma época.

O antropólogo, enredado pela cultura (*lato* e *stricto sensu*), ao estudar o “homem” é “obrigado a incluir a si mesmo e seu próprio modo de vida em seu objeto de estudo, e investigar a si mesmo... o antropólogo usa sua própria cultura para estudar outras, e para estudar a cultura em geral” (WAGNER, 2010, p. 28). Não obstante, se por um lado, como aponta Roy Wagner, “a ideia de cultura coloca o pesquisador em pé de igualdade [pelo menos metodologicamente] com seus objetos de estudo: cada qual ‘pertence a uma cultura’... presumimos que cada cultura, como tal, é equivalente a qualquer outra” (Idem, p. 28-9). Por outro, ao instrumentalizar a cultura, remanejada agora como *dispositivo*, esta torna-se mecanismo de *poder* e o pesquisador/a se investe do gesto *gnosecida*, sentenciando a *outridade* a uma identificação/classificação, por exemplo: “índio”, “Timbira” e “Gavião”. No momento em que expõe o etnocentrismo ocidental evocando “outras culturas”, o etnólogo, não raro, pode ser arrolado em seu discurso e reproduzir suas premissas e silogismos. Em outros termos, se “uma ciência europeia”, como a etnologia, utiliza-se “embora defendendo-se contra eles, os conceitos da tradição. Consequentemente, quer o queira quer não, e isso depende de uma decisão do etnólogo, este acolhe no seu discurso as premissas do etnocentrismo no próprio momento em que o denuncia” (DERRIDA, 2009b, p. 412). Ao compasso que “presumimos que cada cultura, como tal, é equivalente a qualquer outra”; pressuposição “denominada ‘relatividade cultural’” (WAGNER, 2010, p. 29), somos operados, nas relações de *poder*, em certo colonialismo cultural, sobretudo reproduzindo o léxico da *força dos brancos*, e reeditamos semioticamente o etnocentrismo que havíamos minado.

Se nas relações culturais ao estudar uma “outra cultura”, me abro, a está cultura e possibilito o estudo dessa cultura sobre a minha, estabelecendo “uma relação intelectual entre elas, uma compreensão que inclua ambas” (Idem), os *enquadramentos normativos* podem criar ficções de superioridade e por em funcionamento novas indústrias etnocêntricas em ambas culturas. O diferencial, neste jogo, é a *força dos brancos* e suas *políticas de identidade* que se

movimentam violentando e outrificando, como veremos na próxima seção: “índio”, “Timbira” e “Gavião”. Os efeitos são, colonialmente, inconciliáveis e os “pés” do nativo colonizado não equivalem aos do pesquisador/a colonizador/a. Todavia, talvez, entremos num círculo vicioso que aqui se enuncia como movimento ambivalente, o colonizador e o colonizado, mesmo dentro das relações de *poder*, se afetam e se interpelam mutuamente, como tentaremos acenar no terceiro capítulo analisando o *Mito de Aukê*. No movimento ambivalente de afetação entre pesquisador/a e os povos ~~tradicionais~~, é possível problematizar e rasurar o colonialismo gnosiológico. O/a pesquisador/a pode aprender e colocar a sua cultura em movimento em contato com outras culturas: “é por isso que vale a pena estudar outros povos, porque toda compreensão de uma outra cultura é um experimento com nossa própria cultura” (WAGNER, 2010, p. 41).

Voltemos aos termos das proposições de Roy Wagner: “a compreensão de uma cultura envolve a relação entre duas variedades do fenômeno humano; ela visa a criação de uma relação intelectual entre elas, uma compreensão que envolve ambas” (2010, p. 29). Afeto e sou afetado culturalmente. Nesta relação é possível superar os limites das convenções e coexistir, com – ou embora – os *enquadramentos normativos*, possibilitando *invenções culturais* recíprocas. Segundo o movimento do pensamento de Roy Wagner, o/a pesquisador/a visibiliza a própria cultura, *inventando* (estudando, representando, significando, perspectivando) a cultura do *outro*. Ao pesquisar os modos de vida de *outros povos*, o/a pesquisador/a, tal como o/a artista *inventa* a arte, *inventa a cultura*. Mas como entender essa *invenção* em Roy Wagner? Inventar seria o mesmo que falsificar a cultura do “outro”? Inventar seria o mesmo que produzir artifícios aleatórios, fabulações *a reveria*? Tal *invenção* se dá em termos *ex nihilo*? *Inventamos a cultura* a partir de quais critérios?

O *inventar d’A invenção da cultura* não implica em esculpir um “bloco de pedra”, dando vida ao que antes supostamente não tinha, também não é a produção de um *novum* pretensamente original, tampouco é um simples remanejo de signos (embora também seja), artificialismo ou invencionice. O *inventar d’A invenção da cultura* indicaria antes para um fluxo criativo, incessante e relacional: “A invenção wagneriana é, antes, da ordem da metamorfose contínua, como acontece na imensa maioria das cosmogonias estudadas pelos antropólogos” (GOLDMAN, 2011, p. 201). A *invenção* é algo afirmativo, um movimento da arte e da vida. O termo aponta a um *propositus* estético-criativo: “Como no caso da invenção na música, ele se refere a um componente positivo e esperado da vida humana” (WAGNER, 2010, p. 19). A alegoria da música – e da arte em sua plenitude – é reiteradamente acionada por Roy Wagner na sua obra para dizer que *invenção* não é “mera descrição ou compreensão de um povo”; mas

algo tão potente, complexo e vital quanto a própria *alegoria*: “A alegoria veio a ser a forma sob a qual o significado dos quadros de Bruegel [Pieter] foi transmitido, além de concebido. Assim como se dá com o antropólogo” (Idem, p. 43). A *invenção da cultura* seria, para Wagner em sua dialética dos símbolos, sobretudo aquilo que entende como processo de *obviação*: a dinâmica dos símbolos que “simbolizam um ao outro, mas o fazem de maneiras diferentes” (2010, p. 18), o “abolir” e “derivar um do outro” o que não deve ser entendido em separado da dinâmica da vida. Tal complexidade e potência de vida na *invenção* nos autoriza a tentar aproximar a *invenção da cultura* com a vontade de poder (ou potência) em Nietzsche ou como Deleuze interpreta Nietzsche, ou ainda como o autor de *Diferença e repetição* ao lado de Félix Guattari entendem a relação entre *criação* e filosofia; aproximação também arriscada por Marcio Goldman (2011): “Eu arriscaria dizer que no livro de Wagner a noção de invenção deve ser entendida rigorosamente no sentido estabelecido por Deleuze e Guattari para a noção de *criação*” (p. 201). Deleuze e Guattari, interpretando Nietzsche em *O que é a filosofia*, aponta que a filosofia tem como escopo a *criação* de conceitos, e desta feita, seria a *arte de formar*, de *inventar*, de *fabricar conceitos*. A potência da filosofia seria justamente essa *criação/invenção*: “Criar conceitos sempre novos é o objeto da filosofia... Não há céu para os conceitos. Eles devem ser inventados, fabricados ou antes criados, e não seriam nada sem a assinatura daqueles que os criam” (pdf).

Em *Diferença e repetição*, além de Nietzsche, Deleuze também destaca Sören Kierkegaard (1813-1855) enquanto enunciação de um pensar-criação em filosofia. Nietzsche e Kierkegaard não evocam o novo em suas *repetições*, fazem “da própria repetição algo novo”. Desta feita, “estão entre os que trazem à Filosofia novos meios de expressão. A propósito deles, fala-se de bom grado em ultrapassamento da Filosofia. Ora, o que está em questão em toda a sua obra é o movimento” (DELEUZE, 2018, p. 26). O *teatro do humor* e o *teatro da fé* desmascaram em sua potência criativa, o falso movimento hegeliano. Nietzsche e Kierkegaard, para Deleuze, *inventam* na filosofia, na cultura em que se inserem, uma *nova filosofia (cultura)*: “Eles já não refletem sobre o teatro à maneira hegeliana. Tampouco fazem um teatro filosófico. Eles inventam, na filosofia, um incrível equivalente do teatro, fundando, com isso, o teatro do futuro e, ao mesmo tempo, uma nova filosofia” (Idem). Em outros termos, inventar-criar em Nietzsche e Kierkegaard “trata-se de fazer do próprio movimento uma obra, sem interposição; de substituir representações mediatas por signos diretos; de inventar vibrações, rotações, giros, gravitações, danças ou saltos que atinjam diretamente o espírito” (Idem). Como a *invenção da filosofia*, a *invenção da cultura* não é mera abstração lógica e unilateral, é um movimento-repetição que *difere*. A *invenção da cultura* acena à ~~*diferença*~~ “e a invenção da cultura é

inseparável daquilo que a cultura inventa. A cultura ‘inventada’ corresponde, basicamente, ao que Wagner denomina ‘convenção’; a cultura ‘inventante’ ao que ele chama de ‘diferenciação’” (GOLDMAN, 2011, p. 207).

A *invenção da cultura*, como a produção artística, portanto, não é uma mera descrição – a fabulação de etnografia fiel –, mas *criação* na relação, *transfluência*, para usar um termo de Antônio Bispo. Na relação “um antropólogo ‘inventa’ a cultura que ele acredita estar estudando... Antes disso, poder-se-ia dizer, ele não tinha nenhuma cultura, já que a cultura em que crescemos nunca é realmente ‘visível’” (WAGNER, 2010, p. 30-1). *Inventar a cultura* – criar, negociar sentidos, significar ou performatizar a *cultura* – é o ofício de todo ser humano inserido em uma teia de relações. Partindo do princípio que, para Roy Wagner, “todo ser humano é um ‘antropólogo’, um inventor de cultura”; o quadro possibilitador à *invenção da cultura* são as relações intersubjetivas/interculturais: “segue-se que todas as pessoas necessitam de um conjunto de convenções compartilhadas de certa forma similar à nossa ‘Cultura’ para comunicar e compreender suas experiências” (Idem, p. 76). Na *invenção da cultura* do/com *outro*, o/a pesquisador/a se inventa e reinventa a sua *cultura*: “No ato de inventar outra cultura, o antropólogo inventa a sua própria e acaba por reinventar a própria noção de cultura” (Idem, p. 31). Nestes termos, após o “choque cultural” e suas perturbações co-existenciais, ajustes com o *grupo* pesquisado e o estabelecimento das questões a serem investigadas, o/a pesquisador/a começa a entender/significar/inventar *a cultura*: “uma vez que a nova situação tenha sido objetificada como ‘cultura’, é possível dizer que o pesquisador está ‘aprendendo’ aquela cultura” (Idem, p. 35). Desdobra-se que, à medida em que se articula com essa nova situação, se envolve e pesquisa *outra cultura*, o/a pesquisador/a está *inventando a cultura*: “Por outro lado, visto que a objetificação ocorre ao mesmo tempo que o aprendizado, poder-se-ia igualmente dizer que o pesquisador está ‘inventando’ a cultura” (Idem). Tal dinâmica ficaria inviabilizada, quando a carga de predisposições e preconceitos do/a pesquisador/a se interpõe sobre *outras culturas*, imprimindo a estas autoimagens, tentando limitar sua contrapartida na *invenção*. A *invenção da cultura* que só pode ser entendida como movimento ambivalente, via de mão dupla. “Ele inventa ‘uma cultura’ para as pessoas, e elas inventam ‘a cultura’ para ele” (Idem, p. 39). A *outridade inventa a cultura* do/a pesquisador/a, bem como, realça a sua cultura e, como aceno no final do quarto capítulo, promove *agenciamentos culturais*: “Porque você... a escola do *branco* você escreve, escreve, escreve, escreve... E no final se você não tiver uma vontade e uma vocação você não vai aprender. E a *nossa* escola é de escutar, é na prática; é de *saberes mesmo*” (TÔNKYRÉ, 2018a).

A antropologia – e por extensão a linguística, a literatura, a pedagogia, a filosofia, entre outras – “ganha vida por meio da invenção da cultura” (WAGNER, 2010, p. 38). A *invenção* ou a *transinvenção da cultura* e o seu movimento ambivalente torna-se a linguagem do pensamento. Não obstante, a *invenção da cultura*, a *criação* intersubjetiva, não é autoconsciente, não há um controle previamente estabelecido. O/a pesquisador/a cria quando ficcionar na relação: “O efeito dessa invenção é tão profundo quanto inconsciente; cria-se o objeto no ato de tentar representá-lo mais objetivamente” (Idem, p. 41). O/a pesquisador/a, o/a antropólogo/a, o/a linguista, o/a professor/a curricularista, entre outros/as, enfim o *inventor da cultura* produz *criação* em suas alegorias. O/a professor/a curricularista, um “etnólogo” da/na educação, não cria de outro modo senão pelo envolvimento – *etnoenvolvendo* – com a *cultura* da *outreidade*. O/a professor/a curricularista *transinventa* a *cultura*, mesmo em meio ao colonialismo de uma “Cultura” supostamente pronta e dada (acervo e repertório), as convenções dos *enquadramentos normativos* que pressupõe um “currículo” geral e *universal para todos*. Desta feita, seja na produção curricular, “Seja na arte ou na antropologia, os elementos que somos obrigados a usar como ‘modelos’ analógicos para a interpretação ou explicação de nossos temas são eles mesmos interpretados no processo” (Idem, p. 45). O/a pesquisador/a aciona, em vista da sua *invenção da cultura*, *alegorias*, metáforas, categorias e conceitos, não obstante, interpretados como arranjos de causa e efeito, isto é, articula “uma ficção, (...) mas ainda assim um fato” no mundo da *força dos brancos*. Dadas às fábulas de controle *gnosecidas*, a *diferença* emerge na *transinvenção* com a *outreidade*: “‘A causa do efeito é o efeito da causa’ resume em uma frase o que de outro modo consiste em um longo e elaborado discurso sobre a relação entre *convenção* e *invenção*” (WAGNER, 2010, p. 240). Seguindo as palavras do antropólogo “uma variante dessa sentença”, seria “‘a insanidade do controle humano sobre o inato é a insanidade inerente ao próprio controle’ poderia ser usada para resumir todo o argumento” de seu livro (Idem, grifos do autor). Que formulações a *outreidade indígena* oferece acerca da operacionalidade dessa *invenção*, a sua *invenção da cultura*? Como os *povos tradicionais indígenas* *transinventam* a *invenção da cultura* e a “Cultura” inventada, isto é, as convenções? Que reivindicações a *diferença* aciona por meio da *cultura*?

A cultura não é algo simplesmente dado, um objeto meramente apreensível, uma substância, uma forma universal aplicável a todos os casos e assimilável do mesmo modo por todos. A “cultura” como uma estrutura universal é uma ficção, que só poderia ajudar, na *invenção da cultura*, tanto o/a pesquisador/a envolvido/a como como os *povos tradicionais* enquanto uma “muleta” (Idem, p. 36). Do contrário, a “cultura” reedita o etnocentrismo da metafísica ocidental, o entendimento evolucionista de uma postura domesticadora, repertório a

ser alcançado, acervo axiológico a ser estudado, “sala de ópera”, refinamento, o que conduz à pressuposição de que haveria, *stricto sensu*, uma “cultura” superior adquirida por meio de uma “educação” suposta e igualmente superior, evocada através de um “currículo” centralizador, equivalente a estas. Por seu turno, tal “currículo” – centrista, prescritivo e totalizante como tentaremos analisar no último capítulo – produz uma “cultura” referencial, condicionada *a priori*: “a história daquilo a que podemos com plena consciência chamar cultura só começa com os Gregos” (JAEGER, 1995, p. 5). A receita a tal “cultura” superior teria sido dada pelo Iluminismo, adquirir a maioria por meio da *paidéia*, do modo de ser do humanismo greco-romano: “Assim, as crianças são mandadas cedo à escola, não para que aí aprendam alguma coisa, mas para que aí se acostumem a ficar sentadas tranquilamente e a obedecer” (KANT, 1999, p. 13). Entretanto, a *cultura*, como expressão da *diferença*, só existe na relação enquanto *relação-enunciação* ambivalente e interpeladora que potencializa *agenciamentos* e vivências sempre *outras*. A *diferença cultural* emerge na enunciação das *alteridentidades* coletivas, nos hiatos interétnicos, no *dever-espaco-tempo* (DERRIDA, 1991b) dos acontecimentos. Cabe ressaltar, como feito na última seção, que *diferença cultural* não é o mesmo que *diversidade cultural*. Como reiteradamente lembra Homi Bhabha, enquanto a “diversidade cultural é um objeto epistemológico – a cultura como objeto do conhecimento empírico”, aponta para acervos axiológicos de um povo, autoria étnica, costumes investigados pelo multiculturalismo; a *diferença cultural* “é o processo da *enunciação* da cultura como “conhecível”, legítimo, adequado à construção de sistemas de identificação cultural” (1998, p. 63).

Segundo Manuela Carneiro da Cunha, “cultura” (com aspas) “é por definição compartilhada”, um “metadiscurso sobre” cultura (sem aspas), uma “metacategoria” (2017a, p. 359) com efeito “coletivizador”. Segundo a antropóloga, a insistência de *povos indígenas* no termo estrangeiro, “cultura”, indica que está possui uma “informação metassemântica”, seu uso “de empréstimo é o mesmo que declarar sua intradutibilidade” (Idem, p. 365); tal uso indicaria ainda o “registro interétnico” do termo. Como se dá esse “registro interétnico” nos filtros da (s) *outridade* (s)? Haveria alguma palavra intraduzível, intranscodificável? O que o uso do termo cultura (com ou sem aspas) pelos *povos indígenas da’s Amazônia’s*, recorto os *Akrātikatêjê*, acenaria (se acenaria) para além da “informação metassemântica”?

No começo do ensaio “*Cultura*” e *Cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais*, Cunha destaca que “a ‘cultura’ passou a ser adotada e renovada na periferia” (2017a, p. 305) por meio de “deslizamentos de sentidos”. Entendo esse “adotada e renovada na periferia” como *inventada – transinventada* – pelos povos que a evocam.

A noção de cultura é *transinventada*, na *invenção da cultura* dos povos indígenas que hoje a acionam, enquanto agenciamento e performatividade. Não se tem, não se perde, não se ganha *cultura*. *Cultura se inventa, transinventa*, se incorpora, se exercita, *se pratica*. A *cultura* é, enquanto agenciamento, um atualizar ou um exercício do modo de ser-viver indígena, o que se traduz em resistência à *força dos brancos*: “Nós temos que lutar. Nós tem e pode dizer não? Tem, se nós todo mundo tiver unido, defendendo, praticando a *cultura*. Por que eu falo da *cultura*, da *língua*? Essa é a importância quando eu falo, vamos valorizar, vamos **praticar nossa cultura**, vamos manter a *nossa língua*” (TÔNKYRÉ, 2017a). O *praticar a cultura*, diversas enunciado por Tônkyré, não pode ser contemplado a partir dos enquadramentos semióticos hegemônicos ou ainda de uma indicação metassemântica previamente estabelecida. *Praticar a cultura* implica na potência de sua performatividade. Cria-se praticando, *inventa-se* praticando, atualizando, performatizando a *diferença cultural*.

A performatização indígena da *cultura* aciona suas rasuras. *Praticar a cultura* seria performatizar uma perspectiva e experiência interétnica; antes de uma metalinguagem, um agenciamento. Antes de um sistema metalinguístico que indicaria um metacampo (metacultura), a *cultura praticada* reivindica à *diferença*. O *praticar a cultura* indicaria o *locus* da *invenção*, a enunciação da *diferença* nas relações interpelativas do *mesmo* e do *outro*. Ao mesmo instante em que a *cultura* é compartilhada no “registro interétnico”, ambivalentemente, é *transinventada* e performatizada nas experiências singulares dos coletivos que a traduzem. No mesmo compasso que, o *praticar a cultura* reclama a *diferença cultural*, permite descrições de práticas culturais dos *brancos* (*kupê*), agora o “outro” do *outro*: “*Kupê* não vê as coisas, *kupê* não vê nada! Assim como nós, não! Nós é diferente, mais do que *kupê*!” (KRÔHÔKRENHÛM in FERRAZ, 1984, p. 142). O que Roy Wagner chama de *invenção da cultura*, Tônkyré Akrâtikatêjê, entre outras lideranças e sábios/as *Gavião-Timbira*, chama de *praticar a cultura*. *Praticar a cultura* é performatizar a *diferença cultural*: “Isso significa que a *cultura* ainda está no meio de nós. A *cultura* está no meio de nós, só está adormecida, só falta você *praticar*. Porque tudo que você *pratica* você fica bom” (TÔNKYRÉ, 2018a).

Praticar a cultura não é o mesmo que prática (ou política) cultural. Por meio do *praticar a cultura*, os Akrâtikatêjê afirmam a *diferença*; o que não implica, a meu ver, em “hibridismo cultural” seja de “má fé”, como denunciou Spivak (2005, p. 50), ou qualquer outro. A *transinvenção*, a *transsignificação* e os agenciamentos da *outridade indígena* (como veremos na última seção do Quarto Capítulo) se desdobram em afirmação e reivindicação da *diferença*, bem como, na potencialização da singularidade performativa de cada *povo*, o que é inviável na retórica do “hibridismo cultural”.

O *praticar a cultura* da *outreidade timbira* enuncia-se em dinâmicas ambivalentes de incorporação cultural, interpelações interétnicas, *predação cultural* ou *ontológicas* (VIVEIROS DE CASTRO, 2015 e 2017b), *transcodificação do texto do outro* (SPIVAK, 2005) e *transfluência* cultural (ANTÔNIO BISPO, 2017); não obstante, demanda *autoderterminação* (alterautodeterminação): “Nós somos um *povo Akrâtikatêjê*, que existe, nós têm história, nós têm nossas raízes” (TÔNKYRÉ, 2017a). O “nós” performatizados pelos *Akrâtikatêjê* reclama corporeidade, memória, territorialidade e singularidade, entre outras formas, no *praticar a cultura*: “Nós somos capazes. Com dinheiro ou sem dinheiro nós somos capazes de ser fortes, né? Ter nossa autonomia, nossa *cultura*, que nós anda *praticando* ainda: a língua, as nossas festas, fazendo artesanato. Aqui nós joga *flecha*...” (TÔNKYRÉ, 2018b). Mais do que um deslizamento semântico, como tentarei desdobrar no final do quarto capítulo, talvez, o *praticar a cultura* aponta para deslizamentos semióticos: os indígenas “estão solicitando, depois de terem perdido o controle generalizante sobre a semioticidade de seu sistema, é o acesso hegemônico a blocos de narrativas e descrições de práticas...” (SPIVAK, 2005, p. 48-9).

Cultura e natureza não se separam (o que não quer dizer que, não se performatizem distintamente) senão nas fabulações de controle da cosmo-ontologia dos *brancos*. A *cultura* se *pratica* de forma simples e espontânea, ao mesmo tempo em que se *repete* em cada manhã, responde ao *outro* “com solenidade”. Mesmo quando estavam em estado de abatimento frente à máxima precariedade imposta pelos *kupê*, os *Parkatêjê*, *Kyikatêjê* e *Akrâtikatêjê* se impeliam a exercitar, o que mais tarde seria transinventado como, a *cultura*, enquanto forma de performatividade coletiva e resistência ao *kupê*: “Toda manhã preciso cantar assim, a canção do sol. Do contrário, ele não vem, e teremos um dia todo de escuridão”. O “Toda manhã preciso cantar assim” enunciado por Krôhokrenhûm – ou o *eterno retorno do mesmo* de Nietzsche (2011a e 2009) – não tem nada de mecânico, aponta para uma *repetição diferida* (DELEUZE, 2018) ao ser performatizada. Essa *repetição diferida* é reivindicada ao coletivo, mais de cinquenta anos depois, o cacique e cantador, Krôhokrenhûm (2011, p. 139) demandaria ao seu povo: “Eu quero a *cultura* de vocês. Eu quero experimentar, eu quero trabalhar com grupo de vocês, eu quero experimentar, eu quero que meu filho também saiba, que também experimente isso, eu quero ser assim todo tempo”. A *cultura* é a *repetição diferida* e performativa enunciada por um *coletivo*.

Figura 3 - Kupepramre Toprawere (Tutuka), filho de Tônkyré, durante festividade na aldeia, 2019.



Acervo: Tutuka.

2.4 Gavião e **gavião**: o outro e o outro: as políticas de identidade como políticas outrificadoras

No movimento da maquinaria do *poder* e da invisibilização de seus efeitos e produções identitárias – *políticas de identidade* ou de diferenciação – que se ergueram e erguem projetos coloniais diversos que se desdobram na tentativa de suturar a *diferença*. Como acenei, no início do capítulo, em interlocução principalmente com Nietzsche, Foucault, Derrida e Butler, *políticas de identidade* são produtos das relações de *poder*. Entretanto, acionando estes mesmos/as pensadores/as, poder-se-ia dizer também que a “identidade” ao mesmo instante em que é um *efeito*, é um *dispositivo* do *poder*. É pertinente enfatizar, como tentei apontar no final do primeiro capítulo desta pesquisa, um dispositivo é um conjunto difuso e heterogêneo de

elementos discursivos ou não em vista da manutenção, reaglutinação ou silenciamento das relações de força do *poder*; tem sempre funções estratégicas nos jogos de poder: não deixa de pretender “uma certa manipulação das relações de força, de uma intervenção racional e organizada nessas relações de força, seja para desenvolvê-las em determinada direção, seja para bloqueá-las, para estabilizá-las, utilizá-las etc... O dispositivo, portanto, está sempre inscrito em um jogo de poder...” (FOUCAULT, 2016, p. 367). Por meio do dispositivo da “identidade”, a *outreidade* é diferencialmente precarizada e outrificada das mais variadas formas: “gentio”, “índio”, “bugre”, “selvagem”, “primitivo”, “bárbaro”, “indolentes”, “Timbira”, “Gavião”... Não obstante, a *outreidade* resiste: “muito além dessas listas, as nossas diferenças é o que constitui a potência verdadeira que vai nos dar força de não permitir que o estado ponha uma canga sobre todos nós e dosmestifique a todos nós” (KRENAK, 2019a, p. 89). A *outreidade* continua se afirmando no convite à singularidade e à heterogeneidade: “Nós, *Akrâtikatêjê*, o povo da *Montanha*” (TÔNKYRÉ). Ao mesmo tempo em que são diferenciados e outrificados por meio de *políticas de identidade*, os *Akrâtikatêjê* se autodeterminam e autnomeiam-se, bem como, assumem, resistem, subvertem, reinventam, resemantizam, transnificam e *transcolonizam* as identificações que lhes são/foram dadas, entre outras tantas, recorto, “Índio”, “Timbira” e “Gavião”.

A primeira marca identitária que os *Akrâtikatêjê* foram/são emoldurados normativamente, assim como outros povos autóctones, no que veio a se chamar hegemonicamente de Brasil, é “índio”. “Índio”, muito mais do que o fruto de um suposto erro náutico, é uma criação jurídica ibérico-colonial ou simplesmente luso-colonial para a *outreidade pindorâmica*, usada depois pelos luso-brasileiros ou simplesmente brasileiros, para todos os *indígenas* encontrados no interior do imenso território *a posteriori* oficializado como nacional. “Índio” é a primeira forma sistemática de homogeneização colonial, nestes termos, as palavras de Krôhokrenhûm que a pouco citei: “Cada aldeia tinha um nome, mas *kupê* só chamava ‘aldeia do índio’” (2011, p. 77). “Índio” foi o nome dado pelos colonizadores àqueles que entendiam como “gentios da terra”, o “eles” nativos não cristãos. Os “índios” sendo as “nações de gentios” apontadas no Regimento de 17/12/1548, que institucionalizou o Governo Geral na Colônia sob a Administração de Tomé de Souza, deveriam sofrer todo tipo de segregação e penúria como castigo à sua condição de *indígena*, o “outro” construído pelo discurso colonial: “parece que **será grande inconveniente, os gentios, que se tornarem cristãos morarem na povoação dos outros, e andarem misturados com eles**, e que será muito serviço de Deus e meu apartarem-se de sua conversação, vos encomendo e mando que trabalheis muito por dar ordem como os que forem Cristãos” (negritos meus). “Índio” é o

etnônimo que engendra os *indígenas* aos arranjos da *força dos brancos* e justifica sob seus corpos toda sorte de precariedade induzida, o segregando e o alienando em seu próprio território. “Índio” é uma operação do poder metafísico-colonial acerca da *outridade*, um “apelido” (KRENAK, 2019a, p. 69).

Por meio da categoria “índio”, os colonizadores puderam nivelar diferentes povos e promover estratégias diversas de dominação acerca destes. O discurso do “índio” – nos documentos oficiais e no cotidiano colonial – se sustentaria fomentando a homogeneidade de singulares e heterogêneos agrupamentos de pessoas. Nestes termos, “índio” é a primeira outrificação da *colonialidade* à *diferença cultural pindorâmica*, no que veria a ser chamado de América e, no caso específico, de Brasil. “Índio” é uma marca da *colonialidade*, do discurso colonial (religioso ou tecnocientífico) do mundo eurocêntrico acerca da *outridade* além mar, um *enquadramento normativo*, uma taxonomização, uma produção diferencial... uma forma de *gnosecídio*. Na denúncia de Daniel Munduruku: “Índio é um apelido que nos impuseram e que nos afastou da sociedade brasileira” (02/08/2017). O “índio” além de não cristão, seria o “bárbaro”, o inculto, “primitivo”, o incivilizado, a animalidade a ser extirpada, o não normatizado como humano, o sem Deus, os desorganizados. O “índio” representaria tudo àquilo que o *branco* europeu, o heterossexual monogâmico, o monoteísta cristão, o colonizador, o auto-arrogado “civilizado”, o supostamente polido, em suma o “esclarecido” não deveria ser: “indolente”, “imoral”, dado aos prazeres, “desumano”, “bárbaro”, “poligâmico”, *pan* ou “politeísta”... “Índio” seria aquele que o europeu já foi antes de ser europeu. A primeira grande síntese acabada do “índio”, com todos os adjetivos coloniais a pouco mencionados, naquilo que veio a ser chamado hegemonicamente de Brasil, pode ser captada nos escritos de Pero Magalhães Gandavo (1540-1579), cronista português que trabalhou na Colônia entre 1558 a 1572. Em obra com título sugestivo, *História da Província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil*, Gandavo arremata a percepção luso-colonial na descrição que faz acerca da *outridade pindorâmica*, principalmente os *Tupi*, todavia que serviria *a posteriori* a todos os povos autóctones encontrados no interior da colônia:

Estes índios são de cor branca, e cabelo corredio; têm o rosto amassado, e algumas feições dele à maneira de chins. Pela maior parte são bem dispostos, rijos e de boa estatura; gente muito esforçada, e que estima pouco morrer, temerária na guerra, e de muito pouca consideração: são mal agradecidos em grande maneira, e **muito desumanos e cruéis**, inclinados a pelejar, e vingativos por extremo. Vivem todos muito descansados sem terem outros pensamentos senão de comer, beber, e matar gente, e por isso engordam muito, mas com qualquer desgosto pelo conseguinte tornam a emagrecer... São muito desonestos e dados à sensualidade, e assim se entregam aos vícios como se neles não houvera razão de homens (GANDAVO, 1576, p. 133-4, grifos meus).

O “índio”, se poderia dizer também o “negro” – a *outreidade* que Antônio Bispo evoca como *povos afropindorâmicos* –, não seria normativamente humanos. Portanto, como venho apontando no texto, “o humano” seria uma norma, um *enquadramento normativo* ocidental-colonial que se perpetua inventando o não-humano, o anti-humano, o “desumano e cruel”. O humano e o não-humano são articulações paradigmáticas da *força dos brancos*: “Pensar criticamente sobre como a norma do humano é construída e mantida requer que assumamos uma posição fora de seus termos, não apenas em nome dos não-humanos ou mesmo anti-humanos, mas em vez disso, em uma forma de sociabilidade e interdependência que não se reduza às formas humanas de vida...” (BUTLER, 2018, p. 49). O enquadramento ocidental que condiciona a “ideia de ser humano e um tipo” padrão de “existência” (KRENAK, 2019a, p. 137), exclui a invenção colonial “índio”.

O “índio” seria o “outro” do *mesmo* colonial, totalmente carente da intervenção do colonizador. O “índio” não possui nada ou quase nada das virtudes ocidentais, e, portanto, seria alheio à *força dos brancos*. O “índio” seria plenamente desprovido da racionalidade ocidental, um não-humano ou um humano carente. Afinal não manejaria o Estado, a Moral e a Religião Cristã, os principais estandartes da Razão Ocidental até então. Mais uma vez uma síntese oferecida por Gandavo no início da Colonização arremata tal imagem ainda repetida no discurso nacional. Tanto em *História da Província Santa Cruz, a que vulgarmente chamamos Brasil* (1576, p. 134) como em *Tratado da Terra do Brasil*, obra provavelmente escrita no final da década de 1560 em vista de ser publicada no primeiro ano da década de 1570, fato que só aconteceria em 1826, Gandavo assim concebe o “índio”:

Não se pode numerar nem compreender a multidão de bárbaro gentio que semeou a natureza por toda esta terra do Brasil; porque ninguém pode pelo sertão dentro caminhar seguro, nem passar por terra onde não **acha povoações de índios armados contra todas as nações humanas**, e assim como são muitos permitiu Deus que fossem contrários uns dos outros, e que houvesse entre eles grandes ódios e discórdias, porque se assim não fosse os portugueses não poderiam viver na terra nem seria possível conquistar tamanho poder de gente. Havia muitos destes índios pela costa junto das capitâneas, tudo enfim estava cheio deles quando começaram os portugueses a povoar a terra; mas porque os mesmos índios se alevantaram contra eles e faziam-lhes muitas traições, **os governadores e capitães da terra destruíram-nos pouco a pouco e mataram muitos deles**, outros fugiram pera o sertão, e assim ficou a costa despovoada de gentio ao longo das capitâneas. Junto delas ficaram alguns índios destes nas aldeias que são de paz, e amigos dos portugueses. A língua deste gentio toda pela costa é, uma: carece de três letras – *scilicet*, **não se acha nela F, nem L, nem R, cousa digna de espanto, porque assim não têm Fé, nem Lei, nem Rei**; e desta maneira vivem sem Justiça e desordenadamente (Idem, p. 66, os grifos são meus).

O “F” da fé indica a religião cristã, o “L” de Lei, a moralidade e a racionalidade jurídica do colonizador, e o “R” de Rei, o Estado e seus enquadramentos políticos. Em tal percepção, “índio” é o “outro” que a natureza negou ou teria limitado o *lógos*, a discursividade superior do

ocidente, afinal suas línguas “carecem de três letras” – o “F”, o “L” e o “R” – imprescindíveis ao logocentrismo. O “índio” seria desprovido dos pilares civilizatório vindo a ser nos séculos XIX e XX constantemente descrito pela etnologia evolucionista como “primitivo”: “Sua própria condição evolutiva de povos de nível tribal fazia com que cada unidade étnica, ao crescer, se dividisse em novas entidades autônomas que, afastando-se umas das outras, iam se tornando reciprocamente mais diferenciadas e hostis” (RIBEIRO, 1996, p. 33). Tendo em vista que o “índio”, como o “outro” da *força dos brancos*, continua a ser produzido, ao “F” de fé, o “L” de lei e o “R” de rei foram acrescentadas outras letras as quais a *outridade* careceria, poderíamos destacar o “E” de escrita, “M” de mercado, o “H” de história e o “C” de ciência. O “índio” seria inventado e reinventado como aquele que falta o monoteísmo, a legalidade, o Estado, o mercado, a escrita fonocêntrica, a ciência ocidental, quando não a história. O “índio” seria o *sem-lógos*, o desprovido dos virtuosos caracteres do alfabeto fonocêntrico greco-romano. Portanto, a conclusão de tais silogismos seria o “índio” é um sem-ocidente. O ocidente seria, nesta perspectiva, totalmente externo aos “índios”. Uma perspectiva que tenta submeter à *outridade* autóctone ao plano da anomalia, da máxima inferioridade, do puramente estranho: “índio” “Costumo dizer que é um apelido, que as pessoas consideram que é um defeito, uma infelicidade, pertencer a povos ancestrais, que nada teriam a ver com o mundo moderno. É um engano absoluto” (MUNDURUKU, 02/08/2017). O ocidente é uma autoimagem da *força dos brancos*, o narcisismo da *colonialidade*, a qual outrifica a *outridade* como “eles” do “nós”, os *brancos* humanistas. Nesta autoimagem, os “índios” são o não-nós: “... distingue o sujeito do discurso antropológico de tudo aquilo que não é ele, isto é, que não é ‘nós’, a saber: o não-ocidental, o não-moderno, o não-humano” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 25). A cosmovisão, os *saberes* e o pensamento do “índio” seriam marcados pela insuficiência: “uma categoria de povos que não têm história, que não têm pólis, que não têm política, que não pensam a complexidade das relações no mundo que nós compartilhamos, é uma grave herança segregacionista daquele pensamento que teve origem lá nos gregos” (KRENAK, 2019a, p. 72).

Em resposta à condição do “índio” inventada enquanto a profunda ausência do ocidente, do discurso autoreferenciado como “Ocidente”, de privação de Fé, Lei e Rei, entre outros substantivos do logocentrismo eurocêntrico, o discurso colonial elaborou programas domesticadores. Para os “índios” anularem ou melhorarem sua condição, seria preciso “domesticá-los”, cristianizá-los, *gnosecidizá-los* ou matá-los. A política colonial por meio dos dispositivos do genocídio e do “etnocídio” foi acionada reiteradamente para alcançar tal fim. Por meio de signos como a Cruz e a Espada, o “índio” poderia ser domesticado, assimilado, enquadrado à *colonialidade* ou simplesmente expurgado. A Carta de 08 de Maio de 1558 do

Padre Manuel da Nóbrega ao Padre Miguel de Torres constitui uma proposta em vista de tal escopo, um programa domesticador – uma *necropolítica* – com toda sorte de violência:

A lei que eles hão de dar é defender-lhes comer carne humana e guerrear sem licença do governador, fazer-lhes ter uma só mulher, vestirem-se, pois tem muito algodão, ao menos depois de cristãos, tirar-lhes os feiticeiros, mantê-los em justiça entre si e para com os cristãos; faze-los viver quietos sem se mudarem para outra parte, se não for para entre cristãos, tendo terras repartidas que lhes bastem e com esses padres da Companhia para os doutrinarem.

Tal programa tem como horizonte o *heterocídio* e toda sorte de *necropolíticas*. Impedir o xamanismo, a antropofagia, o “guerrear sem licença”, a poligamia, forçando o cristianismo, bem como o sedentarismo, são intentos de escravizar a *outridade* no *mesmo*. Não raro, de reduzir a *outridade indígena* ao *mesmo*, fazê-la imitar o *mesmo*, enquadrá-la no uno hegemonizado, a um planejamento societário, à *paidéia*, a um currículo totalizante: “Os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos. Eu aprendi a conhecer seus costumes desde a minha infância e falo um pouco a sua língua. Mas não quero de modo algum ser um deles” (KOPENAWA, 2015, p. 75).

Não é o meu escopo recontar a história da outrificação “índio”, assim como de “Timbira” ou “Gavião”, na história daqueles que foram apontados como tais. Não tenho nem pretensões e tampouco fôlego para tanto. Sem perder de vista a reflexão aqui empreendida, é necessário pelo menos acenar que o peso dessa outrificação não se encontra apenas onde a Colonização marca a imagem do “índio” de modo extremamente negativo e violento, nos documentos oficiais da Colônia e agora do Estado-Nação Brasileiro. Todavia, nas positificações e nos romantismos de discursos de literatos, educadores, humanistas, religiosos e cientistas sociais também são perceptíveis tal *dispositivo*:

A antropofagia era também uma expressão do atraso relativo dos povos Tupi. Comiam seus prisioneiros de guerra porque, com a rudimentaridade de seu sistema produtivo, um cativo rendia pouco mais do que consumia, não existindo, portanto, incentivos para integra-lo à comunidade como escravo... Esses índios Guaikuru estavam como que propensos para essa via evolutiva. Primeiro, por sua própria constituição física, que maravilhou a quantos europeus os observaram na plenitude do seu desempenho. Eles são descritos como guerreiros agigantados, muitíssimo bem proporcionados... (RIBEIRO, 1996, p. 35, negritos meus).

Nas *políticas de identidade* da discursividade tecnocientífica – e assim, poderíamos dizer dentro de certa lógica *gnosecida* –, os *Akrâtikatêjê* também são descritos como um dos “grupos Timbira” que habitam tradicionalmente a parte oeste de um vasto *território timbira*, no caso, localizado no Vale do Tocantins-Araguaia entre os Estados do Pará e Maranhão. Em tal discursividade, o termo “Timbira” indica uma miríade de populações indígenas, coabitantes de uma macrorregião, entre os limites do que hoje são chamados, pela geopolítica oficial, de Sul

(ou Centro Sul) do Estado do Maranhão, Sudoeste do Estado do Piauí, Norte do Estado do Tocantins e o Sudeste do Estado do Pará. Populações que falam ou falavam, a despeito de suas singularidades dialetais uma língua comum, o “timbira”, discriminada por linguistas e etnólogos tais quais, Curt Nimuendajú, Harald Schultz, Vilma Chiara, Expedito Arnaud, William H. Crocker, Julio Cezar Melatti, Roberto Da Matta, Gilberto Azanha entre outros/as, como pertencentes à família *Jê-Timbira*, do tronco *macro-Jê*: “Os Timbira são um povo física, lingüística e culturalmente caracterizado como da família Jê, que disperso, habitava o interior do Maranhão e partes limítrofes dos Estados do Pará, Goiás e Piauí” (NIMUENDAJÚ, 2001, p. 151). Além dos critérios linguísticos e da localização territorial, os “Povos Timbira” são caracterizados pelo “o corte de cabelo, a morfologia da aldeia e a corrida com toras” (AZANHA, 1984, p. 7). Enquanto outrificação, a designação “Timbira” não nasce da experiência sócio-lingüística dos povos enquadrados como tais: **“Os colonizadores chamavam estas tribos de Timbira, mas os índios se chamavam de Mëhũ**. Já em 1820, a frente pioneira brasileira tinha avançado totalmente pela região dos Timbiras, de leste a oeste, tendo dizimado a maioria deles” (CROCKER, 2009, p. 14, grifos meus). Seguindo a intuição de Nimuendajú³⁵, se a “origem” do termo for *Tupi* este pode significar “os amarrados”, emaranhados ou “enlaçados” (de *tin* = amarrar, *pi’ra* = passivo), enquanto referência as fitas de palhas e faixas de algodão como indumentárias usadas sob seus corpos:

Assumo uma referência às bandas que essas pessoas usam – não apenas nos braços e nos pés, mas também abaixo do joelho, nos punhos, no pescoço, no peito e na testa. Entretanto, o nome não é derivado de imbira, bast, mas é um composto de *ti*, *bind* e *pi’ra*, passivo, com o “p” inicial do segundo elemento transmutado em “mb” por causa da vogal nasal precedente. Assim, o termo Timbira corresponderia aos “amarrados”, mas somente assumindo que o nome tribal é de origem tupi, que não pode ser tratado a priori como certo (1946, p. 7-8).

Em função da distribuição espacial dos “Timbira” no imenso território acima indicado, chamado por Nimuendajú (1946, p. 1; 2) de “País Timbira” (*Timbira country*), com bases em

³⁵ Curt Nimuendajú (1883-1945) é pioneiro nos “estudos Timbira” o qual legou as bases e primeiras sistematizações de tais caracterizações. Nascido em Jena na Alemanha, Curt Unckel chegou ao Brasil 1905 e logo começou seus trabalhos junto aos *Guarani* em São Paulo, vindo a receber destes no ano seguinte o nome de “Nimuendajú”. Muito sucintamente, o termo “Nimuendajú” em *Guarani* significa *aquele que fez assentamento entre nós*. Se naturalizando brasileiro em 1922, adotou este nome como oficial. Entre 1905 e 1945, trabalhou com diversos povos indígenas, realizando “38 expedições etnográficas e arqueológicas, cobrindo os quatro cantos do país, desbravando conjuntos culturais até então ignorados, desenvolvendo talentos de etnógrafo, lingüista, arqueólogo, historiador e cartógrafo de um modo dificilmente emulável em qualquer época. Nas duas últimas décadas de sua vida, Nimuendaju lançou-se ao estudo dos povos de língua Jê do Brasil Central, empresa que resultou em três monografias clássicas, sobre os Xerente, os Apinayé e os Timbira Orientais (Krahó e Canela), trabalhos que, além de terem estabelecido um padrão técnico até então inexistente na antropologia brasileira, fizeram seu autor mundialmente conhecido. Robert Lowie e Claude Lévi-Strauss, a partir destas monografias, lançaram hipóteses que conduziram a um movimento de reestudo dos Jê” (VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 66).

De acordo com Nimuendajú (1946), o Major Francisco de Paula Ribeiro que comandou entre 1800 a 1823 a Guarnição de Pastos Bons no interior da Capitania do Maranhão, não obstante às suas finalidades militares, foi o primeiro ocidental que estudou os “Timbira” com relativo rigor chegando a considerá-lo o “cronista mais antigo” destes povos (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 6). Tal militar pontuou entre suas observações várias características dos “Timbira”, cabe destacar a forma de autonegação a partir dos sufixos Jê (*povo*, *nossa gente*, *pertencente ao povo*, *nós*) Krã (filhos de...):

São limitrophes dos Gamellas do Codó, pelo mesmo rumo sul, os Timbirás das matas do alto rio Itapicurú, aos quaes chamam seus nacionaes – os Sacamekrans. Deste nome, e de todos os mais que hão de observar-se pertencer às tribos Timbirás desta capitania, colher-se-há uma prova de que ellas hão com effeito emanado de um até dois ramos; pois que á eexcepção dos Guajajáras, **todas as outras se appellidam no ultimo assento de seus nomes – Krans ou Gês...** Vivem quasi sempre embrenhados pelas mesmas matas, e apenas saindo furtivamente quando querem roubar as fructas campestres dos outros Timbirás seus visinhos, ou invadir as nossas fazendas de gado (1841, p. 299, grafia da edição, negritos meus).

A outrificação “Timbira” é advogada como aspecto comum a distintos povos, o que faz com quê pesquisadores/as arrisquem substancializá-la de diversos modos, todavia sempre em vistas de uma totalidade hegemônica. “Timbira” seria um modo de ser unificador a diferentes povos, uma totalização discursiva aplicável a distintos grupos com aspectos relativamente comuns. “Timbira” apontaria para uma “unidade” ou uma “forma” geral: “A forma genérica ‘Timbira’ permanece entretanto como o ‘fundo comum’ que estabelece a unidade de todos estes grupos frente ao *cupê*” (AZANHA, 1984, p. 14). “Timbira” seria um guardachuva estrutural, uma “identidade” integradora ou uma reunião totalizante capaz de abarcar o todo das diferenças *indígenas*: **“uma grande unidade étnica**, que eles definem acima de tudo – além da maior ou menor homogeneidade lingüística – pela presença do sulco do cabelo, tampões para os ouvidos, forma circular de assentamento e corridas de troncos” (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 12, grifos meus). Para distintos/as pesquisadores/as, “Timbira” congregaria um leque de coletivos, seria, desta feita, uma *mônada*, um “eidos” em vista de uma realidade idealmente compreensível, um macrosistema possível de explicar qualquer contingência, mesmo microcósmicas de diferentes *grupos*: “os Timbira possuem tradições culturais extremamente próximas e línguas semelhantes, podendo-se atribuir-lhes uma origem comum” (MELATTI, 1972, p. 3). Em outras palavras, em tal discursividade tecnocientífica, partindo da ficção da origem, há um “padrão Timbira” (ARNAUD, 1984, p. 47), um eixo, uma lógica que formaria “uma unidade mais abrangente... um conjunto” (CUNHA, 2017, p. 23) que seria a “Forma Timbira” (AZANHA, 1984, p. 6), a “estrutura” de “comando social” ou “sistema” Timbira (DA MATTA, 1963, p. 189) em que se filiaría diferentes coletivos existenciais como os *Akrãtikatêjê* no Vale do

Tocantins-Araguaia. A “Estrutura Social Timbira” (DA MATTA, 1970, p. 79), sendo uma “grande unidade étnica”, uma *mônada*, uma “forma”, um *eidos*, um todo, uma macrosistema... um “padrão”, “Timbira”, sobretudo, seria um *enquadramento normativo* que possibilitaria a abstração e a taxonomização de povos diversos.

Para aqueles que insistem na “estrutura”, “sistema”, “conjunto”, “padrão”, “unidade” ou “Forma Timbira”, a coesão desta reunião totalizadora é garantida pelo que lhe é suposto como totalmente estranho, o *kupê*. Para não se tornar *kupê*, grupos diversos assumiriam a *mesmidade* da “Forma Timbira”. A estrutura “Timbira” se perpetuaria, para evitar o *kupê*: “a melhor tradução para o termo *cupê* parece ser exatamente esta: o ‘in-comum’, quer dizer, aquilo que a Forma ‘Timbira’ não apresenta nada de reconhecível” (AZANHA, 1984, p. 16). Seguindo este argumento, o *kupê* é o que não se encaixaria na “Forma Timbira”, aquilo que restringiria o Ser “Timbira”: “Existe pois um limite interno ao processo de expansão e esse limite é o ***cupê*, o exterior da Forma ‘Timbira’**” (Idem, grifos meus). O *kupê* seria a não-Forma, a anti-estrutura, o que feriria o conjunto, o “incomum”, o incorporável, o nada reconhecível, o “outro” dos “Timbira”, o “não Timbira” (CUNHA, 2017, p. 23), o plenamente externo. Nesta interpretação, sem meio termo, “ou se foge dos *cupê* ou se tenta expulsá-lo, mas, ‘por definição’, não se convive com ele” (AZANHA, 1984, p. 16). Gilberto Azanha (1984), considerando que a expressão *ampo kupê* se refere àquilo que não é conhecido e que o termo *kupê* quando associado a um sufixo – por exemplo *kupêjatêêre* (aqueles que farejam) – indica uma descrição, conclui que *kupê* seria a “máxima generalização” e assim “corresponde um afastamento máximo em relação à Forma “Timbira”: indicaria uma impossibilidade de convivência” (Idem, p. 34). Neste silogismo, a Estrutura ou “Forma Timbira” só aceita o que lhe é compatível: “só é ‘incorporado’ pela sociedade aquilo que é compatível com a Forma ‘Timbira’ – aquilo que a reforça e afirma” (Idem).

Não obstante, a etnomização “Timbira” não é o signo de uma estrutura imutável e epistemologicamente imaculável, tampouco uma substância, *eidos* ou essência. Se há um enquadramento discursivo a um todo estrutural designado de “Timbira”, este é deslocado pelas ações dos corpos coletivos apontados como pertencentes a tal. Desta feita, não há “estrutura”, “sistema”, “conjunto”, “padrão”, “unidade” ou “Forma Timbira”. Há uma *performatividade* acionada por coletivos diversos – *Krahô*, os *Ramkokamekrá*... *Parkatêjê*, *Kyikatêjê*, *Akrâtikatêjê* – que de algum modo permitiu aos *Tupi*, bem como os colonizadores, missionários e pesquisadores articular ficções de “estrutura”, “sistema”, “conjunto”, “padrão”, “unidade” ou “forma” “Timbira”. Há uma performatividade ~~*timbira*~~ assumida por povos que se *autodeterminam* (*alterautodeterminam*) como *mehĩ* frente ao *kupê*. Uma *performatividade* que

reivindica, no ato performativo, a *diferença cultural* com traços sensivelmente próximos como a língua, assentamento em forma circular, indumentárias, narrativas e corrida com toras. Assumo *performatividade*, em interlocução com Butler (2018), como ações coletivamente reiteradas, funcionamentos sociais em deslocamentos e atuações plurais assumidas e reelaboras a partir de seus efeitos: “Se a performatividade é com frequência associada ao desempenho individual, pode se provar importante reconsiderar essas formas de performatividade que operam apenas por meio das formas plurais de atuação e de práticas sociais de resistência” (p. 15). As atuações performativas não é uma deliberação do indivíduo ou do todo, não é uma ação do “sujeito” ou dos “sujeitos”, do “eu” ou do “outro”, mas das interrelações: “não é um ato meu ou de outros, mas alguma coisa que acontece em virtude da relação entre nós, surgindo dessa relação, usando frases equívocas entre eu e o nós, buscando a uma só vez preservar e disseminar o valor generativo desse equívoco, uma relação ativa e deliberativamente sustentada, uma colaboração distinta da fusão ou confusão alucinatória” (Idem). Assim como não deve ser enviesada à lógica do determinismo, a *performatividade* não orbita o critério da escolha, da deliberação do “sujeito”: “A escolha, na verdade, chega tarde nesse processo de performatividade” (Idem, p. 70). A *performatividade* emerge em atos sempre acompanhados pela força da *norma*, são ações reiteradas, mas sem “sujeito” – nos termos que tentei problematizar no início deste capítulo – e sem mecanicismo. Há sempre a possibilidade da recusa, do desvio, da revisão, da rasura ou da transsignificação dos “padrões mecânicos de repetição”. Desta feita, “a performatividade descreve tanto o processo de ser objeto de uma ação quanto as condições e possibilidades para a ação” (Idem). Todavia, como explicar o *kupê* – por enquanto o “outro” – na *performatividade timbira*?

Mais do que estabelecer uma “unidade” de grupos diferentes frente ao *kupê*, há uma afirmação da *diferença cultural* frente ao seu “outro” por meio de uma experiência do *mesmo* “Jê” (*povo*, nossa gente); especificamente, por meio do *mehî* (os da minha carne). Os povos chamados de “Timbira” não se autoneameiavam como tal, a maioria se *autodeterminavam* como *mehî* (ou *mehín*, os da minha carne ou os dos nossos) diante do *kupê*. Se outrora, antes da experiência colonial do ocidente, *kupê* se referia a qualquer “outro”, não *mehî*, mesmo outro indígena, agora se refere àqueles que de algum modo representa a *força dos brancos*, os *brancos*, o Estado-Nação, o governo, as empresas, os fazendeiros, os castanheiros, caçadores, madeireiros, garimpeiros... Frente aos *kupê*, a experiência *mehî* é uma afirmação *Jê-Timbira*: “Nós não nascemos aqui [T.I.M.M], faz muito tempo que eu nasci, muito tempo. Não tinha *kupê* ainda não. Depois que nós vimos alguns *kupê*” (KRÔHÔKRENHÛM, 2011, p. 37).

Aceitando o *kupê* como “exterior” da experiência *Jê*, no caso da experiência *mehî* – designada como “Timbira” pela *força dos brancos* –, este também é *performativo*. O *kupê* não deixa de ser uma representação da *performatividade timbira*: “Um enunciado dá existência àquilo que declara (ilocucionário) ou faz com que uma série de eventos aconteça como consequência do enunciado (perlocucionário)” (BUTLER, 2018, p. 35). Desta feita, é pertinente enfatizar que “a performatividade é um modo de nomear um poder que a linguagem tem de produzir uma nova situação ou de acionar um conjunto de efeitos” (Idem). Todavia, a *performatividade kupê*, como as *performatividades timbira* ou *gavião*, não é apenas linguística, mas, também, corpórea; e, no caso da *colonialidade*, se desdobra em *enquadramentos normativos* produzindo “a distribuição diferencial da condição precária” (Idem, p. 41).

O *kupê* sendo aquilo que de algum modo escapa à *performatividade timbira*, um tipo de “fora”, não seria totalmente separado e nem plenamente irreconhecível como argumentou Azanha (1984). O *kupê* não é um externo radicalmente cindido ou abissal. O *kupê* é um *exterior*, todavia *constitutivo* na experiência *Jê-mehî*; certa ausência presente na organização de povos *Timbira*. O *kupê* é um exterior possibilitador do *mesmo* – *mehî* – a distintos povos de performatividade *timbira*; é o estranho que provoca à afirmação *mehî*: *somos Krahô, somos Ramkokamekrá, somos Parkatêjê, somos Kyikatêjê, somos Akrâtikatêjê...* O *kupê* provoca a afirmação *mehî*, provocando/assombrando, aporeticamente, sua negação por meio da *colonialidade*. O *kupê* provoca assediando os *mehî* a se dissolver no modo de vida *kupê*. Na enunciação desse jogo de *performatividades*, os povos *Jê-mehî* podem falar em “virar *kupê*”. *Virar kupê* é uma expressão usada por distintos povos *Jê-mehî* para designa o processo de transmutação, de conflito, de renúncia ou de aceitação ontológica de paradigmas de “identidade” *kupê* (na experiência colonial a *performatividade dos brancos*). *Virar kupê* significa de algum modo se perder no jogo colonial *nós-eles*; seria o *dever* paradoxal de converter o “exterior” (*kupê*) em “interior” (*mehî*).

Virar kupê passa por complexos processos relacionados às interpelações, à *precarização* e a “interiorização” de um “exterior” precarizador, como é possível de se interpretar em diversas versões do Mito de Aukê. A narrativa de Aukê, a qual analiso no próximo capítulo, é narrada por alguns povos designados de “Timbira” – como os *Krahô* e os *Ramkokamekrá* –, e obviamente, com variações conforme as experiências do povo-narrador, do/a narrador/a, do contexto e das interpelações *kupê-mehî*. Entretanto, diferentes narrativas de Aukê trazem consigo a preocupação existencial imediata com a alteração das relações *mehî*, a partir da irrupção da *performatividade kupê* – em sua versão colonial –, seus efeitos e seu modo de vida,

bem como, a explicação de tais povos para insistência no modo de vida *mehñ*. Na narrativa de Pedro Peño, em novembro de 1963, a Júlio Melatti:

Foi com *Aukeré* que surgiram todos esses estrangeiros. [...]. Todo o mundo foi embora e os meninos ficaram presos. Então, *Aukeré* fez não se sabe o que, para que não se lembrassem mais de voltar. Os mais velhos voltaram correndo para a aldeia. Os que ficaram na casa não lembravam mais dos velhos. Então, os mais velhos viajaram para outro lugar. *Aukeré* insistiu para que retornassem, mas não o conseguiu. Aqueles meninos que ficaram na casa é que se tornaram *kupê* (civilizados). Os mais velhos viajaram na direção da área em que hoje estão os *craôs* e foram se acabando, se acabando. (1972, p. 126-7).

Kupê é ainda a outrificação da experiência *Jê-mehñ* em resposta às outrificações que sofrem por parte da *força dos brancos*. Nas palavras e memórias de Krôhokrenhûm registradas pela Antropóloga Iara Ferraz em 1981, a liderança *Parkatêjê* que esteve à frente do seu povo desde meados da década de 1950 e que negociou os termos do deslocamento à T.I.MM, o *kupê* é um ente estranho ao modo de vida *Parkatêjê*, sem senso de coletividade, sovina e extremamente ganancioso, “parece com bicho mesmo”. Neste mesmo relato, em meio ao jogo de outrificação “Timbira”-*kupê*, “Gavião”-*kupê* ou “índio”-*branco* e a denúncia da acumulação desmedida da *força dos brancos* que se desdobra precarizando a vida dos *Parkatêjê* e de seus parentes *Kykatêjê* e *Akrâtikatêjê*, a *diferença* é reivindicada e performatizada. *Kupê* (o *branco*), aquele que se coloca como modelo de humano, agora não é mais “gente” (*Jê*), “gente” é, aquele que não era para o *kupê*, o indígena ~~Gavião~~: os *Parkatêjê*, os *Kykatêjê* e *Akrâtikatêjê*. Neste relato, diante da ameaça de invasão de posseiros à T.I.MM, Krôhokrenhûm desabafa:

(...) *kupê*... porque tava... demais, tão me cutucando, por causa da terra, a área daqui, tá muito cheia! Eu tou muito (im)prensado, eu espera FUNAI, mas também não tá resolvendo nada por mim. Eu tou dizendo: “Se era *kupê*, tá danado!” *Kupê* não é como “caboclo”, não! *Kupê* não vê as coisas, *kupê* não vê nada! Assim como nós, não! **Nós é diferente, mais do que *kupê*!** É como sempre outro fala: “*kupê* é... parece filho do cachorro, não é filho do gente não! O filho do bicho, ou macaco, ou bicho ou... porco não respeita os outros”. Como nós: tá com vinte anos [na T.I.] que eu tava alegre, pensando que o *kupê* era assim como ~~índio~~, como gente. Agora índio é ~~índio~~ mesmo, verdade! (...). Como eu venho sabendo, quando eu cheguei aqui, mãe Maria, eu pensando que todo (*kupê*) já moravam, ganharam terra... organizado, morando bem direitinho (KRÔHÔKRENHÛM in FERRAZ, 1984, p. 142, grifos meus).

O diferente, o estrangeiro, o alienígena, não é em si o *kupê* em sua versão colonial. O *kupê* surge quando o estranho – o “outro” – se transforma de algum modo em ameaça e produz a *precariedade diferencial* aos coletivos *mehñ*. Enquanto não oferece ameaça real, o estranho, como um indígena sem a *performatividade timbira*, um viajante ou mesmo um castanheiro, ainda não era, digamos em si mesmo, o *kupê*: “O SPI apareceu com o Frei Gil. Naquela época nós não conhecíamos *kupê*. Pra nós, não tinha *kupê* não. Lá era mato bruto, bruto, bruto, bruto. Nós só víamos os castanheiros que trabalhavam e iam embora para a beira do rio”

(KRÔHÔKRENHÛM, 2011, p. 38). Nesta narrativa de Krôhôkrenhûm, os castanheiros não aparecem imediatamente como *kupê*. Estes vêm a ser *kupê* quando alteram, precarizam e ameaçam o modo de vida *Parkatêjê* e o seu território. No instante em que a existência do *grupo* é ameaçada por uma lógica alheia impetrada pelos castanheiros³⁶ – agora agressores e invasores – entre as décadas de 1920 a 1950, estes são plenamente configurados como *kupê*: “Eu estava alegre, pensando que *nós* íamos ficar muito tempo, mas foi só um ano, porque os *kupê* estavam invadindo a nossa terra, para tirar castanha” (Idem, p. 69). Quando se instala o conflito e *precarização diferencial*, o *kupê* (o *branco*, o colonizador) emerge:

Quando chegamos no Praialto, já tinha castanheiro, mas a terra não era do *kupê*, a terra era nossa. Quando me atacaram – porque eu era sozinho, é verdade mesmo – eu lutei. Como é que eu ia esconder os jovens? Porque os jovens já estavam com quinze anos. Aí, coitado de mim! Como eu ia fazer? Então eu resolvi lutar lá na aldeia *Kaxàtati*, lá mesmo, lá na aldeia *Kaxàtati* mesmo. Eu quis ir pro *Kaxàtati*, até me matar, lá mesmo... Eu fiz a roça lá no Maguari, lá em cima do Maguari. Eu fiz a roça com facão mesmo e deixei todas as coisas lá, porque eu só estava pensando em buscar as sementes pra plantar. Depois eu ia voltar para queimar, pra plantar lá, mas quando eu cheguei de volta, **o *kupê* apareceu e aconteceu o primeiro ataque** (Idem, p. 53-54, grifos meus).

Na fala de Krôhôkrenhûm, a emergência do *kupê* é sinônimo de agressão e precariedade “o *kupê* apareceu e aconteceu o primeiro ataque”. O *kupê* vulnerabiliza e outrifica os *povos* que se reivindicam como *mehî*. O *kupê* se performatiza como um enquadramento colonial que produz efeitos de vulnerabilidade diferencial aos corpos *mehî*. Como tentarei indicar na próxima seção, não se pode pensar os enquadramentos coloniais sem a *precariedade* que produzem sobre os corpos de coletivos de *performatividade timbira* ou *gavião*: “A ‘precariedade’ designa a situação politicamente induzida na qual determinadas populações sofrem as consequências da deterioração de redes de apoio sociais e econômicas mais do que outras, e ficam diferencialmente expostas ao dano, à violência e à morte” (BUTLER, 2018, p. 40). Entretanto, paradoxalmente, como venho tentando desdobrar e analisarei no próximo capítulo por meio de Aukê, frente ao *kupê* o *mehî* se performatiza. O *kupê* é o exterior, todavia, constitutivo; sua emergência provoca a *autodeterminação mehî*, a *performatividade timbira*, alianças, articulações e rearticulações. Entretanto, quando o *kupê* não está performativamente materializado, este pode ser fabricado em vista da afirmação *mehî*?

No início do século XIX, dentro da engenharia colonial, alguns dos povos designados como “Timbira” foram denominados de “Gavião”, “índios gaviões”, “Gavião das matas”...

³⁶ Ao término da década 1920, Marabá se torna o maior produtor de Castanha-do-Pará (*Bertholletia excelsa*) do país. À medida em que castanha se tornava um produto valioso no mercado externo aumenta a invasão ao território étnico, e assim, acirra os conflitos entre castanheiros e indígenas, principalmente com os *Gavião*.

Nesta “subcategoria” se enquadrariam os povos de *performatividade timbira* no Vale do Tocantins-Araguaia, os supracitados *Parkatêjê*, *Kyikatêjê* e *Akrâtikatêjê*. Os *Akrâtikatêjê*, nesta perspectiva, são descritos como um grupo “Gavião”, e, portanto, um subgrupo “Timbira”; quando não, um subgrupo “Gavião” e um pequeno seguimento dentro do universo “Timbira”, já tendo sido classificados por pesquisadores como um grupo ou subgrupo *Parkatejê*: “A incorporação no seio do grupo, dos Parkatêjê do Posto da Montanha que, desde algum tempo, já vinha ocorrendo gradativamente” (ARNAUD, 1984, p. 25).

Considerando às descrições de cronistas, viajantes, historiadores e etnólogos (principalmente, Nimuendajú, 1946), no início do século XIX, os “Gaviões” teriam se divididos no interior do Maranhão entre o que seriam os “Gaviões do Leste” e do “Oeste”. Os “Gaviões do Leste” ou “Orientais” chamados ainda de “mansos” (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 11), desde meados do século XIX, após um violento processo de “pacificação”³⁷ mantém intermitentes relações com os *kupê* colonizadores. Os “Gaviões do Leste”, isto é, os *Pykopjê* ou *Pykopcatejê* como se autnomeiam, habitam a região Sudoeste do Estado do Maranhão, microrregião de Imperatriz-MA. Por seu turno, os “Gaviões do Oeste”, “Gaviões Ocidentais”, “Gaviões Selvagens” ou “Gaviões da Mata” (Idem) são os povos designados de “Timbira” que habitam o Vale do Tocantins-Araguaia, como venho reiterando, os *Parkatêjê*, *Kyikatêjê* e *Akrâtikatêjê*. Os registros de Nimuendajú (1946) apontam que os “Gaviões do Oeste” já formaram um grande agrupamento com os “Gaviões do Leste”³⁸; todavia, por não aceitarem a submissão ao domínio colonial no interior do Maranhão transladaram-se às proximidades do Rio Tocantins, para Oeste, e se embrenharam “nas matas da Capitania do Pará”. Corroborando com este discurso, o Major Francisco de Paula Ribeiro já ressaltava em relação a alguns “Timbira” que: “Aquelles gentios que por mais fracos perdem suas possessões não ha que sujeitar-se e unir-se aos

³⁷ O termo “pacificação” foi acionado diversas vezes pela *força dos brancos* contra a *alteridade indígena* no Brasil. Se vincula a formas de governanças sobre os corpos indígenas quase sempre antecedidas por campanhas militares, como as ‘guerras justas’. Uma análise pormenorizada do seu uso desde os primeiros anos da Colonização portuguesa à sua aplicação nas favelas do Rio de Janeiro no início do século XXI pode ser encontrada no livro de João Pacheco de Oliveira, *Nascimento do Brasil e outros ensaios*: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridade: “No período colonial, a “pacificação” designava uma transformação profunda sofrida por um grupo, em que seus componentes pagãos, imorais e anárquicos eram substituídos por uma condição supostamente nova e mais elevada, propícia à sua participação na sociedade colonizadora. Os aspectos militares e repressivos eram remetidos ao esquecimento, o que se celebrava era o surgimento de um novo índio, cristão e súdito fiel do rei de Portugal” (PACHECO OLIVEIRA, 2016, p. 334).

³⁸ Concepção não comungada por Iara Ferraz (1998). Para Ferraz, a “cisão” dos “Gavião Ocidentais” com outros grupos de *performatividade timbira*, o que não significa que seriam os “Gavião Orientais”, teria sido anterior à época apontada por Nimuendajú: “mas é possível que não tenham se constituído em um mesmo grupo, conforme supôs Nimuendaju. Tanto os registros documentais quanto aqueles oriundos da história oral, expressos nas narrativas dos componentes dos grupos em Mãe Maria não chegam a evidenciar a cisão apontada; é provável ainda que a cisão tenha ocorrido numa época anterior àquela mencionada pelo autor e daí a sua permanência como suposição” (1998, p. 29).

vencedores para desfrutar com estes o terreno, é preciso largal-os, e ir ganhar outro além do Tocantins, único recurso que lhe resta agora” (1841, p. 185, grafia conforme a edição). O “recurso” que restou a estes povos foi “ganhar o outro” lado ou viver mais próximo ao “Rio Tocantins” nas extensões da “Capitania do Pará” que “se fazem impenetráveis a nossa investigação” (Idem). Os “Gavião das Matas” ou do “Oeste” seriam os mais insurgentes entre os grupos de *performatividade timbira* o que explicaria a recusa em se submeter ao domínio colonial: “quando ainda constituíam uma única unidade tribal no território situado entre o alto Pindaré e o Grajaú (Maranhão), onde permanecem os Gaviões de Leste ou do Campo (Pukopüe), já eram reputados como os mais beliciosos entre os Timbira” (ARNAUD, 1984, p. 10).

A designação “Gavião” às experiências coletivas *mehĩ* no Vale do Tocantins-Araguaia, como os *Parkatêjê*, *Kyikatêjê* e *Akrâtikatêjê*, que hoje habitam a T.I.MM, assim como “Timbira” não configura uma autodenominação, mas uma designação de não-indígenas (*kupẽ*) sobre esses povos. O termo “Gavião” – “Gaviões ocidentais”, “índios gaviões”, “Gaviões do Oeste”, “Gaviões bravos”, “Gaviões das matas” ou “Gavião da Montanha” (NIMUENDAJÚ, 1946; DA MATTA, 1963 e 1970; ARNAUD, 1984 e 1971; FERRAZ, 1983 e 1998; RIBEIRO JÚNIOR, 2014 e 2020) – à *outridade* de *performatividade timbira* surgiu de um processo de construção outrificadora por parte dos *kupẽ* em sua versão última, também já apontada: os *brancos*, os “civilizados”, o Estado, os colonizadores, os cristãos, os “colonos”, os exploradores da castanha (*Bertholletia excelsa*), os missionários, os jornais regionais das décadas de 1920 a 1950, os viajantes, o senso comum colonial. Os povos designados de “Gavião” no Vale do Tocantins-Araguaia até as primeiras experiências coloniais desconheciam que assim eram outrificados; não obstante, as narrativas, os rituais e as caçada de gavião (Hàk). Seus territórios receberiam a mesma marca por parte dos invasores: “Quando cheguei lá, eu me entreguei, cheguei nesse lugar, uma colocação de castanha que se chamava Gavião, perto do Krytykrekrô...” (KRÔHÔKRENHÛM, 2011, p. 63). Todavia, dada a designação “Gavião” a mesma pode ser acionada e redirecionada como forma de *agenciamento* frente aos colonizadores invasores ou mesmo outro indígena: “eu sou como gavião, só abre a asa, o *caboco* não tem coragem pra mexer conosco e morre por ele mesmo” (Idem, p. 51).

A heteronomeação – a (hetero)identificação, o nome, o etnônimo, a significação, o esteriótipo – gerava efeitos nos corpos, repercussões e consequências nas vidas: “A linguagem exerce um nítido efeito performativo no corpo no ato de ser nomeado... ‘Eu sou esse nome?’ E algumas vezes continuamos perguntando até tomarmos uma decisão sobre se somos ou não esse nome” (BUTLER, 2018, p. 68). A esterotipia “Gavião” dos *brancos* seria em função dos

enfrentamentos e agenciamentos que os indígenas empreendiam, desde meados do século XIX, aos exploradores em seu *território*. Com o tempo, principalmente nos relatos dos colonos e nas crônicas de viajantes, entre o final do séc. XIX a início do XX, passaram a agregar para o *kupê* a “reputação de selvageria”, “beliciosos”, “arredios”, “hostis”, “vingativos”, “*índios brabos*”, “traíçoeiros”, “perigosos”... “assassinos”, empecilho ao desenvolvimento de Marabá. Segundos os relatos de *Pelo Tocantins Paraense: uma Viagem a Marabá*, talvez o primeiro livro acerca da cidade de Marabá-PA e região, com autoria atribuída a Deodoro Machado de Mendonça: “Os Gaviões pondo em pratica os seus instinctos selvagens, **trucidam os civilizados que encontram á margem do rio**, como aconteceu em 1907, no lugar Bacabal, pequeno ponto de fronte do povoado das Araras, com o lavrador Manuel, por acunha *Explorador*” (1927, p. 23, grafia conforme a edição, negritos meus). Relatos como estes, desde meados do séc. XIX, ajudaram a sedimentar a esteriotipia: “a crônica os apresenta cuidadosamente como ‘cruéis’, ‘arredios’, ‘assassinos’ e ‘selvagens’, fonte de terror entre os regionais” (DA MATTA, 1963, p. 184). Se por um lado as crônicas construíam imagens racializadoras dos ~~Gavião~~, os colonos da chamada “frente de expansão do médio Tocantins”, transformaram tais imagens em dispositivos de *colonialidade* aptos a serem acionados sob os corpos ~~gavião~~, todavia, justificados nos enfrentamentos e na performatividade guerreira destes: “A deformação do papel guerreiro (Pemb), desempenhado pelos Gaviões, permitiu às populações regionais alicerçarem nela a esteriotipia destes índios, usando-a como justificativa para a sua eventual eliminação nas etapas posteriores ao contato quando a conquista de suas matas era algo imperioso pelas imposições do sistema econômico formado na região” (Idem, p. 185). O significante “Gavião” era acionado constantemente e destacado de forma negativa pelos colonos e por veículos de comunicação da época, em vista de justificar intervenções em seu *território* e a reiteração da violência sobre seus corpos: “Os índios em pé de guerra. **Os gaviões flecharam os civilizados nas matas do Tocantins**” (Jornal O CRUZEIRO, apud FERRAZ, 1983, p. 28). Outrificar é racializar: “é típico da raça ou do racismo sempre suscitar ou engendrar um duplo, um substituto, um equivalente, uma máscara, um simulacro. Um rosto humano autêntico é convocado a aparecer. O trabalho do racismo consiste em relegá-lo a um segundo plano” (MBEMBE, 2018b, p. 69). Utifizando-se da outrificação, políticos da época e os “coronéis da castanha” organizavam expedições punitivas em seu território. Em entrevista ao jornal Folha do Norte em 29 de Outubro de 1953, o prefeito de Marabá assim declarava “a região do Tocantins está ameaçada de um colapso econômico o que advirá forçosamente se continuar o atual estado de coisas, com os índios Gaviões atacando, frequentemente, os castanheiros que atemorizados abandonam os trabalhos” (Apud, DA MATTA, 1978, p. 140-1).

Os Povos *Gavião*, entretanto, por meio de seus agenciamentos deslocam a outrificação e rasuram a sua significação, se afirmando na mesma: “nós somos o povo *Gavião*, povo guerreiro, né? _Povo que luta!” (TÔNKYRÉ, 2016). Já nas palavras de Krôhokrenhûm:

O nosso antigo nome nos foi dado porque nosso povo antigo matava mesmo, não tinha conversa. Por isso é que nos chamavam Gavião. Se alguém batesse no compadre e um dos nossos visse ele vinha, chamava o povo e o povo vinha logo, prestava bem atenção no sujeito e assim que o enxergava matava! Então nosso povo antigo era assim. Faziam essas coisas para se proteger! Pegavam mesmo o *kupê* e era por isso que *kupê* nos chamava Gavião, porque nós éramos danados. Nós éramos valentes, por isso até hoje *kupê* tem medo de nós, mas antigamente nós nunca aparecíamos, vivíamos na mata (2011, p. 133).

As políticas precarizadoras *kupê*, a intrusão constante no *território* étnico, o *estado de exceção*³⁹ reiterado pelas expedições punitivas, doenças e mortes⁴⁰, bem como, conflitos internos – principalmente entre os *Parkatêjê* e *Akrâtikatêjê* – e com os *kupê* produziram o cenário, entre o final da década de 1950 a meados da década de 1960, para *contatos* intermitentes entre os *Gavião* e os *brancos* (principalmente missionários e agentes do Estado), que se desdobraram no deslocamento gradativo e compulsório à T.I.M.M. Com o acirramento da violência, sobretudo com os castanheiros, e a infestação de novas doenças, os três Povos *Gavião* no Vale do Tocantins-Araguaia aceitariam às intervenções coloniais, não obstante, não deixaram de promover seus próprios agenciamentos. Nas narrativas dos/as atores/as indígenas no processo de “contato” foram estes quem procuram os *brancos*. Primeiros os *Parkatêjê* entre

³⁹ O *estado de exceção* – isto é, o uso calculado e institucionalizado da violência – se irrompe para as *populações tradicionais* com o dispositivo da “chamada acumulação primitiva” (a acumulação fundadora da lógica do capital). O *estado de exceção* aponta a reiteração do acontecimento do capital sobre o “outro” inventado pelo ocidente, como no caso lucro com a exploração da castanha. Acionada a acumulação fundadora, esta se dinamiza com o *estado de exceção* nomeado de distintas formas como as “guerras justas”, a “pacificação”, *reduções*, “amansamento de índios”, deslocamentos compulsórios, expedições punitivas, entre outras formas, tendo como consequências a *precarização*, *vulnerabilização*, fome, marginalização, morte, genocídio, alteração de modos de vidas... escravidão. No caso em questão, “Se no século XIX e nas primeiras décadas do atual, os Gaviões apareciam para os brasileiros como mais um grupo indígena que inspirava terror, agora, **com o desenvolvimento da produção de castanha, o surgimento dos Gaviões como um obstáculo ao “progresso”** e a “civilização” era algo concreto. Assim, as palavras pacificação, catequização ou simplesmente extermínio, passaram a se constituir em projetos de ações que moviam as pessoas mais interessadas em estabelecer relações com os índios” (DA MATTA, 1978, p. 140, grifos meus).

⁴⁰ Sobre as doenças *kupê* e mortes que assolaram o seu *povo*, Krôhokrenhûm relata que se cansou (“abusou”) de ver mortos todos os dias em demasia: “Foi na aldeia *Krytytykrekrô* que Wakôre, nomeada da minha mãe, adoeceu, eu levei-a pro mato, pra ver se ela melhorava, porque ela não queria ficar na aldeia. Ela não aguentou e eu vim com ela de volta pra aldeia, mas não teve jeito, ela chegou e morreu. Eu sofri muito, mas deixei ela morrer, porque não tinha mais jeito. Ela morreu assim mesmo, com todos os outros. Que triste a doença... Naquele tempo, fazia pena ver meu povo, porque estavam morrendo demais mesmo. Fazia pena ver todos morrendo de dor, gemendo até não aguentar mais. De madrugada, eu ia lá com os doentes. Coitados! Fazia até vergonha, porque eu abusei de ver gente morrendo. Quatro, cinco... eu não aguentava mais ver aquilo, então eu saía, ia embora pro mato” (2011, p. 67). Os relatos de tais doenças, são simultâneo a períodos de “contatos” mais próximos com os *kupê*, como na aquisição de mercadorias (facões, machados, espelhos, anzóis...) nos “Posto de atração” do SPI, como o Posto Indígena Gaviões ou Posto da Montanha (fundado em 1946) na antiga Gleba de Ambaua em Tucuruí.

1955 e 1956 no Praia Alta em Itupiranga-PA, liderados por Krôhôkrenhûm: “Aí eu me criou coragem. Sem nada saber SPI, sem saber. Eu mesmo me criou coragem, eu disse: ‘Ah! Eu desse jeito... eu não aguenta não... Aí eu vou procurar no meio do ‘civilizado’” (KRÔHÔKRENHÛM, in, FERRAZ, 1983, p. 36). Em 1961, os *Akrâtikatêjê*, guiados por Rônore Pahiti estabeleceram relações e permanência próximo ao posto do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) em Tucuruí-PA: “‘Mbora atrás de nós, ‘mbora atrás de nós! kêtere Matias [Sr. Matias de Aguiar do SPI] é bom! Tem remédio, tem coisa boa! Aí Kinare chamou, nós vem ‘mbora... chegar no Tucuruí” (RÔNÔRE, in, FERRAZ, 1998, p. 62). Em 1968, os *Kykatêjê* em Cidelândia-MA, nas proximidades do Rio Tocantins, entre os estados do Maranhão e Pará.

A noção de “contato”, no léxico técnico-etnológico, *grosso modo*, era/é visto como a captura do mais forte (*branco*) sobre um “outro” mais fraco (*indígena*). Em geral são narrados por missionários, militares, agentes de Estado ou pesquisadores/as sem nenhum ou com pouco protagonismo *indígena*. Nas discursividades do “contato”, o *indígena* simplesmente aceita o “contato” para não serem totalmente eliminados, mas é o ocidentalizado quem estabelece seus termos, lançando o “nativo” nas luzes da História. Entretanto, a *outridade* tem necessidade do *contato*, de relações, e promove nesta necessidade *agenciamentos outros*, bem como, enreda sua própria versão às intervenções coloniais. Teria havido algum instante em que o *contato* não se processasse? Roberto Da Matta, entre outros, concebeu o interesse da *outridade indígena* pelo *contato* como algo negativo: “O propósito desta comunicação é estudar o processo de extinção de um grupo Jê-Timbira, conhecido pelo nome de Gaviões, em consequência dos contatos sistemáticos mantidos entre estes índios e os núcleos regionais” (1963, p. 182). A *outridade* aqui é concebida como totalmente passiva e facilmente manipulável, depreende-se desta concepção que os ~~Gavião~~ já estariam extintos ou que sua “extinção” era um caminho inexorável: “engendrou uma situação de fricção interétnica que só teria o seu término nos nossos dias com a extinção dos Gaviões” (Idem, p. 186). O silogismo precipitado do jovem antropólogo seria reeditado alguns anos depois, em *Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins*, com outras premissas, todavia, com a mesma conclusão: “Foi esta a fase em que os Gaviões desapareceram como grupo, passando, daí por diante, a se constituir num bando de índios totalmente dependentes da sociedade nacional” (DA MATTA, 1978, p. 151). O que é outrificado pode ser extinto.

Quadro - Dados Populacionais a partir do contato sistemático: RIBEIRO JÚNIOR, 2020, p. 31

Ano	População	Povo	Total	Fonte
1956	62	Parkatêjê		ARNAUD, Expedito. Os índios Gaviões de Oeste. Pacificação e integração. Pag. 45
1957	37	Parkatêjê		ARNAUD, Expedito. Os índios Gaviões de Oeste. Pacificação e integração. Pag. 47
1961		Parkatêjê		ARNAUD, Expedito. Os índios Gaviões de Oeste. Pacificação e integração. Pag. 70
	21	Akrâtikatêjê		
1962	17	Parkatêjê		DA MATTA, Roberto. Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1978. Pag. 199
1967	29	Parkatêjê		ARNAUD, Expedito. Os índios Gaviões de Oeste. Pacificação e integração. Pag. 60
1968	54	Kyikatêjê		ARNAUD, Expedito. Os índios Gaviões de Oeste. Pacificação e integração. Pag. 72
1972	38	Parkatêjê	89	ARNAUD, Expedito. Os índios Gaviões de Oeste. Pacificação e integração. pag. 47
	10	Akrâtikatêjê		
	41	Kyikatêjê		
1975	52	Parkatêjê	99	FERRAZ, Iara. Os Parkatêjê das matas do Tocantins: a epopeia de um líder Timbira. São Paulo: USP, 1983. (Dissertação de Mestrado). Pag.63
	47	Kyikatêjê		
1994	325	Parkatêjê	325	GRUPIONI, Luís Donisete; SILVA, Araci Lopes da. A temática Indígena na Escola. MEC, Brasília. 1995. Pag.38
2002	190	Kyikatêjê		FERNANDES, Rosani de Fatima. Educação escolar <i>Kyikatêjê</i> : novos caminhos para aprender e ensinar, Pará. 2010. 194 f. Dissertação (Mestrado). Pag. 34
2008	259	Kyikatêjê		FERNANDES, Rosani de Fatima. Educação escolar <i>Kyikatêjê</i> : novos caminhos para aprender e ensinar, Pará. 2010. 194 f. Dissertação (Mestrado). Pag. 35
2010	406	Parkatêjê	735	IBGE, Censo 2010. Pag. 153
	329	Kyikatêjê		
	-----	-----		
2014	646	Parkatêjê	1008	PIB/ISA 2018 com dados da SIASI/SESAI/2014
	362	Kyikatêjê		
	-----	-----		
2018	416	Parkatêjê	848	DISEI/SESAI – maio de 2018 (Marabá)
	89	Akrâtikatêjê		
	342	Kyikatêjê		

Quadro elaborado por Ribamar Ribeiro Junior (2020, p. 31-2).

“Índio”, “Timbira” e “Gavião” se performatizam como signos coloniais aos povos *indígenas* no Vale do Tocantins-Araguaia assim chamados, e, deste modo, insígnias pelas quais é passível a *força dos brancos* indicar a “identidade” dos *Akrâtikatêjê*, *Parkatêjê* e *Kyikatêjê*. A outrificação é uma produção externa de imagem à *outridade*, suas significações e “identidades” produzidas pelo o *mesmo da força dos brancos*. As *políticas de identidade* são *políticas outrificadoras* – racializadoras, estereotipadoras – que reduzem, invisibilizam e

silenciam *as alteridentidades*. Por meio destas *políticas*, o “outro” é criado e manejado pela *colonialidade*, a *outridade* é reduzida a uma imagem, um rótulo, um “clichê”. Um “clichê” é uma metonímia, uma imagem rebaixada e reificada tomado como todo, uma percepção interessada: “Um clichê é uma imagem sensório-motora da coisa... Portanto, frequentemente, percebemos apenas clichê” (DELEUZE, 1990, p. 31). Nessa mesma perspectiva, e analisando o texto de Deleuze (1990), José Carlos G. dos Anjos aponta que: “Sob o pressuposto da territorialidade do nativo, o treinamento antropológico parece enviesar o pesquisador no sentido da fabricação de um estranhamento ‘clichê’. O que aparece como estranhamento não será apenas o produto de um poder que capta e seleciona imagens?” (2006, p. 28).

Argumentar que além de produção, a “identidade” é um dispositivo do *poder* implica em afirmar que as *políticas de identidade* operam ao mesmo tempo dando e retirando “identidades”, dizendo que existe um “outro”, qual é a “identidade” desse “outro”, a classificação e a descrição do *modus vivendi* deste “outro”. Dar, retirar e descrever a “identidade” do “outro” se confunde com a possibilidade deste “outro” existir nas relações de *poder*: “A matriz cultural por intermédio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de ‘identidade’ não possam ‘existir’...” (BUTLER, 2003, p. 39). Por meio da “identidade” – das políticas de identidade – as “identidades” são concedidas e tomadas. A “identidade” é acionada no interior de relações de *poder* em vista de suprimir “identidades”. No Brasil, dentro da dinâmica da *colonialidade*, esse mecanismo é reiteradamente requisitado para dizer quem são os “índios” e quando os “índios” não pertencem à categoria “índios”. O dispositivo da “identidade” sempre é acionado para dizer o que o “outro” é e não é. O dispositivo da “identidade” implica em políticas outrificadoras e diferenciadoras que simultaneamente inventa, diferencia e reduz o “outro”: “O ‘outro’ só pode ser o resultado de uma diferenciação interna do ‘mesmo’ e, conseqüentemente, é inteiramente subordinado a este último” (LACLAU, 2011, p. 26). A “identidade” permite outrificar à *outridade* de diversas formas. Desta feita, “A identidade do sujeito feminista não deve ser o fundamento da política feminista, pois a formação do sujeito ocorre no interior de um campo de poder sistematicamente encoberto pela afirmação desse fundamento” (BUTLER, 2003, p. 23). Entretanto, como tentarei analisar a partir da narrativa de Aukê, o *outro* é a espectralidade que reiteradamente assombra a ficção de domínio do *mesmo*.

Os *Akrātikatêjê*, a despeito das outrificações “Índios”, “Timbira”, “Gaviões” entre outras, bem como as tentativas de taxonomizações que lhe são impetradas como um “grupo” ou subgrupo *Parkatêjê*, subgrupo “Gavião” e seguimento ou “ramo” “Timbira”, é um *povo*, se reivindica como *povo*, se assume como *povo*. Os *Akrātikatêjê*, como se afirmam, são “um *povo*”

próprio”, um *grupo*, uma afirmação coletiva, uma *alterautodeterminação* a partir da reivindicação da *diferença cultural*.

2.5 “**Nós existimos, somos um povo**” – entre *krô* e *kaprã*

“Hoje em dia eu me pergunto, porque nós saímos de lá mesmo

Por que nós viemos embora pra cá? Não precisava a gente ter saído de lá.

Tem gente que se revolta com isso”

Kupepramre Valdenilson Toprawere (Tutuka)

Segundo as narrativas de lideranças e anciãos/ãs como Rõnõre (mamãe grande – *Akrãtikatêjê*), avó de Tõnkyré, Krôhõkrenhûm (*Parkatêjê*, falecido em 2016) e de Paiaré (*Akrãtikatêjê*, falecido em 2014), bem como de pesquisadores/as distintos/as (ARNAUD, 1971; FERRAZ, 1983 e 1998), os *Parkatêjê*, *Kyikatêjê* e *Akrãtikatêjê* já formaram até o início do século XX um coletivo comum e numeroso com grandes aldeias nas cabeceiras dos rios Jacundá Grande, Muju e Capim: “...uma grande aldeia onde estavam todos reunidos, denominada *Krijõhêre*, situada na confluência das cabeceiras dos rios Jacundá Grande, Moju e Capim” (FERRAZ, 1998, p. 41). Divergências internas por motivos diversos teriam conduzido a conflitos e, destes, a sucessivas cisões, disjunções e reconfigurações como *grupos* distintos se pulverizando em um vasto *território*. Rõnõre, Krôhõkrenhûm e Paiaré – Hõpryre Rõnõre Jõpikti, filho de Rõnõre e pai de Tõnkyré – testemunharam o que enunciaram como o *tempo das guerras*: “Naquele tempo... ‘caboclo’ gostava é de brigar!” (RÕNÕRE, *in*, FERRAZ, 1998, p. 38). O que Rõnõre, Krôhõkrenhûm e Paiaré apontam como *guerras*, acionam movimentos de singularizações radicais e de afirmação coletiva que configuraram os três *povos* de *performatividade gavião*, os *Parkatêjê*, *Kyikatêjê* e *Akrãtikatêjê*, como *povo*. Contudo, que potência e efeitos tais *guerras* teriam para os *povos indígenas amazônidas*? Como pensar estes movimentos de singularização a partir do *tempo das guerras gavião* no Vale do Tocantins-Araguaia?

Gilberto Azanha (1984) registrou entre os *Ramkokamekrá* a narrativa de Kaprôore, que na esteira estrutural, designou de “Mito da origem dos grupos Timbira” (p. 70). Segundo a narrativa que registrou, no tempo em que os guerreiros lideravam as aldeias, Kaprôore foi morto atingido no cotovelo por uma flecha de talo de najá. Quando os demais indígenas chegaram

com os país de Kaprôore, o viram morto e começaram a discutir. Seus pais e parentes começaram a se flecharem:

Logo que acabaram de atirar flechas todos ficaram inimigos, e tiraram logo seus próprios nomes e assim que tiraram iam andando. Estes são os *Krêêjê* e saiam. Outros são *PyKopjêê* e saiam. E também outros chamados *Krahô* e também saíram. E também outros puseram *Hakàhpoti* (Xavante) e saíram e entraram no *Cocal*. E outros chamaram *Apanyêkra* e ficaram bem perto. E outros chamaram *Xààkâm* e ficaram no *Mucura*. Mas o *Môrtum re* ficou aqui nesse lugar. E eles eram muito poucos e andavam aqui. E as outras tribos ficaram longe e voltavam para lutar com os daqui. E eles mesmos se matavam e sempre ficavam inimigos e sempre se matavam e sempre, sempre se dividindo e assim ficaram até quando o governo soube de tudo e parou com tudo. E o governo os separou e ele os segurou (Idem, p. 70-71).

A narrativa de Kaprôore⁴¹ responderia a dispersão territorial *timbira*, os conflitos de coletivos indígenas *na's Amazônia's*, os enquadramentos normativos *kupê* como às intervenções do Estado, os nomes e a *distinção étnica*, mesmo que ínfima, entre os povos com *performatividade timbira*: “Porque são três povos com três nomes diferenciados, só o nome, mas a cultura são poucas diferenças. O respeito, os nomes têm o mesmo significado” (TÔNKYRÉ, 2018a). Quando um povo se assume como povo o faz reivindicando existência e assinatura: “Somos *Akrâtikatêjê*”. Um problema que não pode deixar de ser levantado, a partir da narrativa Kaprôore, é por que uma *população indígena* teria motivos para tais conflitos, e, desta feita, se cindir e se dispersar em um *território*, formando novos assentamentos, articulando novas assinaturas e *nomes*? O que as *populações indígenas* chamam de *guerras* podem dar pistas às tentativas de respostas: “Antes de nós, tudo já estava escrito, negócio da guerra, desde o tempo dos mamkatejê [ancestralidade]” (KRÔHÔKRENHÛM, 2011, p. 41).

Davi Kopenawa, na perspectiva yanomami, aponta o caráter *outro* das *guerras* para os povos indígenas amazônidas. As *guerras* na perspectiva indígena não correspondem a determinação ocidental de guerra. O guerrear yanomami pode ser entendido do mesmo modo que a guerra dos *brancos*, não visam a subjugação ou ainda a aniquilação de um grupo inimigo: “Nós nunca matamos sem medida, como eles fazem. Não temos bombas que queimam todas as casas e seus moradores juntos! Quando, às vezes, nossos antigos queriam flechar seus inimigos, as coisas eram muito diferentes (KOPENAWA, 2015, p. 440). Talvez o escopo da *guerra*, na perspectiva das cosmo-ontologias indígenas, é a prática guerreira; o alvo dessa última seria a *institucionalização da vingança*, certo sistema de vingança: “Procuravam atingir sobretudo os

⁴¹ Ou Caprôore. Sr Justino Kenovene Canela, *Ramkokamekrá*, me narrou que Caprôore era uma criança que teria sido flechada e morta involuntariamente por outra enquanto brincavam. Os pais brigaram e estes outras famílias impelidas pela morte (de Caprôore) teriam buscado outro destino e outras nomeações. Sr Justino cantou após a sua narrativa: “Amôrôree ruwáre ma tykyre ruwaré”; traduzi, amparado pelas explicações de Sr Justino, como “Andando e recebendo nome por causa da morte (tykyre)”.

guerreiros que já tinham matado seus parentes... Mas não ficavam flechando sem parar por nada!” (Idem). Tal sistema de vingança alimentaram as chamadas de muitas *guerras* indígenas, mas não visavam nenhuma lógica escatológica de derrota total do inimigo. Recorrendo à análise de Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha em *Vingança e temporalidade: os Tupinambá*, as *guerras* indígenas na América do Sul não se orientariam por uma *funcionalidade social*, nos termos do funcionalismo de Florestan Fernandes; mas, seriam performatizadas pela institucionalização da vingança. A instituição da vingança enunciaria as guerras como uma perspectiva da condição existencial coletiva: “Esquecer a vingança é o avesso da condição tupinambá de acesso ao paraíso, esse paraíso que privilegia os vingadores. À religião do perdão opõe a religião da vingança. A vingança é assim a instituição por excelência da sociedade tupinambá” (VIVEIROS DE CASTRO et CUNHA, 2017, p. 86). A vingança institucional era/é o principal dispositivo que acionava as guerras: “Nós, habitantes da floresta, guerreamos apenas para nos vingar, por raiva do luto que sentimos quando alguém mata um dos nossos. Não ficamos nos flechando a torto e a direito, sem boas razões. Choramos nos mortos por muito tempo, durante várias luas, pois carregamos sua dor no fundo de nós e não paramos de querer vingá-los” (KOPENAWA, 2015, p. 442). Segundo Kopenawa, as guerras no âmbito ocidental são repudiadas pelos *povos indígenas*, porquanto, sua maquinaria de guerra é, radicalmente, *outra*:

O que os brancos chamam de ‘guerra’ em sua língua é algo de que não gostamos... Eles combatem em grandes grupos, com balas e bombas que queimam todas as casas que encontram. Matam até mulheres e crianças! E não é para vingar seus mortos, pois eles não sabem chorá-los do nosso modo. Movem suas guerras só por terem ouvido palavras de afronta, por terras que cobizam ou das quais querem arrancar minério e petróleo. Não é assim que fazem os garimpeiros? Brigam o tempo todo por seu ouro, bebem muita cachaça e, virando fantasmas, se enfrentam como galinhas ou cães famintos, até se matarem. Fazem tudo isso por cobiça de ouro (Idem).

As *guerras*, no contexto das *populações indígenas* na Amazônia, também podem ser entendidas a partir de certa experiência coletiva de ressalva às totalizações e à lógica da *colonialidade*. Pierre Clastres (1934-1977), na análise que empreende acerca do cenário *guarani* no Paraguai, aponta que está ressalva é um modo de se evitar o Estado, uma maneira de não ser capturado pela lógica do Estado-Nação, pelo paradigma totalizante de coerção e comando: “O poder político como coerção (ou como relação de comando-obediência) não é o modelo do poder verdadeiro, mas simplesmente um *caso particular*, uma realização concreta do poder político em certas culturas, tal como a ocidental (mas ela não é a única, naturalmente)” (2003, p. 37). Os *povos tradicionais ameríndios*, para Clastres, seriam, portanto, além de “sociedades sem Estado” (Idem, p. 207), “sociedades contra o Estado”. Desse modo, os

conflitos, as *guerras*, que cindem um coletivo em ascensão numérica ou que acirram cisões e disjunções entre *povos* de performatividade próxima, não teriam como escopo o extermínio total do divergente, como se poderia inferir a partir de filtros ocidentais, entretanto – acionadas pelo dispositivo da vingança –, a pulverização populacional em um *território*, a recusa ao unitarismo e a afirmação de novas potencialidades coletivas. As *guerras* seriam *agenciamentos* para se evitar o todo e sua *mesmidade* colonial:

Isso aconteceu pro lado do Muju... Mataram quase todos, uma parte da turma sumiu. **Eu pensei que a gente ia acabar, mas voltaram a ajuntar e ficou quase a mesma coisa. Do mesmo jeito que nós éramos antes.** Antigamente era assim que nós fazíamos: quando era pouca gente no grupo, ficava escondido, para poder aumentar o grupo novamente e depois atacar de novo. Eram assim que caboco aumentava e atacava de novo; precisava ficar bem escondido, porque as pessoas eram danadas! Elas procuravam para encontrar e matar (KRÔHÔKRENHÛM, 2011, p. 44, negritos meus).

A experiência de cisão-disjunção entre os *Parkatêjê*, *Kyikatêjê* e *Akrâtikatêjê*, no tempo das *guerras*⁴², acena que evitar o todo é uma dinâmica de reiteradas singularizações: “O povo antigo contava muito. Tinha muitas guerras também. Eles contam guerras também entre uns e outros porque se encontravam. Tinha que ter uma guerra porque não se conhecia” (PAIARÉ, in, RIBERIO JÚNIOR, 2014, p. 51). A engenharia ontológica das *guerras* entre os *povos* designados de *Gavião* ou mesmo de performatividade *timbira* não se encontra, digamos, nelas mesmas; mas, na afirmação de sua experiência, na institucionalização da vingança como principal virtude guerreira, e, de algum modo, na reivindicação da *diferença*. Mais do que uma questão estrutural ou motivada por uma suposta natureza, ou ainda algo simplesmente pontual, como no exemplo da descrição de Krôhôkrenhûm (2011, p. 44-5) em que um dos conflitos que vivenciou foi “por causa do problema da fofoca”. Ou segundo a descrição de Rõnõre, além da “fofoca”, a disputa pelas poucas mercadorias *kupê*, que tinham acesso, e a feitiçaria seriam motivos para as *guerras*: “Agora vai crescendo, crescendo, casou com ele... era junto, muito.... agora morreu tudo, no lugar do meu tio, meu pai, pai dela [Tuiri]. Só nós mesmo... olha, era muito! Só **por causa do fuxico mesmo! Por causa do facão, tudo, pajé fizeram remédio, acaba mesmo, acabaram... morreram... morreram, morreram, morreram...**” (in, FERRAZ, 1998,

⁴² Também atestada por relatos de viajantes como Luigi Buscalioni (1901, p.22-3), botânico italiano, segundo o qual na Fazenda Bela Vista, estabelecida no *território gavião*, o posseiro-proprietário Manoel do Mato teria narrado que, após algumas visitas dos indígenas, “familiarizou-se com a linguagem deles e conseguiu entender, não só que os novos hóspedes pertenciam à tribo dos Gaviões, mas que estes índios, que são provavelmente muito numerosos, tinham tido um litígio entre eles, uma espécie de guerra civil, tanto que o partido perdedor, ao qual pertenciam os indivíduos que surgiram na fazenda, teve que abandonar a aldeia para procurar abrigo em outro lugar. O que ele contou parecia ter fundo de verdade no fato de que observara que alguns daqueles índios apresentavam ainda nos braços, no peito e nas faces sinais evidentes de feridas causadas por flechas e armas de corte”.

p. 53, negritos meus). Krôhokrenhûm (2011, p. 141-2) afirma ainda que “a primeira *guerra* que aconteceu” teria sido motivada por uma corrida de toras, em que alguém de um dos grupos corredores, durante o revezamento, teria derrubado de propósito a tora de um dos adversários e o machucado. Rônôre também relata a corrida de tora como a motivação para um dos conflitos (in, FERRAZ, 1998, p. 45). Mais do que um motivo substancial ou acidental, os ~~Cavião~~ no Vale do Tocantins-Araguaia se cindiram, em pelo menos oito ou nove grupos e em três *povos*, reivindicando à singularização contra o todo, inclusive numérico, como indica Rônôre “vai crescendo, crescendo... era junto, muito....” e Krôhokrenhûm (apud, FERRAZ, 1998, p. 42. 53). As cisões/disjunções ~~Cavião~~ reivindicavam a *diferença*. Entretanto, tal dinâmica não pode ser confundida com individualismo ou fragmentação social. Seria antes uma performatização de novas assinaturas, colocando em operação o *devir cultural* produzido pela *diferença*. Nas palavras de Paiaré: “**O costume nosso era diferente não fica com os outros** é separado daquela pessoa que são outra perspectiva de *cultura*, não fica ele afasta *né*. **Quando é muito vai afastando mais né**, vai mudando cada vez mais a distancia fica muito difícil pra ele” (In RIBEIRO JUNIOR, 2014, p. 82, negritos meus). A *diferença* convida à singularização de experiências coletivas, o que não pode ser visto como um ordenamento inexorável e mecanicamente determinado, como bem apontou Paiaré:

A *diferença* de um unir é a mesma *diferença* de sempre, só quando aumenta ele vai ser uma divisão... divisão... quanto mais vai crescendo, vai crescendo... (...) nunca para isso é muito antigo. Isso tudo, aí a gente deixa aquele povo... não tem aaa que discuti é. Aquele nome lá, aí se ele não dar conta ele volta de novo, é assim, vai experimentar que ele viveu essa vida, que não dá certo ele volta, é assim é na mata, ele pode brigar, andar ele não precisa mais ele vai embora ela passa duas, três, quatro, dez anos, volta... e mais nunca é botado em outro *grupo* é a experiência neste caso custou muito (Idem, p. 27, o grifo e a rasura são minhas).

A experiência de singularização pode custar caro, não raro com mortes e traumas coletivos irreversíveis, como relatou Paiaré. Há sempre o risco de isolamento e frustração, mas ainda há a possibilidade de volta. Uma vez em curso a disjunção, também não significa o fim dos conflitos. Ao contrário, os traumas, as rivalidades, as disputas de narrativas em relação aos acontecimentos ou as especializações também alimentam às chamadas dessas *guerras*, por meio da *institucionalização a vingança* (VIVEIROS DE CASTRO et CUNHA, 2017). A institucionalização da vingança e os traumas dos conflitos entre os *Parkatêjê* e os *Akrâtikatêjê*, no *tempo das guerras*, se desdobravam nas memórias e no discurso: “Só na terceira vez que aconteceu na minha frente, que eu vi. Eu já estava grande, eu vi e lembro. O povo da Montanha matou mesmo e isso me espantou” (KRÔHÔKRENHÛM, 2011, p. 49); “Nós morava lá {Moju}... porque eles {grupo de Krôhokrenhûm} também de novo fizeram...[atacaram],

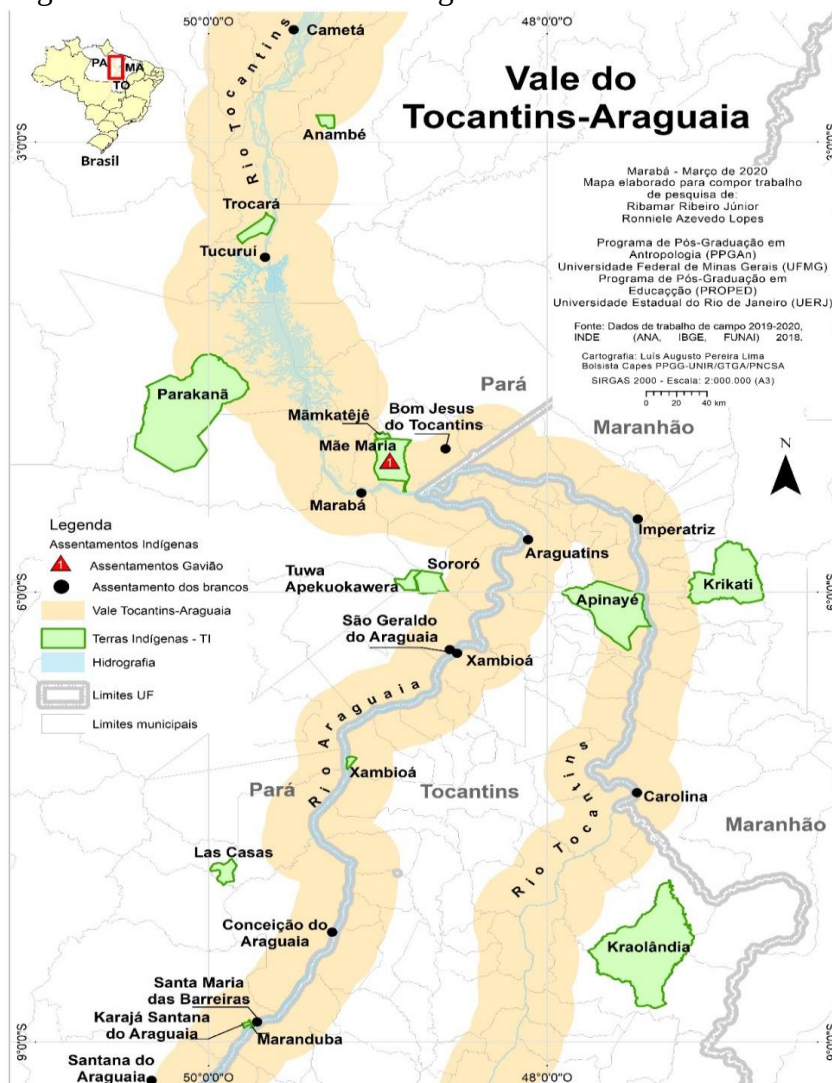
morreram, mataram pai dele {pai de Paiaré}, pronto!” (RÔNÔRE, *in*, FERRAZ, 1998, p. 61, colchetes da pesquisadora, as chaves são minhas).

Em vista de pensarmos os efeitos societários e ontológicos no *tempo das guerras*, é pertinente enfatizar que, as autodenominações “Parkatêjê”, “Kyikatêjê” e “Akrâtikatêjê” mais do que identificações devem entendidas como *alteridentidades* ou *afinidade étnica*⁴³, se assim pudéssemos dizer, que estão estreitamente ligadas, como tentei expor em outros momentos (AZEVEDO-LOPES, 2020a; 2020b), à sua cosmovisão e ao seu *envolvimento* com o *território*. Por seu turno, o Vale do Tocantins-Araguaia, localizado no que é classificado pela geopolítica estatal como Mesorregião do Sudeste Paraense (e evidentemente partes do Estados do Maranhão e Tocantins), no que também é chamado academicamente de Amazônia Oriental, é uma tradução (pelo menos uma intenção de tradução) de *territorialidades* de *povos tradicionais* como os *Parkatêjê*, *Kyikatêjê* e *Akrâtikatêjê*. O Vale do Tocantins-Araguaia é o cenário onde *povos* designados de *Timbira* experimentaram suas vivências, se *etnoenvolveram* e se espacializaram construindo suas *memórias*, como no *tempo das guerras*. O Vale do Tocantins-Araguaia como *território indígena*, *etnoterritório gavião*, também pode ser lido nos versos, entre-versos e entrelinhas nos relatos de viajantes, cronistas, missionários e funcionários do Estado. Em 1896, Ignácio Moura, enviado à região de Marabá e Alcobaça (atual Tucuruí-PA) pelo governador do Pará, Lauro Sodré, descreve o que chamou de “País dos Gaviões”: “Toda a margem direita do rio Tocantins, desde abaixo da cachoeira da Itabóca até aos limites do Estado do Maranhão, abrangendo uma área nunca inferior a 800 léguas quadradas, forma o paiz encantado onde habitam os Gaviões, a mais poderosa nação de índios da região tocantina” (MOURA, 1910, p. 215). Alguns lugares deste vasto *território* foram reiteradamente pontuados em alguns relatos: “Ipixuna, Bocca do Tauhiry Grandee, Mãe Maria, à margem do Tocantins

⁴³ Ainda tentando superar as aporias da “identidade” e de seu discurso que se impõe a contrapondo a uma “alteridade”. Mesmo a categoria de “identidade étnica” (BARTH, 2003, p. 23) pode permitir ao discurso colonial dizer o que o “outro” é e o que não é, e desta feita, insistir na taxonomização deste “outro” apelando para hierarquizações de categorias como “grupos”, subgrupos, famílias: “A atribuição de uma categoria é uma atribuição étnica quando classifica uma pessoa em termos de sua identidade básica, mais geral, determinada presumivelmente por sua origem e circunstância de conformação. Nesse sentido organizacional, quando os atores, tendo como finalidade a interação, usam identidades étnicas para se categorizar e categorizar os outros, passam a formar grupos étnicos” (BARTH, 2000, p. 32). A *afinidade étnica* ou *alteridentidade* pode acenar para o *indecível* na investigação etnológica. A *afinidade étnica* se só performatiza sob rasuras haja vista que só se sustenta pelo discurso e das experiências da *outridade*, nas suas relações intersubjetivas. Diferente da categoria identidade, afinidade é afirmada a cada dia, em cada instante, em cada agenciamento, em cada traço reiterado: “La aparición de instituciones colectivas que alientan la expresión del duelo Son, pues, esenciales para sobrevivir, para unir a la comunidad, para reelaborar los lazos de afinidad, para volver a entretejer relaciones de sostén mutuo” (BUTLER, 2002, p. 332). Em 1985, Jean-Loup Amselle já apontava que “o ‘etnônimo’ é um ‘significante flutuante’ e que sua utilização é de natureza ‘performativa’” (2017, p. 61). *Afinidade étnica* é uma *identidade* em *devir* tão rasurada que só é possível como “significante vazio” (LACLAU, 2011, p. 67).

são pontos preferidos para aparecimento dos Gaviões, tribu aguerrida e numerosa” (MENDONÇA, 1927, p. 23). No mapa abaixo, um rascunho ilustrativo do Vale do Tocantins-Araguaia:

Figura 5 - Vale do Tocantins-Araguaia



A autodeterminação – isto é, a alterautodeterminação ou ainda etnodeterminação – destes três povos está diretamente vinculada à dinâmica e experiência territorial no Vale do Tocantins-Araguaia. *Parkatêjê* diz daqueles que “dominam a jusante”; em que *par* significaria “pé”, a “jusante”, “o pé do Rio (Tocantins)”; *katê* “o que domina”, o “dono”, e *jê* “o povo”, “gente”, “nós”. *Kyikatêjê* refere-se “aqueles que dominam a montante”, de *Kyi* “cabeça”, para o lado da cabeceira, “a montante do Rio”. *Akrâtikatêjê* ao “povo que dominam a montanha”, donde *Akrâti* é montanha, colina, o alto, é o “povo da montanha” próxima ao Rio Tocantins em Tucuui. Os três povos também se etnomizam conforme a última movimentação que fizeram antes da intervenção colonial *kupê* que se desdobrou no traslado à T.I.M.M. Os *Parkatêjê* seriam a “Turma do Cocal”, da Aldeia do Cocal no Praia Alta afluente do Rio Tocantins. Os

Kyikatêjê a “turma do maranhão”, se encontravam assentados no “Frade” em Cidelândia-MA, próximo a Imperatriz-MA. Os *Akrâtikatêjê* a “turma da montanha”, da colina em frente à cidade de Tucuruí-PA. Além de eventos bélicos, os três povos, sobretudo os grupos *Parkatêjê* e *Akrâtikatêjê*, também se encontravam para festas, rituais e jogos, como as corridas de toras que poderiam conduzir a celebrações ou ao acirramento dos conflitos: “Quando *nós* quiser... *brincadeira*... [os rituais], *nós* vamos junto. Brincadeira, brincadeira... *nós* passa a outra aldeia do *nós*...[a corrida de toras]. Nós assim: quando... só meu pai mesmo gosta muito da gente... leva facão” (RÔNÔRE, in, FERRAZ, 1998, p. 53, colchetes da pesquisadora).

As guerras de algum modo operaram reiterando as *alteridentidades* *Parkatêjê*, *Kyikatêjê* e *Akrâtikatêjê* e produzindo memórias e *afinidades* no território com suas respectivas assinaturas, suas respectivas afirmações: “Somos *Akrâtikatêjê*”. As guerras, nestes termos, também promoveram, como já acenado, movimentações, pulverizações territoriais, temporalizações e espacializações: “o pai do Pedro voltou comigo e me convidou pra me esconder junto com a rapaziada, pra eles poderem crescer, protegidos da guerra, para nos ajudar. Eu escolhi um lugar que se chamava *Krytytykrekrô* pra morar, morar lá na aldeia *Krytytykrekrô*, que ficava no Praia Alta. Então eu me mudei com meu povo” (KRÔHÔKRENHÛM, 2011, p. 54). Na perspectiva *Akrâtikatêjê*, o conflito em que perdera o primeiro marido, pai de Paiaré, Jôpiti – que na ocasião flechou Krôhôkrenhûm na perna e foi morto flechado pelo irmão deste, Kukukrêikaprikti –, Rônôre lembra que os *Akrâtikatêjê*, motivados ainda pelo declínio populacional em virtudes das doenças *kupê* e conflitos com castanheiros, também decidiram se mudar do assentamento *Krijihôre* no rio Moju às terras da “Montanha” (*Akrâti*), em Tucuruí-PA: “Levaram, brigaram. Aí ele flechou, eles junto flecharam, pronto! ele [Krôhôkrenhûm] veio ‘mbora pra cá, descendo... chegaram no ‘Praialto’ [rio] pra cá, *nós* ‘varou’ no Tucuruí, varou na ‘montanha’. Nós morava lá... porque eles [da outra “turma”] também de novo fizeram...[atacaram], morreram, mataram” (in, FERRAZ, 1998, p. 61, colchetes da pesquisadora). Krôhôkrenhûm descata reiterados conflitos e reiteradas alianças entre o seu povo, os *Parkatêjê*, e os *Akrâtikatêjê*: “Foi lá na roça que me encontrei com eles, com o grupo do *Akrâtikatêjê*, foi lá que flecharam também, brigaram com flecha, trocando, um grupo flechando o outro” (Idem, p. 62). Não obstante, a despeito das narrativas de anciãos/as como de Rônôre e Krôhôkrenhûm e, sobretudo, da construção da *alteridentidade* e do *devir* coletivo “Somos *Akrâtikatêjê*”, bem como dos arranjos mutáveis das relações, pesquisadores/as –na órbita das *políticas outrificadoras* – produziram/produzem discursos acerca da inexistência *Akrâtikatêjê* enquanto povo: seriam os “Parkatêjê do Posto da Montanha” (ARNAUD, 1984, p. 25), e desta feita, estariam “extintos” como “grupo” (Idem, p. 43) ou ainda persistiriam, todavia,

enquanto um “grupo local” ou “doméstico” subsumidos em uma “unidade” ou “Comunidade *Parkatêjê*” (FERRAZ, 1998, p. 69. 93), não seriam um “povo”. Nas palavras de Tõnkyré, recordando seus primeiros discursos em encontros com órgãos de Estado: “*Nós somos um povo Akrãtikatêjê, que existe, nós têm história, nós têm nossas raízes*” (2017a).

Dizer que os *Parkatêjê* são um “povo” e os *Akrãtikatêjê* não, não partiria da hegemonização da performatividade do grupo que primeiro ganhou visibilidade no mundo dos brancos, os *Parkatêjê*? Dizer que os *Akrãtikatêjê* não seriam “um povo”, não reproduziria a biopolítica do Estado, bem como sua necropolítica, e assim seu projeto de vigilância e invisibilização aos povos indígenas? Dizer “quem realmente é ‘o povo’” (BUTLER, 2018, p. 9) ou quem não é, não seria uma perigosa “aposta discursiva”? Alguns/algumas pesquisadores/as não naturalizaram, a partir de paradigmas identitários e pressupostos pré-estabelecidos, a exclusão dos *Akrãtikatêjê* ao que consideraram “povo” ou um “povo”? Que padrões de reconhecimento são acionados para dizer quem é ou não é “povo”? O que potencializa um povo como “povo”? Para tentar responder tais questões e refletir acerca de suas complexidades, faz-se necessário entrar, um pouco mais, em contato com as memórias e agenciamentos coletivos daqueles/as que se enunciam como *Akrãtikatêjê*.

Comprimidos pelas chamadas “frentes de expansão”, ameaçados por expedições punitivas, atingidos pelas epidemias dos brancos, afligidos pelo declínio demográfico, os *Akrãtikatêjê*, liderados por Rõnõre (e seu irmão, Krõtire), aceitaram em 1961 a proposta dos agentes do SPI à migrarem para as terras da *Montanha (Akrãti)* às proximidades do Posto⁴⁴ do Ambaua/Montanha, que já visitavam esporadicamente em busca de ferramentas: “A gente, leva facão, leva tudo, tudo, facão, machado, leva tudo... Até chegar outra turma” (RÕNÕRE, in, FERRAZ, 1998, p. 59). Todavia, assentados na *Montanha* em Tucuruí, junto aos *kupê* do SPI e da cidade, a *precariedade* e as mortes ampliaram conduzindo a uma drástica redução populacional; nas palavras do etnólogo do SPI que acompanhou o drama de perto, Expedito Arnaud: “Depois de sucessivas visitas ao Posto do Ambaua, acabou por estabelecer-se junto ao mesmo, no início de 1961. Todavia, quando isso ocorreu, sua população havia diminuído de 70

⁴⁴ O termo “posto” aponta a estratégias militares. Não por acaso, muitos “postos” do SPI eram chefiados por oficiais das Forças Armadas. Sua política era voltada à atração através de presentes como ferramentas e alimentos. Poderíamos entender “atração” também como uma estratégia militar, no caso não seria de todo absurdo de captura, de captura do inimigo. A busca pelas ferramentas dos *kupê* se traduziam em epopeias: “‘*Kupê* pupu! I mã kàj nõ! ...’ [‘vamos ver *kupê*! me dá faca!’]. Mas eles no mato... *kupê* não entende... ele, ‘caboclo’ [indígena], também não entende... Aí ele vai, quando ele escuta, ele vai... traz facão, traz machado, terçado... Nós levava, nós trabalha, trabalha, quando termina facão, acaba tudo, ele volta. Pai do Piare... gosta de matar gente! mata gente!” (RÕNÕRE, in, FERRAZ, 1998, p. 59, cochetes da pesquisadora).

para 31 pessoas, em virtude de baixas sofridas por doenças contraídas durante os contatos anteriores. Presentemente, possui apenas 15 componentes” (1971, p. 9).

Considerando os relatos dos viajantes, funcionários de Estado e missionários, o declínio demográfico dos povos de performatividade ~~gavião~~ já vinha se acelerando drasticamente à medida que o *etnoterritório* era invadido. Registros diversos, entre o final do séc. XIX e início do XX, faziam diferentes estimativas acerca da demografia dos ~~gavião~~, mas sempre pondo em relevo populações e assentamentos numerosos. Descrevendo a estrada, inaugurada em 1862, ligando a região de Santa Thereza, atual Imperatriz-MA, aos limites do Pará, Cezar Augusto Marques afirmou que havia em seu percurso “36 aldeias de índios Gaviões (...) mansos e bravios em número superior a 6.000 almas” (1870, p. 117). Em 14 de Agosto de 1892, o jornal Correio Paraense, ao tratar do “Assassinato covarde” de “índios gaviões” por parte de uma tripulação que viajava às margens do Rio Tocantins, denunciava um abaixo assinado de negociantes e moradores do alto Tocantins ao governador do Estado Dr. Lauro Sodré “pedindo 5:000\$ para compra de armamento e munições, com o fim de matar os índios que ocupam o alto Tocantins”; enfatizava que tal “pedido é um cúmulo” haja vista que “os gaviões são uma tribo de uns 2.000 índios”. Em 1931, em estadia em Marabá, durante sua expedição, o a época tenente da Aeronáutica, Lysias Rodrigues, ouviu e registrou relatos acerca dos ~~Gavião~~ por parte de um coronel regional, Messias de Souza, um posseiro que oportunamente explorava a gleba Mãe Maria no *território gavião* e mantinha com estes, até então, “boas relações”. Além do coronel Messias, ouviu o prefeito de Marabá na época, Acindino Monteiro Nunes, relatar que: “o serviço que ele julga mais importante é a catequização dos índios Gaviões que orçam uns dez mil indivíduos” (1943, p. 228). Em *Roteiro do Tocantins*, destaca ainda que “A primeira vez que o prefeito se encontrou com os índios foi por acaso, quando vinha para Marabá tomar posse do lugar que ocupa. Os índios, em certas épocas do ano, descem em grande quantidade, três ou quatro mil homens, ‘cunhã’ e ‘curumins’, para a beira do Tocantins para fazerem trocas e compras” (RODRIGUES, 1943, p. 181). Quatro anos depois da viagem de Lysias Rodrigues, entre maio e setembro de 1935, o médico sanitarista Júlio Paternostro, em sua *Viagem ao Tocantins*, com a finalidade de combater à febre amarela em expedição a serviço do governo brasileiro, registrou de um ribeirão, que “mantinha relações com os Gaviões”, o relato que, pelo menos em um assentamento, “tais índios não ultrapassavam o número de 500” (1945, p. 136). Iara Ferraz, analisando dados do SPI na década de 1940, pontua que “Em 1945, de acordo com dados da 2a. IR/SPI, a estimativa da população dos ‘índios Gaviões’ era de 500 a 1.000 indivíduos habitando a margem direita do médio Tocantins, já distribuídos em pelo menos seis aldeia” (1998, p. 97). De toda sorte, por exemplo, quando Frei Gil Gomes Leitão se “encontrou”

(1955-6) e passou a estabelecer relações intermitentes com os *Parkatêjê*, no eixo daquilo que é designado paradoxalmente de “contato”, contabilizou apenas 85 pessoas no grupo, mesma média numérica das outras três aldeias dos demais “grupos”. Números que podem ser confirmados pelo antropólogo do SPI, Expedito Arnaud: os *Parkatêjê* “por ocasião dos primeiros contatos com os caboclos de Itupiranga (1956) somava 84 indivíduos, todavia, dentro de poucos meses, havia diminuído para 62 em virtude de insuficiência alimentar e epidemias, sendo que, antes de findar o ano, estava reduzido a 37” (1971, p. 49). Em carta, em junho de 1959, a Frei Anselmo Vilar de Carvalho, Frei Gil relata que, atingidos por epidemias diversas, de 85 os *Parkatêjê*, como acontecera com os *Akrâtikatêjê*, estavam reduzidos a “23 indivíduos sobreviventes do grupo que foi dizimado pela gripe e sarampo”.

Com o número de componentes do *grupo* demasiadamente reduzidos e vulnerabilizados, o vasto território dos *mamkatejê* (ancestrais), construído pelas experiências e memórias *Akrâtikatêjê*, garantido por longos deslocamentos e enfrentamentos, se restringia – bem como paradoxalmente se repotencializava –, no estado da arte, às terras da *Montanha (Akrâti)* em Tucuruí: “Agora nós mora mesmo, só nós, pouquinho mesmo! ... acabou tudo no mato, do Moju! Acabou, acabou mesmo!” (RÔNÔRE, in, FERRAZ, 1998, p. 62). Os próximos anos seriam de reterritorialização e de uma complexa adaptação à vida circunscrita e forçosamente estável – o que o *kupê* também chama de sedentarismo – em uma “aldeia” próxima à cidade. As noções de “aldeia” e “cidade” (aquilo que difere da floresta) são construções do poder metafísico-colonial que se reverberam criando dicotomias como a de natureza e cultura ou de quem é ou não pertencentes a cidade. Acerca do termo “aldeia”, assim como “índio”, segundo Ailton Krenak: “‘Aldeia indígena’ é uma categoria de assentamento instituída pelo poder colonial... Eram reduções onde os índios foram levados para serem civilizados. Aldeia era lugar de civilizar os índios” (2019a, p. 124-5). Desdobra-se que, “Fora desses controles, você tem povos vivendo suas expressões próprias, suas organizações, sua maneira de se reproduzir socialmente, culturalmente, suas economias. Economias invisíveis aos olhos de quem não para observar” (Idem, p. 125). Novas “guerras” e novos agenciamentos emergiam no horizonte. Próximo à cidade e considerados de fora à cidade recebiam toda sorte de estereótipo e hostilização: *caboclo*⁴⁵, vagabundo, ladrão, entre outros. Paralelamente a estes eventos, o órgão tutelar, o SPI (Serviço de Proteção aos Índios), acusado de sistemática corrupção, mudava de nome, postura e de política em 1968, surgia a partir de então a

⁴⁵ O estereótipo “caboclo” era usado pelos moradores da região e pelos próprios agentes do órgão tutelar. Como “índio”, “Timbira” e “Gavião” também foi remanejado semanticamente pelos *indígenas*: ~~caboclo~~. Processos semelhantes de hostilização também foram impostos aos *Parkatêjê* durante sua estadia em Itupiranga-PA: “Basta que se anote os apelidos que os habitantes de Itupiranga deram a alguns índios, para ver como eles foram etiquetados do modo mais ridículo possível. ‘Bodão’, ‘Doidão’, ‘Doidinho’, ‘Zanoi’, ‘Baleado’, ‘Motorista’, ‘Porca Preta’, ‘Mané Velho’, dão um exemplo de como a comunidade aproveitava para ‘batizar’ os índios com nomes extremamente pejorativos e para se divertir com eles. Se entre os regionais, que estavam protegidos por uma mística de superioridade sobre o índio, este contato causou pânico entre certas famílias para os Gaviões – que nunca haviam convivido numa comunidade brasileira – ele causou sérios traumatismos culturais e psicológico” (DA MATTA, 1978, p. 139).

Funaí (Fundação Nacional do Índio). Enquanto os agentes do SPI, antes de 1968, para “atrair” os “Gavião” à lógica de confinamento, se atinham de estratégias de presentes e alimentação, uma vez confinados, a postura dos agentes, agora, Funaí, era a determinação social, impondo aos indígenas o que, onde e como deveriam fazer na “aldeia”⁴⁶; não raro, com ofensas, principalmente a partir da década de 1970 quando os grandes projetos para a Amazônia se tornaram um imperativo e o contingente *Akrãtikatêjê* estava ainda mais reduzido. Rônôre – chamada de ‘mamãe grande’ pelos agentes por sua liderança, seus cuidados com os demais e seus enfrentamentos com os tuteladores – confrontava tais ofensas. Neste instante, mesmo traumáticamente em processo de reterritorialização, os agentes tutelares passaram a pressionar os *Akrãtikatêjê* a abandonarem as terras da *Montanha* e a “se ajuntarem” aos *Parkatêjê* ou mesmo, segundo as diretrizes do *Estatuto do Índio*, se integrassem ao todo nacional na região. Depreende-se que, para espanto do *grupo*, as terras da *Montanha* eram do “governo” e os *Akrãtikatêjê* teriam que sair. Os insultos dos agentes do SPI/Funaí sentenciavam os *Akrãtikatêjê* a emigrarem de suas terras. Nos relatos de Rônôre, os assédios que sofria, os enfrentamentos que empreendiam:

Quando “Batata” velho [servidor do SPI] começou: “‘Mbora ‘mamãe grande’! Nós num vamo agüentar... nós mata Paiaré, nós mata mesmo vocês! Vocês tudo num presta, num trabalha! Só pra roubar mesmo”! [gêneros alimentícios do Posto] _ “Olha ‘Batata’ [respondia ela], tu que rouba mesmo! Até a casa *nós* [nossa], tu que rouba, rouba muito! Só pra ti, ‘rancho’ [os alimentos], é açúcar *nós* [nosso], café...” _ Por causa de açúcar que *nós* briga!... mas eu sou é ‘danado’ quando é novo, eu tou ‘danado’ mesmo também! Só *nós* mesmo, as *muié*!... Primeiro FUNAI atenta [provoca] *nós*! FUNAI que “atenta” *nós*!: _ “Eu mata! agora eu mata!” [diziam os agentes da FUNAI] Eu tava ainda... não sabe falar né? [português], só fala na ‘gíria’ mesmo! [como os agentes tutelares se referiam ao idioma nativo]. Aí eu fala, chora, bate a porta! Quando ele... [diz] que quer matar! Eu digo, _ **“Quero ver que tu mata, mata nós!** Pode matar! Eu quero ver que tu mata logo!” [desafiando-o]. _ “A FUNAI vai tirar tudo!” _ Aí quando começou assim, briga com *nós*: - “Vai sair daqui! Carrega bagulho! A FUNAI num quer pra entrar na casa [a sede do Posto], “presidente” num quer, “governo” num quer! “Num era a *terra* do vocês não! Paiaré num tem nada, num era a terra dele!”. _ Começaram ‘atentar’! O “governo” quando ele manda, ele veio, agora ele grita com *nós*! _ “Quero ver que num sai daí! sai logo! **Num era a terra do vocês, a terra é do governo!** Agora sai tudo! Ele num quer mais vocês não! Paiaré, moleque, num tem nada aí, moleque! Num trabalha! Num tem nada!... Sai! **Pode sair, mudar!**” (in, FERRAZ, 1998, p. 126-7, colchetes da pesquisadora, negritos são meus).

Com o início das obras da Usina Hidroelétrica (UHE) de Tucuruí em 1975, os *Akrãtikatêjê*, mesmo amparados pelo Decreto nr. 252 de 09/03/1945 que regulamentava e garantia as terras da *Montanha* (*Akrãti*) a estes, teriam que evadir. A produção discursiva hegemônica, pelo menos neste instante, não os reconhecia como sujeitos de direitos e de

⁴⁶ Nesta época, os agentes do SPI/Funaí passaram a obrigar, em sistema de barracão, os *indígenas* a coletar castanha-do-Pará e repassar para estes, ou para o órgão, em troca de alimentos e bens de consumo. Tal aviamento, na visão do etnólogo do SPI/FUNAI, que acompanhou os desdobramentos com os *Akrãtikatêjê* nas terras da *Monhanha*, seria necessário sendo um desdobramento dos supostos limites dos tutelados: “E a partir de quando se familiarizaram com o uso do dinheiro começaram a fazer diretamente suas transações, com exceção das relacionadas à venda da castanha-do-Pará, que continuaram realizando com a presença do agente do Posto, em razão de sua maior complexidade” (ARNAUD, 1984, p. 17).

pertencimento ao *território*. Os *enquadramentos normativos* e o discurso hegemônico, como já acenamos no final do primeiro capítulo, ao “ratificar e reproduzir determinadas normas de reconhecimento” acerca dos *Akrātikatêjê*, estreitava o “campo do reconhecível” (BUTLER, 2018, p. 42) para estes. O Estado (seus agentes sobretudo os tutelares) e o capital neoliberal (o consórcio de empreiteiras) pressupunha que os *Akrātikatêjê* não eram adequados ao lugar, a *Montanha*; eram indejáveis e deveriam se retirar e se abrigar imediatamente na T.I.MM, onde já estavam os *Parkatêjê*. A precarização produzida nas vidas *Akrātikatêjê* atingia níveis de máxima crueldade. Com o Decreto presidencial nr. 78.659 de 01/11/1976 declarando as áreas próximas a barragem, como as terras *akrāti*, de utilidade pública em vista do reservatório que se formaria, a nova forma dos agentes tutelares do Estado operar sobre os *Akrātikatêjê* eram construindo uma narrativa em que a estadia destes em *suas terras* era desnecessária e que precisariam ser remanejados urgentemente para próximos dos outros “Gavião do Oeste” na T.I.MM. Rõnõre vivia, traduzia e enfrentava a narrativa de remoção de seu *povo*. A sua tradução da produção discursiva que os arrolavam, expõe a insegurança e a angústica *Akrātikatêjê* à época: “Pedro Freitas [servidor] falava assim: ‘Aonde nós vamos jogar *caboclo*?’ [e ela pensava] (‘Aonde jogar?’ Aonde a terra pra nós jogar? _Num tem lugar... num sei onde [vão] ‘jogar ?!’). Aí eu só escutando...” (in, FERRAZ, 1998, p. 128, colchetes da pesquisadora).

As ações de remanejamentos *Akrātikatêjê* já vinham ocorrendo, de algum modo, desde 1968⁴⁷, todavia, a partir do início das obras da UHE de Tucuruí, as operações de “remoção” *Akrātikatêjê* por parte dos agentes da Funai e dos funcionários da Eletronorte aceleraram-se. Rõnõre e seu filho Paiaré lideravam a resistência. As ações de “remoção” *Akrātikatêjê* de seu *território* passavam pela negação total de qualquer enquadramento de reconhecimento “humano”, mesmo seletivo por meio das identificações/outrificações, já apontadas, “índio”, “Timbira” ou “Gavião”. Os *Akrātikatêjê* estavam enredados na contradição da *norma* que inclui e exclui segundo seus enquadramentos de reconhecimento e interesses das operações de *poder*: “um grupo de humano é reconhecido como humano e outro grupo de humanos, que são humanos, não é reconhecido como humano” (BUTLER,

⁴⁷ “Em 1968, os primeiros a sair da área da ‘montanha’ foram Kôkaprôti (‘Kinaré’) e Pàrkrejimôkre (chamado ‘Cotia’), requisitados pelos agentes da FUNAI para atuar como ‘intérpretes’ na ‘frente de atração’ do grupo que tinha se dirigido a montante do rio Tocantins... Em 1971, junto com outros três rapazes solteiros, foram persuadidos a se retirar daquela localidade e levados pelos agentes tutelares regionais primeiramente para Belém, de onde foram transferidos para outras áreas indígenas na bacia do médio rio Xingu, dois deles para atuar em frentes de atração dos grupos Kaiapó (Kararô, Bacajá e Kokraimoro) e os demais ‘para aprender a trabalhar’ na coleta safra de castanha... Em 1975, com o início das obras da barragem, uma mulher adulta, seu filho com 11 anos (Bira) e dois rapazes solteiros foram transferidos para o Mãe Maria” (FERRAZ, 1998, p. 124-5).

2018, p. 43). O paradoxo dessa lógica repousa na produção do reconhecimento pelas relações de *poder* – pela *norma* – que se performatizam seletivamente. Essa aparente aporia é “induzida pelas normas de reconhecimento que constantemente diferenciam aqueles que devem ser reconhecidos e aqueles que não devem ser reconhecidos” (Idem, p. 44). Os *Akrātikatêjê* precisavam ser removidos e dá lugar à UHE de Tucuruí, cujos interesses serviria a “todo povo brasileiro”. O sintagma “todo povo brasileiro” quando acionado, em vista de tais interesses, excluía os *Akrātikatêjê*. Os *Akrātikatêjê*, neste instante, além de não serem considerados um “povo”, tampouco fazia parte de “todo povo brasileiro”. Eram corpos e vidas abjetas, o paradigma anti-Estado-Nação. Os *Akrātikatêjê* não se adequavam ao projeto civilizatório de desenvolvimento humanista, a qualquer compreensão de “povo”, enfim aos padrões normativos, entre estes de humanos: “as normas do humano são formadas por modos de poder que buscam normatizar determinadas versões do humano em detrimento de outras, fazendo distinções entre humanos ou expandindo o campo do não humano conforme a sua vontade” (Idem).

Os *Akrātikatêjê* estavam totalmente despidos de qualquer forma de reconhecimento, de qualquer proteção, de qualquer “identidade” ou “dignidade”. Privados das terras da *Montanha*, eram privados de suas memórias e assim também da condição e possibilidade de luto: o gigantesco canteiro de obras em seus quintais, onde estavam inumados seus mortos, os proibiam agora de qualquer homenagem fúnebre. Em *cultura*, culto e cultivo não se separam, as relações com a terra são as relações com os mortos: “cultus (1): o que foi trabalhado sobre a terra; cultivado; cultus (2): o que se trabalha sob a terra, culto; enterro dos mortos; ritual feito em honra dos antepassados” (BOSI, 2010, p. 15). O culto aos mortos – o direito ao luto – cultivava à vida, uma vida vivível. A possibilidade e o direito ao luto são condições à *uma vida vivível*. A condição do luto não se separa da condição precária da vida, bem como, da minimização ou maximização da precariedade induzida: “Sem a condição enlutada, não há vida, ou, melhor dizendo, há algo que está vivo, mas é diferente de uma vida. Em seu lugar, ‘há uma vida que nunca terá sido vivida’, que não é preservada por nenhuma consideração, por nenhum testemunho, e que não será enlutada quando perdida” (BUTLER, 2015a, p. 33). A ausência da condição de serem enlutados em seu próprio *território* apontava que suas vidas, neste instante, não eram vivíveis. Os *Akrātikatêjê* eram lançados, pelos enquadramentos normativos *kupê*, a toda sorte de indigência e violência: “A apreensão da condição de ser enlutada precede e torna possível a apreensão da vida precária. A condição de ser enlutado precede e torna possível a apreensão do ser vivo como algo que vive, exposto a não vida desde o início” (Idem). Da cultura reduzida à colonização, irrompe

o culto ao progresso e o cultivo do desenvolvimento enquanto projeto civilizatório humanista. Operava-se sob os corpos e vidas *akrātikatêjê* toda sorte de etnocídio, de *gnosecídio*, bem como as sombras do genocídio, entre outras formas de *heterocídio*.

Os *Akrātikatêjê* estavam totalmente vulneráveis e expostos, eram ameaçados constantemente de violência física, sobretudo pelos agentes do consórcio de empreiteiras a quem os via como entraves ao projeto desenvolvimentista do “nós” humanistas. O “nós” dos projetos civilizatórios humanistas solicitava as terras *Akrāti*, com o aval do Estado, por meio das empreitas. Na tradução que Rõnõre fazia: “‘Agora que vai começar mesmo!’, Falando, falando... brigando comigo, ‘atentação’ mesmo! Eles tomaram sozinho, lutando, tomaram... as coisas... – ‘Já! agora tu [vai] morrer mesmo!’. _ ‘Tu pode matar mas... a terra? Por que que você [quer] matar meu filho?’ _ **‘A terra do nós! Vocês têm que... sair daí mesmo!’**” (in, FERRAZ, 1998, p. 135, cochetes da pesquisadora, negritos meus). O “nós” que ameaçava e expulsava os *Akrātikatêjê* de seu *território*, na tradução de Rõnõre, é o “nós” precarizador da *força dos brancos* performatizados de diversas formas: colonizadores, castanheiros, agentes do Estado, empreiteiras, desenvolvimentistas, missionários, pesquisadores/as... O “nós” da *força dos brancos* impunha soberania e poderio, os *Akrātikatêjê* resistiam e o rasuravam: “Eu começava a chorar: _ ‘Mas eu num vou! eu vou ficar aqui mesmo!’ (senão sempre tava lá mesmo!...), **eu num quero mudar não! Eu vou ficar mesmo, morrer mesmo, pode gente com raiva de mim, mas até vou morrer aqui mesmo!’**” (Idem, p. 137, negritos meus).

Os jovens (*mekwatuwa*) eram constantemente assediados com promessas de prosperidade em Mãe Maria, alguns cederiam, outros foram convencidos, outros ainda simplesmente forçados. Quando um indígena adoecia tendo que ser levado à capital para hospitalização, não mais voltava: ao receber alta era conduzido pelos agentes da FUNAÍ à T.I.MM, como o segundo marido de Rõnõre, Kõnxāti. Kõnxāti adoeceu gravemente, foi levado para tratamento médico em Belém-PA, quando melhorou foi transladado compulsoriamente para Mãe Maria. Não obstante, Rõnõre, seus dois filhos mais novos, seu filho Paiaré e seus/suas netos/as pequenos/as, entre estes Tõnkyré, ainda persistiam na *Montanha*: “Agora meu marido, chorando... levaram ele... levou a Deusa [primogênita de Paiaré], Toín, Luís [ambos filhos de sua irmã] não! Luís ficou lá com Catarino [filho de Krõtire, seu irmão]. Aí carregaram TUUUDO... meu criança... aí eu ficou...” (RÕNÕRE, in, FERRAZ, 1998, p. 129). A “remoção”/despejo dos *Akrātikatêjê* perdia quaisquer eufemismos e tons idílicos, a condição de precariedade induzida se metaforseava em modo de ser para os *Akrātikatêjê*. Mesmo em meio a tamanho sofrimento, Rõnõre insistia: “aí eu

num sair mesmo! Eu num carrega mesmo! Quando ele carrega mala, bota... [objetos pessoais], [ela disse:] _‘Eu num vou mesmo! Eu num sai daqui!!!’” (Idem). Mesmo sem a presença do seu marido, neta e sobrinhos, Rõnõre, resistiu até onde pode, recusando se transferir até onde pode à T.I.M.M liderada por Krôhôkrenhûm, *Parkatêjê*: “Demora, demora... Expedito [Arnaud] vem: (...) _‘Mbora meu filho! Teu marido tá no Mãe Maria... leva Matias [seu outro filho], leva tudo, vai!!... atrás do teu marido. _Já pra morar... olha! Tem cama, tem... fogão, tem panela, tem tudo! Tudo, tudo coisa!... tem comida!’. Eu digo: _‘Eu num vou não!’, eu chora... ‘eu num quero!!!’ (Idem, p. 130). Todavia, em meio ao caos das obras da UHE de Tucuruí e a constante ameaças, longe de parte da família, a situação de permanência nas terras *Akrãti* ficara cada vez mais insustentável. Sob a mediação de “Pôjarêti (Madalena), esposa de Krôhôkrenhum, originária da ‘turma do Moju’ (facção da ‘turma da montanha’ antes do contato)” (FERRAZ, 1998, p. 129), Rõnõre⁴⁸ finalmente cederia à transferência, enquanto talvez último (ou outro) recurso de sua resistência, à T.I.M.M, no final da década de 1970, permanecendo ainda Paiaré e sua família até 1983 quando foi gravemente agredido. – Entretanto, as lutas pelas terras da Montanha (agora inundadas) não terminariam; passariam para esfera jurídica continuando mesmo após o falecimento de Paiaré em 2014 —. Na percepção do etnólogo, que acompanhou a transferência para Mãe Maria, “A incorporação no seio do grupo, dos Parkateyê do Posto da Montanha que, desde algum tempo, já vinha ocorrendo gradativamente, **acabou por completar-se tranquilamente**” (ARNAUD, 1984, p. 25, negritos meus). Os enquadramentos sob os quais é percebido ou não a condição de precariedade da vida das *populações tradicionais* (ou de qualquer outra população ou ainda minoria) por parte de agentes do Estado, de pesquisadores/as, religiosos/as ou qualquer outra pessoa, estão normativamente constituídos, politicamente configurados nas relações de *poder*. Nas palavras de Butler, em *Quadros de guerra*, “as molduras pelas quais aprendemos ou, na verdade, não conseguimos aprender a vida dos outros como perdida ou lesada (suscetível de ser perdida ou lesada) estão politicamente suturadas. Elas são em si mesmo operações de poder” (2015, p. 14).

⁴⁸ Em 19 de janeiro de 2021 durante as últimas revisões deste texto, Rõnõre, com 105 anos, foi a primeira pessoa vacinada no Estado do Pará contra a Covid-19. Na ocasião estavam presentes alguns de seus parentes, filhos, netos, bisnetos e tataranetos, bem como o Governador do Estado. “Na oportunidade, Rónôre Gavião, de 105 anos, foi a primeira indígena vacinada no Pará contra a Covid-19. Com sabedoria e cultura dos povos tradicionais, a idosa se preparou com a vestimenta da etnia Gaviões para receber a imunização, realizada pelas mãos de sua neta, Haká-Kwi Gavião, técnica de enfermagem da Sesai. ‘**Agradeço pela vacina que trouxe esperança para nós**’, disse a idosa na linguagem indígena. Em seguida, Haká também foi imunizada contra a doença” (AGÊNCIA PARÁ: <https://agenciapara.com.br/noticia/24476/>).

Como entender a relutância de Rõnõre, Paiaré e seus parentes, mesmo em meio a tamanha precarização e sofrimento, em se transferirem à T.I.MM?

As feridas, os traumas e os ressentimentos das políticas de vingança no *tempo das guerras* explicariam, pelo menos em parte, a relutância de Rõnõre e Paiaré ao deslocamento à T.I.MM. Além da ruptura territorial, as *guerras* ajudariam a explicar a fervorosa existência das lideranças *Akrâtikatêjê* em “ir para junto dos *Parkatêjê*”. Como já acenamos, o primeiro marido de Rõnõre, Jõpiti, pai de Paiaré, foi morto, em conflito com os *Parkatêjê*, por Kukukrêikaprikti irmão de Krôhokrenhûm. O último episódio dessas *guerras*, entre 1959 a 1960, os *Parkatêjê* já portavam e manejavam arma de fogo desequilibrando radicalmente sua dinâmica e aumentando o número de mortos. Nos relatos de Paiaré em 1983 a Iara Ferraz:

O pessoal da aldeia de Krôhokrenhûm brigava muito com o pessoal daqui da aldeia que era nossa! Se mataram demais! Muito!! Não tem conta não! O ‘capitão’ mesmo, Krôhokrenhûm, tem tudo sinal, tudo flechado na perna. Ele fez o mesmo, cortado de flecha, porque ele era brigador com meu pessoal! Então atacava *nós* demais. Porque os *índios* daqui fazia a roça grande, plantava demais; eles num queria “trabalhar”, eles queria ficar com a nossa plantação [estas acusações eram recíprocas]. Até era por causa de ‘cereais’ que brigava, não queria fazer roça grande também! Ele ia pedir para o *meu pessoal* e o pessoal não dava... então começava, ficava com raiva e às vezes de noite mesmo ia e atacava *nós*! Matava demais! Oito, dez, criança, homem, mulherada, matava demais! Foi, foi, foi, até que *nós* pudemos escapar... No último ataque que ‘capitão’ fez (eles ‘amansaram’ primeiro, em Itupiranga), lá eles aprenderam, começaram a atirar com espingarda... a última briga fez com espingarda já, com tiro, atacaram *nós* com espingarda! Isso aconteceu antes de *nós* sair, em 60. Foram tudo vestido de roupa, entraram na aldeia, até mataram meu irmão, que já tava grandinho (10 anos), mataram... Mataram meu tio, minha avó, com espingarda⁴⁹, num tinha pena! Chegava e atirava mesmo! (1998, p. 129).

Além dos ressentimentos das *guerras* e da resistência em romper com os laços *territoriais* e *culturais* evocado nas terras da *Montanha*, os *Akrâtikatêjê* relutavam à aproximação com os *Parkatêjê*, no mesmo espaço, para não serem subsumidos na lógica de uma “unidade” *Gavião-Parkatêjê* por meio de uma fusão compulsória, como acontecera. Para evitar o todo, os *Akrâtikatêjê* resistiam em “se ajuntar” com os *Parkatêjê*: “O costume nosso era diferente não fica com os *outros* é separado” (PAIARÉ, In RIBEIRO JUNIOR, 2014, p. 82). No entanto, frente a máxima precarização *kupê*, talvez, a única forma dos *Akrâtikatêjê* sobrevivessem eram juntos com os *Parkatêjê* evocando a *performatividade gavião*, como na *metáfora krô* (porco), por meio de uma *política de aliança* em um coletivo comum. Os *Akrâtikatêjê* buscaram junto aos *Parkatêjê* e *Kyikatêjê*, que também resistiam a *precariedade* induzida pela normatividade *kupê*; bem como, também acionam a *performatividade gavião* e a

⁴⁹ Este episódio descrito por Paiaré foi na época registrado por Frei Gil Gomes Leitão, primeiro *kupê* a estreitar as relações com os *Parkatêjê*. Nos registros de Frei Gil, o conflito teria deixado três *Akrâtikatêjê* mortos.

metáfora krô (porco) frente à dispersão *kaprã* (jabuti), um refúgio à violência e à privação de reconhecimento.

Mesmo dentro da *performatividade gavião*, os *Akrâtikatêjê* se apoiavam e se reconfiguravam como *grupo*, ao mesmo instante que encontravam certo reconhecimento juntos àqueles que também eram/são precarizados como estes, os *Parkatêjê* e *Kyikatêjê*. A postulação comum da *performatividade gavião* frente a exposição, igualmente comum, à precariedade, articulava os termos desta *política de aliança*: “podemos começar a ver como os ‘ilegíveis’ podem se constituir como um grupo, desenvolvendo formas de se tornar legíveis uns para os outros, como eles são expostos a diferentes formas de viver a violência de gênero [poderia ser qualquer outra] e como essa exposição comum pode se tornar a base para a resistência” (BUTLER, 2018, p. 45). A exposição comum aciona, entre os comumentes precarizados, alianças, e desta feita, uma forma de reconhecimento afetiva e efetiva: “Essa aliança afetiva se dá no ambiente do reconhecimento mútuo de determinadas identidades, de determinadas comunidades, que tem uma possibilidade ainda de solidariedade mútua, mas muito frágil no que tem de matéria para ser barganhada” (KRENAK, 2019, p. 20). A partir de então, os *agenciamentos Akrâtikatêjê* mobilizam suas estratégias de insistência existencial acionando, pela *metáfora krô*, sua história na *performatividade gavião*. Tais estratégias permitiram a recomposição numérica, o fortalecimento do *grupo* com os mais jovens, novas táticas como a instrumentalização da formação *kupê*, novas alianças com instituições públicas, tais quais a FUNAI, SESAÍ (Secretaria Especial de Saúde Indígena), SEDUC-PA, Ministério Público, UNIFESSPA, UEPA, IFPA, etc.

Em meados da década de 2000, cerca de 30 anos depois da fusão com os *Parkatêjê*, insatisfações e pequenos atritos eclodem ganhando gradativamente proporções agigantadas: “*nós* não tinha o direito de estudar, *nós* não tinha o poder de opinar. *Nós* tinha que só ouvir e aceitar, *nós* não podia participar só eles que eram os *Parkatêjê* que eram os donos e *nós* viam que eles eram os donos mesmo e *nós* não era ninguém mesmo, nem os *Kyikatêjê*” (TÔNKYRÉ, 2017a). A potência singularizante da *performatividade gavião* dos *Akrâtikatêjê* emergia e novamente se enunciava nas relações: “porque ele (Krôhokrenhûm⁵⁰) já tinha dito que não

⁵⁰ Tônkyré lembra da conversa, em 2009, um pouco áspera, no dia em que estavam mudando, entre ela, seu pai e Krôhokrenhûm, também chamado de “capitão”: “Aí quando foi no outro dia *nós* fomos falar com o ‘capitão’ [Krôhokrenhûm], ah o ‘capitão’ brigou conosco, “ces tão doido, é? Pra quê que vocês querem ir embora? Vocês num tão comendo? Vocês num tão debaixo da casa de vocês? Quem que está mandando vocês embora?” Aí *nós* respondemos: “não o senhor não tá mandando *nós* embora, *nós* quer também ser autônomo, *nós* também quer nossos direitos, *nós* tem o direito de ir também né, ser dono da nossa próprias coisas, *nós* tem vontade de conseguir as coisas”, “pois é, eu não concordo que vocês vão embora não, porque que vocês querem, vocês vão lá e vem, aí o meu pai disse, “não, você não entende, eu quero, mostrar meu trabalho, aqui vocês trabalham tudo errado, vocês só pensam no dinheiro, vocês se contaminaram” aí o capitão ficou *brabo*, “tu quer ser o

aceitava a gente sair que não queria e **nós continuava dizendo que queria sair que nós não queria mais ser dominado pelo aquele povo**” (Idem). Reconfigurados numericamente e rearticulados politicamente os *Akrātikatêjê*, com seus/suas filhos/as e netos/as, construíram entre 2005 a 2009 a disjunção com os *Parkatêjê*. A *diferença* emergia, a singularidade coletiva era mais uma vez reivindicada. Na sua narrativa, Tônkyré lembra os diálogos que teve com Paiaré, seu pai, em meio as tensões e possibilidades da cisão: “‘Pai os *Kyikatêjê* foram embora dos *Parkatêjê* ficou *nóis* da *Akrātikatêjê*, porque a gente não pensa também pai, de abrir um local e juntar só o povo *Akrātikatêjê* e **nós também seguir nossa vida porque também a gente tem um costume diferente dos *Parkatêjê***’”. E nestes termos acrescentava: “O trabalho deles é *diferente* do *nosso*. Em termo de projeto a gente ver que não batia na hora das ideias não acatavam, não faziam. Aí meu pai dizia ‘bora tentar conversar’...” (TÔNKYRÉ, 2017a). Da ruptura⁵¹ que vinha sendo construída, pelo menos desde 2005 e que eclode em 2009, emerge o primeiro assentamento *Akrātikatêjê* na T.I.MM sob a liderança de Paiaré. Na narrativa de Tônkyré, a irrupção da disjunção étnica em 2009 foi acionada por arranjos, mobilizações, discursos e agenciamentos que ainda se elaboram em suas memórias:

Eu falava: “papai vamo vim embora” papai dizia: “não, ainda não! Quando foi em 2009 no dia de uma conferência, a primeira Conferência Indígena [de Educação] que teve na aldeia [na T.I.]. Começou no dia 27 lá no Zeca [liderança de outra aldeia], 2009 aí eu fui pro Encontro da Educação aí meu pai dizia: “vai lá, bora lá também eu vou contigo e *nós* vamos falar da nossa escola”. *Nós* começamos a brigar pela escola em 2009, mas *nós* não tinha nem aldeia, mas em 2005 eu comecei a andar, eu ia pra reuniões, eu ia pra encontros e participei de movimentos dizendo que eu já tinha aldeia. **Eu mentia que eu tinha aldeia, eu mentia que *nós* já tava dividido**. Eu lutava, eu pedia projeto, eu dizia que meu *povo* não tinha nada, que meu povo estava necessitando, mas eu mentia porque eu queria minha aldeia, eu tinha um sonho igual ao meu pai, eu queria construir a minha Aldeia. Quando foi em 2009 eu fui na reunião da educação no 25 [Km] com papai, aí meu pai disse assim: “*nós* vamos falar que *nós* vamos querer escola porque a gente já tem aldeia que *nós* vamos mudar, aí *nós* muda e faz a nossa escola”(…). Quando foi 28, 29 no dia 30 a caçamba [caminhão da prefeitura] chegou na aldeia [Parkatêjê] pra carregar nossa mudança e *nós* tava na Conferência, chegou de noite, 7 horas da noite... “O Negrande [irmão] mandou te dizer que a caçamba tá lá, veio buscar a mudança e o que é que *nós* faz”. Nesse tempo era pra vim Manelzinho e tal, era pra vim *cumpade* Tupé, era pra vim todo mundo, era muita gente que tava na lista, quando foi na hora eu falei “oia tu faz assim pega os bagulho, joga dentro tudo que tem que jogar, cama e rede, amanhã *nós* vem e pega o resto do ‘bagui’” (2017a).

sabidão, quer ser o melhor, por isso que eu falo que tu num respeita, aonde que tu vai conseguir, então vai que eu quero ver, vai, eu quero ver se vocês vão conseguir mostrar trabalho, consegue não, eu sei como é, tanto tempo que eu tô aqui, tu vê que *nós* não tem nada”, o ‘capitão’ falou muita coisa, aí eu falei pro meu pai, “não precisa o senhor responder não, é só ficar calado” (2017).

⁵¹ A ruptura também se processou no comportamento dos jovens *Akrātikatêjê*: “Aí desse dia em diante que *nós* começou, lá onde *nós* tava era bom: onde nos finais de semana era só curtição e cachaça, bola, show, *nós* não perdia um show, pinga todo final de semana, *nós* não tinha compromisso, os outros povos vivia só pra isso, *nós* só trabalhava pra comer, *nós* não tinha nenhum compromisso, mas *nós* tinha vontade. E aí quando chegamos aqui as coisas mudou. Aí fumo e alimpemos, alimpemos, aí já tinha coisas grandinha assim. Aí *nós* fizemos um barracão grande” (TÔNKYRÉ, 2017a).

Com a cisão em 2009, os *Akrātikatêjê* reclamavam *autodeterminação* e se assumiam como povo. Em *Notes Toward a Performative Theory Assembly* – traduzido como *Corpos em aliança e a política das ruas: Notas para uma teoria performativa de assembleia* –, Judith Butler aponta que “nem todo esforço para estabelecer quem é o ‘povo’ funciona” (2018, p. 9). Em geral, afirma-se quem é “o povo” no cenário de confronto entre inclusão e exclusão acerca daqueles que fariam parte ou não da categoria; o que faz com que a afirmação seja uma “aposta discursiva”, uma tentativa de hegemonização ou naturalização de uma determinada ideia de “povo”. Esta é a mesma aposta daqueles – agentes de Estado, posseiros, religiosos, juízes, pesquisadores/as, latifundiários... – que afirmam que um coletivo indígena seria ou não um “povo”. Nestes termos, a disputa por definir se um coletivo é ou não é um “povo”, representa ou não um/o “povo” tem haver com esse jogo de inclusão ou de exclusão. Se “qualquer versão de ‘o povo’ que exclua uma parte do povo não é inclusiva e, portanto, também não é representativa” (Idem, p. 10-1); todavia, o “povo” também parte de reivindicações e delimitações a favor ou contra o Estado-Nação, o todo da política moderna: “também é verdade que cada determinação de ‘o povo’ envolve um ato de demarcação que traça uma linha, geralmente com base na nacionalidade ou contra o contexto de Estado-Nação” (Idem, p. 11). Na representação da política moderna “o povo” é operado como uma “identidade” dentro dos padrões de reconhecimento. Ao defender uma *democracia radical*, a filósofa, acena às formas de rupturas que – se não quebrem, pelos menos – rasurem, ampliem e/ou modifiquem os modos de reconhecimento: “o objetivo da política democrática não é simplesmente estender o reconhecimento igualmente a todas as pessoas, mas, em vez disso, compreender que apenas modificando a relação entre o reconhecível e o irreconhecível a igualdade pode ser entendida e buscada e “o povo” pode se abrir para uma elaboração mais profunda” (Idem). No entanto, como de algum modo já indicamos, mesmo quando as formas de reconhecimento são maculadas e ampliadas, também a “região do irreconhecível é preservada e estendida”, porquanto não cessam os enquadramentos normativos. Desta feita, se “A questão da demarcação acrescenta outra dimensão ao problema, uma vez que nem todas as ações discursivas relativas envolvidas no reconhecimento e no reconhecimento equivocado do povo são explícitas. A operação do poder é até certo ponto performativa” (Idem, p. 12). Como tentei analisar no final do primeiro capítulo em interlocução com Foucault, o *poder* e suas relações se exercem e acontecem, se dão em ato, são de algum modo performativos. Se a pressuposição de ‘o povo’ se dá dentro de relações e operações performativas do *poder*, Butler na obra, busca pensar o problema da “autodeterminação” e da “vontade popular”, a partir dos corpos “reunidos em assembleias”. Não obstante, assim como nem toda retórica que se arroga “o povo” ou se diz falar em nome

do “povo” se legitima, a *autodeterminação* não pode ser tomada como um conceito simplesmente dado e automático. A *autodeterminação* não é meramente autonegação, autodenominação. A *autodeterminação* se ampara nos intermitentes processos de agenciamentos políticos de experiências corpóreas e coletivas. Quando Tônkyré afirma “somos o *povo Akrātikatêjê*” está enunciando uma performatividade corpórea e plural assumida coletivamente a partir de experiências, vivências, narrativas, memórias e agenciamentos do *grupo*.

Nas terras *Akrāti* (*Montanha*), os *Akrātikatêjê*, mesmo quando estavam reduzidos ao contingente de 15 componentes, se congregavam em *grupo* contra a precariedade e reclamavam existências individuais e coletivas. Os corpos confluídos se performatizam plural e coletivamente, resistem em comum a exposição comum. Os corpos confluídos agem e lutam por uma “vida possível de ser vivida” e se afirmam contra a precariedade induzida: “os corpos reunidos ‘dizem’ não somos descartáveis, mesmo quando permanecem em silêncio. Essa possibilidade de expressão é parte da performatividade plural e corpórea que devemos compreender como marca de dependência e resistência” (BUTLER, 2018, p. 24). Nas reuniões com os agentes tutelares em Tucuruí, quando os *Akrātikatêjê* diziam “não vamos sair”, quando ficavam em silêncio, quando choravam, quando perambulavam pelas ruas da cidade, quando falavam de seus mortos ou quando ficavam parados em frente ao Posto do SPI/FUNAI o que demandavam senão corporificação e existência coletiva frente a enquadramentos que não os reconheciam? Os congregamentos que confluem tais corpos se potencializam e reclamam performativamente à diferença cultural, o *praticar a cultura*, culto e cultivo: “antes e apesar de qualquer reivindicação particular que façam. Reuniões silenciosas, incluindo vigílias e funerais, muitas vezes significam mais do que qualquer relato, escrito ou vocalizado, sobre aquilo de que tratam” (Idem, p. 14). Como o choro de Rônôre e suas traduções, a despeito do monolinguismo do mesmo que não dominava, as lágrimas, os gestos em silêncio, o abatimento do *grupo* e tudo que coletivamente performatizavam protestava contra a precariedade que sob seus corpos era seletivamente acionada: “‘o povo’ não é produzido apenas por suas reivindicações vocalizadas, mas também pelas condições de possibilidade da aparição, portanto dentro do campo visual, e por suas ações, portanto como parte da performatividade corpórea” (Idem, p. 25). Não é possível entender um *grupo* que se autodetermina como *povo*, a despeito dos assédios do Estado-Nação, sem essa performatividade corpórea e plural: “Essas formas da performatividade corporificada e plural são componentes importantes de qualquer entendimento sobre ‘o povo’, mesmo que sejam parciais” (Idem, p. 14). O aparecimento confluído de corpos é um modo “plural de performatividade” que também exercita “um direito plural e performativo de

aparecer, um direito que afirma e instaura o corpo no meio do campo político e que, em sua função expressiva e significativa, transmite uma exigência corpórea por um conjunto mais suportável de condições econômicas, sociais e políticas, não mais afetadas pelas formas induzidas de condição precária” (Idem, p. 17). O *direito a aparecer* é reivindicado, antes de qualquer vocalização e fonocentrismo, não por um “sujeito” supostamente soberano, mas pelas performatividades corporificadas e plurais como direito a existir frente a precariedade: “Nós somos um povo *Akrātikatêjê*, que existe, nós têm história, nós têm nossas raízes” (TÔNKYRÉ, 2017a).

Com a *cisão* em andamento, e alguns atritos com liderança *Parkatêjê*, era necessário, no bojo hodierno, *reconhecimento*. Não obstante, porque buscar reconhecimento se este é uma forma de *enquadramento*? Por que lutar por aquilo que tanto os excluíram? Lutar por reconhecimento não seria no mínimo contraditório?

Se por um lado, padrões de reconhecimento acionam identificações e produzem a *precariedade seletiva*, por outro, não é possível *viver uma vida vivível* sem nenhuma forma de reconhecimento. O reconhecimento agrega um caráter ambivalente, serve tanto ao escopo de *uma vida desejável* como pode ser um instrumento de vigilância normativa: “Ainda que o reconhecimento pareça ser uma condição da vida vivível, ele pode servir ao propósito do escrutínio, da vigilância e da normatização” (BUTLER, 2018, p. 69). Ser privado totalmente de reconhecimento põe em risco a própria existência. O reconhecimento, de algum modo, seria uma proteção contra as diversas formas de violência. O reconhecimento, paradoxalmente, garantiria o *direito de aparecer*, que não deixar de ser, o *direito a ser reconhecido*; o que possibilitaria *uma vida mais vivível* e menos precária: “A entrada dessas populações na esfera do aparecimento pode muito bem estar fazendo um conjunto de reivindicações sobre o direito de ser reconhecido e ter uma vida vivível, mas é uma maneira de reivindicar para si a esfera pública” (Idem, p. 48). A saga *Akrātikatêjê* se tornaria, sobretudo, uma intermitente luta por reconhecimento. A *autodeterminação* passa pelo reconhecimento, pelo *direito a ter direitos*, pelo direito à saúde e a assistência da FUNAI e da SESAI (Secretaria Especial de Saúde Indígena), pelo direito à educação básica no assentamento *akrātitikatêjê*, por acesso a vagas na UNIFESSPA, na UEPA e no IFPA, por subsídios e aparelhamentos jurídicos nas lutas contra a Eletronorte: “Eu fui lá na SESAI, e disse, ‘eu quero que vocês vão lá’. Chamei a FUNAI: ‘vão lá medir a minha aldeia’. Aí o pessoal chegaram aqui, ‘rapaz o quê que nós vamos medir mesmo? Isso daqui é um acampamento, num é uma aldeia não’, rapaz o pessoal criticou nós oh” (Idem). Os *Akrātikatêjê* precisavam dos órgãos de Estado, como a FUNAI, a SESAI, a SEDUC-PA, o Ministério Público e a Prefeitura para alcançar direitos e recursos mínimos para

o novo assentamento: poço, energia, estrada, assistência a saúde, escola, materiais para a construção da escola. A reivindicação da *diferença*, por meio da luta pela afirmação da *alteridentidade*, pela *autodeterminação*, passa pela visibilidade do aparecimento público, do reconhecimento como *povo* e este por direitos. Na narração de Tõnkyré, agenciamentos diversos sucederam a cisão:

Aí eu falei “mas num está escrito não que na lei que onde tiver dois, três índio, a FUNAI e a SESAI tem que amparar. Vocês tem que reconhecer *nóis* como indígena, e então *nós* tem o direito de morar onde *nóis* quiser. Se *nós* decidir morar dentro da mata, *nós* vamos morar dentro da mata, num é vocês que vem dizer se e bom ou e ruim, e *nós* que quer, e *nós* só quer que vocês mede, reconhece, manda pra Brasília e faz um poço aqui pra *nós* e pronto, só isso”. “Tu pensa que é fácil, fazer esse tanto de promessa, que é só fazer isso, não, num é bem assim não. Nós vamos fazer, mandar e vamos esperar, né, até que eles leiam lá”. “Mas rapaz! Pois se tu não quiser fazer tu dar na minha mão que eu levo lá em Brasília, eu vou lá na FUNAI”. E aí começou essa discussão, moço e aí começou a *luta nossa* (2017a).

Em cada evento que frequentava, em cada reunião que participava, em cada discurso que proferia, Tõnkyré ressaltava o nome, o *território*, as memórias, os enfrentamentos, os *agenciamentos* que o *povo Akrãtikatêjê* empreendia; seu *corpo* performatizava/performatiza pública e coletivamente as expectativas e experiências de seu *povo*: “Para aqueles apagados ou rebaixados pela norma que se espera que incorporem, a luta se torna uma batalha corpórea por condição de reconhecimento, uma insistência pública em existir e ter importância” (BUTLER, 2018, p. 44). Em cada acontecimento público que participava, Tõnkyré enfatizava a história e a força de seu *povo*: “Olha *nós* somos um *povo* atingido pela barragem, ***nós somos um povo Akrãtikatêjê que existe, nós têm história, nós têm nossas raízes né, o nosso povo é reconhecido né***, procura em livros, procura em documento, na internet” (2017a). O reconhecimento, por mais paradoxal que seja, mesmo forçando a repetir – estrategicamente – algum discurso marcado por *políticas de identidade* – “Índio”, “Timbira” ou “Gavião” –, abre espaço de resistência à precariedade *kupê*, permitiria, mesmo dentro dos *enquadramentos normativos*, a configuração como *grupo*, bem como, a sua luta intermitente contra os grandes projetos de desenvolvimento que assediam a T.I.MM: “Aí a Vale não queria aceitar, e eu fui na FUNAI e disse: ‘olha, eu sou fia do Paiaré, a partir de hoje eu sou responsável por aquele *povo*, sou representante da aldeia’. Aí meu pai foi e reforçou, eu mesmo fui na SESAI e me apresentei. ***Aí o povo foi me respeitando, me reconhecendo e ate hoje, eu ia pra Brasília, né, ‘eu sou fia de Paiaré, eu sou liderança’***” (2017a). A luta pela *diferença Akrãtikatêjê*, pelo direito ao aparecimento e existência pública, não se desconecta das resistências às políticas de precarização da *força dos brancos*, dos enfrentamentos às constantes intrusões *kupê* na Terra Indígena, as disputas judiciais contra a Eletronorte, dos confrontos ao desenvolvimentismo e

das afirmações contra às *políticas outrificadoras*: “Somos *Akrãtikatêjê*”. Em todos estes *agenciamentos*, o *saber-viver Akrãtikatêjê* – nomeado por Tõnkyré, no estado da arte, como *Temējakrekatê* –, os traços ancestrais e performativos da *diferença cultural Akrãtikatêjê*, também sempre foram acionado. Este *saber-viver Akrãtikatêjê*, enunciado nas falas de Tõnkyré e na escrita deste texto como *Temējakrekatê*, é um operador de resistência nas narrativas do *Povo Akrãti*. Por este, *krô* (porco) e *kaprã* (jabuti) são metaforizados como imagens da performatividades do *Povo Akrãtikatêjê*, *a fortiori*, da *performatividade gavião*.

Figura 6 - Guarita na entrada do Assentamento Gavião Akrãtikatêjê, T.I.MM.



Foto: Ronnielle de Azevedo-Lopes, 2019.

O primeiro assentamento da história recente *Akrãtikatêjê* criado, em meados de 2009, pelos esforços de Paiaré (Hõpryre Rõnôre Jõpikti), e seus filhos, sobretudo Tõnkyré, se localiza no km 15 da Rodovia BR 222, T.I. MM, entre os municípios de Marabá-PA e Bom Jesus do Tocantins-PA. Paiaré, falecido em 2014, juntamente com sua mãe Rõnôré (hoje com 105 anos) são os grandes expoentes do Assentamento Akrãtikatêjê, seus nomes são constantemente lembrados em distintas atividades e organizações da *comunidade*; são reiteradamente evocados na Escola Rõnôré Kapêre Temejakrêkatê (em homenagem a Rõnôre, *vide* Quinto Capítulo). A cacique Tõnkyré Akrãtikatêjê (Katia Silene Valdenilson), como já apontado no final do Primeiro Capítulo, a primeira mulher cacique dos povos de *performatividade gavião* no Vale do Tocantins-Araguaia, foi intensamente preparada por estes dois expoentes: seu pai e sua avô. É pertinente ressaltar que, o assentamento liderado por Tõnkyré é habitado hoje por cerca 72 a 75 pessoas, nem todos são *Akrãtikatêjê*; há indígenas de outras etnias (famílias Ramkokamekra e Tembê) e alguns poucos trabalhadores *kupê*. As casas do assentamento são “unifamiliares. Podemos dizer que já foi abandonado o padrão uxorilocal” (RIBEIRO JÚNIOR, 2020, p. 78).

O “Povo *Akrãtikatêjê* cresceu”, como me disse Tõnkyré algumas vezes; “cresceu”, “se multiplicou”, e, como *kaprã* (jabuti), também se espalhou, formando outros assentamentos.

Cabe destacar que, houve nas últimas três décadas um considerável aumento demográfico dos povos de *performatividade gavião* no Vale do Tocantins-Araguaia, e desta feita, com os *Akrâtikatêjê* não foi diferente (*vide* quadro demográfico na seção anterior, p. 157-8). Registros da SESAÍ e FUNAI, bem como, as informações de lideranças apontam entre 90 a 100 pessoas autodeclaradas *Akrâtikatêjê*, vivendo em quatro assentamentos étnicos na TI.MM: a) *Akrâtikatêjê* – cacique: Tõnkyré; b) *Akrâti* – cacique: Parkatakre (Nenzinho, irmão de Tõnkyré); c) *Akrôtikatêjê* – cacique: Awpjêti Burjack; d) *Hõpryre* – cacique: Mpotomanti Costa Toprãmre. Estes números são próximos e as informações também são confirmados pela pesquisa de doutoramento de Ribamar Ribeiro Júnior (2020, p. 74-9); veja abaixo o quadro de Assentamentos e lideranças na TI.MM organizado pelo pesquisador:

Quadro 3 - Assentamentos e lideranças na TI.MM

ord	Aldeias	Ano	Povo	Cacique
1	<i>Parkatêjê</i>	1984	<i>Parkatêjê</i>	<i>Akrôjarêre</i> (Kuia)
2	<i>Rôhôtatêjê</i>	1988	<i>Parkatêjê</i>	<i>Akrôjarêre</i> (Kuia)
3	<i>Amtàti</i>	2002	<i>Kyikatêjê</i>	<i>Pepkrakte Rônôre</i> (Zeca)
4	<i>Akrâtikatêjê</i>	2009	<i>Akrâtikatêjê</i>	Tõnkyre Gavião (Katia)
5	<i>Akrâkaprêkti</i>	2012	<i>Kyikatêjê</i>	<i>Jôprara Kwykre</i>
6	<i>Krijamretijê</i>	2014	<i>Parkatêjê</i>	<i>Bebká</i>
7	<i>Akrâti</i>	2014	<i>Akrâtikatêjê</i>	<i>Parkatakre</i> (Nenzinho)
8	<i>Kôjakati</i>	2014	<i>Kyikatêjê</i>	<i>Ropré Kwykykre Homprynti</i>
9	<i>Akrôtikatêjê</i>	2014	<i>Akrâtikatêjê</i>	<i>Awpjêti Burjack</i>
10	<i>Krãpêiti-jê</i>	2014	<i>Parkatêjê</i>	Ricardo Totoré
11	<i>Krijôhêrekatêjê</i>	2015	<i>Parkatêjê</i>	<i>Jôprykatire Parkatêjê</i>
12	<i>Krîpêi</i>	2017	<i>Kyikatêjê</i>	<i>Kykyiré</i> (Governo)
13	<i>Hakti Jôkrîn</i>	2017	<i>Kyikatêjê</i>	<i>Kuwêxêre Kaipeiti</i>
14	<i>Krintuwakatêjê</i>	2017	<i>Parkatêjê</i>	<i>Harakre Jathiati</i> (Clemilda)
15	<i>Hõpryre</i>	2018	<i>Akrâtikatêjê</i>	<i>Mpotomanti Costa Toprãmre</i>
16	<i>Prîti Pãrjôkrîkatêjê</i>	2018	<i>Parkatêjê</i>	<i>Tokrykré</i> (Tóco)
17	<i>Mêjôkrîkatêjê</i>	2019	<i>Parkatêjê</i>	<i>Pãrkrejimôkre</i> (Cotia)
18	<i>Pramrêxa</i>	2020	<i>Parkatêjê</i>	<i>Akryky Âmu Akarô</i>

Fonte: RIBEIRO JÚNIOR, 2020, p. 74

Reiteradamente *krô* (porco) e *kaprã* (jabuti) são acionados pelos povos de *performatividade gavião* no Vale do Tocantins-Araguaia, ao evocarem sua *autodeterminação* coletiva ou alguma situação que requer estratégias de alianças. Frente a processos de fragmentação e assédios das grandes corporações empresárias por acordos de compensação ambientais individuais, o escopo das lideranças *gavião* seria performatividades comparáveis a *krô*, o porco do mato: “**nós queremos ser iguais *krô* e não igual *kaprã*. *Kaprã* é jabuti, que anda espalhado, e *krô* é porco, que *nós* andamos igual porco: tudo junto, *unido*” (TÔNKYRÉ, 2019). Os porcos do mato, quando considerados em bandos chegam a serem mais temidos, pelos caçadores, que as onças. Juntos são valentes e aguerridos, talvez insuperáveis nas florestas**

amazônicas. O porco seria a metáfora de uma condição existencial coletiva nem sempre vivida, todavia, sempre desejada:

Nós não somos filhos de veado; nós não somos filho de jabuti; nós não somos filhos de peixe; nós não somos filhos de jacaré; nós não somos filhos de tatu; nós não somos filhos de paca. Não! “Nós somos filhos da comunidade; somos filhos, parece, do quati, porco. Só porco. Vocês podem entender assim, porque nós somos um grupo, segurando tudo junto. Um de vocês está morando, está morando longe, mas, no outro ano, volta. Índio quer morar tudo junto, parece quati, quando cresce, mas fica também junto com mãe, pai. Isso nós somos, nossos tipos: ou quati, ou porco. Só esses tipos nós somos, nós, *parakatêjê* (KRÔHÔKRENHÛM, 2011, p. 151).

Para Tônkyré, que viveu o deslocamento compulsório das terras da Montanha, a dispersão, a redução populacional, o discurso de extinção e da inautenticidade do *povo*, por meio de uma performatividade coletiva *krô*, com estratégias e alianças, seria possível resistir às políticas de precarização impostas pela normatividade *kupê*. A metáfora *krô* seria a imagem do enfrentamento coletivo ao colonizador, o precarizador do *ser-viver gavião*. *Krô* é um recurso metafórico *gavião* para estratégias de alianças, *kaprã* seria a imagem da dispersão: “Então era assim que os velhos comparavam, a gente tem que ser igual *krô*, tá *unido*, porque porco anda em bando, a onça não consegue pegar eles quando estão em bando. Mas quando eles estão separados a onça vai e pega. *Kaprã*? Quem quer ser igual *kaprã*? Um morar lá e o outro morar aqui, não vai visitar ninguém, anda espalhado, um longe um do *outro*” (TÔNKYRÉ, 2019a).

O *praticar a cultura*, o acionamento de metáforas, como *krô* e *kaprã*, as festas, os jogos, as narrativas, as memórias, os projetos, a educação escolar indígena e o *currículo akrâtikatêjê* são operadas, na enunciação do/a *Temējakrekatê*, para afirmarem a performatividade corpórea e plural assumida coletivamente pelos *Akrâtikatêjê*. Como analisaremos no final do quarto capítulo e início do quinto, o/a *Temējakrekatê*, articulado pelos *Akrâtikatêjê* liderados por Tônkyré, performatiza as memórias e a *diferença cultural* do *Povo da Montanha*. Por meio do/a *Temējakrekatê*, o coletivo aciona as narrativas ancestrais e atualiza os *agenciamentos akrâti*. O/a *Temējakrekatê* é o nome dado aos agenciamentos dos *saberes akrâtikatêjê*, entre eles, na escola e na produção *curricular* da *comunidade*. As memórias de Rõnõré e de Paiaré, entre outros/as anciãos/s, que deixaram suas assinaturas na história *Akrâtikatêjê*, são acionadas no/a *Temējakrekatê*. Para os *Akrâtikatêjê*, liderados por Tônkyré, como me explicou Kupepramre Valdenilson de Toprawere (Tutuka), um dos seus filhos e jovem liderança, o/a *Temējakrekatê* tem entre seus desdobramentos a organização *coletiva* do *povo*: “Nós trabalhamos com os quatro eixos norteadores: 1. o tempo de fruto; 2. tempo de plantar; 3. *Paiaré* (memória luta e resistência); 4. sou guerreiro – sou *Akrâtikatejê*... [O] 4. sou guerreiro – sou *Akrâtikatejê* que é a afirmação da cultura e identidade, eles têm essa preocupação hoje em dia” (TOPRAWERE, 2019).

Figura 7 - Jovens da Aldeia Akrãtikatêjê durante festividade, 2019.



Acervo: Tutuka.

As memórias anciãs e, no estado da arte, esses “quatro eixos” acionam a imagem *krô* na comunidade liderada por Tônkyré. O terceiro “eixo”, “*Paiaré* – memória luta e resistência”, vem sendo intensamente mobilizado para consolidar lutas iniciadas por Paiaré, sobretudo contra a Eletronorte, bem como, celebrar conquistas como a “devolução”, em forma de “compensação”, das terras da *Montanha*, após mais de três décadas de embates judiciais. A ação iniciada por Paiaré, em agosto de 1989, e continuada por Tônkyré, após a morte do pai em 2014, reivindica o mínimo de justiça, nos termos dos construtos jurídicos *kupê*, pelos danos e sofrimentos irreparáveis pela expropriação das terras da *Montanha* em vista da construção da Hidroelétrica de Tucuruí pela Eletronorte. A ação iniciada, em 1989, por Paiaré e seguida por Tônkyré, alcançou uma sentença em 21/05/2002, em instâncias superiores, que reconhecia o direito de pertença dos *Akrãtikatêjê* e de ganho a novas terras e em tamanho similar às de Tucuruí; o despacho de 27/08/2019, obrigava a Eletronorte a cumprir a sentença para o pagamento da terra com escritura pública em nome de “Reserva Indígena Mãmkatêjê Akrãtikatêjê”, por fim, a concretização da entrega pública da área, de 3600 hectares, ocorreu em 18 de Maio de 2021. A área de 3600hec, até a data de entrega chamada Fazenda Mabel, foi escolhida por Paiaré ainda em vida por ser vizinha a T.I.MM. Como destacou um jornal local, na ocasião Tônkyré recordou a luta do pai e acionou a imagem *krô* frente a imagem *kaprã*,

relacionando esta última a precariedade diferencial produzida pelos projetos desenvolvimentistas sob seu *povo*:

Em nenhum momento meu pai se vendeu, mesmo quando a Eletronorte oferecia dinheiro ou até mesmo carro e casa. Ele sabia da necessidade de crescimento do nosso povo. Esse é um momento de conquista, mas ao mesmo tempo de revolta, porque perdemos uma terra maior do que esta, além da nossa cultura e até mesmo a união do nosso próprio povo. **Hoje, vivemos espalhado igual jabuti e confesso que estamos desunidos.** Tudo por causa do impacto causado pela Eletronorte⁵².

A concretização da entrega-e-recebimento da área – que compensa minimamente às terras da *Montanha* – Mãmkatêjê [ancestralidade] performatiza uma conquista sem precedentes aos *povos indígenas* no Brasil. Embora impossível de realmente compensar ou mensurar os sofrimentos e danos, a entrega de uma área correspondente às terras suprimidas em vista do empreendimento hidroelétrico – ou outro projeto desenvolvimentista – aponta a certo reconhecimento das violências sofridas no mundo dos *brancos*, bem como, à importância da luta intermitente dos *povos indígenas* no Brasil. Na ocasião da entrega da área, Tõnkyré enunciou emocionada que: “Essa terra era fazenda, agora é aldeia indígena. De hoje em diante será *terra indígena*” (18/05/2021).

Figura 8 - Tõnkyré com seu povo e outros parentes recebendo a fazenda.



Foto: Ronnielle de Azevedo-Lopes, 2021.

⁵² Jornal Correio do Tocantins em 20 de Maio de 2021, reportagem e imagens de Ulisses Pompeu: <https://correiodecarajas.com.br/povo-akratikateje-conquista-vitoria-inedita-na-justica-e-ganha-fazenda-de-3-600-hectares/>. Acessado em: 04/06/2021.

Figura 9 - Rônoré (sentada) e Tônkyré (em pé ao centro) com seus irmãos. No ato de recebimento da área correspondente as terras da Montanha.



Foto: Ronnielle de Azevedo-Lopes, 2021.

Figura 10 - Rônoré (sentada). Ato de recebimento da área correspondente às terras da Montanha.



Foto: Ribamar Ribeiro Júnior, 2021.

3 AUKÊ: INTERPELAÇÃO COLONIAL OU INDÍGENAS ETNOGRAFANDO BRANCOS?

Aukê falou pro povo dele: ‘você mesmo perderam eu, e nunca essa oportunidade volta para você. E sempre você vão querer ser *brancos*. Mas nunca vai ser. (...) eram pra pegar essas coisas, mas você perderam e nada volta...’

Jonas Rúc Canela

A escrita deste capítulo é demandada pela suplementação da narrativa de Aukê ou simplesmente por questões não fechadas – e que não fecharemos – dos capítulos anteriores. O suplemento não é uma continuidade, não é um complemento. É acréscimo, mas não acrescenta nada a estrutura. A *estrutura* não existe como estrutura: sistema, totalidade, forma, essência, organicidade, centralidade, presença, dado, fundamento, matriz, modelo, eixo, fenômeno epistêmico, código a ser decifrado, realidade ideal, signo com sentidos fixados e prontos a serem apreendidos. A estrutura – se ainda se pode evocá-la – é desestruturada, descentrada, suplementar, rastro, convite. A suplementação é, como Aukê, a assombração, indica a incompletude dos significados, a flutuação dos significantes, a transitoriedade dos referentes. Se significar implicar em forçar à aderência de um significante a um significado – fixar sentidos –, a *suplementariedade* denuncia a dissimulação ambivalente deste movimento e performatiza, pela emersão na *diferença*, o significado como outro significante. A escritura é – como o mito – suplementar, joga o jogo da *Pharmákeia*, do *indecível*, do *duplo*: veneno-remédio, risco-conforto, vida-morte, interior-exterior, seco-molhado, *Wakmenye-Katamye*, *krô-kaprã*, dia-noite, fora-dentro, natureza-cultura, *mesmo-outro*, identidade-diferença. Neste jogo, escritura e mito não se reduzem ao império do “*lógos* e da dialética” (DERRIDA, 2005, p. 18). Seria este capítulo um apêndice deslocado que se descaminhou para o meio gerando efeitos inesperados? Que efeitos seriam esperados? Como pensar este meio ou suposto meio agora sem este apêndice – este inessencial – desencaminhado? Neste jogo e por estes efeitos, a textura do texto nunca é a mesma, está em constante transmutação, repetição diferida. Fios novos acrescentados ao tecido textual, transformam e acionam os agenciamentos do texto, suplementam. Suplementar é transformar interpretando e interpretar transformando; *transcriar*.

A narrativa de Aukê, seu mito e sua escritura, provoca aqueles que arriscam contato/contágio a enveredar no seu inesperado, remissões infinitas sem sujeito ou remetente, a jogar o seu jogo singular. A *suplementariedade* acena que a narrativa de Aukê não é uma

totalidade fechada ou uma estrutura dada, é um *jogo*, interpelações do *duplo* que não se encabresta em nenhum *lógos*, em nenhuma dialética, em nenhuma semiótica. O jogo recusa às circunscrições de uma estrutura ou de uma univocidade discursiva. No jogo, não há centro fundamentador, não há centro de forma alguma. Que centro teria em uma corrida com toras? O jogo quebra as totalizações, o que provoca o esfacelamento da origem, da filiação e da paternidade. Estrutura, centro, origem, referência, *teleologia*, filiação, paternidade quando retornam, o fazem como suplemento. Não há centro, não há origem, não há fim, não há obediência. Há transmutações e acontecimentos do *jogo*. Os campos, as praças, onde se correm com toras, são finitos; mas não a corrida (*currere*), suas transsignificações. Este *jogo*, que “exclui a totalização”, com suas inumeráveis estratégias, implica em “substituições infinitas no fechamento de um conjunto finito. Este campo só permite estas substituições infinitas porque é finito, isto é, porque em vez de ser um campo inesgotável, como na hipótese clássica, em vez de ser demasiadamente grande, falta-lhe algo, a saber, um centro que detenha e fundamente o jogo das substituições” (DERRIDA, 2009b, p. 421). A dinâmica deste jogo transcriativo é justamente a *suplementariedade*: “o movimento do jogo, permitido pela falta, pela ausência de centro ou de origem, é o movimento da *suplementariedade*” (Idem).

O Mito de Aukê é uma narrativa acionada por alguns povos de *performatividade timbira*. Há várias versões da narrativa de Aukê com sensíveis variações, a depender do *povo*, do contexto da narração, do seu registro, das interpelações que se interpõem à narrativa (algumas dessas versões disponibilizei em anexos e nos apêndices III e IV). Um mesmo *povo* de performatividade *timbira* também possui variadas versões da narrativa: “Várias são as versões krahó do mito de Auke. Uma delas foi publicada por Harald Schultz (1950). Outras, não publicadas, algumas fragmentárias, foram colhidas por nós” (MELATTI, 1972, p. 46). Essas versões com algumas inversões, subversões e transversões, versos tecidos e suplementados, é do *jogo* de Aukê. Distintos autores/as, principalmente etnólogos e linguistas, registraram versões do mito de Aukê, reproduziram suas descrições ou simplesmente as comentaram: NIMUENDAJÚ, 1946; SCHULTZ, 1950; CROCKER, 1967; MELATTI, 1972; DA MATTA, 1967 e 1970; CHIARA, 1979; CUNHA, 2017d; AZANHA, 1984; entre outros/as. Entre as distintas versões da narrativa, a narrada por Yavu-Boaventura Krahô e registrada por Harald Schultz em 1947, durante sua estadia entre os Krahô, enreda múltiplos agenciamentos e põe o *jogo* de Aukê em cena. A leitura do registro desta versão prendeu a minha atenção e me convidou à inserção em sua narrativa-escritura. Tentarei trazer uma análise um pouco mais demorada da tessitura (ou tecitura) de seu texto, o que não privará, vez em quando, em acionar outras versões, entre elas as que Jonas Rúc Canela, do Povo *Ramkokamekrá*, me narrou

(apêndices III e IV). Essas versões se inter cruzam nos caminhos, nas encruzilhadas, do texto narrado, nos fios de seu tear, suscitam movimentos de toda sorte. A tarefa aporética em delimitar uma dessas versões à análise não terminou. *Delimitar* é um ofício (quase) impossível que a pesquisa nos obriga a exercer. Como dá limites a um texto com infinitas remissões?

Salta aos olhos que, Harald Schultz (1909-1966) registra a narração de Yavu-Boaventura sem maquiá-la, sem refiná-la, sem adequá-la às exigências do enquadramento padrão da língua colonial, sem reduzi-la aos paradigmas fonocêntricos e semióticos que se impõem como oficial. A subversão da língua portuguesa na narrativa, sua despadroneização, sem nenhum empobrecimento textual, já é um *agenciamento*. Se a *normatividade* – o poder metafísico-colonial e sua *colonialidade* – se expressa, ou pelo menos passa, pela língua hegemônica (o monolinguismo do mesmo), a reelaboração desta última por *indígenas*, a sua repetição diferida, põe em questão os efeitos e a produção normativa. A tradução das línguas e pensamentos indígenas, a partir dos referentes coloniais, se desdobra em violência cultural. A língua do outro é esquematizada pelo monolinguismo do mesmo. O indígena tem, quando muito, um idioma, o colonizador, a semiótica que reconhece e o (de) codifica. A experimentação da língua da *outridade* é transformada em quadros de significações que, reiteradamente, violenta suas infinitas possibilidades: “O idioma é singular à língua. Ele não a transbordará. O semiótico é o sistema que é generalizável. Esse elemento de transcodificação é o que situa a violência reconhecível do reconhecidamente político dentro da violência geral da culturação como tradução incessante e pendular” (SPIVAK, 2005, p. 57). Frente ao monolinguismo do mesmo, a reivindicação do *monolinguismo do outro* e seus agenciamentos. A rasura e a *transinvenção* da língua colonial problematizam a *colonialidade da força dos brancos* e seus dispositivos. O monolinguismo e o seu bilinguismo regrado – as monossemias ou polissemias subservientes ao mesmo – são transgredidos na performatividade cultural-linguística da *outridade*.

Diferentes de outros etnólogos (NIMUENDAJÚ, 1946; CROCKER, 1967; MELATTI, 1972; DA MATTA, 1970, entre outros), H. Schultz, em *Lendas dos Índios Krahó*, não faz uma *tradução interpretativa*⁵³, não violenta a narrativa. Não obstante, a ressalva que empreende, na

⁵³ Algo distinto de *suplemento*. Seria traduzir os termos do texto narrado imprimindo antecipadamente um sistema semiótico ou interpretação *a priori* acerca de seu suposto significado; isto é, fixar um sentido antes do registro. Derrida dá o exemplo do *Phármakon* no *Fedro* de Platão: “Todas as traduções nas línguas herdeiras guardiãs da metafísica ocidental têm, pois, sobre o *phármakon* um efeito de análise que o destrói violentamente, o reduz a um dos seus elementos simples ao interpretá-lo, paradoxalmente, a partir do posterior que ele tornou possível. Uma tal tradução interpretativa é, pois, tão violenta quanto impotente: ela destrói o *phármakon*, mas ao mesmo tempo se proíbe atingi-lo e o deixa impenetrado em sua reserva. A tradução por ‘remédio’ não poderia ser, pois, nem aceita nem simplesmente recusada” (2005, p. 46). A narração em português, feita por coletivos indígenas, já uma tradução, uma tradução que transinventa a língua colonial, uma tradução política e *outra*:

esteira da padronização da língua, acerca do narrador na primeira nota de rodapé da obra “O informante conhece mediocrementemente o português” (SCHULTZ, 1950, p. 55), o seu registro não reduz as infinitas remissões da narração à monossímia ou mesmo à uma polissemia policiada. O seu registro, como outros, é uma tradução; no entanto, o seu texto-registro-tradução, escapando às pretensões do sujeito tradutor, é um convite a infinitas interpretações. Em vista da análise proposta, concebo como oportuno o contato do leitor com o longo registro de H. Schultz. A grafia é conforme a edição de *Lendas dos Índios Krahó* (1950, p. 86-93), outros registros de narrativas de Aukê estão oferecidos em anexo:

AUKÊ (narrador: Yavu-Boaventura)

Aí, depois Aukê estava na barriga de uma cunhã [mulher]. Ela andava bochuda tôda vida. Aí Aukê estava muito na barriga. Diz que já aumentou a aldeia muito e aí êste Aukê tava já na barriga do mãe. Diz que passou muito dia, poucos dia no barriga do mãe. E todo dia virando as cousinhas, preá, paca. E quando o dia amanhecendo, vai pro bucho do mãe outra vez. E a mãe anda com ela bochudo e a outro diz: ‘Oh! Você já tem muitos dia nestes bochudo. Não sei que mês você pare’. E ela: ‘É! Eu já estou andando muitos mês assim bochudo. Mas deixe estar, algum dia paro! Aí eu fico maneira de andar’. Bem, aí êle foi indo, foi indo. Aí nasceu o menino. Aí diz que o menino saiu da barriga da mãe, foi de noite. Quando o sol subiu mais um bocadinho, êle já estava rindo. E mais altinho, diz que já estava caminhando de joelho no chão. Quando o sol subiu mais um bocadinho, êle já estava rindo. E mais Quando diz que o sol subiu mais, aí diz que já estava caminhando e correndo e caindo. Quando subiu mais um bocadinho, êle já estava grandinho. Quando ficou mais alto já era rapaz. Bem, daí os outros na aldeia falando pros outros: “Vamos lá onde está o menino Aukê!” e com os meninos nos braços no rumo deles. Foi no rumo da mãe, e Aukê olha o outro e corre no rumo da mãe dêle e deita no braço. Fica do mesmo jeito molinho como aquêles meninos que vieram nos braços das suas mães, molinho. Quando as outras saíram com os meninos, Aukê já saiu outra vez do braço da mãe e caminhando outra vez. Quando da outra casa vem corri menino já grandinho, diz assim: “Vamos acolá ver o Aukê”. Então o Aukê vira do tamanho daquele menino. Quando um homem feito, de idade, vê de longe, o Aukê já fica sentado com a barba preta, homem grande, esperando o outro pro rumo dêles. Quando vem um velho mesmo, caminhando no pau, velinho cabelo branco, então Aukê fica velho também, esperando êle que vai onde está êle. Bem, quando outro vem também rapaz de barba preta, êle torna assim outra vez, esperando êle onde está êles. Quando sai outro outra vez com menino pequeno no braço: “Vamos acolá onde está Aukê, se dá fê já está duro”. E Aukê está fora vendo êles, êle já corre pro braço da mãe e fica molinho outra vez. Quando a mãe do outro menino sai outra vez, Aukê já está caminhando outra vez, já homem de barba preta. Entonce o outro vai no rumo dêle, velho, velho mesmo de barba branca, caminhando no pau, então êle já vira também velho mesmo, esperando o outro onde, está êles. Aí, com isso a mãe dêle mais o pai ficou com medo do Aukê. E a mulher falou pro pai do Aukê: “Como é que nós faz com êste menino? Porque êste menino está fazendo de todo jeito. [p. 86]. **Virando tôdas cousa. E eu estou com medo dêste menino! Quando dá fê, êste menino vai indo assim, vai indo assim, daqui a um pouco perde nós tudo**⁵⁴. Porque êste menino é muito sabido”. Aí o pai dêle falou pras mulher: “Não sei, quem sabe é o avô dêle. Preciso conversar com o avô dêle porque ainda tem avô”. (Pai da mãe do Aukê). Aí diz que o pai da mulher veio. Aí o marido dela falou pro sogro: “Como é que nós faz com seu neto; porque a

“Ignorar a narrativa da ação ou do texto enquanto instanciamento ético é esquecer a tarefa de tradução sobre a qual se predica o ser humano. Tradução é o ato de transferir de um a outro” (SPIVAK, 2005, p. 57). É pertinente notar que, Vilma Chiara (1961/2), assim como H. Schultz, também registra diversas narrativas krahô sem maquiagem o discurso dos seus narradores.

⁵⁴ Nota de Harald Schultz: “Parece querer insinuar que Aukê ‘mataria’ todos” (1950, p. 87).

mãe dêle está muito com medo”. Porque diz que pai do Aukê falou pro sogro dêle: “Sim, eu queria saber com o meu sogro, porque não está vendo que seu neto, o neto está fazendo de todo jeito e ninguém não sabe? Será que é bom pra Você dêste jeito? Porque você é avô dêle!” Aí o avô dêle diz: “É, deixa estar, eu vou fazer alguma coisa com êle, porque sou avô dêle. Vou caçar algum jeito com êle!” Aí mais o da aldeia, **todo índio já estava sabendo que Aukê estava fazendo de algum jeito, e tudo estava com medo.** Com isso o avô dêle: “Deixe estar, nós vamos ir caçar com êle e eu vou matar. Por que é meu neto. Mas ainda vou ver o jeito”. Daí quando de manhã, êle estava atirando com arco e flecha no pátio, assim no chão. Aí êle chamou (o avô dêle): “Oh ! Aukê, anda pra cá!” E êle foi aonde está êles, e êle falou: “Oh! Aukê, agora você leva um tiçãozinho e vai lá, vai fazer fogo no meio do caminho. Daqui um pouco nós saímos todos pra caçar naqueles matos, pra ver se matamos alguma coisa”. Aí diz que Aukê levou fogo, e caminhou com êle pedacinho e fêz fogo. Aí ficou lá brincando com arquinho dêle e os outros já estão chegando, vem gritando. Quando juntou, daqui um pouco o avô dêle chegou. Aí o avô dêle ficou aí: “Como é que vou fazer com meu neto?” Êle diz que tem um talhado do serra, foi no encostado dêle que fêz fogo. Aí diz que avô dêle foi em cima de um talhado de serra, morro alto e ficou bem na beiradinha em pé assim, e olhou lá em baixo e contou: “Ei, que lá embaixo é limpo, o pau fica curtinho mesmo, é bom enxergar lá embaixo”. Aí o neto dêle escutou que o avô dêle estava contando e disse: “Deixa eu ver também lá embaixo!” E o avô dele chamou: “Vem ver, pertinho mesmo, que é limpo”. Quando êle encostou o pé, chamou pra encostar perto mesmo, aí o avô pegou no braço pra jogar, mas êle pegou no braço e empurrou assim, e Aukê falou : “Oh! meu avô, não me faz isto!” Mas aí o avô já atirou. Quando êle caiu um pedaço, aí já foi virando no fôlha sêco, que foi virando (o narrador faz gesto de girar com o dedo indicador), fôlha de chichá⁵⁵ sêco, desceu no chão devagarinho e quando chegou, virou outra vez menino, rapazinho, e foi embora pra aldeia. E o avô dêle diz: “Oh! porque eu fiz assim pro meu neto, estou com pena, meu neto morreu. Empurrei no talhado. Agora morreu”. Falava assim, mas o neto já estava na aldeia vadiando. Bem, quando o povo caçou, um caçou dentro do mato, matou sempre, espantou porco queixada e mataram um bocado. **Fizeram tora.** Quando êles chegou, correu com tora e chegou. Aí o Aukê já estava aí correndo no meio do pátio, atirando flechas mais os outros companheiros. Vadiando no pátio. Quando êle chegou primeiro, a mãe dêle viu: “Oh! m u filho chegou primeiro do avô dêle, quando dá fé não matou não, porque êle diz que vai dar jeito com êle”. Entonce o avô dêle também chegou, e viu êle, e diz: “Ah! meu neto não morreu não, e pensei que meu neto morreu. Porque eu o joguei num talhado”. Quando de noite êle andava vadiando, e avô do Aukê foi onde estava o filho e contou a história pra mãe dêle: “Oh! êste Aukê é [p. 87] muito sabido, eu não sei como fêz, eu joguei êle do talhado alto”. E aí o pai dêle falou pro mãe do Aukê. E a mãe do Aukê dizendo: “É, nós tudo está sabendo dêste Aukê nós tudo sabe. Ninguém não sabe, você vai dar o jeito no Aukê!” O avô dêle dizendo: “É, deixa estar, amanhã vou caçar o jeito com êle outra vez”. Quando o dia amanheceu êle mandou o Aukê: “Aukê, você faz o fogo outra vez lá onde você fêz. Nós vamos atrás pra caçar”. – Quando êles chegou tudo outra vez, e avô dêle foi enganar outra vez pra êle no mesmo talhado: “Lá em baixo está caminhando alguma coisa, olha lá embaixo no chão!” E Aukê diz: “Deixe eu ver meu avô, se veado ou ema!” Quando êle encostou, êle falando outra vez: “Fica aqui, lá está caminhando, fica perto aqui”. Quando êle encostou, pegou outra vez e jogou; e êle virou outra vez numa fôlha sêca de Chichá e deitou devagarzinho outra vez no chão. E foi embora outra vez na aldeia. Quando povo pegou de caçar outra vez, quando foi **na hora de correr tora, o povo juntou: “Vamos embora, vamos correr com tora!”** Aí correu. Quando Aukê chegou primeiro que o avô dêle, a mãe viu e falou pra pai dêle: “Oh! o avô não falou de caçar jeito pra acabar com êle? Pois êle chegou sempre!” Quando o povo chegou outra vez atrás de tora, êle já estava no meio dos guris outra vez no pátio. Quando o avô chegou também, deu fê no Aukê, disse: “Ora, mas êste meu neto é assim, como é que vou fazer com êste meu neto porque é muito sabido, e é ruim de fazer o jeito com êle!” Aí o avô dêle falando pro mãe: “É, deixa estar, agora vou experimentar com fogo mesmo, vou mandar fazer fogo, vou botar dentro do fogo e vou dizer pra você logo”. Aí, quando o dia manheceu, êles tornou

⁵⁵ Pau-de-cortiça ou ainda Amêndoa do cerrado: *Stherculia chicha*, família das *Malvaceae*

falou: “Aukê, você vai fazer fogo outra vez, lá onde nós ajuntemos da primeira vez. De lá nós vamos caçar outra vez pra ver se nós vamos matar alguma cousa. E êle levou tição e saiu com êle. E avô diz: “Agora você faz um fogão você bota muito pau pra ver se o fogo faz zoada, pra ver se nós vamos matar alguma cousa logo cedo”. E êle apanhou o fogo e saiu cedo. Aí diz que Aukê levou fogo e foi fazer. E os povos saiu atrás muito. E Aukê chegou primeiro e fêz muito fogo. Botou muita lenha no fogão. E o povo está chegando, chegando, acabou de chegar. Aí o avô dêle dizendo: “Vamos embora agora, já está meio dia”. Aí foi pro rumo do fogo pra ficar pertinho, encostado do fogo. Daí Aukê viu o avô dêle encostado no fogo e disse: “Eu vou esquentar também perto do meu avô”. Quando êle encostou, êles pegaram no braço e jogou e êle começou a gritar: “Oh! meu avô, você não faz isto comigo, eu não fiz nada com você”. E êle pegou e jogou: “Boeb!” e gritou e chorou, chorou até morrer. E gritou um bocado e calou dentro do fogo. **Aí o avô do Aukê falou pros outro: “Vamos caçar agora um pouco até o sol pender um bocadinho. Aí nós vamos correr com tora”.** Quando foi na hora mesmo de correr, êles juntou. Arribou tora e correu pro rum da aldeia. Quando êle chegou aí, não viu mais o Aukê, não veio mais. Agora o avô disse: “Oh! agora meu neto morreu mesmo dentro do fogão, pra que que fiz eu assim com meu neto?” Aí, quando passou uns três dias a mãe dêle e o pai falou: “Vamos lá na cinza do nosso filho, pra ver se ainda ficou alguma carne cru, pra nós queimar direito”. Aí saiu aonde está a cinza do menino dêles. Quando caminhando, caminhando, já vai encostar daonde que queimou. Aí êles já estavam escutando a zoada dêle. Já boiando pro gado. E quando encostou mais, perú e angolista, êles desbarrou [parou], ficou assuntando a zoada [p. 88]. Aí o marido da mãe do Aukê falou: “Oi, isto é nosso filho mesmo, nosso filho quando dá fê não morreu. E agora nós vamos voltar aqui, porque êste é nosso filho mesmo que está fazendo zoada” E quando êle chegou, contou a história para os outros: “Nós escutemos êste zoada. É lá onde vocês queimaram nosso filho”. Entonce contou a história e os outros falou muito: “Ah! não é não, vocês estão mentindo, êle queimou mesmo e nestes lugar não tem nada mesmo. Vocês estão mentindo”. Os outros estavam duvidando. Entonce êles se importou com êles e o pai do Aukê mais a mulher falou pra êles: “Bom, vocês estão duvidando, vai lá escutar zoada vocês mesmo. Nós escutemos no lugar onde foi queimado mesmo. Aí foi treis: “Vamos lá, sei êles ficando enganando pra nós, nós chegar ralhando muito pra eles”. Aí êles saiu. Quando ia já encostando também, aí já fazia muito zoada mesmo: “Oi, o pai e mãe do Aukê, estava falando verdade mesmo!” Aí voltou, chegou, contou outra vez do mesmo jeito. Entonce os outros também falou: “Ah! Vocês estão mentindo mesmo, Aukê queimou mesmo e não vira Aukê outra coisa”. E aquêles que está duvidando está dizendo assim: “Quer ver, eu vou lá e não escuto nadinha, porque êle queimou mesmo no fogo”. Aí foi também. Quando encostou, escutou do mesmo jeito. Está fazendo zoada; daí êle voltou. Quando chegou, contou história: “Ora, quando nós chegou, escutamos muita zoada de muitos bicho, pássaro, perú”. Mas não sabia o nome dêstes bicho, que não conhecia, só contando zoada dêles e também de boi (explica o informante). Aí o avô dêle ficou imaginando: “Pois eu vou a derredeira eu vou encostar lá perto dêle. Vou saber lá mesmo. Quando dá fê, é neto meu mesmo!” Daí êle falou pro povo todo: “Vamos ver quem vai mais eu? Nós vê zoada e vamos ver se nós encosta lá!” Aí diz que foi muito povo. Quando êle ia chegando perto dêles, quando ia sair no limpo, botando os olhos no rumo da casa, aí diz que já estava enxergando casa de telha mesmo, onde queimou no lugar do fogo. **E o avô falou: “Ah, isto não é mentira, e agora nós vamos encostar!”.** Quando êle saiu na ponta do limpo, Aukê viu o avô dêle. Aí ficou com muita saudade. Quando botou os olhos nêle, Aukê chorou mesmo com pena do avô e da aldeia, do povo todo, e pai e mãe. E daí abriu a porta, entrou, deitou na rêde, chorou, chorou. Quando passou um pedacinho êle saiu, abriu a porta para ver o avô. Quando êle encostou, aí saiu muita água dos olhos. Aukê estava chorando. Ele não podia aguentar olhar pro avô dêles. Entrou outra vez na casa, fechou a porta, deitou na rêde e chorou, chorou. Depois abriu outra vez, abriu a porta e saiu. Aí falou pro avô dêle: “Agora entra, eu já falei pra minha mulher, pra fazer comer pra você” (êle já tinha aí mulher). “Eu mandei cortar carne e preparar arroz. Agora nós vamos entrar, não fica com medo de eu não, eu não morri. Certo que vocês me botar me dentro do fogão, mas eu não queimei, eu estou vivo! Eu não estou zangado com você não! Vamos entrar para descansar. Quando aprontar a comida nós come, e aí nós vamos pegar de

conversar”. Aí diz que o avô dêle ficou com medo de entrar e êle falou: “Não, meu avô, não fica com medo não; você está vendo, eu uão estou zangado não, vamos entrar pra conversar”. **Mas o avô não pode entrar.** E Aukê estava dizendo: Não, não fica com medo de eu não. Vamos entrar, sentar na sala, pra nós conversar muito até quando de comer aprontar. Quando de comer aprontar, nós comer pra depois conversar outra vez”. E êle pelejou muito com êle, [p. 89] e êle não pode. Entonce êle já tinha pé de laranja, pé de manga e falou: ‘Entonce você fica debaixo daquêles pé de laranja e de manga e quando aprontar de comer, botar o comer na mesa, eu chamo, de modo nós todos comer. E êle foi debaixo do pé de manga e de laranja. E daqui um pouco, passou um pedacinho, êle foi onde está o avô dêle: ‘Agora meu avô, quando nós comer, olha, eu vou avisar logo você, quando for na hora de botar as cousas fora, arco e arma, cuitê, prato, você apanha primeiro as armas e o prato, que é o camarada do espingarda’. E avisou e entrou outra vez, falou pra mulher dêle: ‘O comer já está na hora, pode tirar de comer’. Entonce a mulher dêle tirou de comer e botou prato na mesa. Era feijão, carne, arroz. E botou colher, faca de mesa, garfo. Aí foi fora, falou pra êles: ‘Agora meu avô, vamos entrar pra nós comer!’ Entonce o avô dêles falou: **‘Não, nós não pode comer lá dentro, bota cá fora que nós come aqui fora mesmo. Que em cima da mesa nós não pode comer’.** Êle dizendo assim pra ver se o Aukê engana êles; entra tudo daí fecha a porta. O avô estava com medo de entrar. (Diz que quando queimou o Aukê, tinha já muito cristão, negro, tudo misturado). Aí êle **pelejou** muito com êle: ‘Oh! meu avô, parece que você está com ... medo de eu! Você está pensando que vou fazer alguma cousa pra você, eu não estou zangado não, vamos entrar pra você comer!’ Aí o avô dêle não pode mesmo entrar por modo de medo. Aí diz que **pelejou** muito: ‘Você ajunta tudo num panela e bota lá fora, pra êles comer!’ Entonce êle falou assim. Aí a mulher tirou dos pratos de comer e botou na panela, e colocou um panelinho cheio de arroz e um panelinho cheia de carne e feijão, e chamou: ‘Pode vim buscar, levar na sombra, você não quer entrar pra comer!’ Aí diz que quando chamou com panela, aí diz que foi pro rumo dêle alegre. Um apanhou um panela, outro apanhou outro, e foi pro sombra comendo. Daí quando outro apanhou a panela, o Aukê viu e entrou outra vez pra dentro, deitou na rêde **chorando, ficando com pena do povo.** Entonce quando êle acabou de comer e tornou sair fora, e foi conversar com o avô dêle: ‘Então, como é meu avô, você come ou você já acabou de comer? Você ainda vai demorar, passar um dia aqui?’ O avô disse: “Não, nós não pode dormir aqui, nós vamos dormir fora! Nós vamos embora agora!” Aí o que Aukê falou pra êles: ‘Sim, **você pode ir dizer pra nossos filhos** (a aldeia) quando amanhã, depois de amanhã, dois dias adiante vocês vem tudinho cedo, mais meu pai e mãe, de modo eu ver cedinho!’ Daí êles saiu tudo, foi um bocado lá pra aldeia e Aukê olhou atrás e estava **chorando**, de modo com pena dêles do avô e de todos. Aí diz que avô dêles chegou mais os outros, contou história lá no pátio quando o povo ajuntou: ‘Pois, **Aukê está vivo lá, não morreu não, já virou kupen é cristão já!** Êle já tem muita cousa bonita’. Aí diz que, quando morreu, fêz já tesoura, fêz já panela, fêz arma de fogo, fêz prato, contou, quando chegou, contou esta história todinha pros outros: ‘Aukê tem muita cousa. Todos êstes ferros que tem, não sei como é que fêz. É pra nós ir daqui treis dias lá. E **tem um menino na escola, está escrevendo. Que o filho do Aukê está ensinando os outros meninos**’. Entonce êles falou: “Bom, quando fôr treis dias nós vamos lá, vamos tudo pra ver”. Quando passou dois diãs e treis, já saiu tudo: “Vamos embora, já estamos no trato”. E diz que quando foi no dia mesmo, êles saiu tudo um bocado. Quando êle chegou outra vez, ia chegando muito povo e o Aukê viu o povo. Aí diz que **Aukê chorou** [p. 90] muito outra vez, entrou outra vez, deitou na rêde, **chorando**; chorando. Quando passou um pedacinho, o povo já chegando perto, êle saiu outra vez. Abriu a porta, saiu. E êles já estão na sombra dos pés tudo, e êle saiu onde está êles e disse, e falou: “Olha, minha mãe, eu não queimei naquele fogão não, meu avô fêz assim comigo, mas eu não queimei, eu estou vivo!” Aí diz que falou pra êles e foi aonde está a mulher dêle e falou: ‘Olha, mulher, agora você faz de comer pro povo’. Quando foi na hora êle foi dizer pro avô dêle, pro pai e mãe: “Ei, meu avô, meu pai e mãe, vamos entra pra comer!” Mas o avô falou: “Nós não podemos entrar não, porque vocês estão com medo de nós. Não, nós queremos comer aqui mesmo fora, aqui fora é bom”. Aí êle não estava mais conversando, e aí êle voltou, falou pra mulher, levou panela de arroz, carne e feijão, fêz muito comer. Outro estava comendo, acolá e acolá, e, diz que bem encostado dêles já tem um rio grande. Aukê fêz, Aukê

mesmo fêz o rio, e êle já morando bem na beira dêle. Quando êle acabou de comer, aí êles foi buscar, agora foi buscar **arco e cuité e prato**. Bem, êle botou espingarda aqui, botou prato bem encostado dêle e botou arco bem aqui assim (o informante mostra um pouco afastado). E botou cuité bem encostado dêle. Aí êle chamou o avô dêle e o povo tudo: ‘Agora vamos acolá!’ Aí êles botou arco no pé de parede, estas coisas. Ai, depois êle falou pra êles: ‘Agora, nosso avô, você apanha êstes (estava oferecendo arma - espingarda). Aí êles apanhou arco, ficou com medo de apanhar a espingarda. Aí Aukê mesmo que apanhou, e estava entregando: **‘Pega meu avô, atira com êle!’** **Aí diz que o avô diz: “Não, não pode atirar, senão êle me mata!”** Aí Aukê dizendo: ‘Não, isto não mata não, pode atirar. Eu quero que você fica com êste. Pra cristão não quero entregar, porque eu estou com pena de você. Dêste jeito eu não quero deixar você, **eu quero que você faz assim como eu, que eu ando vestido**, por isto eu não posso entregar arma pro cristão. Eu quero que vocês ficam tudo cristão como eu’. Mas o avô dêle não podia pegar a espingarda, ficou com medo de atirar. Aí Aukê pelejou muito com êle: ‘Não faz isto, atira com espingarda!’ Olha, o fogo da pólvora sai no buraco e não mata você não! Aí êle apanhou: ‘Pega!’ Aí o avô não podia: ‘Qualquer um de vocês atira, eu não quero que vocês ficam como eu’. **Mas tudo ficou com medo:** ‘Não, não, senão eu me mato, senão eu me mato!’ Aí êle, diz que a **rapaziada tôda** ficou com medo. Aí Aukê apanhou a espingarda, ia chorando com ela: ‘Ora, podia algum de vocês apanhar. **Queria que vocês ficassem como eu, não ficando nus!** Por isto entrego a vocês primeiro!’ Aí diz que êles não quer atirar, nenhum deles. Entonce êle voltou, botou a espingarda no pé de parede e entrou chorando, chorando e chorando. Passou um pedaço, êle saiu fora e chamou outra vez: ‘E êste, vocês querem êste?’ Estava oferecendo arco. Aí estavam apurando alegres no rumo: ‘E esta é flecha. Vocês botam na corda do arco’. E estava apontando no rumo do bicho atoa mesmo: ‘Quando corre algum bicho vocês espantam!’ Aí êle disse: ‘Oh! espingarda é bom!’ Aí êles pegaram o arco, estavam puxando, experimentando, e outro pegando e falando pro outro. ‘É bom, é bom mesmo, nós fica mesmo com arco’. Quando êles ia puxando o arco, tôda rapaziada estava puxando o arco. Aí êle voltou pra trás, abriu a porta e deitou na rêde, e chorando outra vez, porque êle viu que está puxando o arco, e não podia deixar porque se êle pega o arco, **era pra virar índio, tôda vida o índio**. Entonce Aukê viu e estava chorando muito. Passou um pedaço e saiu fora. Então chamou um *kupén* negro. Aí falando pra avô dêle: ‘Você quer ver, êle atira bonzinho’ [p. 91]. Quando êle entregou pro negro e atirou logo, e o negro falou logo. ‘Ah! bom, agora vou ficar com arma de fogo!’ Aí o Aukê escutou a conversa do negro e chorou muito: ‘Oh! podia vocês ter ficado com arma de fogo, eu tenho muita pena de vocês porque eu não pode deixar vocês assim!’ Depois êle saiu fora, aí diz que amostrou arco: ‘O camarada do cuité está aí’. Então êle falou com povo: ‘Pois está ai agora. A espingarda, negro já atirou. Êle também vai ficar com o prato; e vocês atirou com arco e flecha, com o cuia!’ Aí os índios primeiros apanhou o arco e a cuia (que o pai mesmo do Aukê). Daí êle falou outra vez: ‘Pois nosso filho, você vai escutar outra vez, vamos lá na beira do rio pra me escutar lá’. Entonce daí êle preparou alguma cousa, feito como pedra redondo. Aí foi pra beira do rio com êles e desbarrou com êles, aí dizendo: ‘Bem nosso filha, agora você morrer, você fica assim. O alma não sobe!’ Aí diz que quando falou assim, jogou alguma cousa redonda dentro d’água que afundou logo. Aí êle diz: ‘Olha, quando vocês morrer, a alma de vocês não sobe para o céu, fica caminhando tôda vida aí no sertão! E nós, quando morrer faz assim!’ Aí diz que jogou alguma fôlha embrulhada. Aí dentro tinha alguma cousa meio pesadinho. Jogou dentro d’água e não afundou, ficou caminhando em cima d’água: ‘Está vendo? Está caminhando em cima d’água. Nossa alma quando morrer, faz assim! A alma sobe para o céu. Agora a alma de vocês fica tôda vida aí!’ Aí diz que passaram com índio do primeiro, o Aukê diz que passou. Ele **fêz uma santa, entregou para mãe dêle** e falou: ‘Você não vai mostrar pra ninguém, deixa guardado no kaipó tôda vida!’ E daí êles mudemos aldeia assim distância de uma légua. E o Aukê ficou lá mesmo onde botou a casa. Na saída êle amostrou muita cousa, era arma de fogo, era caldeirão, corneta que o soldado toca e diz: ‘Oh! meu avô, se vocês olhava só eu, eu virando, fazendo cousa tôda vida!’ E mostrou tôdas frutas do pau, laranja, manga. E aí ainda deu ainda um caldeirão pra mãe, deu as cousas um bocado. Quando despedida, abraçou tio e chorou um bocado, abraçou pai e mãe dêle e chorou, chorou, chorou. Aí falou pro mãe dêle, chorando e dizendo: ‘Eu fico com pena muito de vocês. Mas porque certo que

estou dizendo pra vocês, mas vocês não quer acompanhar o jeito que eu quero. Por isto eu **estava entregando arma de fogo pra nós morar tudo junto**. Mas vocês não quer assim, então vai, **pois agora eu sou pai de vocês tudo**. Vocês agora trata de me chamar intxu [pai] AUKÊ. Pode me chamar onde vocês desbarrar fazer aldeia. **Quando um de vocês ainda um dia quer vir, vem**, e eu dou alguma cousa e eu não esqueço de vocês porque vocês são todos filhos de nós tudo’. Daí eles saiu tudo pra aldeia. Daí eles fêz a aldeia. Aí que já aumentou mesmo a aldeia. Outro bocado morou pra outro lugar, e outro bocado pra acolá. (Comentário do narrador: Se o índio não queimava êste Aukê, depois virava mesmo de cristão.) [p. 92, negritos meus].

3.1 Aukê: a interpelação do *mesmo* e do *outro*

A consideração decisiva acerca de Aukê talvez seja a mais simples: Aukê é uma narrativa *indígena*. Essa simples e decisiva consideração é o que aciona minhas análises acerca da narrativa. O que já me faz questionar a exegese estrutural, as interpretações sedimentadas, que traduziram e nomearam Aukê como o “mito da origem do homem branco” (MELATTI, 1972, p. 11; DA MATTA, 1970, p. 79; CUNHA, 2017d, p. 16; entre outros/as). Ao tentar me *envolver* com a textura do texto – com sua tessitura/tecitura, puxando e trançando alguns de seus fios, enfatizando suas *linhas de fuga*, arriscando se emaranhar e nada dizer no não querer-dizer do *envolver*, do *jogar* –, analiso a suplementação enquanto operação que desestabiliza às pretensões logocêntricas em violentar/sedimentar, de algum modo, o mito de Aukê: quais desdobramentos a narrativa de Aukê enuncia que escapam ao logocentrismo e a ficção da origem? Que agenciamentos a narrativa de Aukê reivindicam? Tecerei com o texto, arriscarei por meio destas análises.

Aukê se contrapõe à discursividade hegemônica arrogada como ocidental, o narcisismo da *força dos brancos*. O *herói*, se cabe esse termo, Aukê é totalmente distinto de Narciso, ou de qualquer outro herói ocidental. Narciso transforma tudo o que ver em imagem de si, em si mesmo. Se considerarmos que mais do que “uma perversão”, o narcisismo seria o “complemento libidinal do egoísmo do instinto de autoconservação” (FREUD, 2010, p. 10), Narciso performatiza a redução de todas as coisas ao ego masculino ocidental. Aukê, por seu turno, se transforma em tudo o que vê, se transmuta e se dissolve em todas as coisas. Narciso impõe a própria imagem às coisas, e num afã solipsista – achando “feio tudo que não é espelho” – morre afogado em seu próprio reflexo. Aukê reflete a exterioridade, se transforma na *alteridade do mundo*, se dilui em *alteridade*, o que acarreta perigo a sua comunidade que por sua vez demanda a sua morte, provocando sua derradeira transformação, agora, em totalmente *outro*.

Aukê não transforma todas as coisas em ego, em imagem do eu, em vista da satisfação do *self*, se transforma em “todas as coisas”. O que não quer dizer que Aukê vai as *coisas elas*

mesmas – não há *as coisas elas mesmas* nas mutações de Aukê, estas estão em *devir* tal como Aukê – para em seguida reduzi-las ao *eidos* da consciência. Aukê se faz (*vira*) com/em “todas as coisas que vão ao seu encontro”: os animais, as folhas, a montanha, o visitante, o menino, o rapaz, o adulto, o velho, o sol, o *outro*. Aukê acena que as relações com as coisas não estão/são dadas de modo algum, não se orienta a partir de nenhuma *arquê*, *télos*, *eskhaton* ou *a priori* como *eidos*, *ousia*, Deus, essência, *cógito*, *subiectum*, mônada, absoluto, *Dasein*, consciência, Ser, Estrutura... ou qualquer outro pressuposto da metafísica ocidental. As relações com as coisas são heterogêneas, pluriversais e mutáveis como as coisas. A narrativa de Aukê aponta que as relações com as coisas nos afetam o tempo todo, são da ordem da transmutação, transfusão e *transfluência*⁵⁶. Entretanto, se, em termos freudianos, o narcisismo é “a libido retirada do mundo externo” e “dirigida ao Eu” (FREUD, 2010, p. 11), Aukê não pode ser considerado uma antítese à “libido do Eu”, a transferência da libido ao mundo das coisas. Aukê seria mais o fluxo libidinal: seu prazer é o *devir*, sua perspectiva, a cosmologia da metamorfose. A comparação, nessa primeira análise, com Narciso, por mais interessante que nos pareça, talvez não seja suficiente às provocações da narrativa. A comparação com Narciso, em uma dosagem exagerada, limitaria as enunciações da narrativa ao etnocentrismo ocidental. Mas, que tipo de análise não fecharia os *agenciamentos* da narrativa? Por que a distinção/comparação em relação a Narciso e ao narcisismo ocidental – mesmo coerente – não daria conta das enunciações na narrativa de Aukê? Que dosagem comparativa permitiria pensar a narrativa sem limitar suas infinitas transsignificações ao ocidentalismo? Que fluxo seria este performatizado em Aukê?

Antes de tentar responder a tais questões, gostaria de destacar alguns detalhes de Aukê na narrativa ainda pertinentes a uma certa comparação com os *arquétipos* ocidentais. Aukê é inquieto: antes mesmo de nascer “passou muito dia, poucos dia no barriga do mãe. E todo dia virando as cousinhas, preá, paca. E quando o dia amanhecendo, vai pro bucho do mãe outra vez” (SCHULTZ, 1950, p. 86). É interativo, estabelece comunicação direta com a mãe acerca de seu próprio nascimento. Apressado, nasceu a noite e “Quando o sol subiu mais um bocadinho, êle já estava rindo. E mais altinho, diz que já estava caminhando de joelho no chão... E mais quando diz que o sol subiu mais, aí diz que já estava caminhando e correndo e caindo...” (Idem). Inconstante, muda conforme os caracteres dos seus visitantes: *vira* bebê recém-nascido, *vira* os meninos que vão vê-lo, *vira* rapaz, homem de barba, *vira* velho. Todavia qual criança não poderia nascer ou se desenvolver inquieto, demasiadamente interativo, apressado, inconstante? Aukê não apenas acompanha a dinâmica do sol e se projeta conforme os períodos

⁵⁶ Termo reiteradamente acionado por Antônio Bispo.

do dia, tal como salta aos olhos na narrativa: “Quando diz que o sol subiu mais, aí diz que já estava caminhando e correndo e caindo. Quando subiu mais um bocadinho, êle já estava grandinho. Quando ficou mais alto já era rapaz”. Tal resposta já nos lançaria, mesmo na órbita do antropocentrismo grego, a uma percepção menos míope e mais generosa do *enigma da Esfinge* por meio de Aukê. Neste caso, Aukê seria plenamente o *homo mutabilis*: o humano, aquele que muda a todo instante e nunca é o *mesmo*. O *enigma da Esfinge* supostamente respondida por Édipo, outro herói e arquétipo da *força dos brancos*, seria reaberta e colocada em outros termos em Aukê, um *herói-outro*, de *terras outras*. Édipo não decifrou o Enigma, o reduziu; estrangulou a esfinge com a resposta humanista. Édipo trancou – como Narciso – o Enigma a si, “é o homem” (*antropos*), na verdade um modelo de homem (*andros*) representado por eles, os heróis ocidentais, referentes arquétipos do andro-etnocentrismo: Édipo, Narciso, Perseu, Héracles, Teseu... aqueles que matam o feminino e abominam o transformismo da Esfinge. A Esfinge é vislumbrada, pelas lentes de tal andro-etnocentrismo, como monstro a ser suplantado e seu enigma, um querer-dizer, uma significação simplificada, um sentido fixado, um expressar substancializado. Manhã, tarde e noite são interpretados por Édipo como períodos instrumentalizados pelo homem e o tempo como *cronos*, sucessão de agora quantificáveis. Em Aukê, manhã, tarde e noite são possibilidades de *devir* que provocam a infinitas remissões da *diferença*, o *tempo*, um convite ao imprevisível. Entretanto, Aukê é aquele que acompanha a dinâmica do sol, se transforma (*vira*) a partir de tal dinâmica, cede ao convite do *devir* e, não raro, se perde na *alteridade* em que se transforma.

Aukê se perde ao acompanhar o movimento do sol, volta, mas não volta o *mesmo*, quero dizer, sem o traço do *mesmo*. O *mesmo* de Aukê, principalmente na primeira parte da narrativa, não é o “mesmo” da *força dos brancos*. Em Aukê há uma desmedida demasiadamente perigosa, seus traços se diluem no fluxo que realiza. Tal inconstância nos leva a interpretá-lo não apenas em termos de oposição a Narciso, como aquele que se transforma e se perde no mundo externo. No entanto, a partir de um puro *devir*. Aukê não seria somente o *homo mutabilis*, o/a sujeito que muda – o que por si já nos tiraria o fôlego a partir de uma interpretação matrilinear e não ocidental da Esfinge. Aukê não apenas muda, é movimento em excesso, a própria transmutação que realiza, a aporia do *desconhecido* (*ampo kupê*), a própria imagem (*karô*) do que se transforma. As transformações, tal como Aukê que as empreendem, assusta e promove medo ao seu *povo*, que demanda sua morte. Mas, por que Aukê, ao *virar todas as coisas*, causaria espanto e medo ao seu *povo*? Que desproporções assustaria em seu *virar*?

Mesmo tentado pelo viés helênico e pelas lacunas da hegemonização de suas narrativas, farei outra análise, menos comparativa, mais interpretativa. Para desfazer qualquer equívoco à

justificativa dessa segunda análise, é conveniente rememorar a simples e decisiva consideração: Aukê é uma narrativa *indígena*, *Jê-Timbira*.

Na narrativa de Aukê, registrada por H. Schultz, há certa descontinuidade: pode ser dividida em pelo menos dois momentos, antes e depois da carbonização de Aukê. Nos dois momentos, Aukê assusta seu *povo* por modos radicalmente distintos, todavia, que se co-interpelam: primeiro como *mehî* depois como *kupê*. No intervalo entre estes dois momentos (*mehî* e *kupê*), o *mekarô* (as sombras, a espectralidade) também apavora. Destaco nestes dois momentos a evocação de pelo menos três enunciações: uma provocação à diluição do grupo na *alteridade-mundo* (*pjê jajô*), o assédio a *virar branco* (*kupê na amji to prâm*) e o papel da ancestralidade (*mãmkatêjê*) em uma *comunidade tradicional*. Tento analisar estes dois momentos da narrativa e o seu intervalo, bem como, estas três enunciações mobilizado pela interpelação do *jogo* de Aukê, o *duplo* mesmo-outro outro-mesmo, que transgrede e desloca a *colonialidade*.

A performatividade de Aukê em *virar* “todas as coisas” *per si* não causa medo aos *Krahô*, como se poderia interpretar à primeira vista: “O comportamento deste menino, que se transformava em animais ou em pessoas das mais diversas idades, deixa os habitantes da aldeia tão amedrontados que resolvem matá-lo” (MELATTI, 1972, p. 32). Apesar de algumas análises, o transmutar não seria a causa das tensões entre Aukê e o seu coletivo: “As relações entre menino e sociedade só adquirem sentido quando se coloca em evidência o problema causado pelas transformações de Aukê... As tentativas de morte do menino, levadas a efeito por seu tio materno [*keti*], representam o esforço da sociedade indígena em controlar a desordem provocada pelo menino” (DA MATTA, 1970, p. 96-7). A transmutação é parte da cosmologia *krahô*, *a fortiori*, ~~*timbira*~~ e indígena. A possibilidade de metamorfose no “outro” animal e da metamorfose do animal em *humano* (*mais-que-humano*) se insere na maioria das cosmologias indígenas na’s Amazônia’s. Na maioria das cosmologias indígenas o corpo performatiza e enuncia a ~~*diferença*~~ na possibilidade de transformação. O corpo animal pode ser um “envoltório” de uma “forma humana”. O *karô* (*alma timbira*, espectro) humano pode viver sob a pele do *não humano* (*outro-que-humano*). De todo modo, a possibilidade de metamorfose aciona ou rompe fronteiras ontológicas entre o humano e não humano: “O caráter performado mais que dado do corpo, concepção que exige que se o diferencie ‘culturalmente’ para que ele possa diferenciar ‘naturalmente’, tem uma evidente conexão com a metamorfose interespecífica, possibilidade sempre afirmada pelas cosmologias ameríndias” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017a, p. 338).

O problema *timbira* performatizado em Aukê não é o *virar*, o transformar como tal, mas a possibilidade de *virar* e não *desvirar*, de *virar* e não mais se afirmar, de *virar* e não performatizar, de *virar* e deixar de *ser*, de *virar* e não vir-a-ser, de *virar* e não *diferir*, de *virar* e se perder, de *virar* e instituir o morrer. Nas memórias *Krahô*, “o índio virava o bicho. Virava cobra, virava sucuriu, até onça” (SCHULTZ, 1950, p. 81). Cabe lembrar que Kênkônã, outro personagem das narrativas *timbira*⁵⁷, “era sabido como o Aukê, virando tudo as cousas”, brincava de *virar* animais: lagartixa, onça, sucuri, peixe... e até capelobo⁵⁸: “E ele virou kupelobó e ia *virando* outra vez no lagartixa, e correu onde escondeu. **Aí levantou e virou outra vez o mesmo jeito do índio**” (Idem, p. 95-6, Grifos meus). Uma das artimanhas de Kênkônã seria justamente o *virar*, o *desvirar* e o *revirar* sem abandonar o *traço*, a *alteridentidade* indígena: “Quando estava banhando, daí a pouco virou outra vez num sucuriú. E o irmão chorando. E êle virando outra vez o índio, e perguntando: ‘Que foi meu irmão? Que foi?’” (p. 96). As metamorfoses de Kênkônã afirmam a dinâmica do duplo *Wakmenye-Katamye*, jogam o seu jogo. Kênkônã *vira* todos os bichos e se assume em cada *virar* como *mehi*. Aukê, por seu turno, ao *virar* todas as coisas não afirma o traço *mehi* e põe em risco a sua *comunidade*. Aukê extrapola os limites interpelativos entre conhecido-desconhecido, *Wakmenye-Katamye*, vida-morte, dentro-fora. Seu problema é o excesso. No contexto *Ramkokamekrá*, Jonas Rúc, na segunda narração que me concedeu (apêndice IV), conta que os anciãos (*mehprekrê*): “começaram de fazer os planos pra matar ele, Awkê. Porque ele é *muito* sabido e inteligente; além disso é mestre”; e na potência deste “muito” acrescentou: “Porque não é tão fácil aceitar ele morar no meio da gente, então” (CANELA, 2021). Por que não seria “tão fácil aceitar” Aukê no meio do *povo*?

Enquanto *mehi*, Aukê performatiza o mergulho sem volta no *desconhecido* (*ampo kupê*), encarna um fluxo puro, uma transmutação excessiva, demasiadamente perigosa. Essa transmutação em excesso assumida em Aukê poderia diluir o seu *povo* em uma indeterminação absoluta. Sem nenhuma forma de *autodeterminação* a *comunidade* cairia na fragmentação social, em uma dimensão em que nada é possível porque tudo é possível, quiçá, num limbo cosmo-ontológico: “A metamorfose ameríndia, advirta-se, não é um processo tranquilo, e muito menos uma meta... a possibilidade da metamorfose exprime o temor oposto, o de não se poder

⁵⁷ Pelo menos para os *Krahô*, os *Ramkokamekrá* e os *Gavião-Akrâtikatêjê* liderados por Tônkyré, que me disse que Kênkônã era “um grande corredor, tinha muita coragem e ajudou muito o povo”.

⁵⁸ Ou Cupelobo: personagem mítico de histórias indígenas e ribeirinhas do Centro-Oeste e Norte do País. Seria uma entidade híbrida – parte gente, parte bicho ou nem gente e nem bicho – que viveria nas matas, temida pelos caçadores. Na narrativa registrada por Harald Schultz, Kênkônã “foi pra fonte e virando outra vez o kupelobó, que é onça. Mas não é onça. É outro bicho que chama kupelobó, feito guará, mas cabeludo. E êle virou no kupelobó” (1950, p. 95).

mais diferenciar o humano do animal, e, sobretudo, o temor de ver a alma humana que insiste sob o corpo do animal que se come” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017a, p. 339). O fluxo de Aukê inviabilizaria a repetição existencial da *comunidade*. Aukê traz a iminência do risco do seu *povo* se perder na falta de *autodeterminação*, quero dizer, *alterautodeterminação*. Nas palavras da sua mãe dirigidas ao pai: “Porque ele esta fazendo de todo o jeito, **virando todas as coisas**. E eu estou com medo deste menino. Quando a gente vê, este menino vai indo assim e **daqui a pouco perde nós**”. H. Schultz infere em nota de rodapé (116) que Yavu-Boaventura insinua que Aukê “‘mataria’ todos”. Descrição semelhante fez Jonas Rúc: “E no outro dia os velhos, que são os anciãos, falava o seguinte: ‘Olha se *nóis* ficar sendo besta com Awkê, pois um dia ele vai crescer e vai acabar com *nosso povo*’” (CANELA, apêndice IV, 2021). Aukê pertenceria a parte *Katamye* dos duplos *timbira-krahô*. Se *Wakmenye*, a estação seca, está associada “com o dia, com o oriente, com os enfeites de folha verde claro, com os traços verticais da pintura corporal, com o vermelho, com o centro da aldeia” (MELATTI, 1972, p. 62). *Katamye*, relacionada a estação chuvosa, se associa “com a noite, com o ocidente, com os enfeites de folha verde escuro, com o preto, com a periferia da aldeia” (Idem) acena para fora do assentamento, ao espaço desconhecido. *Katamye* seria o âmbito dos animais, da flora, dos *karô* (imagem, alma, espectro) e dos *mekarô* (mortos, espíritos, sombras, almas, espetalidades). Aukê poderia reduzir todos/as à imagem (*karô*), à potência sem realização. O medo de se diluir na indeterminação absoluta é o medo do fim enquanto *povo*, o medo da morte da *comunidade*. A diluição na *alteridade*, por consequência, a desagregação social, representariam uma forma de morte à *comunidade*, à provocação a se perder no exterior ou no fluxo sem repetição. A morte da *comunidade* é a ausência de afinidade, *alteridentidade*, *autodeterminação*, de afirmação coletiva; é justamente a ausência de um corpo coletivo, de uma carne chamada de nossa, *mehî*. O risco oferecido por Aukê, neste primeiro momento, é enquanto diluído na *alteridade* envolvente (“em todas as coisas”), a inviabilidade de um *povo* continuar como *mehî-Krahô*, *mehî-Ramkokamekrá*... *mehî-Gavião*. Que *povo* poderia suportar uma potência pura sem nenhuma possibilidade de realização? Que *grupo*, comunidade, *povo*, enfim, coletivo se organizaria a partir de um fluxo totalmente puro (se tal coisa fosse possível), uma interpelação radical a não mais ser, sem nenhuma constância, sem performatividade coletiva? Que comunidade se manteria como *comunidade* na constante interpelação à diluição do *virar* tudo e todas as coisas?

O pai de Aukê, interpelado pela mãe, não resolve o problema. Acionando mais uma vez o recurso da comparação, a história não é ocidental. O pai⁵⁹ aqui quase não aparece; é uma figura, se pudéssemos dizer, coadjuvante e secundária que é provocado pela mãe e demanda o auxílio do avô materno. O avô materno, responde ao pai e a mãe que lhe pedem socorro e conclama-o, em nome da *comunidade*, a “dar um jeito” em Aukê. Não há em Aukê, pelo menos neste primeiro instante, um inconsciente freudiano. O triângulo edipiano (pai, mãe, criança) é quebrado na narrativa, e *múltiplos agenciamentos*⁶⁰ se enunciam: a comunidade, a aldeia, o território, a *cultura*, o avô, as coisas, os animais, a montanha, o fogo, o *mesmo*, o *outro*, a técnica, os *mekarô*, o próprio *virar* (o *devenir*). Portanto, o pai não é a referência, não há referências *a priori*, não há um eixo estrutural norteador. Há *agenciamentos* infinitos e evocados diversos, como o avô materno.

O avô é chamado a “dar um jeito” a periclituação trazida pelo excesso de Aukê. Só o avô (o *keti*⁶¹) poderia “dar um jeito” em Aukê: “Todo índio já estava sabendo que Aukê estava fazendo de algum jeito, e tudo estava com medo. Com isto o avô dêle: ‘Deixe estar, nós vamos ir caçar com êle e eu vou matar. Porque é meu neto. Mas ainda vou ver o jeito’” (SCHULTZ, 1950, p. 87). O que/quem seria o avô para conter uma transmutação excessiva e o risco de diluição da *comunidade*?

O “jeito” do avô é uma demanda coletiva, resposta ao medo coletivo frente a provocação performatizada em Aukê. Entretanto, o avô de Aukê não é um enquadramento social, a proibição do espírito selvagem, o executor da ordem e do domínio social. O *keti* – para fazer menção a outras versões – não é a força da ordem frente a um menino desordeiro, a estrutura causal da suposta “impossibilidade de” Aukê se “integrar na sociedade indígena” (DA MATTA, 1970, p. 97). Os equívocos de tal análise lançam o *keti* a condição de juiz e carrasco em um

⁵⁹ Na versão registrada por Nimuendajú (1946) entre os *Ramkokamekrá*, como nas duas narrativas que Jonas Rúc me ofertou (apêndices III e IV), sequer há pai. No entanto, algumas versões Krahô, registradas por Júlio C. Melatti na década de 1960, talvez por suplementos cristãos, apontam Pít (o Sol) ou Papam (tradução para Deus, também sinônimo de Pít) como pai de Aukê: “Papam fez um filho em uma mulher” (narrado por Pedro Penô a MELATTI, 1972, p. 126; ver anexo III). Mesmo nestas versões, Papam é apontado como o pai, que assumiu a forma de serpente e copulou com a mãe de Aukê, mas pouco aparece. De todo modo, nas versões que analisei o pai ou não aparece ou é irrelevante mesmo sendo Papam. Procurar um pai, em *cultura* em que este não é hegemônico, é traçar um *lógos* para o *mito*, fixa-lhe e força-lhe um sentido antecipado. É pertinente ainda enfatizar que, diferente da versão registrada por Nimuendajú (1946) entre os *Ramkokamekrá* em a mãe de Aukê se chama Amčokwei e é uma prostituta, em uma das narrações de Jonas Rúc (CANELA, 2021), a mãe se chama Rônkwyi (gente folha de coco babaçu) e é virgem. Na narração de Jonas Rúc, suplementada pelas influências cristãs entre os *Ramkokamekrá*, segundo o que me explicou, “a história de Aukê bate certinho com a de Jesus” Todavia, não faz menção ao pai.

⁶⁰ Se há um inconsciente na narrativa, este seria maquínico como Deleuze entende...

⁶¹ O *Keti* seria o tio materno, conforme outras versões. Os *timbira* referem a *keti* tanto para avô como para o tio materno. O *keti*, e não os pais, é quem transmite os nomes aos meninos; a *tei*, tia paterna, às meninas. Na segunda narrativa de Jonas Rúc (CANELA, 2021), Aukê tem um segundo nome, Prýcupê (pessoa que gosta de pegar a estrada) dado pelo irmão da sua mãe (Rônkwyi).

mundo funcional e rigidamente hierarquizado, completamente ao avesso de uma cosmovisão da transmutação, contudo tangível no horizonte do pesquisador: “No mito de Aukê, cada ação do tio materno, no sentido de colocar o menino em alguma categoria conhecida, faz com que ele fique cada vez mais distante delas. Em outras palavras: o menino vivo constitui um obstáculo ao funcionamento do sistema de classificação da sociedade Timbira” (Idem). Aukê, desta feita, seria a “natureza” excluída da “cultura” ou ainda da sociedade “representada” pelo seu *keti*. “Natureza” e “cultura”, nesta perspectiva, estariam não apenas em oposição – considerando o jogo do *duplo* ou, como queiram, *sistema de metades* –, a despeito de distintas análises, mas cindidas. Nesta perspectiva, natureza (Aukê) e cultura (*keti*) seriam um autorretrato do colonialismo ocidental, estariam separadas e dicotomicamente em conflito. O mito de Aukê seria uma narrativa dialética da natureza (Aukê) expurgada pela “cultura” (*keti*): “Aukê, morto pelo próprio *keti*, é um ser excluído dos ritos, ele é inteiramente ‘natureza’” (CUNHA, 2017d, p. 30). Entretanto, “natureza” (animalidade, necessidade) e “cultura” (humanidade, sociedade, moralidade) não se separam nas cosmovisões indígenas, pelo menos não nos moldes ocidentais. A separação entre natureza e cultura é uma operacionalidade ocidental – isto é, é cultural – que só se hegemoniza às custas da violência do discurso colonial: “Não existe separação entre humanos e aquilo que a idade moderna chama de natureza. Nós somos natureza. Essa separação de cultura e natureza...” (KRENAK, 2019a, p. 31). Em uma das narrações de Jonas Rúc, antes e em vista de ser “queimado” Aukê teria sido “pintado” e ganhado um “arcozinho” (CANELA, apêndice III, 2020). Nem Aukê nem o avô, tampouco a *comunidade*, orbitam uma cosmo-ontologia em que natureza e *cultura* estariam cindidas. Assumo que, o avô de Aukê é o *traço* ancestral/memorial em uma *comunidade* dinamicamente *tradicional*.

O avô é a memória coletiva evocada como ancestralidade (*mãmkatêjê*), os *saberes* e *vivências* ~~tradicionalis~~, a *tradicionalidade* que convida a singularidade do *grupo*, ao modo de ser-viver *mehi*. O avô é a resistência às provocações da diluição, do movimento sem *repetição*. Por meio do avô, a ancestralidade é evocada a conter o risco do fluxo excessivo e imperformatizável. A ancestralidade performatiza as histórias, as memórias e os rituais e convoca aqueles que *viram todas as coisas* a ter afinidade com o *povo*, a ter *alteridentidade* com o *grupo*, a ter corpo coletivo, a *praticar cultura*, a se manter ligado a ~~herança~~ *mehi*. A ancestralidade se compromete com a comunidade. O avô de Kênkônã o zela, não só porque este deseja salvar e vingar o seu povo do gavião gigante, todavia sobretudo porque este anseia salvar e vingar o seu povo produzindo *cultura*, se inserindo no modo de ser *mehi* por meio da

iniciação, o *pemp*⁶²: “O Kengunã falou pro irmão dêle: ‘Vamos ver, A-krey, agora nós ficar aqui dentro d’água tôda vida pra ver se nós cresce ligeiro. Pra vingar nosso pai e nossa mãe e outra, e o povo. Pra ver se nós mata êste gavião!’” (SCHULTZ, 1950, p. 97). Na narrativa de Kênkônã, o papel do avô também é imprescindível, demandado por este, prepara e participa do ritual de reclusão-antecipação (o *pemp*) de Kênkônã e do irmão A-krey: “Quando êle saiu, êste velho que era o avô dêle, não aquietava não. Todos dias êle arrumava de comer e levava até onde está êles... Aí diz que fêz um *copó* [lança] grande assim. Fêz outro pro irmão dêle e outro pro irmão. Quando êles botou fora d’água, o velho estava cantando sozinho uma noite inteira. Aí diz que acabou a festa dêle, porque estava dentro d’água pra crescer” (Idem, p. 98). O avô – a ancestralidade – evoca as memórias e reivindica a *prática cultural* do povo.

Na narrativa de Aukê, a ancestralidade (*mãmkatêjê*), por meio do avô, é demandada a conter os riscos do poderoso menino, que roga: “Oh! meu avô, você não faz isto comigo, eu não fiz nada com você”. O avô, a ancestralidade, não retém o *devir* e o *novum*, que este convida, em uma capsula de estabilidade. Não há uma Forma controle em que tal ficção fosse possível, em que se pudesse isolar um coletivo e dizer: “Só é ‘incorporado’ pela sociedade aquilo que é compatível com a Forma “Timbira” – aquilo que a reforça e afirma” (AZANHIA, 1984, p. 34). Ao contrário, a ancestralidade aciona a performatividade iterável da afinidade do *grupo*. O avô frente ao assédio das imagens (*karô*) do fluxo em excesso, evoca à carne do *grupo*. Nestes termos, só a ancestralidade (o avô ou o *keti*) poderia “dar um jeito” em Aukê. O avô é o traço que acionaria a *alteridentidade mehi* frente ao fluxo imperformatizável e a àquilo que veria a ser o *kupê*, o externo. Portanto, a ancestralidade do avô assegura a singularidade do *grupo* repetindo-a diferencialmente. A ancestralidade de alguma forma mata o fluxo não iterável, sem fecha o *devir*. Aukê é o excesso, o avô a resistência ao excesso; não obstante, excesso e sua resistência não se separam, não se cindem: *onde há excesso, há resistência*. Resistência aqui não pode ser entendida como reação ou ainda uma negação conservadora às mudanças, todavia, uma afirmação na *repetição*. O avô é a herança ancestral coletiva que ao mesmo instante em que quebra a lógica do mecanicismo evocando as memórias guerreiras, freia os excessos desestabilizadores, expurga as sombras (os *mekarô*) assediadoras e evoca a *diferença na repetição*. A *repetição* – sem generalizações, sem mecanicismo, sem determinismo – é o modo operatório da existência, o *eterno retorno do mesmo* (NIETZSCHE, 2011a) que provoca o *devir* teatral e o *outro*. A *repetição* enuncia a *diferença*. Longe de uma mera reprodução ou círculo

⁶² Ritual de iniciação dos jovens em coletivos *timbira* por meio da reclusão, geralmente afastados do assentamento. O mito de Kênkônã e do irmão A-krey, na versão registrada por Schultz (1950, p. 97), aponta que reclusão destes foram em um rio ou próximo de um rio.

fechado, a *repetição* é um espiral em *devir* que altera o *mesmo* recitando-o. Em cada *repetição*, novos deslizamentos: “À divergência e ao descentramento perpétuos da diferença correspondem rigorosamente um deslocamento e um disfarce na repetição” (DELEUZE, 2018, p. 14).

O avô após algumas tentativas fracassadas, com a ajuda da *comunidade* consegue “dar um jeito” em Aukê. Se Aukê é um *mekarõ* inserido na *comunidade* – aquele que convida a uma diferença pura, sem repetição – talvez o fogo possa “dar jeito” em seu perigo. O avô⁶³ materno, a ancestralidade (*mãmkatêjê*), é aquele que diz, após a carbonização de Aukê, aos demais do seu *povo* para caçar em grupo e correr com toras, à viver o coletivo: “‘Vamos caçar agora um pouco até o sol pender um bocadinho. Aí nós vamos correr com tora’. Quando foi na hora mesmo de correr, êles ajuntou. Arribou tora e correu pro rumo da aldeia” (Idem, p. 88). O avô pede ao *grupo* na narrativa, a *repetição cultural* que evoca a *diferença*. *Repetir* é pôr em ato, performatizar, desempenhar a existência coletiva, potencializar a vida, saber experimentar, *praticar a cultura*. Como já apontado, a *liturgia* do assentamento, a caçada em grupo, as brincadeiras, as festas, as narrativas e a corrida de toras são alguns elementos assumidos e performatizados entre os povos designados de *timbira*. Desde os primeiros registros do Major Francisco de Paula Ribeiro em 1819 a qualquer outra observação contemporânea, de algum modo, tais elementos são apontados como traços do *saber-viver timbira*: “Nenhuma das inúmeras cerimônias que constituem a vida pública entre os Timbira chama tanto a atenção dos civilizados quanto a corrida de toras. Isto se deve ao fato de que, depois da dança no pátio da aldeia, essa é a cerimônia mais repetida na vida cotidiana desses índios e, dramaticamente, a mais impressionante” (NIMUENDAJÚ, 2001, p. 151-2). A carbonização de Aukê é a afirmação da repetição diferida, da *cultura*.

A calcinação de Aukê aciona um segundo momento na narrativa. A ancestralidade mata, ou pelo menos tenta matar, o fluxo não iterável – o assédio *karõ* –, mas não põe fim às ameaças à *tradicionalidade* indígena. Aukê não morre, não em definitivo, *vira* o outro. A *tradicionalidade* ao reivindicar a performatividade *mehĩ* tentando conter a diluição, desperta um outro. Cabe destacar que, para os *Krahô*, entre outros povos designados de “Timbira”, o *karõ* dos *mekarõ* (mortos, sombras ou espectros dos mortos) podem assumir outras formas: “É crença dos Krahó, também, que as almas dos mortos vivem algum tempo sob a forma humana;

⁶³ É preciso pontuar que, a ação do avô não é resignada de sentimentos. Senti o quanto dura foi sua ação contra o neto, se arrepende diversas vezes: “Quando êle chegou ai, não viu mais o Aukê, não veio mais. Agora o avô disse: ‘Oh! agora meu neto morreu mesmo dentro do fogão, pra que que fiz eu assim com meu neto?’” (p. 89). Em outra versão, a morte de Aukê, além de ser demandada é uma iniciativa da comunidade, o avô tenta impedir mas cede aos apelos do coletivo.

morrem depois, transformando-se em animais; quando estes morrem, transformam-se em tocos de pau, montes de cupim, animais rasteiros. Quando o fogo acaba com esses seres, nada mais resta: o aniquilamento é absoluto” (MELATTI, 1972, p. 63). A carbonização de Aukê desperta uma derradeira metamorfose e um novo perigo, o *kupê*. Das cinzas, quando o magna do fluxo imperformatizável cede lugar à configuração da afinidade do *grupo*, à afirmação *mehî*, o *kupê* emerge. Paradoxalmente com a *autodeterminação mehî* frente ao risco de desagregação, aparece o *kupê*. A morte de Aukê é a vida do *kupê*? _“Aukê está vivo lá, não morreu não, já virou *kupen* é cristão já!” (p. 90). Recordo que, para os povos designados de *timbira*, nem sempre *kupê* se referia ao *branco* e sua potência colonizadora. O *kupê* seria aqueles que não pertenciam a “carne” do *grupo*, ao modo de ser *mehî*. Na narrativa de Aukê, o coletivo *mehî* se afirma, contém o excesso por meio da ancestralidade, e o *kupê* e sua força emergem em sua versão *colonial*: o ocidental dominador e suas artimanhas.

Se “Aukê queimou então não *vira* outra coisa”, não poderia *virar* outra coisa, problematizam alguns membros da *comunidade*. Todavia, da borralha do fluxo indeterminado, desponta o *outro colonial*. Aukê-*mehî* morre e Aukê-mekarõ assume a performatividade de Aukê-*kupê*, o externo instituinte. Aukê “aparece boiando gado” e fazendo toda sorte de barulho. Aukê não foi suplantado, se transformou uma vez mais: “... não morri. Certo que vocês me botaram dentro do fogão, mas eu não queimei, eu estou vivo”. Aukê não morreu, *virou kupê*, *virou cristão*, *virou “civilizado”*: “tem gado”, “peru e angolista” entre outros animais exógenos ao mundo indígena, arma, ferro, a técnica *dos brancos*, “menino na escola, escrevendo” (até ensina os outros, p. 90), culinária e casa distintas dos *mehî*, costumes outros. Aukê-*kupê* fala por imperativos e exortações, secundariza e dar ordens à esposa: “Aí falou pro avô dêle: ‘Agora entra, eu já falei pra minha mulher, pra fazer comer pra você’ (êle já tinha aí mulher). ‘Eu mandei cortar carne e preparar arroz. Agora nós vamos entrar’” (p. 89). Aukê-*kupê* é um colonizador que convida à toda sorte de *colonialidade*.

A narrativa descreve, neste instante, o que alguns etnólogos convencionaram a designar *stritu sensu* como “contato”, todavia em uma perspectiva indígena. Alguém ou um grupo pequeno percebe uma desarmonia, um certo desajuste no *território* étnico, como o pai e a mãe de Aukê, que buscavam os restos do filho para uma última homenagem fúnebre: “Aí êles já estavam escutando a zoada dêle. Já boiando pro gado. E quando encostou mais, peru e angolista, **êles desbarrou, ficou assuntando a zoada**” (p. 88). Ao retornar à *comunidade*, retransmitem a estranheza do acontecimento, encontram perplexidade e dúvidas; todavia a história é considerada. Um grupo maior aceita colocar a história a prova “Aí foi treis: ‘Vamos lá, se êles ficando enganando pra nós, nós chega ralhando muito pra êles’. Aí êles saiu. Quando ia já

encostando também, aí já fazia muito zoadá mesmo... Aí voltou, chegou, contou outra vez do mesmo jeito”. Este grupo também é sabatinado e submetido a dúvida: “Nestes lugar não tem nada mesmo. Vocês estão mentindo” (Idem, p. 89). A notícia desassossega o *povo* e uma segunda expedição com um número maior é organizada para confirmar ou não o *novum*. Entretanto, “Quando encostou, escutou do mesmo jeito. Está fazendo zoadá; daí êle voltou. Quando chegou, contou história: ‘Ora, quando nós chegou, escutamos muita zoadá’” (Idem). Os/as anciãos/ãs (os/as *mehprekré*) são últimos/as e decisivos na odisseia com o *kupê*. São estes que agregam o coletivo, confirmam o evento, que demandaria uma nova percepção do grupo e decide o indecível com o *povo*, aproximar do *kupê*: “Aí o avô dêle ficou imaginando: ‘Pois eu vou a derradeira, eu vou encostar lá perto dêle. Vou saber lá mesmo... Daí êle falou pro povo todo: ‘Vamos ver quem vai mais eu? Nós vê zoadá e vamos ver se nós encosta lá!’ Aí diz que foi muito povo”. Com os anciãos – ou outra liderança do *coletivo*, cacique ou xamã (*wayaká*) – é confirmado a interferência do não-*mehî*. Sim, aconteceu! Procede: “‘Ah, isto não é mentira, e agora nós vamos encostar!’” (Idem). A narrativa expõe o ponto de vista indígena de uma situação anterior ao diálogo, a saudação, ao conflito, a violência ou a troca de presentes, mas de *contato*. Antes que um, digamos, tête-à-tête interétnico aconteça, outras formas de contatos se dinamizam. Antes do “contato”, o *contato* com o *outro* já se processava. O *contato* com o *outro* também é uma demanda do *mesmo indígena*. Só lhes faltava “encostar”, friccionar. As relações com o *kupê* não é uma decisão unilateral, exclusivamente do *branco*. O “encostar” ou o “contato”, em termos etnológicos, não implica na simples deliberação de um missionário, de um agente de Estado, de um antropólogo frente ao suposto “índio”, sempre passivo e disposto a ser tutelado. Aquilo que alguns antropólogos chamaram tecnicamente de “contato” é apenas uma ocasião processada em meio a outras, um relevo às relações – à distância, mas não exclusivamente –, aos olhares, as observações, as interferências, as investigações do *mesmo* e do *outro*. Aproximar do “outro”, não é uma decisão do sujeito ocidental, todavia, uma interpelação agenciadora, não deixa de ser uma *agência indígena*. A *outreidade* indígena anseia o *contato*. O *kupê* é barulhento⁶⁴, interfere no *meio*, chama a atenção, deixa rastros no *território étnico*; o indígena o percebe e o acompanha, antes de *encostar*. Portanto, *mehî* já *assuntava* o *kupê*, já o tinha contatado pela percepção antes de qualquer atrito direto.

⁶⁴ Krôhokrenhûm narra diversos episódios de experiências com o *kupê* antes de institucionalizarem as relações: olhares distantes, o se “acostumar” com a presença *kupê* no território *parkatêjê*, os conflitos, um novo “acostumar”, novos conflitos, a técnica *kupê*, a primeira vez que ouviram/viram um barco a motor: “(A) pareceu uma coisa – nós chamava pýkre, era grande! Ele mesmo andando! Não era *kupê* que remava... não era aquele não! Um bichu lá dentro roncando, ele mesmo vai, né?” (Apud, FERRAZ, 1984, p. 29).

O momento que se segue à aproximação, se caracteriza por reiteradas desconfianças e temores por parte dos *indígenas*, principalmente pelo avô, frente aos assédios *kupê* de Aukê. A ordem *kupê* exige um plano *kupê* de ação ao estabelecimento do diálogo e da hospitalidade. Os requisitos *kupê* à constituição do seu *lógos* é o seu ordenamento, seu planejamento moral. A “conversa” *kupê*, o *lógos*, cobra um cenário igualmente *kupê*: “Aí falou pro avô dêle: ‘Agora entra, eu já falei pra minha mulher, pra fazer comer pra você. Eu mandei cortar carne e preparar arroz. Agora nós vamos entrar... Quando aprontar a comida nós come, e aí nós vamos pegar de conversar’” (p. 89). Sem dúvida, Aukê se impõe como sujeito e pai de sua própria conversa. O *lógos* se interpõe como o querer-dizer da fala do sujeito ocidental e cobra, daqueles que estão excluídos de seu poder, filiação: “Não que o *lógos* seja o pai. Mas a origem do *lógos* é seu pai. Dir-se-ia, por anacronia, que o ‘sujeito falante’ é o pai de sua fala. Não se tardará a perceber que não há aqui nenhuma metáfora” (DERRIDA, 2005, p. 22). Como aponto adiante, Aukê-*kupê* construirá, por meio do *lógos*, uma condição discursiva para ser chamado de pai: “*Lógos* tem aqui o sentido de discurso, de argumento proposto, de propósito diretor animando a conversa falada (*hó lógos*)... pode ter um pai” (Idem, p. 23). O *lógos*, a conversa imposta pelos *kupê* nos termos *kupê*, é a principal certeza dos *brancos*. A certeza que a *outridade indígena* não possui o *lógos* e que precisaria deste urgentemente para alcançar uma condição ontológica supostamente superior.

O *lógos* dá sensação de controle aos *brancos* e condiciona sua hospitalidade, o entrar na casa e o comer em vista do *conversar* (*hó lógos*). A hospitalidade de Aukê não é *incondicional*, visa a conversão do *outro*, seu enquadramento em um regime *branco* de reconhecimento, sua inserção no reino do *lógos*. A hospitalidade de Aukê é uma arapuca, uma armadilha: entre e receba o *lógos*, entre e não saia o *mesmo* (quero dizer sem o traço do *mesmo*). Os *brancos*, se pudéssemos insistir em remissões etnocêntricas, desde a Odisseia, acreditam ser hospitaleiros, mas gradativamente impõem regras de hospitalidade ao estrangeiro. O estrangeiro é o de *fora*, visto como *fora*, o não-eu, o outro interpelador que interpela e de algum modo produz o si mesmo. O estrangeiro – o *outro* – só emerge para o *mesmo* em quadros de referências normativas que o configuram como *outro* para um *mesmo*: “... o outro só aparece para mim, só funciona para mim como outro, se há um quadro de referência dentro do qual eu posso vê-lo e apreendê-lo em sua separabilidade e exterioridade” (BUTLER, 2015b, p. 27-8). Por força de *enquadramentos normativos* o estrangeiro pode ser acolhido ou rejeitado, hospedado ou hostilizado. Mas quem é o estrangeiro, o alienígena, nas relações além-mar? O colonizador é o estrangeiro para o *indígena*. Todavia, o estrangeiro (*hostis*, *alien*, *ksénos*... *juruá*, *napë*, *tôria*, *kupê*) que estrangeiriza o nativo pela *colonialidade*. No poder metafísico-colonial, o *indígena*

se torna alienígena. A Colonização barbariza o nativo, o torna apátrida em seu *território*. A casa de Aukê, seus apetrechos, seu modo de vida *kupê* e seus animais se impõem abruptamente no *território mehñ*. A casa grande, sua arquitetura, suas organizações, sua relação patronal, seu machismo, sua *indiofobia*, seu racismo, seus animais, emergem forçosamente no *território tradicional*. Hospitalidade ou hostilidade? Na Colônia é o colonizador, mesmo no *território do outro*, quem estabelece o regime de hospitalidade. É o mais forte que produz as leis de hospitalidade no limite da sua hostilidade: “É o déspota familiar, o pai, o esposo e o patrão, o senhor do lugar que faz as leis da hospitalidade. Ele as representa e se dobra a isso para nisso também dobrar os outros” (DERRIDA, 2003, p. 131). A *lei da hospitalidade*⁶⁵ é um enquadramento de reconhecimento daquele que hospeda o estrangeiro, o pai e senhor. A hospedagem ao estrangeiro – no caso paradoxal o nativo – se dá dentro de um regime de hospedagem. A hospitalidade de Aukê não hospeda, pelo menos não fora de seu *ethos*, da exigência de seu pacto e de sua *política de identidade*.

O ordenamento dos *brancos* como condição de entendimento e regime de hospitalidade, não pode gerar outra coisa senão a desconfiança: “Aí diz que o avô dêle ficou com medo de entrar”. Como desdobramento a recusa: “o avô não pode entrar” (p. 89). Reiterados assédios, reiteradas recusas: “E êle (Aukê) pelejou muito êle (o avô), e êle não pode entrar”⁶⁶ (p. 89-90). O ordenamento dos *brancos*, a casa, a mesa, o prato, os talheres, as “boas maneiras”, a culinária, o jeito colonial de ser, a relação patronal, enfim os costumes hegemônicos como condição de comunicação e convivência, encontram resistência e são recusados pela *outridade indígena*: “Aí foi fora, falou pra êles: ‘Agora meu avô, vamos entrar pra nós comer!’ Entonce o avô dêles falou: **‘Não, nós não pode comer lá dentro, bota cá fora que nós come aqui fora mesmo. Que em cima da mesa nós não pode comer’**” (p. 90, grifos meus). Não há falta, não há limitação, não há barbárie, não há primitivismo, não há privação de nenhuma letra – FLR (Fé, Lei e Rei) ou qualquer outra – do *fonologocentrismo* ao indígena. Não há ausência de boas

⁶⁵ Nas palavras de Derrida, “a hospitalidade absoluta rompe com a lei da hospitalidade como direito ou dever, com o ‘pacto’ de hospitalidade. Em outros termos, a hospitalidade absoluta exige que eu abra minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe ceda Lugar, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome. A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito” (2003, p. 23-5).

⁶⁶ Há versões em que Aukê recorre a presentes em vista de “enganar” ou convencer, os jovens (mentuwajê ou krintuwa) a entrar na casa, dentro da casa são metamorfoseados em *kupê*. Os únicos que não entraram são justamente os/as anciãos/ãs (*mehprekré*); estes teriam sido evadidos pelos tiros de soldados de Aukê: “Mandou-os escolher de tudo o que havia na casa. Eles entraram e Aukê trancou a porta e disse ao soldado: ‘E agora eu vou mandar você, soldado, atirar para cima para que eles, os mais velhos, vão embora’. Isso aconteceu no Rio de Janeiro. O soldado atirou para cima e os velhos correram. Os rapazes e moças se transformaram em *kupê* (civilizados). Aukê bateu na cabeça deles e eles esqueceram os pais” (in, MELATTI, 1972, p. 126).

maneiras, não há nenhuma deficiência moral por parte da *outreidade indígena*. Há desobediência, resistência e recusa ao ordenamento *kupê*, bem como, persistência na *alteridentidade mehî*. As provocações coloniais são respondidas com a recusa que se traduz na insistência no modo de vida *mehî*, na performatividade cultural *indígena*, o fora colonial. Há insistência em uma *cosmontologia indígena*, bem como em *costumes outros*. O polimento daqueles que detém o poder do *lógos* não é capaz de explicar tamanha recusa, senão a condicionando a falta. Como podem não aceitar o esplendor do *lógos*, a *paideia* grega ou a religião ocidental? O explicaria a insistência no “estado bárbaro” senão justificado pela incapacidade de não abstrair o *lógos*, a sua técnica e seu fonocentrismo? Para os *brancos*, a *outreidade indígena* não pode não querer outra coisa senão a *colonialidade*.

Sem sucesso em impor suas condições, Aukê continua sua “peleja”, pela força do *lógos*, persuade, insiste reiteradamente e chora muito “com pena do *povo*”. Aukê possui a verdade (*aletheia*) do *lógos* por isso insiste em persuadir e chora. O choro é a certeza de Aukê-*kupê*, seu olhar tutelar: é melhor ser *branco* que *indígena*. Aukê estabelece os termos de sua certeza, a sua demanda em vista do *virar kupê*: “êle foi onde está o avô dêle: ‘Agora meu avô, quando nós comer, olha, eu vou avisar logo você, quando for na hora de botar as cousas fora, arco e arma, cuitê, prato, você apanha primeiro as armas e o prato, que é o camarada do espingarda’” (p. 90). A recomendação de Aukê-*kupê* são os termos de seu reconhecimento ao *outro*, sua interação condicionado com o coletivo *mehî*. Aukê-*kupê* anseia a hegemonia do homogêneo: “Dêste jeito eu não quero deixar você, eu quero que você faz assim como eu” (p. 91). Após esta primeira experiência direta com o *kupê*, com seus assédios, suas demandas, seus enquadramentos, o avô e o coletivo regressam ao assentamento *mehî* e partilham o acontecimento: “Aí diz que avô dêles chegou mais os outros, contou história lá no pátio quando o povo ajuntou: ‘Pois, **Aukê está vivo lá, não morreu não, já virou kupen é cristão já!** Êle já tem muita cousa bonita’” (p. 90, grifos meus).

A comunidade é interpelada e se interpela a compartilhar a experiência com o *branco*, a intrusão no *território tradicional* e o encontro com o *outro*. O *povo* se articula e aceitar experimentar, coletivamente, o encontro com Aukê-*kupê*. O *povo* tem curiosidade do novo, de ver “as muitas coisas bonitas”, bem como se interpela a experimentar a arriscada provocação a *virar kupê*. Os sintagmas “o povo ajuntou”, “muito povo”, “tudo o povo”, “todo aldeia” evocados, na narrativa, não podem ser contemplados da mesma forma que a totalidade para os *brancos*, homogeneidade ou ainda unanimidade. Contudo, enquanto experimentação coletiva de uma interpelação cultural, interétnica, se assim se pode dizer. A interpelação não teria como alvo o indivíduo, um pretenso sujeito emancipado e livre; todavia, um agenciamento coletivo

que perpassa à lógica do sujeito moderno e sempre evade ao controle civilizacional: “Entonce êles falou: ‘Bom, quando fôr treis dias nós vamos lá, vamos tudo pra ver’. Quando passou dois diàs e treis, já saiu tudo: ‘Vamos embora, já estamos no trato’. E diz que quando foi no dia mesmo, êles saiu tudo um bocado. Quando êle chegou outra vez, ia chegando muito povo e o Aukê viu o povo” (p. 90-1). Não que o *sujeito* ou “eu” não sejam importantes, todavia, que estes perdem a pretensão de soberania e autossuficiência frente a interpelação do *outro*, dos agenciamentos coletivos. Despossessado e interpelado por um outro, o sujeito se impele a narrar a si mesmo: “O sujeito sempre faz um relato de si mesmo para o outro, seja inventado, seja existente, e o outro estabelece a cena de interpelação como uma relação ética mais primária do que o esforço reflexivo que o sujeito faz para relatar a si mesmo” (BUTLER, 2015b, p. 24). Tais sintagmas apontam a um atravessamento provocador comum à comunidade, bem como, a aqueles que são designados de “índio” pelos intrusos *kupê*.

Diante de “todo o povo”, Aukê-*kupê*, nos termos da narrativa, insiste novamente nos mesmos assédios anteriores e recebe de volta as mesmas recusas do avô: “Quando foi na hora êle foi dizer pro avô dêle, pro pai e mãe: ‘Ei, meu avô, meu pai e mãe, vamos entra pra comer!’ Mas o avô falou: ‘Nós não podemos entrar não, porque vocês estão com medo de nós. Não, nós queremos comer aqui mesmo fora, aqui fora é bom’” (p. 91). As desconfianças, o medo e a recusa *em entrar* ressoam os genocídios contra as *populações indígenas* em territórios étnicos invadidos por *kupê* fazendeiros, extrativistas ou garimpeiros. A narração de Yavu-Boaventura em 1947 a H. Schultz, ecoa o massacre de 26 *Krahô*, “contando-se entre os mortos homens, mulheres e crianças” em 1940, por fazendeiros, que antes lhes teriam oferecido uma prenda, um bovino, em um suposto gesto cordial em vista da concentração de todos: “O ataque de uma das aldeias revestiu-se de traição requintada: o fazendeiro que pretendia atacá-la, José Santiago, ofereceu antes a seus habitantes uma rês para que abatessem, sabendo que, dessa maneira, os índios se concentrariam na aldeia para comê-la, o que facilitaria o trabalho de massacrá-los” (MELATTI, 1972, p. 43-4). A hospitalidade colonial cobra com a morte a dívida do hóspede *indígena*: “além disso, logo depois da primeira surpresa, tendo fugido grande parte de seus moradores, o chefe da aldeia, Luís Balbino, pediu para parlamentar com o fazendeiro; recebendo garantias de vida, aproximou-se dos assaltantes, mas foi morto por um deles, sem que o fazendeiro o impedisse” (Idem, p. 44). É pertinente frisar que, em algumas versões do Mito, Aukê tem soldados, e em outra, policiais e jagunços, policiais-jagunços ou jagunços-policiais: “Você está vendo cristão: esse é jagunço, esse é polícia que anda em redor de mim, esse é *kupê*” (José Nogueira, in: MELATTI, 1972, p. 129). O caráter interpelativo da narrativa, seus agenciamentos, suas transgressões, suas transmutações e o seu compromisso com a

mobilidade dos acontecimentos em que os *mehĩ* se inserem, com suas expectativas, suas relações, suas performatividades, suas precarizações, suas resistências e sua *transcolonialidade*, levou Roberto Da Matta a afirmar que o “Mito de Aukê” não seria um “mito”, mas um “antimito”: “O *antimito* é realmente o oposto do mito” (1970, p. 81). Se o “mito”, segundo o antropólogo, “visa ressaltar conquistas, relações sociais e valores criados para a sociedade tribal”, “o *antimito* seria o primeiro esforço feito pela sociedade indígena no sentido de encontrar um lugar para o *homem branco* no seu sistema de classificações...” (Idem). Entretanto, seguindo está mesma lógica, o “antimito” ainda estaria aquém de uma perspectiva mais elevada aos moldes etnocêntricos: “deve-se enfatizar, **o antimito ainda não alcança o plano da conscientização** dos fatores concretos que atrelam a sociedade tribal na ordem nacional.... É isto que permite, a nosso ver, aos Timbira permanecerem num **nível intermediário, entre o mito e a ideologia**” (Idem, p. 104, negritos meus). O significante “antimito”⁶⁷ acionado por Da Matta (1970) é uma forma de *gnosecidização*, uma reedição da violência *logocêntrica*. O que seria tal “antimito” na retórica ocidental senão o *lógos* ou pelo menos um ensaio de *lógos*, um discurso colonial que convida a *outridade* a *entrar* e não mais sair?

O planejamento e o cenário *kupẽ*, descritos na narrativa, têm entre seus escopos a *colonialidade*, por meio de seus variados dispositivos. Os dispositivos de *poder* reificam as coisas e as reestabelecem a partir de *políticas de identidade*, políticas *outrificadoras*. As coisas e as experiências de mundo (*pjê jajô*) que convidam são instrumentalizadas pelos paradigmas da identidade colonial, o prato *kupẽ* e o cuité indígena. A *tékhne* e os *saberes tradicionais* são reduzidos ao nivelamento colonial por meio de dispositivos *gnosecidas*: “Quando êle acabou de comer, aí êles foi buscar, agora foi buscar arco e cuité e prato. Bem, êle botou espingarda aqui, botou prato bem encostado dêle e botou arco bem aqui assim. E botou cuité bem encostado dêle. Aí êle chamou o avô dêle e o povo tudo” (p. 91). Rejeitar o arco e o cuité e aceitar a arma de fogo e o prato pouco ou nada tem a ver, na narrativa, com os riscos de aculturação⁶⁸. Tais

⁶⁷ Gilberto Azanha (1984) já criticava a interpretação de Da Matta (1970) em que o “Mito de Aukê” estaria em uma condição de conscientização intermediária entre “sociedade tribal” e “sociedade nacional”, entre a “classificação e a história”, entretanto, repetindo as mesmas premissas: “Como tentamos mostrar com a nossa interpretação, o mito da Aukê está por inteiro dentro da ‘classificação’, não apontando para nenhum ‘nível intermediário entre a classificação [e] a história’” (AZANHA, 1984, p. 48). Classificação seria a “estrutura”, a história, a compreensão dos eventos. Para estes, os *povos indígenas* estariam encarcerados a estrutura, e privados de história. Não obstante, assim como natureza e *cultura* não se separam, não há cultura sem história: “ordens culturais diversas tenham modos próprios de produção histórica. **Culturas diferentes, historicidades diferentes**” (SAHLINS, 1997, p. 11, negritos meus).

⁶⁸ Em certa determinação de cultura significada como repertório e patrimônio (*vide* capítulo anterior), aculturação seria uma conversão ou assimilação: “aculturar um povo se traduziria, afinal, em sujeitá-lo ou, no melhor dos casos, em adaptá-lo tecnologicamente a certo padrão superior” (BOSI, 2010, p. 17). Em uma perspectiva

riscos, se assim se pode dizer, são da própria configuração da *cultura*: “Então assim, tudo isso não vai tirar? Dizer que *nós* não vamos ser *indígena*? E mesmo que *nós*, que eu possa usar uma roupa de marca, eu posso ter um carro, com o quê? _Com o meu suor, que fui eu que plantei. Isso não vai dizer, ah tá de caminhonete, vai tirar minha *cultura*? Não!” (TÔNKYRÉ, 2018a). A “cultura material” dos *brancos* não aparece dada e os indígenas não a perderam como argumentou Júlio C. Melatti: “O mito de *Auke* mostra-nos que a cultura material dos civilizados aparece pronta e juntamente com eles. Ainda indica que os índios perderam a cultura material dos civilizados, porque tentaram matar *Auke*” (1972, p. 33). A *cultura* não está pronta; não se perde, nem se ganha *cultura*. Essa aparência é, digamos, uma armadilha da narrativa ao crivo afoito de certa análise comparativa. A técnica e a “cultura material” dos *brancos* é performativa. É preciso “tomar a espingarda e o prato” à mão, bem como manejá-los, para dominá-los. O que está em jogo, no assédio à rejeição do arco e do cuité e à aceitação da espingarda e do prato, é a imposição da renúncia e a obrigação da homogeneização pela *colonialidade*, por meio do *gnosecídio*.

Não há uma técnica superior e outra inferior ou um povo mais e outro menos adiantado tecnologicamente. Tal entendimento, configuraria a narrativa à mera justificativa do evolucionismo ocidental. O viés evolucionista, ainda operado no inconsciente de alguns construtos etnológicos, anuncia a superioridade tecnológica dos *brancos* e a inferioridade da técnica *indígena*, lançando Aukê ao plano de uma explicação do fracasso indígena em não ter aquilo que o *branco* tem, a tecnologia: “Desde logo devem ter tentado explicar a existência desse povo tecnologicamente mais adiantado e mais forte com que se defrontavam; por isso, nesse primeiro período de contacto, talvez ainda no século passado, tenha se formado o mito de *Auke*” (MELATTI, 1972, p. 33). Comparar arranjos técnicos de um *povo* com outro, a partir de supostos níveis de superioridade, implica em reduzir a parte, colonialmente vista como, primitiva e selvagem da comparação. A técnica é medida – se medida for – pela sua performatividade em responder as necessidades existenciais coletivas: “Não existe portanto hierarquia no campo da técnica, nem tecnologia superior ou inferior; só se pode medir um equipamento tecnológico pela sua capacidade de satisfazer, num determinado meio, as necessidades da sociedade” (CLASTRES, 2012, p. 203). Os povos *indígenas* não são inferiores nem superiores; são *outros*, com *saberes* e *técnicas* *outras*: “Seguimos as palavras de nossos

indígena, talvez, seria *predação cultural*, incorporação: “A experiência indígena da ‘aculturação’ parece focalizar mais na incorporação e encorporação de práticas corporais ocidentais – alimentação, vestuário, sexo interétnico, a linguagem como capacidade somática – que a ideia de uma assimilação espiritual” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017a, p. 338).

ancestrais, que nunca possuíram todos esses bens trazidos pelos brancos... Somos diferentes dos brancos e temos outro pensamento” (KOPENAWA, 2015, p. 410). Nesta perspectiva, insistir em comparações de aparatos técnicos radicalmente distintos implica em reeditar o etnocentrismo ocidental: “não existe escala abstrata pela qual se possam medir as ‘intensidades’ tecnológicas: o equipamento técnico de uma sociedade não é diretamente comparável àquele de uma sociedade diferente, e de nada serve opor o fuzil ao arco” (CLASTRES, 2012, p. 204). Não obstante, a performatividade da *técnica dos brancos* é resultado da sua *metafísica*, do poder metafísico-colonial. O diferencial da tecnociência, além do seu desempenho produtivo⁶⁹, é a potência que evoca, a *colonialidade* e o *gnosecídio*.

A propositura de Aukê-kupê implica que os *mehĩ* virem *kupê*. A espingarda e o prato, as armas e o costume *kupê* são propostos aos *mehĩ* Krahô em vista da aceitação do poder metafísico-colonial. Aceitar a espingarda e o prato ou qualquer artefato da técnica *kupê*, nestes termos, seria o mesmo que a morte, mais societária que física: “Aí, depois êle falou pra êles: ‘Agora, nosso avô, você apanha êstes (estava oferecendo arma - espingarda). Aí êles apanhou arco, ficou com medo de apanhar a espingarda. Aí Aukê mesmo que apanhou, e estava entregando: **‘Pega meu avô, atira com êle!’ Aí diz que o avô diz: ‘Não, não pode atirar, senão êle me mata!’** Aí Aukê dizendo: ‘Não, isto não mata não, pode atirar. Eu quero que você fica com êste’” (p. 91, grifos meus). Aceitar a imposição *gnosecida* por meio de algum dispositivo se desdobraria em morte, em sujeição gnosiológica e cultural, em *gnosecídio*. A intransigência do avô em recusar as dadas de Aukê – o regime de hospitalidade xenocida dos *brancos* – aponta mais uma vez ao papel da ancestralidade na performatividade *cultural*. A ancestralidade luta contra as necropolíticas e enseja manter vivo o *devir* que produz a *cultura do povo*, resiste ao *gnosecídio* entre outros dispositivos da *colonialidade*.

No instante em que coloca a técnica dos *brancos*, digamos assim, à mesa, Aukê-kupê diz que ao “cristão” não a quer entregar, conduz a suspeita da possibilidade de uma inversão ontológica privando-os de seus bens assumidos e instrumentalizados na história como

⁶⁹ Conforme Clastres, no contexto Guarani que analisou, “se as sociedades primitivas repousam numa economia de subsistência, não é por lhes faltar uma habilidade técnica. A verdadeira pergunta que se deve formular é a seguinte: a economia dessas sociedades é realmente uma economia de subsistência?” (2012, p. 204-5). O desejo dos *povos indígenas* por instrumentos metálicos estaria não no instrumento em si, mas no desempenho destes. As ferramentas metálicas possuem um desempenho mais produtivo o que conduz a uma de economia de tempo. Economia de tempo não no âmbito de fazer mais; todavia em fazer igual em um tempo menor para sobrar-lhes mais tempo para a caça, pesca, festa, *brincadeiras*, rituais e a guerra. “então executar o mesmo trabalho num tempo dez vezes menor. E, ao descobrirem a superioridade produtiva dos machados dos homens brancos, os índios os desejaram, não para produzirem mais no mesmo tempo, mas para produzirem a mesma coisa num tempo dez vezes mais curto. Mas foi exatamente o contrário que se verificou, pois, com os machados metálicos, irromperam no mundo primitivo dos índios a violência, a força, o poder, impostos aos selvagens pelos civilizados recém-chegados” (Idem, p. 208).

superiores, tal qual teria sido indicado em outras versões da narrativa e nos movimentos messiânicos *timbira* – pelo menos nas interpretações que se fazem destes. Não se encontra entre nossos escopos interpretar aqui tais movimentos, o que por si só demandaria um texto-tese. Todavia, faz-se importante pontuar que os movimentos messiânicos *timbira* Krahô e *Ramkokamekrá*⁷⁰ apregoavam a realização fática da subversão dos papéis coloniais, que os demandaram a encenação da renúncia do modo de vida *mehî-timbira* e a imitação do colonizador em vista de subjugar-lo. Subverter os papéis seria uma forma de justiça à violência imposta, aos massacres sofridos como o de 1940, às hostilidades, à segregação territorial, às *políticas de identidade*, aos preços abusivos dos comerciantes locais.

Uma interpretação acerca da fala de Aukê, em não querer entregar ao “cristão” a espingarda e o prato que, a tecitura da narrativa não deixa de suscitar – ou ainda ousando a ela

⁷⁰ O messianismo *Ramkokamekrá* (*Canela*) ocorreu em 1963, segundo o registro de William Crocker (1967, p. 69-83), e o Krahô teria ocorrido em 1951, ou em uma data entre 1948 a 1952 (ver MELATTI, 1972, p. 23), este último, portanto, poucos anos após a narração de Yavu-Boaventura a H. Schultz. De acordo com a descrição dos pesquisadores que acompanharam seus desdobramentos ulteriores, tais movimentos de algum modo se inspiraram na narrativa de Aukê: “ambos os movimentos davam uma importância muito grande ao equipamento tecnológico dos civilizados. No movimento canela, os índios se mostravam agressivos para com os civilizados antes mesmo de obterem as promessas da vidente. Os Kraôs, embora hostis aos sertanejos que os envolviam, não tomaram tais atitudes para com eles, aguardando primeiro que se transformassem em civilizados. O mito de Aukê serviu de inspiração aos movimentos messiânicos de ambas as tribos... ambos os movimentos tiveram, por messias, entes que, de algum modo, se ligam ao herói mítico Aukê” (MELATTI, 1972, p. 76-7). Para Manuela Carneiro da Cunha, o messianismo *Canela* seria “um rito, e um *culto*” que “refere-se dialeticamente a um mito, o da origem do homem branco, mito que é literalmente reencenado às avessas para o triunfo indígena e a derrocada final dos brancos” (2017d, p. 16). Nos dois movimentos a sanha por artigos industrializados (além da espingarda e o prato) são meios de se *virar kupê*. No entanto, ambos os movimentos não reclamavam um retorno direto de Aukê, mas criaram um terceiro possivelmente inspirado nele: *Chuva*, para os Krahô, e Krää-kwei (irmã de Aukê), para os *Canela*. A inspiração na narrativa de Aukê talvez esteja na apelação destes movimentos a abandonar o modo de vida *mehî* e se investir nos traços do modo de ser *kupê*, algo parecido entre o líder messiânico Krahô, José Nogueira, e a líder messiânica *Canela*, Kee-kwei: “José Nogueira transmitiu ordens para que deixassem de comer determinados alimentos, sobretudo carne, durante certos dias da semana, numa evidente imitação da abstinência dos católicos. Ordenou que se fizessem paredes de barro nas casas para que elas se transformassem em habitações semelhantes às dos civilizados. Incentivou o abandono da pintura de corpo, dos cânticos acompanhados por maracá, das corridas de toras. Mandou que atirassem fora todos os tipos de cestos que tinham dentro de casa, pois seriam substituídos por malas como as dos civilizados...” (MELATTI, 1972, p. 26). Interpreto que mais do que uma imitação *ipsis litteris*, a encenação messiânica da inversão de papéis seria uma forma de vingança à precarização *kupê*; e, desta feita, um agenciamento de novas relações com o colonizador. Os messianismos *Ramkokamekrá* e *Krahô* foram formas críticas, refinadas e arriscadas de analisar e performatizar o modo de vida dos *brancos*, ao mesmo instante em que propunham outras relações; se constituem em devoções nem menos nem mais intensas que daqueles que acreditam na superioridade técnica do ocidente. Tais messianismos enquanto busca de justiça e invenção de novas relações por meio da encenação da troca de papéis pode ser visto ainda como aquilo que Roy Wagner chamou de *revival*: “nesses revivalismos a cultura sempre aparece como um acesso a coisas muito mais importantes do que ela própria jamais poderia ser” (2010, p. 71). Este processo “inventa em antecipação do futuro em lugar de reconstruir o passado ou presente a partir de cacos de evidências” (Idem). No caso do messianismo *Ramkokamekrá*, os sertanejos da região responderam com demasiada violência, assassinando sete indígenas e ameaçando toda a *comunidade* de genocídio, que precisou ser remanejada de suas terras pelo SPI. Por fim, cabe destacar, que em ambos os movimentos, os/as anciãos/ãs, embora tenham respeitados seus arranjos resistiram às propostas messiânicas a *virar kupê*: “Estes velhos simplesmente mostravam seu desagrado ante a possibilidade de sofrerem uma metamorfose em civilizados... E isso fizeram porque não queriam abandonar os costumes dos antigos” (p. 38).

um “fio suplementar” (DERRIDA, 2005, p. 12) –, seria que o “cristão” já teria demais, porquanto este seria o modelo hegemônico do *kupê* colonial. Os artefatos industrializados equilibrariam a balança da *força dos brancos* e reforçariam a provocação a *virar kupê*. Nestes termos, a tentação da provocação dos *brancos* não estaria simplesmente na técnica e nos artefatos, mas na hegemonia da homogeneidade da civilização cristã, mais uma vez, na *força dos brancos*, no poder metafísico-colonial. O desejo de Aukê-*kupê* para o povos ~~timbira~~ seria a moralidade cristã e a tecnociência ocidental, quer dizer, o poder metafísico-colonial. Desta feita, a recusa da ancestralidade aos artefatos de Aukê é a recusa aos apelos da *força dos brancos*: “Pra cristão não quero entregar, porque eu estou com pena de você. Dêste jeito eu não quero deixar você, **eu quero que você faz assim como eu, que eu ando vestido**, por isto eu não posso entregar arma pro cristão. **Eu quero que vocês ficam tudo cristão como eu**’. Mas o avô dêle não podia pegar a espingarda” (SCHULTZ, 1950, p. 91, grifos meus). Resistir à *força dos brancos* implica em persistir enquanto *indígena* e performatizar a *cultura*. Resistir ao *gnosecídio* se desdobra em afirmação *cultural*; nos termos de uma das narrativas de Jonas Rúc: “*Indígena* não queria, né, queria praticar a *cultura* mesmo” (CANELA, 2020). A *diferença cultural* é reivindicada, entre outras formas, pelos *saberes*, rituais, *signos*, *tékhne* e artefatos *tradicionais*: “‘E êste, vocês querem êste?’ Estava oferecendo arco. Aí estavam apurando alegres no rumo... Aí êles pegaram o arco, estavam puxando, experimentando, e outro pegando e falando pro outro. ‘É bom, é bom mesmo, nós fica mesmo com arco’” (SCHULTZ, 1950, p. 91). A *diferença cultural* performatiza o ser-*virar indígena*. Diante da resistência indígena, resta o desalento do *mesmo* e a desqualificação do *outro*. O desalento de Aukê é o desalento dos *brancos*, do tutor, do colonizador humanista. O desapontamento ocidental quando o indígena recusa a homogeneidade e reitera o seu *saber-viver*: “...e chorando outra vez, porque êle viu que está puxando o arco, e não podia deixar porque se êle pega o arco, **era pra virar índio, tôda vida o índio**. Entonce Aukê viu e estava chorando muito” (Idem).

O *branco* apela comparando, dá exemplos unilaterais à *outreidade* dos avanços *gnosecidas*, dos *signos* do Progresso. Aukê evoca o exemplo da *colonialidade* na vida de um *kupê*-negro (*kupê tycré*), poderia ser um *kupê*-índio – o progresso teria sido “bom” para este, será “bom” para todos. O negro aparece na narrativa prefixado como *kupê*, invisibilizado pela *força dos brancos*. O/um negro aparece assumindo a performatividade ocidental, já seduzido pela *força dos brancos*, arrolado pela *colonialidade*: “Então chamou um *kupén* negro. Aí falando pra avô dêle: ‘Você quer ver, êle atira bonzinho’. Quando êle entregou pro negro e atirou logo, e o negro falou logo: ‘Ah! bom, agora vou ficar com arma de fogo!’” (p. 91-2). O exemplo do *kupê*-negro acena àqueles que estavam na linha de frente nas expedições punitivas,

negros e “mestiços”, os que atiravam primeiro e eram flechados primeiro; bem como, aos trabalhadores/as “braçais” das grandes fazendas – nos interiores dos atuais estados do Maranhão, Pará e Tocantins – na sua maioria negros e “mestiços”. O lamento de Aukê-*kupê* é o limite normativo, os escapes ao poder metafísico-colonial “Aí o Aukê escutou a conversa do negro e chorou muito: ‘Oh! podia vocês ter ficado com arma de fogo, eu tenho muita pena de vocês porque eu não pode deixar vocês assim!’” (p. 92). Não obstante à potência normativa *kupê*, a insistência no *saber-viver* indígena é performativo, resiste e se afirma: “Depois êle saiu fora, aí diz que amostrou arco: ‘O camarada do cuité está aí’. Então êle falou com povo: ‘Pois está aí agora. A espingarda, negro já atírou. Êle também vai ficar com o prato; e vocês atirou com arco e flecha, com o cuia!’ Aí os índios primeiros apanhou o arco e a cuia” (Idem). Na primeira narração que Jonas Rúc (apêndice III) me ofertou, as palavras de Aukê denuncia a ambivalência e *indecidibilidade* – o querer e o nunca conseguir – da afirmação e performatividade coletivas: “Depois que Aukê entregou todas essas coisas, *né*, ele falou pro povo dele: vocês mesmo perderam eu, e nunca essa oportunidade volta para vocês. E **sempre vocês vão querer ser brancos. Mas nunca vai ser**. E vai ser difícil, *né*, porque vocês são *bestas* [bobos]. E sempre vocês vão ficar de uma forma que vai ficar pra sempre” (CANELA, 2020).

Uma última artimanha é operada por Aukê-*kupê*, na narrativa registrada por H. Schultz, o argumento da salvação da alma. Os *timbira*, não se preocupavam com a existência transcendental ou não da alma, tampouco se esta seria ou não salva. A alma para este seria imanente e poderia habitar corpos de animais ou de plantas: “As almas dos mortos vivem fora da aldeia. Nesta penetram sobretudo à noite ou então nos dias nublados ou chuvosos” (MELATTI, 1972, p. 62). Aukê-*kupê* argumenta, em estilo missionário, que só a alma cristã se eleva, a da *outridade indígena* estaria condenada ao peso das paixões. Os não cristãos, como os animais, não alcançariam uma outra forma de vida celeste, findariam. Aukê precisava, neste instante como um bom missionário, de uma metáfora contextual e de fácil entendimento, a da pedra e da folha na água. A metáfora é contada em uma entonação paternal e escatológica na forma de pregação, o que requer um cerimonial: “‘Pois nosso filho, você vai escutar outra vez, vamos lá na beira do rio pra me escutar lá...’” (p. 92). A *alma* (*karô*) indígena não se salvaria fora da *teo-teleontologia* ocidental, justificando o choro e o intervencionismo de Aukê-*kupê* como um imperativo ético, salvar o selvagem: “Entonce daí êle preparou alguma cousa, feito como pedra redondo. Aí foi pra beira do rio com êles e desbarrou com êles, aí dizendo: ‘Bem nosso filha, agora você morrer, você fica assim. O alma não sobe!’” (p. 92). A alma indígena, no discurso ocidental, é tão selvagem como seu comportamento. A alma indígena, diferente da alma cristã, seria como uma pedra. Não haveria outro recurso salvífico senão *virando* “uma

folha”, virando *kupê*: “jogou alguma coisa redonda dentro d’água que afundou logo. Aí êle diz: ‘Olha, quando vocês morrer, a alma de vocês não sobe para o céu, fica caminhando tôda vida aí no sertão! E nós, quando morrer faz assim!’ Aí diz que jogou alguma fôlha embrulhada” (p. 92).

Na narrativa registrada por H. Schultz, Aukê-*kupê* demanda aos *Krahô* que o reconheça como pai: “agora eu sou pai de vocês tudo. Vocês **agora trata de me chamar intxú** [pai] AUKÊ” (p. 92). O escopo da hospitalidade de Aukê é enfim totalmente assumido: o seu *ethos* paternal, seu senhorio, sua tutela. O pai ausente, ou meramente coadjuvante no mundo indígena, se interpõe e impõe soberania. Na interposição do pai, o *mito indígena*, estrategicamente, *vira lógos*, o mito dos *brancos*. O *lógos* exige paternidade ao sujeito falante, ao *fonocentrismo*, ao *falologocentrismo*. O pai, na perspectiva *falocêntrica*, é o superior, o *arquétipo* de deus e do rei, conhece os termos do discurso hegemônico, seus enunciados, seus argumentos, seus estabelecimentos: “é a partir do *lógos* que se anuncia e se dá a pensar algo como a paternidade” (DERRIDA, 2005, p. 26). Desta feita, o *lógos* assumido pelos *brancos* cobra taxonomização e domesticação cultural “Os entes-vivos, pai e filho, anunciam-se a nós, relacionam-se mutuamente na domesticidade do *lógos*” (Idem). Aquele que domina o *lógos* – o suposto sujeito falante e operador da tecnociência, o agente do Estado, o missionário, o especialista confeccionador de laudos, o antropólogo colonial, o fazendeiro esclarecido, o minerador desenvolvimentista, o juiz, o indigenista humanista, o professor civilizador – reivindica tutela, falar pelo “índio”, “resgatar a sua cultura”, “pacificá-lo”, dizer o que indígena pode ou não pode *dizer*. Na perspectiva tutelar, se o indígena “não senta à mesa” nos termos do *branco* para conversar (*hó lógos*) seria o porquê se encontra privado do *lógos*. O *lógos* aponta ao pai, um fazedor de currículo, àquele que centraliza, mastiga o conhecimento e o prontifica a deglutição, àquele que explica o *mito* pela negação do *mito*; o sujeito falante que ensina o jeito de cultivar o discurso racional (o *lógos*) em vista dos seus costumes, a *paidéia*. O *lógos* traz com o pai, o sujeito que opera o discurso hegemônico, o bem-estar em forma de progresso, quiçá, a religião: “O *lógos* representa isto ao que ele é devedor, o pai, que é também um *chefe*, um *capital* e um *bem*. Ou antes o chefe, o capital, o bem (*agathón*). *Patêr* significa em grego tudo isso ao mesmo tempo” (Idem, negritos do autor). Aukê cobra um reconhecimento devedor e assume – como os *brancos* de poder – uma postura régia. Aukê anseia paternidade, anseia reinado, anseia religião. É pertinente destacar que a narrativa registrada por Nimuendajú (1946, p. 246) termina com a frase: “Aukê é o imperador dom Pedro II”. Aukê-*kupê* elabora, fixa, sentencia e institui os termos do próprio discurso (*lógos*), se performatizando como déspota: “Vocês agora trata de me chamar *intxú* [pai]”.

A narrativa acena a infinitos *agenciamentos* indígenas, ao pedir que o evoque como intxú [pai], Aukê, metamorfoseado em signo da *força dos brancos*, enuncia tentativas diversas de fechar estes infinitos. Redosando a análise comparativa, na operacionalidade da lógica edipiana-narcísica, o pai é a potência fálica congregadora e ordenadora que intenta suturar os exteriores que escapam à sua ordem. O pai reivindica tutela em vista da manutenção de sua ordem. O pai sabe que, de algum modo, os infinitos agenciamentos xenológicos sempre escapam à força da Fé hegemônica, do Rei (o Estado) e da Lei; e desta feita, articula ficções de identidade, origem e paradigmas tutelares. Aukê-kupê acredita trazer o bem aos *mehî timbira*, assim sendo se autoreferencia se colocando como luz, origem, fim, totalidade, significado, estrutura, unidade, modelo e imagem de ser, o pai: “O bem, na figura visível-invisível do pai, do sol, do capital, é a origem dos *óna*, de seu aparecer e de sua vinda ao *lógos* que os distingue e os reúne ao mesmo tempo... O bem (o pai, o sol, o capital) é, pois, a fonte oculta, iluminante e cegante, do *lógos*” (DERRIDA, 2005, p. 28). No entanto, ao exigir a referencialidade do *lógos* e o balizamento da origem, a potência paternal produz violência. A ficção da origem implica na violência cultural da tradução logocêntrica, daquilo que o ocidente impõe como referência e semiótica, a sedimentação do *mito da origem do homem branco*.

Os *brancos* se impõem como essência civilizacional, modelo de humano (*antropos*), escala e ápice de verdade e transforma a sua mitologia, a *mitologia branca*, o *lógos* em exigência, a sua *paidéia*, em enquadramento normativo educacional. Uma memória específica, uma ficção chamada de “Ocidente”, por meio do pai – o chefe *branco*, senhor e dono do capital – se hegemoniza e se metamorfosea (*vira*) *arquê*, *a priori*, *télos*, *tá ónta*, *eskhaton*, *eidos*, *ousia*, Deus, Sujeito, Estado-nação, Estrutura. A imagem do pai é a síntese dos *heróis*, o desejo andro-etnocêntrico de tudo comandar. A narrativa de Aukê brinca com as ficções ocidentais. Aukê se transforma em Narciso (e-ou Édipo) demanda que todos sejam iguais a ele virado-cristão e exige reconhecimento filial ao pai-sol-rei. O pai deseja a si mesmo ao filho: “Dêste jeito eu não quero deixar você, eu quero que você faz assim como eu, que eu ando vestido... Eu quero que vocês fiquem tudo cristão como eu’... ‘Queria que vocês ficassem como eu’” (SCHULTZ, 1950, p. 91); em outros termos, tenham o currículo dos *brancos*! O indígena visto como tutelado pelo *branco* recebe uma “identidade”, um simulacro cultural, uma orientação ontológica previamente estabelecida e racializada acerca do *são* e do que deveriam ser: “índio”, o filho do *branco*, aquele que precisa de seus apetrechos. Do *lógos ao mito*. A narrativa registrada por H. Schultz (1950) termina com um comentário “Se o índio não queimava este Aukê, depois virava mesmo de cristão” endossa o papel do avô, em repetir o traço *cultural* e afirmar a afinidade *mehî* por meio da ancestralidade. Aukê-kupê continua performatizando seus assédios a *virar*

kupê, as *vivências* e *saberes indígenas* performatiza suas resistências repetindo os traços que produzem sua *cultura*, o rastro da *diferença*. Aukê-*kupê* cobra paternidade, os povos de performatividades *timbira* reivindicam o *kupê* como uma versão de suas infinitas possibilidades.

Aukê, mesmo a após a sua carbonização, não se resume ao assédio a *virar kupê*, é um *duplo*. Aukê chora diversas vezes, sente pena e saudades do modo de vida *mehi*. Saudade do modo de vida *mehi* ou a nostalgia etnocêntrica enunciada no *já fomos eles* evolucionista? Suas certezas, suas angústias: “Eles [os gregos] abandonam uma cosmovisão e passam a perseguir agora uma ideia. Uma ideia de pólis, de cidade, de sociedade, uma ideia de civilização que começa a viver a angústia de ter certeza de alguma coisa” (KRENAK, 2019b, p. 71). A pena e a saudade se misturam com suas certezas o impossibilitando de encarar a *ancestralidade*: “Aukê viu o avô dêle. Aí ficou com muita saudade. Quando botou os olhos nêle, Aukê chorou mesmo com pena do avô e da aldeia, do povo todo, e pai e mãe. E daí abriu a porta, entrou, deitou na rêde, chorou, chorou. Quando passou um pedacinho êle saiu, abriu a porta para ver o avô. Quando êle encostou, aí saiu muita água dos olhos. Aukê estava chorando. **Ele não podia aguentar olhar pro avô dêles**” (SCHULTZ, 1950, p. 89). Aukê, o *mekarô* – a imagem, a espectralidade, o espírito, o morto, o fora assediador –, o *mehi*, o *kupê*: tão *duplo* – tão triplo, tão muitos – como o seu choro, choro de saudade e de pena, certeza-angústia, a fantasmagoria de uma potência. Aukê não é o signo de uma presença ausente, é um *herói-fantasma* (*mekarô*) na percepção *timbira*, rastros de possibilidades e impossibilidades, espectralidades do “outro”, assombração da ausência. É o *duplo*, o *gnosecídio* e sua resistência, a interpelação mútua, o entre-lugar, o *jogo*, as peripécias existenciais, os traços, as máscaras, as performatividades, o convite ao suplemento, os agenciamentos e suas infinitas possibilidades. Como *mehi* é indeterminação e fluxo excessivo, como *kupê* provocação colonial, *gnosecídio* e tutela.

Na narrativa não há centro, não há uma estrutura dada, não há uma Forma em si, há dinâmicas e performatividades coexistenciais em *jogo*. Aukê, conclamado como o mito “da origem do homem branco” (MELATTI, 1972; DA MATTA, 1970; CUNHA, 2017d), enuncia as transmutações e a suplementações das relações. A narrativa problematiza como as relações entre os *timbira* e com os *timbira* se transformam, explicando a precarização *kupê* entre os *mehi* por meio da *colonialidade*. A *origem* é marcada pela ausência de “origem”, pela afirmação da transmutação. O que sobra? _O rastro que convida a *suplementariedade* por meio de infinitas substituições. Aukê é uma narrativa indígena que põe em questão as performatividades coloniais. A *colonialidade* não tem um começo chave, é da ordem do acontecimento e se movimenta performativamente. A narrativa evoca infinitos agenciamentos frente à *força dos*

brancos e afirma um *saber-viver indígena*. Aukê apresenta à possibilidade do “mesmo” e do “outro” em constante deslocamento e em intermitente negociação. *Mehî* e *kupê* não são *a priori* e nunca se fecham; “identidade” e “alteridade” estão em disputa no jogo de significação-outrificação. *Torna-te quem tu és*, lembrando do dito de Píndaro evocado por Nietzsche (2009; 2011b), depende da relação interpeladora com o *outro*. Na interpelação da relação com o *outro* é possível destronar os narcisismos, os solopsismos e ficções de autossuficiência, como também, articular formas de transgredir ou simplesmente dilatar os enquadramentos de reconhecimento em relação a *outridade*. Ser é sermos feitos, desfeitos e refeitos nesta interpelação com o *outro*. *Relatar a si mesmo* implica em ser provocado/interpelado pelo *outro*, o que também implica em interpelar a *si mesmo* em outros lugares, e, nestes termos, macular a soberania do eu/nós nas relações:

Talvez seja ainda mais importante reconhecer que a ética requer que nos arrisquemos precisamente nos momentos de desconhecimento, quando aquilo que nos forma diverge do que está diante de nós, quando nossa disposição para nos desfazer em relação aos outros constitui nossa chance de nos tornarmos humanos. Sermos desfeitos pelo outro é uma necessidade primária, uma angústia, sem dúvida, mas também uma oportunidade de sermos interpelados, reivindicados, vinculados ao que não somos, mas também de sermos movidos, impelidos a agir, interpelarmos a nós mesmos em outro lugar e, assim, abandonarmos o “eu” autossuficiente como um tipo de posse. Se falamos e tentamos fazer um relato de nós mesmos a partir desse lugar, não seremos irresponsáveis, ou, se o formos, certamente seremos perdoados (BUTLER, 2015b, p. 136).

Após me narrar sua primeira versão da narrativa, Jonas Rúc (CANELA, 2020) me explicou que “acha” que “não perderam nada” embora “o conto diz que nós perdemos. Mas como é que vou saber?” e completou em seguida: “Pra ser *branco* é muito difícil. Pra mim, *né*. Agora, pra estudar é fácil, pra ter dinheiro, igual vocês, é fácil, pra ter as coisas boas é fácil. Mas para ser *branco* mesmo é muito difícil... Mas é difícil para vocês também ser *indígena*” (CANELA, 2020). Torna-se *mehî*, torna-se *kupê*, tornam-se no *jogo*. Ser próprio e ser outro tecem-se na interpelação mútua do ser-com. Aukê é, como os povos de *performatividade timbira* pensam, o *dever* da interpelação relacional: o contato com o outro sempre é uma provocação a *virar outro*.

Se o *kupê* assedia o *mehî* a *virar kupê*, o *mehî* acessa o modo de vida *kupê*. Na narrativa de Aukê, o *kupê* é etnografado por agenciamentos indígenas, enunciados por Roy Wagner como “antropologia reversa” (2010, p. 67). O *branco* é etnografado não pelo o *lógos* – como faz o *branco* em relação ao indígena –, todavia, pelo o que este chama de *mitho*. Aukê mais uma vez é o *duplo*, as *metades*, o *jogo*, a dinâmica da espectralidade, o *indecidível*, o *hímen*, o *phármakon*. Ao mesmo instante em que provoca a *virar kupê*, possibilita aos *mehî* acessarem

e explicarem traços do modo de vida dos *brancos*: seu comportamento, suas estratégias, suas certezas, seu *lógos*, suas crenças, sua *paidéia*, sua técnica, sua *colonialidade*, sua *força*, suas fraquezas, suas *necropolíticas*. Aukê é uma *etnografia* indígena acerca dos *brancos*, bem como, uma problematização da performatividade colonial. Na narrativa, a situação *colonial* é colocada em termos de papéis e, desta feita, performatizada por *agenciamentos coletivos*. *Mehi* e *kupê* se interpelam em suas *alteridentidades*. Aukê – o fluxo – é o que assegura e instaura o papel do exterior. Todavia, enquanto dimensão acionada pelo *devir* interpelativo, o exterior nunca é transcendental em termos kantianos. O *exterior* instaurado na relação é *constitutivo*, espectral, móvel e em transformação; o interior é relacional, destitutivo de si, transitivo, assombrado pelo espectro do exteriorizado pela sua performatividade. Assim como *mehi*, *kupê* é performativo. Antes de *ser* – isto ou aquilo –, se opera a afirmação na interpelação. O *outro* é o *mesmo* em deslocamento, em constante distanciamento, em constante transmutação.

4 A OUTREIDADE E OS SABERES TRADICIONAIS

“Somos diferentes dos brancos e temos outro pensamento”

Davi Kopenawa

A *outreidade* aqui sob rasuras aponta ao *outro*, a ~~diferença~~ para alhures da outrificação “o outro” da *força dos brancos*. A *outreidade* seria/é “o outro” radicalmente *outro*; o *outro* não totalmente determinado pela normatividade colonial, não presumido/ subsumido onto-teleologicamente, o que escapa de algum modo às marcas da *força dos brancos*. A *outreidade* é a *alteridade* não capturada – pelo menos não plenamente – pelos enquadramentos do poder metafísico-colonial. O *outro* não limitado ao “outro” do ocidente metafísico. O *outro* não inventado ontologicamente pela *colonialidade*, e, portanto, com historicidades e vivências *outras*: “ver os Outros não como ontologicamente dados, mas como constituídos historicamente, seria desfazer os vieses exclusivistas que atribuímos com tanta freqüência às culturas, em especial à nossa” (SAID, 2006, p. 98). Um *outro* não “eles” de um “nós” humanista logocêntrico, um *outro* não *carnofalogocêntrico* – em interlocução com Derrida. Nestes termos, a *outreidade* aqui evocada é a *alteridentidade* que se *autodetermina* (alterautodetermina) e convida singularmente a um nome, a uma assinatura singular: “Somos *Akrãtikatêjê*, o povo da montanha” (TÔNKYRÉ, 2016). Em tal assinatura, recorto a *outreidade* enquanto a experiência singular de um *povo*, com corporeidades, historicidades, vivências e saberes que deixa seus traços, suas performatividades, mesmo quando violentada por políticas de outrificação e nomeações a revelia. A *outreidade* sempre escapa e se nomeia: “Kopenawa, veio a mim muito mais tarde, quando me tornei mesmo um homem. Esse é um verdadeiro nome yanomami. Não é nem nome de criança nem um apelido que outros me deram. É um nome que ganhei por conta própria” (KOPENAWA, 2015, p. 71). O *outro* que se *autodetermina*, em meio as interpelações do *mesmo*, em suas *experiências outras*: “O outro sempre assina, o absolutamente outro, e todo outro é absolutamente outro” (DERRIDA, 2010, p. 133). A assinatura do *outro*, a sua alterautodeterminação, isto é, a autodenominação da *outreidade*, é ao mesmo tempo um convite à singularidade, à afirmação da ~~diferença~~, e uma recusa a outrificação da *colonialidade*: “Eu não sou índio, sou *Munduruku*” (MUNDURUKU, 2011).

A *outreidade* – a experiência *Akrãtikatejê*, *Yanomami* ou *Munduruku*, por exemplo – sempre escapa as fetichizações de “identidade”, “diferença”, “mestiçagem”, “alteridade”, “outro”, “sujeito” ou *regimes de verdade*. A *outreidade* é o *outro* em sua experiência mais propriamente *outra*, se assim pudéssemos dizer; é o próprio do *outro* não outrificado pelas

políticas de identidade. O *próprio* do *outro* – recorrendo a certo léxico metafísico, as experiências alternativas a produção discursiva da *força dos brancos* – é o que difere do “outro” do próprio, do Uno, de uma “identidade” dada pelo *mesmo* e operada pelas *políticas de identidade*. A *outreidade* sempre escapa as totalizações do *mesmo*; não se encapsula em uma “identidade” estável e tampouco se prende a homogeneizações. A *outreidade* reivindica a transgressão da “identidade” e provoca *alteridentidade*:

Ater-se a pensar o *seu outro*: o seu próprio outro, o próprio do seu outro, um outro próprio? Ao pensá-lo *como tal*, ao reconhecê-lo, perdemos-lo. Reapropriamo-lo, dispomos dele, perdemos-lo ou, mais ainda, perdemos-nos (de) o perder, o que, quanto ao outro, retoma sempre ao mesmo. Entre o próprio do outro e o outro do próprio (DERRIDA, 1991d, p. 12).

Insistir em *políticas de identidade* – políticas outrificadoras – é insistir de algum modo no que poderia ser chamado de políticas do espelho, engenharias narcísicas do *mesmo* sobre o “outro”. No fundo, por meio de enquadramentos identitários diversos sobre o “outro” é o *mesmo*, o id, *ipse*, o idêntico, o “Ocidente”, o “eu”, o “nós”, o *mehî*, o próprio que está em jogo. Neste jogo, a *outreidade* é discursivamente lançada na vala comum de uma “identidade” dada como o “outro” do *mesmo* ocidental. No interesse do *mesmo* sobre o “outro” – o seu “outro” – o que importa realmente é o *mesmo*: “À força de ver sempre o Mesmo no Outro – de dizer que sob a máscara do outro somos nós que estamos olhando para nós mesmos –, acabamos por tomar o atalho que nos leva ao que realmente, no fim e no fundo, nos interessa, a saber: nós mesmos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 21). Não obstante, o *outro* totalmente *outro*, rasura as políticas outrificadoras de uma “identidade” e “diferença” dadas. O *outro* quebra o espelho egocêntrico produtor de “outro” do “nós” da *força dos brancos*: “O Outro deve ser visto como a negação necessária de uma identidade primordial – cultural ou psíquica – que introduz o sistema de diferenciação que permite ao cultural ser significado como realidade lingüística, simbólica, histórica...” (BHABHA, 1998, p. 86).

A *outreidade* sempre escapa. Cabe apontar que, a *outreidade* aqui enunciada não é um dos lados do binômio Um – Múltiplo, mesmo – outro, “eu” – “tu”, “nós” – “eles” ou “identidade” – “diferença”. Todavia, a heterogeneidade e a singularidade não dobráveis, não reduzíveis ao *mesmo*, não fechadas à reunião do Uno: “Longe de nossa floresta, há muitos povos além de nós. Contudo, nenhum deles tem um nome semelhante ao nosso. Por isso devemos continuar vivendo na terra que *Omama* nos deixou no primeiro tempo. Mantemos o nome que nos deu” (KOPENAWA, 2015, p. 78). A *outreidade* é *alteridade* do “outro”; o *outro* absoluta e inteiramente *outro*. O *outro* pelo outro: “Tout autre est tout autre” sem a fabricação da *força dos brancos*. Nestes termos, obnubilar a heterogeneidade e a singularidade é tentar obnubilar a

experiência *outra* de uma comunidade, de uma *alteridentidade* com nome e endereço. A *outreidade* é a radical heterogeneidade e singularidade: “Quando se atribui um privilégio à reunião e não à dissociação, não se deixa nenhum espaço para o outro, para a radical outreidade do outro para a radical singularidade do outro” (DERRIDA, apud, DUQUE-ESTRADA, 2008, p. 19). Quando encaixo o *outro* em uma unidade, estrutura, essência, paradigma, reunião ou uma “identidade”, transformo o *outro* em “outro” do *mesmo*, não raro, no próprio “mesmo”, em familiar, e assim incorro em tentativa de *heterocídio*, a máxima injustiça à *outreidade*, que pode se desdobrar nas mais variadas formas de violência: *gnosecídio*, racismo, xenofobia, “etnocídio”, genocídio... O dispositivo do *heterocídio* – *altercídio* – implica em todas as formas de dispositivos, conectados ou não, de violência à *outreidade*. Toda violência é um modo de mortificar, uma redução, uma tentativa de subsunção do *outro* pelo *mesmo*. Entretanto a *outreidade* responde, de algum modo sempre responde, a *força dos brancos* e seus enquadramentos:

Os brancos acham que deveríamos imitá-los em tudo. Mas não é o que queremos. Eu aprendi a conhecer seus costumes desde a minha infância e falo um pouco a sua língua. Mas não quero de modo algum ser um deles. A meu ver, **só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami**. Sei também que se formos viver em suas cidades, seremos infelizes. Então, eles acabarão com a floresta e nunca mais deixarão nenhum lugar onde possamos viver longe deles. Não poderemos mais caçar, nem plantar nada. Nossos filhos vão passar fome. Quando penso em tudo isso, fico tomado de tristeza e de raiva (KOPENAWA, 2015, p. 75, grifos meus).

Cálculos e enquadramentos identitários são tentativas de dobrar a *outreidade* em um “outro” de um “nós” colonial. O *outro*, por seu turno, convida a uma justiça *outra*, não calculável e não esquematizável. Essa justiça *outra* é uma afirmação da *diferença* e, por isso, segundo Derrida, infinita e irreduzível afinal é “devida ao outro” (2010, p. 49). Infinita e irreduzível porque “Sem o outro não há justiça” (Idem, p. 54). A justiça se endereça ao *outro* e afirma a *diferença*. Derrida chega a dizer que, o que chama de *desconstrução* “é louca por essa justiça...” (Idem). A decisão da justiça vem do *outro* (Idem, p. 52). Faz-se preciso acentuar que o estudo aqui empreendido é uma resposta – ou pelo menos um intento de resposta – junto às experiências culturais *outras* no Vale do Tocantins-Araguaia aos nivelamentos diversos de *enquadramentos normativos* diversos como os dispositivos de “identidade”, a *colonialidade* e o seu *modus operandi*, a outrificação e o *gnosecídio*. Frente à outrificação, a *outreidade* no Vale do Tocantins-Araguaia resiste, negocia e promove seus próprios agenciamentos: “Então assim, tudo isso não vai tirar? Dizer que *nós* não vamos ser indígena? E mesmo que *nós*, que eu possa usar uma roupa de marca, eu posso ter um carro, com o quê? _Com o meu suor, que fui eu que plantei. Isso não vai dizer, ah tá de caminhonete, vai tirar minha *cultura*? Não!” (TÔNKYRÉ,

2018a). Dialogar com a *outreidade* em suas vivências e *saberes* no Vale do Tocantins-Araguaia, acolhendo suas perspectivas *outras*, implica assim em favorecer o debate para além dos pressupostos *gnosecidas*, o que demanda se permitir ao convite do *outro*, à *face do outro*, o *outro* pelo *outro*.

4.1 Os *saberes tradicionais* e as genealogias *transcoloniais*

A *outreidade* se dinamiza de modo singular com a *pluversalidade* do mundo e, desta feita, produz seus *saberes-vivências*, *escritas outras* – “*escrevivências*” (Conceição Evaristo, 2020). Os *saberes* produzidos/experimentados pela *outreidade*, como reiteradamente apontado por esta escrita, são evocados como *saberes tradicionais*. Os *saberes tradicionais* são construções cosmo-ontognosiológica de *populações* (ou *povos*) enunciadas como *tradicionais*, as quais, no Vale do Tocantins-Araguaia, são indicadas como as quebradeiras, ribeirinhos/as, campesinos, *agroextrativistas*, quilombolas e indígenas. É pertinente enfatizar que, Manuela Carneiro da Cunha, em uma análise político-jurídica no texto *Populações tradicionais e conservação ambiental* – escrito com Mauro de Almeida e publicado em 2001–, a princípio não incluiu indígenas na categoria de “populações” ou “povos tradicionais”. Entretanto, ao propor inicialmente uma “definição extensional”, aporta em um conceito político-analítico, no fluxo ambientalista do início da década de 2000, afirmando que:

Populações tradicionais são grupos que conquistaram ou estão lutando para conquistar (prática e simbolicamente) uma identidade pública conservacionista que inclui algumas das seguintes características: uso de técnicas ambientais de baixo impacto, formas equitativas de organização social, presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis, liderança local e por fim, traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados. Não é portanto absurdo dizer que um grupo específico como o dos coletores de berbigão de Santa Catarina são, ou tornaram-se, “povos tradicionais”, já que se trata de um processo de autoconstituição (CUNHA, 2017b, p. 291-2, destaques da autora).

Os *saberes tradicionais* só se enunciam performatizando a *pluriversalidade* que os constituem. Não há homogeneidade entre os *saberes tradicionais*. Há diferentes *populações* ou *povos tradicionais*, há diferentes *saberes tradicionais*: “enquanto existe por hipótese um regime único para o conhecimento científico, há uma legião de regimes de saberes tradicionais” (CUNHA, 2017c, p. 295). Os *saberes tradicionais* são os saberes *alternativos* à tecnociência, ao *regime de verdade* do ocidente; saberes *outros* com outros *regimes de verdade*. Os *saberes tradicionais* são *saberes do outro* em sua radicalidade *outra*, de cosmo-ontognosiologias *outras*. A aderência ao “tradicionais” dos *saberes tradicionais* ao longo deste texto não se deu sem problematizações: com o uso do termo não haveria o risco de manter-se preso à Metafísica

que se critica? Assumo os riscos! Cabe ressaltar, entretanto, que este “*tradicionais*” com riscos não evoca à tradição hegemonizada pela *força dos brancos*; isto é, não se filia à metafísica ocidental e sua tradição, e assim ao doutrinário, ao dogmatismo do *Uno*, a normatividade do *mesmo*, às *políticas de identidade* e a seus essencialismos.

Na perspectiva de comunidades ancestrais – indígenas, ribeirinhas, quilombolas, camponesas... – que *transsignificam* e insistem no termo, os *saberes tradicionais* apontariam para *tradições outras*. *Heranças* invisibilizadas pela engenharia *gnosecida*, por vezes calculadamente silenciadas, não raro reduzidas aos *enquadramentos normativos* da tecnociência; entretanto, pulsantes, *transinventivas* e promotora de agência, *agências outras*. *Heranças* que reivindicam performatividades cosmo-ontognosiológicas singulares e pluriversais frente à *força dos brancos* e em sua enunciação desdobram *agenciamentos outros*: “O pensamento deles [os *Yanomami*] segue caminhos outros que o da mercadoria. Eles querem viver como lhes apraz. Seu costume é diferente. Não têm peles de imagens [livros], mas conhecem os espíritos *xapiri* e seus cantos. Querem defender sua terra porque desejam continuar vivendo nela como antigamente” (KOPENAWA, 2015, p. 64-5).

Das *comunidades* indígenas, ribeirinhas, *agroextrativistas*, quilombolas e camponesas no Vale do Tocantins-Araguaia acolho o “*tradicionais*”, no entanto, sob as rasuras que são evocadas na enunciação dessas *comunidades*. Não acolho sem riscos: *tradicionais*. Desta feita, o que é chamado de “*tradicionais*” em *saberes tradicionais* precisa ser entendido em uma ordem *outra*, não diretamente submetida a *colonialidade*, fora da tradição *falogocêntrica* da metafísica ocidental, e assim, inserido em uma *tradicionalidade diversa*. Tampouco, também, o “*tradicionais*” dos *saberes tradicionais* se enquadra na categorização de doutrina ou simples conservadorismo hereditário. *Tradicionais* apontam para quadros remissivos-disseminativos cosmo-ontológicos e políticos *outros*⁷¹, experiências coletivas de resistência à *força dos brancos*; nas palavras do Sr. Ceará do Pará, camponês assentado às proximidades do Rio Araguaia em Santa Maria das Barreiras, no Segundo Encontro dos Sábios em Agroecologia: “O que há de comum nos *saberes tradicionais* é a resistência ao agronegócio e suas

⁷¹ Quiçá, se arriscássemos um último flerte com Heidegger, *originárias*. *Tradicionais* não se refere à “tradição” ocidental metafísica. “Tradicional” aqui, em uma perspectiva *outra*, pode dialogar com o originário, o que está dinamicamente enraizado, o que resguarda uma certa profundidade na *diferença*: “O originário só se mostra ao homem por último” (HEIDEGGER, A questão da técnica, 2002, p. 25). Cabe destacar que para Heidegger, originário é o desencobrimento *essencial* de um fenômeno. “Por ser assim encarecido, o homem se acha apropriado pela apropriação da verdade. A propiciação, que envia para o desencobrimento de uma maneira ou de outra, é o que salva, enquanto tal. Pois é o que salva que leva o homem a perceber e a entrar na mais alta dignidade de sua essência” (Idem, p. 34).

tecnologias”⁷². Nos *saberes tradicionais*, os elementos indicados como opostos pela tradição logocêntrica podem conviver lado a lado, o “lógico” e o “ilógico”, o “sentido” e o “sem sentido” da gnosiologia ocidental coerentemente se confundiriam, paradoxalmente coincidiriam⁷³: “O óleo de andiroba é ruim, mas é bom”. O *status* de “bom” ou “ruim” podem se dissolver e se metaforsear nas cosmo-ontognosiologias dos povos *tradicionais*. O válido e o inválido, o “bom” e o “ruim”, não tem sentido em si apenas dentro do *jogo* de remissões-disseminações e suplementariedades, em quadros de enunciados cosmo-ontológicos:

Na seiva das árvores corre o mesmo sangue que corre nas nossas veias, elas são vivas, elas dão sonhos, dão medicina, dão visão para o nosso pajé. Há outro estigma que o pensamento civilizado também imprime na natureza: quando eles dizem que uma planta é boa ou uma planta é má, quando eles dizem que tem erva daninha, ou quando eles dizem que tem veneno, é uma classificação profundamente influenciada por um pensamento discricionário, preconceituoso e ignorante, porque isso não existe (KRENAK, 2019a, p. 122).

Os *saberes tradicionais* são saberes *outros* frente à gnosiologia do poder metafísico-colonial. São *saberes* que foram mobilizados no interior da *colonialidade* metafísica como os “saberes” “do outro”; saberes que foram outrificados pelo “nós” ocidentais como inferiores, menores, ingênuos, marginalizados... *gnosecidizados*. Nesta perspectiva são saberes não hegemonizados, que não foram tecnicamente estabelecidos; e, portanto, estão fora das molduras de verdade da *colonialidade*. Nestes termos aponto-os como saberes *não metafísicos*, quer dizer, não guiados pela metafísica ocidental; *saberes*, como tentaremos acenar nas próximas seções, que expressão uma cosmo-ontologia outra. Os *saberes tradicionais* são saberes que foram “rejeitados” em sua *outridade* na esteira dos diversos modos do colonialismo metafísico se a-presentar enquanto *enquadramento normativo*.

Em sua *outridade*, os *saberes tradicionais* foram etnocentricamente reduzidos a um “outro” carente da *gnosecidização* da *colonialidade*, não raro, apontados como marginais, inferiores e secundários. Associo-me a pensadores/as e etnólogos/as – tais como Claude Lévi-Strauss (1908-2009), Pierre Clastes (1934-1977) e Eduardo Viveiros de Castro – para os quais todas as culturas tendem ao etnocentrismo. O etnocentrismo é uma operacionalidade cultural

⁷² Fala proferida no dia 10 de Junho de 2016, no Segundo Encontro dos Sábios em Agroecologia realizado no IALA Amazônico. Sr. Ceará do Pará reside no Município de Santa Maria – PA.

⁷³ Não consegui deixar de relacionar com certa tradição apócrifa do ocidente, para quem elementos considerados opostos não estariam radicalmente cindidos; mas em certa relação *pharmakológica* e em constante transformação. Traços dessa tradição seria rastreável em certa *mística* dos contrários no próprio *lógos*. Este pensar não hegemonizado tem entre seus expoentes Nicolau de Cusa (1401-1464). Nicolau de Cusa, ao abraçar o *incompreensível na doura ignorância*, buscou – em um movimento de *transumptio in infinitum* – se “elevar à simplicidade em que coincidem os contrários”. Cusa pensa a coincidência dos opostos como movimento e transcendência da existência: “a disjunção e simultaneamente a conjunção são muros da coincidência para além da qual existe desligado de tudo o que pode dizer-se ou pensar-se” (1988, p. 174).

que talvez nenhum agrupamento humano escape: “O etnocentrismo não seria assim privilégio dos ocidentais, mas uma atitude ideológica natural, inerente aos coletivos humanos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017a, p. 319). Todavia, talvez apenas a atitude cultural do ocidente transforma o seu etnocentrismo em uma pretensão universal e científica de assujeitamento e barbarização da *outreidade*. Reflexão também feita ao seu modo por Jacques Derrida (2016a): “Toda a cultura é originariamente colonial” (p. 69); como se pode perceber em uma fala de Pempkot, filho de Tônkyré, e por ela endossada: “Porque nós ~~Gavião~~ estamos sempre buscando essa nossa autonomia, de *nóis* querer mesmo tomar a frente de tudo. Já assim... O ~~Gavião~~ tem sempre esse orgulho mesmo de resolver por si só. Já o *Xikrin* não. Aí o *Xikrin* tem essa dependência. **Mas... não todos! Mas alguns ainda tem essa dificuldade** de comunicação” (17/05/2018). Entretanto, apenas o ocidente metafísico opera por *colonialidade*. Destaco as ressalvas de Pempkot “Mas... não todos! Mas alguns ainda tem essa dificuldade...”, o excesso de conjunções adversativas, o cuidado *gavião-akrãti* em se afirmar sem reduzir por completo o seu “outro”, no caso, os *Xikrin*; sem pretender uma homogeneização. Distintamente, a lógica ocidental pressupõe um “outro” colonizável/barbarizável para um “nós” colonizador e por meio de um discurso oficial arrogado como o único legítimo e verdadeiro intenta suprimi-lo em estratégias diversas de nivelamentos normativos:

Uma diferença considerável separa o etnocentrismo ocidental do seu homólogo “primitivo”; o selvagem de qualquer tribo indígena ou australiana julga que a sua cultura é superior a todas as outras sem se preocupar em exercer sobre elas um discurso científico, enquanto a etnologia pretende situar-se de chofre no elemento da universalidade sem se dar conta de que permanece sob muitos aspectos solidamente instalada em sua particularidade, e que o seu pseudodiscurso científico se deteriora rapidamente em verdadeira ideologia (CLASTRES, 2003, p. 32).

Ao pensar os *saberes tradicionais* como saberes que foram/são marginalizados pela *colonialidade* por meio da tecnociência, recorro mais uma vez às contribuições de Foucault. Na Primeira Aula do Curso “Em defesa da sociedade”, em 07 de Janeiro de 1976, Foucault se propõe a pensar o que chamou de *saberes sujeitados* pelos regimes comuns do discurso verdadeiro; bem como as críticas descontinuas às teorias totalizantes como certa reinvidicação do que na ocasião chamou de “saberes locais”. Por *saberes sujeitados*, Foucault entende de um lado, “os conteúdos históricos que foram sepultados, mascarados em coerências funcionais ou sistematizações formais... ‘saberes sujeitados’ são blocos de saberes históricos que estavam presentes e disfarçados no interior dos conjuntos funcionais e sistemáticos” (FOUCAULT, 2005, p. 11). Saberes vistos como marginais em relação à tecnociência, saberes não canonizados pela normatividade tecnocientífica e não emoldurados em seus esquemas, poderíamos dizer, saberes radicalmente *outros* à norma colonial. Nesta perspectiva, por outro lado, os *saberes*

sujeitados, apontados por Foucault, são os saberes que foram desqualificados como inferiores pela cientificidade oficial:

toda uma série de saberes que estavam desqualificados como saberes não conceituais, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingênuos, saberes hierarquicamente inferiores, saberes abaixo do nível do conhecimento ou da cientificidade requeridos... (um saber particular, um saber local, regional, um saber diferencial, incapaz de unanimidade)... desses saberes desqualificados que foi feito a crítica... (FOUCAULT, 2005, p. 12).

Os saberes *sujeitados* – ou pretensamente *sujeitados* – são saberes menorizados frente à suposta superioridade tecnocientífica, saberes não iniciados no regime comum da Teoria do Conhecimento Moderna. Portanto, os saberes *sujeitados* não foram emoldurados no quadro gnosiológico hegemônico do ocidente, e a partir deste *enquadramento normativo* foram ridicularizados e, juntamente com as *populações* que se vinculam, precarizados. A precarização dos *saberes tradicionais* e das *comunidades* a que estes se vinculam são como as *políticas de identidade*, tal qual já apontado no Segundo Capítulo, engenharias do *poder*: “Procuro chamar a atenção para o problema epistemológico levantado pela questão do *enquadramento*: as molduras pelas quais aprendemos ou, na verdade, não conseguimos aprender a vida dos outros como perdida ou lesada (suscetível de ser perdida ou lesada) estão politicamente saturadas. Elas são em si mesmas operações de poder” (BUTLER, 2015a, p. 13-4). Precarizados, desqualificados e marginalizados, os *saberes alternativos* à tecnociência foram paulatinamente invisibilizados e silenciados como o “outro” do logocentrismo. Nesta lógica, as medicinas (chamadas de etnomedicinas) dos *saberes tradicionais* não seriam medicinas; suas farmacologias, uma pseudofarmacologia; assim como suas botânicas, zoologias, matemáticas, engenharias... A ciência dos *saberes tradicionais* seria uma não ciência, um tipo daquilo que o discurso ocidental vislumbra, em seu próprio eixo paradigmático, como senso comum: “Outra forma ainda de diminuir a ciência tradicional é dizer que, contrariamente à ciência *tout court*, ela não procede por invenção, somente por descoberta e até, quem sabe, por imitação de outros primatas, macacos que usam plantas medicinais” (CUNHA, 2017c, p. 298).

Segundo Foucault, em resposta a essa desqualificação aos *saberes sujeitos*, e ao mesmo tempo “acoplando” estes ao âmbito da “erudição” ocidental, desponta discursividades *outras* no pensamento ocidental: “críticas pulverizadas”, “descontínuas” e não encapsuladas à tecnociência, ao discurso oficial. As “críticas” que Foucault se refere não seriam mero oportunismo, um novo empirismo ou um simplismo teórico frente a cientificidade hegemonicamente estabelecida. Porém um movimento ou contramovimento, que talvez, parta da saturação da própria totalização discursiva do poder metafísico-colonial. O movimento que

Foucault aponta são arranjos pluriversais, transgressores e não totalizantes, que evoco de *transcoloniais*, e que de algum modo atravessam, quebram ou até mesmo subvertem radicalmente a unidade discursiva da *colonialidade*. Esses movimentos reivindicam, conforme o pensador, possibilidade de “voz” e vez aos “saberes locais” entre outros discursos não totalizantes, e talvez por isso silenciados. “Voz”, vez, reconhecimento, importância, escuta, espaço e respeito são o que os *saberes tradicionais* demandam rumo à uma coexistência cosmo-ontognosiológica pluriversal, uma *ética da coabitação*: “Gostaria que os brancos parassem de pensar que nossa floresta é morta que ela foi posta lá à toa. Quero fazê-los escutar a voz dos *xapiri*, que ali brincam sem parar, dançando sobre seus espelhos resplandecentes. Quem sabe assim eles queiram defendê-la conosco?” (KOPENAWA, 2015, p. 65). Segundo Foucault, a crítica genealógica de algum modo acena para tais espaços ao quebrar a exclusividade da verdade do poder metafísico-colonial e a soberania do sujeito do conhecimento ocidental:

A imensa e prolifera criticabilidade das coisas, das instituições, das práticas, dos discursos; uma espécie de friabilidade geral dos solos, mesmo, talvez sobretudo, os mais familiares, os mais sólidos e mais próximos de nós, de nosso corpo, de nossos gestos de todos os dias; e isso que aparece. Mas, ao mesmo tempo que essa friabilidade e essa espantosa eficácia das críticas descontínuas e particulares, locais, descobre-se, por isso mesmo, nos fatos, algo que talvez não estivesse previsto no início: seria o que se poderia chamar de efeito inibidor próprio das teorias totalitárias, quero dizer, em todo caso, das teorias envolventes e globais. Não que essas teorias envolventes e globais não tenham fornecido e não forneçam ainda, de uma maneira bastante constante, instrumentos localmente utilizáveis: O marxismo, a psicanálise estão precisamente aí para prová-lo. Mas elas só forneceram, acho eu, esses instrumentos localmente utilizáveis com a condição, justamente, de que a unidade teórica do discurso fique como que suspensa, em todo caso recortada, cindida, picada, remexida, deslocada, caricaturada, representada, teatralizada, etc. Em todo caso, inteiramente retomada nos próprios termos da totalidade levou de fato a um efeito de freada. Portanto, se quiserem, primeiro ponto, primeira característica do que aconteceu durante estes quinze anos: caráter local da crítica, o que não quer dizer, creio eu, empirismo obtuso, ingênuo ou simplório, o que também não quer dizer ecletismo frouxo, oportunismo, permeabilidade a um empreendimento teórico qualquer, nem tampouco ascetismo um pouco voluntário, que se reduziria ele próprio à maior magreza teórica possível (2005, p. 10).

O que ficou conhecido com o nome de “pós-estruturalismo”, uma postura e um pensamento não totalizante que Foucault e outros/as autores/as concebem desde o início da década de 1970, entre outras formas, com o nome de *genealogia*, escaparia, e mesmo reviravoltaria, ao cânone tecnocientífico estabelecido. A *genealogia* ou genealogias, sem apelar para um sujeito constituinte, daria “visibilidade” aos diversos *saberes sujeitados* pela *norma*, pelo poder metafísico-colonial; colocaria sob suspeitas às discursividades hegemônicas como legítimas deste mesmo *poder*. À crítica que Foucault se refere seria uma especificidade da época e traria em seu bojo um caráter não estrutural que permitiria espaço ao que antes não tinha, tal como os “saberes locais”. A *genealogia* como discursividade *outra* não se curvaria a

oficialidade hegemonizada, não se submeteria a certificação do *regime de verdade* consolidado com a ciência ocidental moderna: “Creio que esse caráter essencialmente local da crítica indica, de fato, algo que seria uma espécie de produção teórica autônoma, não centralizada, ou seja, que, para estabelecer sua validade, não necessita da chancela de um regime comum” (FOUCAULT, 2005, p. 11). Desta feita, tal crítica apontaria para as “reviravoltas do saber” e estaria dentro do que o pensador enunciou como “insurreição dos saberes sujeitados” (Idem). No contexto das “Reviravoltas do saber”, dar-se-ia a “insurreição dos ‘saberes sujeitados’”, possibilitada pelo fato das teorias globalizantes terem sido colocadas sob suspeitas. A *reviravolta dos saberes*, por meio de proposições diplomáticas-cosmopolíticas – ver o último capítulo – entre os *saberes locais* e a *erudição*, seria a principal tarefa dessa discursividade *outra* nomeada por Foucault de *genealogia*. Nas mobilizações genealógicas *transcoloniais*, bem como, nos agenciamentos dos *saberes tradicionais*, a exclusividade dos discursos totalizantes e a primazia de um suposto sujeito universal do conhecimento são postas sob suspeitas. Por meio da *genealogia*, a hegemonia da tecnociência e seus nivelamentos discursivos são questionados como dispositivos de *poder*, todavia, situacionais e temporalmente constituídos:

...revogada a tirania dos discursos englobadores, com sua hierarquia e com todos os privilégios das vanguardas teóricas. Chamemos, se quiserem, de “genealogia” o acoplamento dos conhecimentos eruditos e das memórias locais, acoplamento que permite a constituição de um saber histórico das lutas e a utilização desse saber nas táticas atuais (Idem, p. 13).

A *genealogia* seria uma narrativa historicamente situada e desprovida de um sujeito constituinte e referencial que destacaria os *saberes tradicionais* como *saberes*. O discurso genealógico negaria qualquer pretensão a um sujeito universal, suposto princípio e fim do conhecimento: “É isso que eu chamaria de genealogia, isto é, uma forma de história que dê conta da constituição dos saberes, dos discursos, dos domínios de objeto, etc., sem ter que se referir a um sujeito, seja ele transcendental com relação ao campo de acontecimentos, seja perseguindo sua identidade vazia ao longo da história” (FOUCAULT, 2016, p. 43). A *genealogia* (ou genealogias) estaria na intersecção entre os saberes eruditos e os *locais*, o quê conduziria necessariamente ao destronamento da univocidade do discurso tecnocientífico e do Sujeito do Conhecimento. Segundo Foucault, da compatibilização “entre os saberes sepultados da erudição e os saberes desqualificados pela hierarquia dos conhecimentos e das ciências que se decidiu efetivamente o que forneceu à crítica dos discursos” atuais (FOUCAULT, 2005, p. 12). Desta feita, a insurreição dos “saberes sujeitados” teria vindo à tona por meio do acoplamento realizada pela atividade genealógica. Poderíamos mencionar uma série de

pesquisadores/as e pensadores/as, na esteira da *genealogia*, da *transcoloniadade*, para nomear apenas alguns/algumas citados/as nesta escrita, além do próprio Foucault e J. Butler, Gilles Deleuze, Félix Guattari, Jacques Derrida, Donna Haraway, Bruno Latour, Isabelle Stengers, Manuela Carneiro da Cunha, Eduardo Viveiros de Castro, João Pacheco de Oliveira, Sueli Carneiro, Alcida Ramos... Bruce Albert: “Poucos são os brancos que escutaram nossa fala desse modo” (KOPENAWA, 2015, p. 63). A atividade genealógica descrita por Foucault realizaria a compatibilização entre o “erudito” e as memórias *locais* na contemporaneidade por meio da revogação do *regime de verdade* dominante na ciência ocidental. Entretanto, é preciso destacar mais uma vez que, para Foucault, a *genealogia* não se trata de uma desqualificação do especulativo. A *genealogia*, defendida pelo pensador, seria antes de tudo uma reivindicação historicamente constituída de discursos não hegemonizados frente à presunção de todo o discurso científico:

Não é um empirismo que perpassa o projeto genealógico; não é tampouco um positivismo, no sentido comum do termo, que o segue. Trata-se, na verdade, de fazer que intervenham saberes locais, descontínuos, desqualificados, não legitimados, contra a instância teórica unitária que pretenderia filtrá-los, hierarquizá-los, ordená-los em nome de um conhecimento verdadeiro, em nome dos direitos de uma ciência que seria possuída por alguns (FOUCAULT, 2005, p. 13).

A *genealogia* recusaria um *status* dado *a priori* para os saberes ~~tradicionais~~, bem como seu *emolduramento normativo* à tecnociência. Genealogicamente não há “identidades” estáveis que encaixem os saberes ~~tradicionais~~, que os fariam ser *gnosecidizados* pela tecnociência. Genealogicamente a tecnociência é um saber entre outros, uma *episteme* entre outras, não obstante, hegemonizada. A *genealogia* aponta, como já reiteradamente indicado, no capítulo anterior, que se há uma “verdade” em “identidade” – se tal discurso é possível – é que esta não passa de *efeitos do poder* metafísico-colonial, dispositivo da *força dos brancos* e uma produção normativa da *colonialidade*. Em uma análise genealógica, os esquemas identitários lançam os saberes ~~tradicionais~~ em hierarquizações orientadas por *colonialidade*. Portanto, a precarização, desqualificação e marginalização dos saberes ~~tradicionais~~, bem como a superioridade da tecnociência sobre estes, são efeitos dessa mesma normatividade e não sua causa ou uma verdade dada:

A crítica genealógica recusa-se a buscar as origens do gênero, a verdade íntima do desejo feminino, uma identidade sexual genuína ou autêntica que a repressão impede de ver, em vez disso, ela investiga as apostas políticas, designando como *origem* e *causa* categorias de identidade que, na verdade, são *efeitos* de instituições, práticas e discursos cujos pontos de origem são múltiplos e difusos... (BUTLER, 2003, p. 9).

É pertinente ainda indicar que, a *genealogia* não é e tampouco pretende ser uma ciência. A *genealogia*, tal como Foucault a concebe, é uma recusa à pretensão totalizante da Ciência

Moderna, à sua centralização discursiva, aos seus macros e estruturais efeitos de poder. A *genealogia* é uma crítica ao senhorio tecnocientífico arrogado como verdade. Desta feita, contra a maximização da Ciência Moderna é que se coloca a *genealogia* ou genealogias. Sob os auspícios de tal recusa seria possível o diálogo e acolhimento dos diversos saberes como *saberes*. Nas palavras de Foucault,

As genealogias não são, portanto, retornos positivistas a uma forma de ciência mais atenta ou mais exata. As genealogias são, muito exatamente, anticiências... Trata-se da insurreição dos saberes. Não tanto contra os conteúdos, os métodos ou os conceitos de uma ciência, mas de uma insurreição sobretudo e acima de tudo contra os efeitos centralizadores de poder que são vinculados à instituição e ao funcionamento de um discurso científico organizado no interior de uma sociedade como a nossa. E se essa institucionalização do discurso toma corpo numa universidade ou, de um modo geral, num aparelho pedagógico... na psicanálise... ou no marxismo... pouco importa. É contra os efeitos de poder próprios de um discurso considerado científico que a genealogia deve travar o combate (2005, p. 14).

A crítica de Foucault em vários textos ao marxismo e a psicanálise é justamente à pretensão de ciência, à presunção de um discurso global, possuidor de uma verdade ou de verdades que os permearia. A crítica de Foucault ao marxismo é a sua presunção estrutural em dar respostas totais e últimas à existência. Nestes termos, o pensador questiona a própria representação de ciência do discurso científico hegemônico. Foucault indaga a “ambição de poder que a pretensão de ser uma ciência traz consigo?” (2005, p. 15). O pano de fundo da tentativa de estabelecer o marxismo ou a psicanálise como ciência é a sua ambição de poder, no caso, a sua reivindicação epistemológico-normativa. Diante disso, “A genealogia seria, pois, relativamente ao projeto de uma inserção dos saberes na hierarquia do poder próprio da ciência, uma espécie de empreendimento para dessujeitar os saberes históricos e torná-los livres, isto é, capazes de oposição e de luta contra a coerção de um discurso teórico unitário, formal e científico” (Idem). Deste modo, a *genealogia* tal como Foucault a compreende implica na reativação dos *saberes locais* “contra a hierarquização científica do conhecimento” (Idem, p. 16). Foucault não se exime em demarcar em 1976 as diferenças da *genealogia* em relação à *arqueologia*, a qual orientou as primeiras incursões de seu pensamento no final década de 1950 e toda a década de 1960: “a arqueologia seria o método próprio da análise das discursividades locais, e a genealogia, a tática que faz intervir, a partir dessas discursividades locais assim descritas, os saberes dessujeitados que daí se desprendem” (Idem, p. 16).

Foucault destaca que sempre há o risco de cair na armadilha normativa de um “discurso unitário”. Para escapar a essa armadilha se recusa a unificar as diversas genealogias de sua época: “o problema não é dar um solo teórico contínuo e sólido a todas as genealogias dispersas – não quero de modo algum lhes dar, lhes sobrepor um tipo de coroamento teórico que as

unificaria” (FOUCAULT, 2005, p. 18-19). Neste sentido, descreve o principal escopo do Curso de 1976, “delinear, o que está em jogo nesse pôr em oposição, nesse pôr em luta, nesse pôr em insurreição os saberes contra a instituição e os efeitos de saber e de poder do discurso científico” (Idem, p. 19). A *genealogia* tencionaria o *regime de verdades* da tecnociência sem abandonar a erudição. Na diplomacia-cosmopolítica ou no acoplamento da insurreição dos *saberes locais* e do movimento genealógico, os *saberes alternativos* à tecnociência se dessujeitariam, reivindicando a desmarginalização frente o discurso oficial. Entretanto, a *genealogia* não poderia ser mais uma artimanha da *força dos brancos*, uma forma mais refinada – talvez falaciosamente inclusiva – da *colonialidade*? _Enquanto potencialização da insurreição dos *saberes* à sedimentação dos regimes de verdades coloniais e logocêntricos, a *genealogia* – assim como a *desconstrução* – são articulações de *transcolonialidade*.

4.1.1 Notas acerca de uma filosofia transcolonial

O *lógos*, o logocentrismo, é simultaneamente o que justifica e a principal justificativa da *colonialidade* e, nestes termos, do *gnosecídio* dos *saberes tradicionais*. O *lógos* é a refinada articulação da *força dos brancos*, sua racionalidade e sua busca de sentido, a *linguagem que recolhe* e encaminha seus argumentos, sua *razão comunicativa*, que ao se enunciar, performatiza o etnocentrismo do poder-metafísico-colonial. *Contra os bárbaros* eis o principal estandarte de seu triunfo. Para esclarecer, iluminar, desencantar as discursividades *outras*, presenteando *povos outros* com regimes de verdades, o *lógos* produz axiomas, catequeses, fixa sentido a missões civilizatórias e enunciados científicos, se espalha e se sedimenta. O *lógos*, o principal mito dos *brancos* (DERRIDA, 1991c, p. 253), se expande como não mito. O *lógos* é, em outros termos, a principal *certeza dos brancos*; a *certeza* que sedimenta outras certezas e justifica a “força” da *colonialidade*. Dessa *certeza* não poderia surgir outra coisa senão a Filosofia (hegemônica) – desarticuladora de linguagens outras, demolidora de mitos outros, desencantadora de mundos, niilista – como operacionalidade do *gnosecídio*: “O Ocidente e a Europa, e somente eles, são, na marcha mais íntima de sua história, originariamente ‘filosóficos’... A palavra **philosophia** **está**, de certa maneira, **na certidão de nascimento de nossa própria história**” (HEIDEGGER, 1999, p. 29, grifos meus). Não obstante, como aponta Ailton Krenak (2019a, p. 71), vivemos “a angústia de ter certeza de alguma coisa”.

Como em outra ocasião acenei (AZEVEDO-LOPES, 2020a), a *certeza dos brancos* seria que o “outro” do ocidente não teria o *lógos* e que precisaria deste urgentemente para alcançar uma condição ontológica mais elevada. Heráclito, referenciado por distintos

pensadores do ocidente como o primeiro grande expoente do *lógos*, no fragmento 107 afirma que “Más testemunhas para os homens são olhos e ouvidos, se almas bárbaras eles têm”. Tal fragmento é interpretado por Sexto-Empírico (Contra os Matemáticos, VII, 126), que o transmite à tradição filosófica hegemônica que reiteradamente o reedita, como “é próprio das almas bárbaras confiar em sensações sem *lógos* (*razão*)”. Os “olhos e ouvidos” seriam “más testemunhas” somente para aqueles que não possuem o *lógos*, os “bárbaros” – os/as “índios/as”, “negros/as”, xamãs, curandeiros/as, feiticeiros/as, macumbeiros/as... –, “os Outros” dos brancos. A tradição hegemônica conceberia que “Na profunda intuição de Heráclito, o universal, o *lógos*, é o comum na essência do espírito, como a lei é o comum na cidade” (JAEGER, 1995, p. 13). O *lógos* se enuncia como a voz do sujeito ocidental, a certeza da universalidade como condição de ser do *homo humanus* frente ao *homo barbarus*. As “almas bárbaras” “seriam privadas do ‘universal’, da Razão, do Sentido, do Esclarecimento, do pensar do ser do ente e de todos os demais atributos vinculados ao *lógos*: a escrita ocidental, a história ocidental, a geometria ocidental, o Estado-nação... a *paidéia* dos gregos” (AZEVEDO-LOPES, 2020a, p. 169). O *lógos* seria a *linguagem do pensar* filosófico hegemônico, sua política de sentido. Não por acaso a filosofia ocidental hegemônica só se sustenta, enquanto tal, fixando e regulando sentidos (*lógoi*) do que seja ou não filosófico para todos os povos. Na fábula de suas certezas, só seria filósofo quem domina o *lógos* e seu arcabouço terminológico, o que implica no controle semiótico e semântico por meio da ficção de intraduzibilidade de termos, para dar alguns exemplos: *Vorstellung*, *noumenon*, *pathos*, *mônada*, *antropos*, *episteme*, *gnose*, *ousia*, *eidos*... *Dasein*. De fato, dentro do eixo de controle semiótico do *lógos*, só seria possível filosofar em grego ou alemão. Contra a certeza dos brancos, o *lógos* e sua barbarização da *outridade*, se levanta filosofias *transcoloniais*: “Eles [os gregos] abandonam uma cosmovisão e passam a perseguir agora uma ideia. Uma ideia de pólis, de cidade, de sociedade, uma ideia de civilização que começa a viver a angústia de ter certeza de alguma coisa” (KRENAK, 2019a, p. 71).

Davi Kopenawa enfatiza que “o pensamento dos brancos” compreende os povos indígenas como “estúpidos” por estes possuírem costumes e discursos (*lógos*) outros (KOPENAWA, 2015, p. 76). Para o xamã-filósofo, “as palavras dos brancos” acerca do modo de ser-viver yanomami enchem-se “de esquecimento e eles ficam muito ignorantes. Seus dizeres são diferentes dos nossos. Nossos antepassados não possuíam peles de imagem [papel] e nelas não inscreveram suas leis... por isso os brancos as desconhecem desde sempre” (Idem). Segundo Kopenawa, os brancos “são engenhosos, é verdade, mas carecem muito de sabedoria” (Idem, p. 65). Ao evocar “as palavras de *Omama* e as dos xapiri” diante das palavras dos

brancos e suas “peles de imagens” [papeis em que se imprimem a escrita logocêntrica], Kopenawa questiona e transgrede a *força dos brancos*. O xamã-filósofo convida a reflexão de que os *Yanomami* se articulam por pensamentos radicalmente distintos o que não deve implicar na redução destes a paradigmas logocêntricos: “As palavras de *Omama* e as dos *xapiri* são as que prefiro. Essas são minhas de verdade. Nunca irei rejeitá-las. **O pensamento dos brancos é outro**. Sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras esfumaçadas e obscuras” (KOPENAWA, 2015, p. 75, negritos meus).

A *outreidade* relativiza o pensamento outrificador “o pensamento dos brancos é outro” e subverte a *colonialidade*: “não é o *branco* que vem abrir nossos olhos, é mais fácil *nós* abrir os olhos deles” (TÔNKYRÉ, 2019a). O *branco* é o outro do seu “outro”; suas certezas, suas angústias. As diversas formas de violências e as *políticas de identidade* dos *brancos* são intentos de hegemonização e reações à *diferença* reivindicada pela *outreidade*: “Muita gente que não conhece *nóis* [*Akrātikatêjê*], tem uma visão diferente de *nóis*. Eles acham assim que *nós* não somos organizados. Mas a gente é organizado sim. Acho assim até demais” (TÔNKYRÉ, 2018b). Na afirmação da *diferença*, a *outreidade* transgrede a outrificação e resiste à *força dos brancos*: “A meu ver, **só poderemos nos tornar brancos no dia em que eles mesmos se transformarem em Yanomami**” (KOPENAWA, 2015, p. 75, negritos meus).

O *lógos* assedia a *outreidade* indígena e demanda o “virar branco”, *virar kupê*. “Virar branco”, *napëprou* para os *Yanomami* ou *kupê nã amji to prãm* para os *Gavião*, implica em percorrer o caminho rumo ao *lógos*, a seus atributos, a seus desdobramentos e a suas certezas. O caminho do *lógos* – do discurso ocidental, da razão e da técnica dos *brancos* – joga com a “angústia” de suas “certezas” e provoca o modo de ser-viver da *outreidade* à *colonialidade*:

Hoje, nossos olhos e ouvidos passam muito tempo dirigidos para longe da floresta, alheios aos nossos próximos. As palavras dos brancos emaranham as nossas e as deixam esfumaçadas, confusas. Isso nos deixa aflitos. Tentamos então a frouxar nosso pensamento e tranquilizá-lo. Dizemos a nós mesmos que os xamãs irão nos vingar contra as doenças dos brancos e que não morreremos todos. Pensamos que nossas festas *reahu* vão continuar, apesar de tudo. Mas sabemos também que as palavras dos brancos só iriam sumir mesmo de nossa mente se eles parassem de se aproximar de nós e de destruir a floresta. Tudo então voltaria a ser silencioso como antigamente e ficaríamos de novo sozinhos na floresta. Nosso espírito se aquietaria e voltaria a ser tranquilo quanto o de nossos ancestrais no primeiro tempo. **Mas é claro que isso não vai mais acontecer** (KOPENAWA, 2015, p. 227, negritos meus).

Seria possível resistir às certezas do *lógos* e suas angústias? Os *povos indígenas* não estariam relutando em vão contra um processo inexorável de assimilação – “são iguais a nós”⁷⁴ – e violência iniciado com a Colonização?

A *outreidade* indígena existe, resiste e agencia o “virar branco” sem reificar o passado: “Então assim, tudo isso não vai tirar? Dizer que *nós* não vamos ser indígena? E mesmo que *nós*, que eu possa usar uma roupa de marca, eu posso ter um carro, com o quê? _Com o meu suor, que fui eu que plantei. Isso não vai dizer, ah tá de caminhonete, vai tirar minha *cultura*? Não!” (TÔNKYRÉ, 2018b). As *populações indígenas* possuem demasiada ciência que é impossível retroceder “aos primeiros tempos” e simplesmente aquietar o espírito. Entendem que não há como simplesmente obstruir o *dever* colonial: “Mas é claro que isso não vai mais acontecer” (KOPENAWA, 2015, p. 227). Todavia, profanam à *colonialidade*, *agenciam* e reivindicam um modo de ser-viver *outro* frente à *força dos brancos*: “Nós somos outra gente. Só desenhamos em nosso corpo, como nos ensinaram *Omama* e nossos antepassados” (Idem, p. 456). O assédio a *virar branco* implicaria na certeza de uma suposta desbarbarização do indígena por meio de sua inserção no império do *lógos*. Na maquinaria da *colonialidade*, o indígena seria um *homo barbarus*, o “bárbaro” – o que fala como animais, o inarticulado, o que balbucia um idioma, o privado da língua greco-romana –, a ação do *lógos* seria a de desbarbarizá-lo seja por meio da catequese, dando-lhe e salvando-lhe a alma, seja por meio da tecnociência, dando-lhe e salvando-lhe a racionalidade.

Talvez aqui caberia recolocar uma questão já levantada nos dois últimos capítulos: se o indígena é o “outro” dos *brancos*, quem é o “outro” do indígena senão o *branco*? Não obstante, como acenado na última seção, a reversão de perspectivas não implica em simetria de etnocentrismo. O “outro” da *outreidade* não necessariamente é um bárbaro. Talvez tudo menos o bárbaro (*alagon*). Pode ser um animal (um bicho) portador de agência ou uma divindade, mas não um bárbaro. Bichos e espíritos possuem lugares de destaques nas cosmo-ontologias de filosofias indígenas *na's Amazônia's*. Uma interessante anedota acionada por Claude Lévi-Strauss, em *Raça e história* em 1952, ao discutir a relação entre etnocentrismo e “diversidade cultural” pode ajudar em nossa reflexão:

Assim se realizam situações curiosas onde dois interlocutores se replicam cruelmente. Nas Grandes Antilhas, alguns anos após a descoberta da América, enquanto os espanhóis enviavam comissões de investigação para indagar se os indígenas possuíam

⁷⁴ Frase repetida por Jair Messias Bolsonaro em 24/01/2020, longe de assegurar respeito por meio da “igualdade” vislumbra a integração dos *povos indígenas* ao todo nacional e sua plena precarização. A frase completa: “O índio mudou, tá evoluindo. Cada vez mais, o índio é um ser humano igual a nós. Então, vamos fazer com que o índio se integre à sociedade”. Disponível: [https://g1.globo.com/politica/noticia/2020/01/24/cada-vez-mais-o-indio-e-um-ser-humano-igual-a-nos-diz-bolsonaro-em-transmissao-nas-redes-sociais.ghtml].

ou não alma, estes últimos dedicavam-se a afogar os brancos feitos prisioneiros para verificarem, através de uma vigilância prolongada, se o cadáver daqueles estava ou não sujeito à putrefação (1993, p. 334).

A anedota de Lévi-Strauss põe encena duas formas de ver o “outro”, dois filtros etnocêntricos. Indígenas e *brancos* concebem distintamente o lugar “humano” em relação ao seu “outro”. Viveiros de Castro (2017a) comentando essa anedota destaca que enquanto os *brancos* “concluía que os índios eram animais, os segundos se contentavam em desconfiar que os brancos fossem divindades” (p. 319). Apenas o grupo a cada que um “pertenciam encarnava a humanidade”, o “outro” não era “humano”, ou não o era plenamente; o diferencial estaria nas perspectivas radicalmente outras. Os *brancos*, como tentarei mostrar nas próximas seções, cinde cosmologicamente os entes, em humanos e não humanos, natureza e cultura: “separa os humanos dos animais e espíritos, a cultura da natureza e da sobrenatureza. Matriz e condição de possibilidade do etnocentrismo, a oposição natureza/cultura aparece como um universal da apercepção social” (Idem, p. 320). O humanismo do pensamento ocidental caminha junto com sua *colonialidade*. Como já apontado, no começo da última seção, o etnocentrismo ocidental, diferentemente do etnocentrismo indígena, opera por *colonialidade*. A *colonialidade* exige e fabrica um “bárbaro” frente ao discurso ocidental. Por meio da *colonialidade*, enquanto *modus operandi* do poder metafísico-colonial e de suas certezas paradigmática o *virar branco* como forma de desbarbarizar o que fabricou como “bárbaro”. A conclusão de Lévi-Strauss acerca da anedota é que, somente aqueles que barbarizam o seu “outro” é o bárbaro: “Ao recusar a humanidade aos que parecem os mais ‘selvagens’ ou ‘bárbaros’ de seus representantes, apenas se toma emprestado uma de suas atitudes típicas. O bárbaro é em primeiro lugar o homem que acredita na barbárie” (1993, p. 335). Todavia, a transgressão à *colonialidade*, por parte das filosofias indígenas e-ou afro-ameríndias, inviabilizam a efetivação do “virar branco” e rasuram a barbarização do mundo legitimada pela filosofia ocidental hegemônica:

Minha boca se fecha para essas palavras estranhas. Elas fogem para longe de meu pensamento, minha língua endurece e não pode mais pronunciá-las. A mente dos rapazes que querem virar branco está cheia de fumaça! É por isso que, quando me tornei adulto, decidi guardar em mim os dizeres de nossos avós, mesmo se eles morreram há muito tempo. É com o canto dos *xapiri* que meu pensamento pode se estender até as nascentes dos rios ou para florestas distantes e, mais além, até os pés do céu. É com elas que eu posso ver o que os nossos antigos conheceram antes de mim, que posso contemplar as imagens do primeiro tempo, tais como eles as fizeram descer, muito antes de eu nascer. Assim é. Nunca vou querer deixar de imitar nossos antepassados, pois esse é o nosso verdadeiro modo de ficar sábio (KOPENAWA, 2015, p. 290).

Os deslocamentos e agenciamentos *outros* que de alguma forma transgredem os distintos modos de colonialismo, entre eles a filosofia ocidental hegemônica, se enunciam como *transcolonialidade*. A *transcolonialidade* acena para fissuras, atravessamentos, rasuras, subversões, transgressões, *transinvenções* e *agências* da *outridade* ao poder metafísico-colonial: “As palavras de *Omama* e as dos *xapiri* são muito antigas. Só elas podem nos fazer felizes. Imitar as de *Teosi* [o deus cristão] e dos brancos não nos vale nada. Elas só podem nos atormentar. É por isso que penso que devemos seguir os rastros de nossos antepassados, assim como os brancos seguem os dos deles” (Idem). O poder metafísico ocidental e sua *colonialidade* se performatizam em discursos e práticas *gnosecidas*, como as que estabelecem um ordenamento normativo à filosofia, com data, lugar específico, “certidão de nascimento”, bem como, pressupostos gnosiológicos e semióticos *a priori*. Nestes termos, como já apontado na última seção, a *transcolonialidade* são as diversas mobilizações – pluriversais e não necessariamente acadêmicas – de modos igualmente diversos que borram à lógica colonial e o pensamento ocidental hegemônico: “Eu imagino que o leito por onde esse pensamento pode seguir ou prosperar é um leito marginal à via do pensamento do Ocidente” (KRENAK, 2019a, p. 68). A *transcolonialidade* é ainda uma potência afirmativa que põe sob suspeita a *força dos brancos* e seu totalitarismo logocêntrico: “Os brancos não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colocados em peles de papel e de fazê-los circular entre eles. Desse modo, estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos” (KOPENAWA, 2015, p. 455).

Em uma perspectiva filosófica *transcolonial*, toda filosofia – hegemônica ou não, logocêntrica ou não – é uma *etnofilosofia*, uma experiência filosófica assentada em uma cosmo-ontognosiologia. A *etnofilosofia* não seria a sabedoria do “outro” – exotizado, barbarizado – frente a resplandecente e enorme filosofia ocidental; todavia, a dinâmica sempre outra da filosofia. Uma postura filosófica *transcolonial* rasga ou rasura a “certidão de nascimento da filosofia”. A *filosofia transcolonial* é o processo de agenciamento e de transgressão dos etnocentrismos filosóficos, de singularização dos universais, de *transsignificações* da semiótica filosófica ocidental, de colocar sob suspeita os discursos monolinguísticos do mesmo; de *amiudamento* dos cânones hegemonzados, de afirmação da “miudeza” e não da “enormidade” (HADDOCK-LOBO, 2019). O que pode se desdobrar – não redução do pensamento, mas ao contrário – na “experiência de um pensamento potente, que se comunica em diferentes direções com transmundos” (KRENAK, 2019a, p. 74); no reencantamento destes *transmundos* enquanto “tarefa do caboclo, como potência filosófica diante do mundo desencantado pela Modernidade Ocidental” (HADDOCK-LOBO, 2019).

Cabe pontuar, no entanto que, a *transcolonialidade* não pretende *ex officio* algo superior ao *lógos*, uma superação circunscrita, um desejo de um “pós”, um além da *colonialidade* na filosofia (AZEVEDO-LOPES, 2020a). Tampouco, um retorno a uma condição anterior à *colonialidade* ou um ativismo de negação – o que de algum modo não deixa de ser importante – ou ainda um enfrentamento antagonicamente marcado pelo seu oposto: “a decolonialidade refere-se à luta contra a lógica da colonialidade e seus efeitos materiais, epistêmicos e simbólicos. Às vezes o termo descolonização é usado no sentido de decolonialidade... decolonialidade é uma luta que busca alcançar não uma modernidade diferente, mas alguma coisa maior do que a modernidade” (MALDONADO-TORRES, 2019, p. 36). O prefixo “trans” em *transcolonialidade* indicaria uma subversão como tarefa intermitente; uma transgressão em contínuo *devenir*; uma superação *transinventiva*, um deslocamento por *transfluência* (ANTÔNIO BISPO, 2018), uma *transvaloração* das verdades e valores dos brancos. Se as “certezas” dos brancos se encontram em deterioração e, portanto, fabrica constantemente, para usar o termo de Ailton Krenak, “angústias”; se o niilismo é resultado-e-degeneração dos valores/verdades da *força dos brancos*, a *transvaloração de todos os valores* (Umwertung aller Werte) em Nietzsche é seu “contramovimento”: “‘A vontade de poder. Tentativa de uma transvaloração de todos os valores’ substituirá em algum futuro aquele niilismo consumado... O niilismo está à porta: de onde vem esse mais inquietante de todos os hóspedes?... Que significa niilismo? – Que os valores supremos desvalorizem-se” (2008a, p. 27.29). No entanto, a partir da “vontade de poder”, o “contramovimento” a que pertence a *transvaloração* é afirmativo, uma potência afirmativa: “Onde o seu criador procura aquela nova manhã, aquele rubor delicado desconhecido até agora, com o qual um novo dia – ah, toda uma série, um mundo inteiro de novos dias – romperá? Em uma *transvaloração de todos os valores*, em um desprender-se de todos os valores morais, em um dizer-sim e um ter-confiança em tudo que até hoje foi proibido, desprezado e amaldiçoado” (NIETZSCHE, 2011b, p. 105, grifos do texto). Nesta perspectiva, pensar radicalmente implica em *transcolonizar* o que foi enquadrado como real e certo; transgredir as molduras gnosiológicas e semióticas do *lógos*. Uma postura filosófica *transcolonial* lançaria a metafísica ocidental à condição de “mitologia branca” e o *lógos* à esfera do *mitho* – de outros mitos –, no caso o principal e mais convincente mito do ocidente: “A metafísica – mitologia branca que reúne e reflete a cultura do Ocidente: o homem branco toma a sua própria mitologia, indo-européia, o seu *lógos*, isto é, o *mythos* do seu idioma, pela forma universal do que deve ainda querer designar por Razão. O que não é de modo algum pacífico” (DERRIDA, 1991c, p. 253).

A *transcolonialidade* reivindica filosofias outras no discurso: indígenas (*Munduruku, Awaeté, Guarani, Kayapó, Krenak, Tupinambá, Akrâtikatêjê, Parkatêjê, Kyikatêjê, Yanomami...*), africanas, afro-ameríndias, aquilomboladas... *Filosofias outras* são filosofias transgressoras, que não se restringem ou se alinham aos enquadramentos semióticos e prescritivos do *lógos*. *Filosofias outras* partem de discursos, problemas, experiências, pensamentos e corporeidades *outras*, silenciadas, negadas, muitas vezes invisibilizadas, não obstante afirmativas: “Só os *xapiri* nos tornam realmente sabidos, porque quando dançam para nós suas imagens ampliam nosso pensamento. De modo que se eu não tivesse me tornado xamã, jamais saberia como fazer para proteger a floresta” (KOPENAWA, 2015, p. 332-3). A *transcolonialidade* também passa pelo questionamento dos esquemas normativos-curriculares nas escolas, em geral vinculado à noção de desenvolvimento como projeto civilizatório humanista e sustentados no *lógos*, na *paidéia* e na filosofia hegemônica. A *transcolonialidade* convidaria a uma *transsignificação* de currículo (*currere*) enquanto performatividade cultural, envolvimento étnico, *lugar da enunciação cultural e espaço de negociação da diferença* (MACEDO, 2012, p. 105), *linhas de fuga* (DELEUZE e GUATTARI, 1996), agenciamento que escapa à lógica do desenvolvimento por meio de um pensamento *outro*, transgressor do humanismo etnocida. Nas palavras da filósofa akrâtikatêjê: “Não existe como *branco* e o Estado fazer um currículo. Tem que ser feito pela própria nossa mão, do indígena. Porque é nós que sabemos determinar nosso currículo, da maneira que *nóis* queremos, da maneira que *nóis* achar” (TÔNKYRÉ, 2018a).

4.2 Os saberes *tradicionais* “são saberes do povo”

“Não tenho leitura, mas dentro do Rio [Tocantins] eu sei ler e escrever”

Odon Lopes Miranda (Pescador artesanal, bairro São Félix em Marabá-PA).

Os saberes *tradicionais*, como já apontado, não partem de um cânone previamente estabelecido. Não nasce do discurso oficial. São vivências e produções gnosiológicas não hegemônicas e não ocidentalmente institucionalizadas. Os saberes *tradicionais* são construções contra-hegemônicas, ancestrais, “originárias”, coletivas e radicalmente *outras*. A fala de Antônio Bispo corrobora à compreensão dos saberes *tradicionais* como não canonizados pela *colonialidade* e assim saberes absolutamente *outros* frente a tecnociência: “Saberes *tradicionais* não é uma pessoa que ensina, um professor. Não precisa de formação específica.

É a comunidade que ensina, uma experiência de comunidade que ensina” (Fala em Angra, 2017). Antes de uma carência, os *saberes tradicionais* não necessitariam da chancela do *regime de verdade* hegemonicamente estabelecido, de uma oficialidade comum que os legitimem e os normalizem. Os *saberes tradicionais* ao mesmo tempo em que negociam, é pleno escape ao *gnosecídio*. Os agenciamentos dos saberes tradicionais são *linhas de fuga* (DELEUZE e GUATTARI, 1996) à engenharia das certezas do *lógos*. Desta feita, um movimento/pensamento *transcolonial*, antes de uma demanda por legitimidade, seria uma reivindicação por reconhecimento/respeito aos *saberes tradicionais* como *saberes*. Em *Notes Toward a Performative Theory Assembly* de Butler, se poderia dizer, com as ressalvas já indicadas no Segundo Capítulo, guiado por *políticas de alianças* – uma ética da coabitação –, seria uma reivindicação por um reconhecimento mais amplo e não excludente frente a *força dos brancos*: “Ser radicalmente privado de reconhecimento ameaça a própria possibilidade de existir e persistir” (2018, p. 47).

Os *saberes tradicionais* são saberes fissuram os *enquadramentos normativos* do ocidente e, desse modo, escapam ao dispositivo do *gnosecídio*. No mesmo âmbito das considerações de Antônio Bispo, poderíamos acenar que, caminha uma fala de Tônkyré: “Então para mim saberes, principalmente de indígena, eu tiro assim a base assim pelo meu povo *Akrâtikatêjê*. Eu falo assim: é um saber que não tem preço e não existe professor pra capacitar um ancião, um indígena” (2018a). São “*saberes do povo*” completa na mesma interlocução. O que é enunciado como *saberes tradicionais* são *saberes* de um *povo*, ao mesmo tempo singular e pluriverso, radical *outridade* frente à normatividade da *força dos brancos* e suas políticas gnosiológicas:

Aonde eu falo que o **currículo nosso**, Estado, professor, *branco*, *kupê*, não tem como eles entender *nóis*. Eles tinha só que escutar e respeitar o tempo. Se eles entendessem *nóis*, como a gente pensa, como nós queremos. Porque nós temos uma sabedoria, uma visão enorme. Porque ***nóis enxerga longe, nóis sabe a necessidade que cabe pra nóis: de nóis viver bem, tá bem com a nossa terra, de tá bem com a natureza, de nós não prejudicar a nossa natureza.*** É muito difícil alguém vim ensinar *nóis*. É mais fácil *nóis* aprender todo mundo junto; servir como uma escola. Porque nós já nascemos com este dom que Deus nos deu, *né? Nóis* vem de nossos avós (Idem).

Dizer que um “professor”, um formador *branco*, um formador dos *brancos*, não pode capacitar um ancião (indígena, quilombola...), um *Akrâti* não implica em ausência de negociação intercultural ou supressão de troca de saberes. Não obstante, que os *saberes tradicionais*, enquanto *saberes-viveres* experimentados por cada *povo*, não se configuram pelos mesmos critérios que a tecnociência. Não há como entender os *saberes tradicionais* fora da lógica dos *saberes tradicionais*; isto é, de cada experiência cosmo-ontognosiológica de cada *povo*. A dinâmica *curricular* destes saberes escaparia à lógica do emolduramento *gnosecida* da

força dos brancos. Nos parâmetros que regem hegemonicamente o “Estado, professor, *branco, kupê*”, os *saberes tradicionais* não podem ser ensinados; não podem ser transmitidos como tais a partir dos dispositivos do poder metafísico-colonial. Entretanto, somente por meio da cosmo-ontognosiologia em se inserem as *coletividades tradicionais* que os vivenciam: “As cantigas, não foi professor que me ensinou, também não foi cantor que me ensinou. Eu aprendi na prática” (KRÔHÔKREHÛM, 2011, p. 139). Os *referências* dos *saberes tradicionais* são *outros*, heranças outras: “Meu único professor foi *Omama*. São as palavras dele, vindas dos meus maiores, que me tornaram mais inteligente. Minhas palavras não têm outra origem. As dos brancos são diferentes. Eles são engenhosos, é verdade, mas carecem muito de sabedoria” (KOPENAWA, 2015, p. 65).

As falas de Antônio Bispo (2017) “*Saberes tradicionais* não é uma pessoa que ensina, um professor. Não precisa de formação específica. É a comunidade que ensina”, de Tônkyré (2018b) “... *saberes*, principalmente de indígena... é um saber que não tem preço e não existe professor pra capacitar um ancião, um indígena”, Krôhokrenhûm (2011) “As cantigas, não foi professor que me ensinou...” e de Davi Kopenawa (2015) “Meu único professor foi *Omama*...”, que a pouco citei, não intentam negar a importância do/a professor/a onde a instituição escolar foi introduzida e vem sendo agenciada e transinventada, como tentarei apontar no V Capítulo. Seus termos e seus enunciados não ensejam reduzir a figura do sábio ocidental. No entanto, apontar que os *saberes tradicionais* se adquirem na *comunidade* em que se inserem, na *cultura* que se *pratica*.

A persistência de um forte e reiterado discurso *gnosecida* em determinar os *saberes tradicionais* como limitados ou arcaicos frente à Ciência Moderna é reproduzida de diversos modos. Há uma tendência, que seduz muitos/as pesquisadores/as, em explicar os *saberes tradicionais* a partir de uma suposta falta ou limitação em relação ao conhecimento tecnocientífico, supostamente completo e acabado: “são saberes sem teoria”, “faltam-lhes teoria”, “são saberes apenas práticos”, “são saberes sem explicação”, “sem rigor”, “saberes primitivos”, ou ainda “vivências sem conceituação”, “são saberes apenas empíricos”. Ao não reconhecerem a *outridade* gnosiológica dos *saberes tradicionais* na performatividade de suas *cosmo-ontognosiologias*, autores/as da contemporaneidade continuam endossando tais determinações: “... eu não quis falar mais de quinze minutos para não tirar tempo do debate, porque habitualmente o conhecimento erudito tem prioridade sobre o conhecimento prático local” (SANTOS, 2011, p. 46). Nesta mesma perspectiva, as *comunidades tradicionais* são contempladas, em seus saberes, como incapazes de agenciamentos e assim carentes de novas e solidárias intervenções dos intelectuais ocidentais: “Esses deserdados [indígenas] ainda não

têm, mas começam a ter uma *intelligentsia* que fala em seu nome, e conhecemos bem a importância do papel da *intelligentsia* na formação dessas nações que não possuem Estado nacional, que não têm instituições, mas que, por isso mesmo, hoje merecem nossa atenção, eu diria nossa solidariedade, nossa intervenção” (MORIN, 2011, p. 229).

Determinar os *saberes tradicionais* por uma suposta falta de luminosidade *teorética*, por certa carência à tecnociência ou de algum modo como uma limitação ao discurso oficial, reforça os dispositivos *gnosecidas* da *colonialidade*. Dizer que os *saberes tradicionais* não têm teoria, rigor, conceituação ou simplesmente não conseguem explicar a realidade que operam implica em reeditar os assujeitamentos destes mesmos *saberes*, em continuar o *gnosecídio* por outros meios. O persistente enquadramento gnosiológico da força dos brancos enuncia-se como *epifania* do *lógos*: a *violência da luz teorética*. A *violência da luz*, o “imperialismo da *θεωρία*” (teoria ocidental) da ou “a excelência da racionalidade teórica” (DERRIDA, 2009c, p. 120-1) enuncia-se produzindo primazias, hierarquias, teleologias e escatologias cosmo-ontognosiológicas. Como aponta Derrida, em interlocução com Emmanuel Lévinas no ensaio *Violência e Metafísica*, o *teoretismo* da fenomenologia, o objetivismo da filosofia ocidental hegemônica, a representação ou a relação conceitual etnocêntrica “supõe uma antecipação, um horizonte em que a alteridade se *amortece* ao anunciar-se e deixar-se prever”. Todavia, “o infinitamente-outro não se amarra num conceito, não se pensa a partir de um horizonte que é sempre horizonte do mesmo, a unidade elementar na qual os surgimentos e as surpresas são sempre acolhidos” (Idem, p. 135).

Os *saberes tradicionais* não são saberes meramente “práticos” ou “empíricos”, entendendo “práticos” e “empíricos” como o avesso ao “teórico”, antítese do conceitual ou limitado de explicação – tal como supõe a lógica *iluminista* afirmada na *Crítica da razão pura* (2012, p. 45). Portanto, não há vivências sem possibilidade de explicação. Não há empiria sem alguma forma de categorização: seja por conceitos ou por metáforas. Não há conhecimento sem *teoria* (*θεωρία*). A absurda separação entre teoria e prática, bem como a intenção dialética de juntá-las (haja vista que não se junta o que não se separa, a não ser retoricamente), concebe que algumas formas de conhecimento não seriam conhecimento ou é um conhecimento insuficiente. Assim como a tecnociência, os *saberes tradicionais* possuem rigorosas formas de explicação/significação da *pluriversalidade cósmica*, bem como conseguem traduzir seus construtos *teóricos* em experiências de mundo: “Então tudo isso é uma forma de saberes (...). O nome para nós ele diz tudo. Ele significa a tua vida (...). Tudo para nós tem um significado” (TÔNKYRÉ, 2018b). Refinadas e potentes elaborações conceituais (ou não) são edificadas a

partir das cosmo-ontologias de povos *tradicionais*, pertinentes a explicar as mais complexas relações cósmicas ou mesmo as mais refinadas operações da *força dos brancos*:

Muitas vezes pensei, durante a noite, nessas coisas debaixo da terra que os brancos cobiçam tanto. Perguntava a mim mesmo: como teriam vindo a existir? De que são feitas?”. Por fim, os *xapiri* me permitiram ver suas origem no tempo do sonho. O que os *brancos* chamam de minério são as lascas do céu, da lua, do sol e das estrelas que caíram no primeiro tempo. Por isso nossos antigos sempre nomearam o metal brilhante *mareaxi* ou *xitikarixi*, que é também o nome das estrelas. Esse metal debaixo da terra vem do antigo céu *Hutukara* que desabou antigamente sobre os nossos ancestrais. Tornado fantasma durante o sono, eu também vi os brancos trabalhando com esses minérios. Arrancavam e raspavam grandes blocos deles, com suas máquinas, para fazer painéis e utensílios de metal. Porém, não pareciam se dar conta que esses fragmentos de céu antigo são perigosos. Ignoravam que sai deles uma fumaça de metal densa e amarela, uma fumaça de epidemia tão poderosa que se lança como uma arma para matar os que dela se aproximam e a respiram (KOPENAWA, 2015, p. 357).

De que adiantaria “um compromisso da teoria” – certo comprometimento político da teoria ocidental com o chamado “Sul” ou “Terceiro Mundo” – se este pressupõe a teoria enquanto uma operação (luz e voz do *lógos*) exclusiva de intelectuais certificados pelo ocidente? O problema político da teoria é a política da teoria, o *gnosecídio*, a *violência de sua luz*. O “outro lugar da teoria”, evocado por Bhabha (1998, p. 60), não implica em pensar o lugar de uma *teoria outra*.

Teoria não é o mesmo que erudição. Como venho tentando reiteradamente apontar ao longo dessa escrita, os *saberes tradicionais* não estão inseridos na mesma lógica teórica da tecnociência, na observação lógico-experimental, não se movimentam – a despeito da circunscrição gnosiológica-colonial – dentro da discursividade hegemônica da *força dos brancos*. Os *saberes tradicionais* se inserem em uma lógica teórica totalmente *outra*, não previamente estabelecida pela violência da luz ou da voz ocidental, sem a primazia logocêntrica do poder metafísico-colonial. A teoria dos *saberes tradicionais* não é marcada pelo *lógos* ocidental como no racionalismo, empirismo, mecanicismo, positivismo, idealismo, bem como, em dialéticas tais quais o platonismo, hegelianismo e o marxismo ou ainda, na contemporaneidade, por correntes como a fenomenologia, existencialismo, estruturalismo... ou o hibridismo cultural: “O pensamento dos brancos é outro. Sua memória é engenhosa, mas está enredada em palavras esfumaçadas e obscuras” (Idem, p. 75). Os *saberes tradicionais*, como desde o início desta pesquisa venho buscando acenar, diferentemente da tecnociência não operam a realidade por meio do logocentrismo, bem como não permite sua instrumentalização por meio da *colonialidade*. Nas palavras de Hôpryre Rônôre Jopikti (Paiaaré) pai de Tônkyré, respeitável liderança indígena do Vale do Tocantins-Araguaia falecido em 2014, em Junho de 2011, falando, sobre o Processo Seletivo ao Curso Técnico em Agroecologia Integrado ao

Ensino Médio dos Povos Indígenas do Sudeste Paraense, para professores/as do CRMB e estudantes *Akrãtikatêjê*: “É para estudar, mas não como *kupê*. **Estudar para compreender a terra; onde a terra diz que é bom**”. Estudar o ensino *kupê*, todavia, reverberando o saber-viver *akrãti*. Estudar a ciência *kupê*, todavia, a partir de uma perspectiva não colonial – *transcolonial*, conforme nossa argumentação – e assim perceber “onde a terra diz que é bom”. E *onde a terra diz que é bom*? Como e por que *a terra diz que é bom*? A partir de quais perspectivas?

Cosmo-ontologias *outras*, *saberes outros*, *teorias outras*. A “‘natureza’ de uns é a ‘cultura’ de outros” pontua Viveiros de Castro (2017a, p. 335), perspectivando a relação natureza/cultura nas cosmo-ontologias amazônicas. No texto *Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena*, Eduardo Viveiros de Castro (2017a) trata “da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual, o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que aprendem segundo pontos de vista distintos” (p. 301). O autor propõe, a esta concepção comum, o conceito de *multinaturalismo* – frente ao multiculturalismo moderno – como principal movimento da “cosmologia ameríndia”: “Se o ‘multiculturalismo’ moderno é o relativismo como política pública, o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica” (Idem, p. 310). Viveiros de Castro aponta que é preciso colocar a distinção natureza-cultura em outros termos. “Natureza” e “cultura” quando compreendida em âmbitos ocidentais não serve para descrever “os domínios internos a cosmologias não ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa” (p. 302). Neste âmbito, o etnólogo sugere a categoria de *multinaturalismo* enquanto concepção “ameríndia” inversa ao multiculturalismo: “... uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou sujeito seriam aqui a forma do universal; a natureza ou o objeto, a forma particular” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017a, p. 303). O que não implica em dizer, segundo o autor, que a distinção natureza-cultura deva ser anulada, entretanto, que deve ser metodologicamente reformulada, perspectivizada a partir do valor comparativo da etnologia. O etnólogo prefere a comparação etnológica, isto é, “perspectivizar nossos contratos” (Idem) à suplantação da distinção. Portanto não finda a distinção, a inverte: vários corpos (natureza) um espírito (cultura). Contudo, mesmo insistindo, metodologicamente, na distinção natureza/cultura essa não pode se entendida como separação nas cosmo-ontologias indígenas, tal como já indicado em interlocução com Ailton Krenak (2019a, p. 31) no Terceiro Capítulo, “Não existe separação entre humanos e aquilo que a idade moderna chama de natureza. Nós somos natureza”. *Gnosiologias outras* se dá a partir de filtros *cosmo-ontológicos outros*. O que não deve ser entendido como apologia a certo localismo ou a certo relativismo. Diferentemente do relativismo cultural evocado pelo multiculturalismo, as cosmo-ontologias indígenas – chamadas de *multinaturalismo* e *perspectivismo ameríndio* por

Viveiros de Castro – enunciam a cultura/natureza como agentes sociocósmicos: “O perspectivismo não é um relativismo, mas um relacionalismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017a, p. 331). Na dinâmica das cosmo-ontologias indígenas, os *mitos* possuem um papel imprescindível. As narrativas míticas são povoadas por seres que se comunicam, humanos (*mais-que-humanos*) e não-humanos (*outros-que-humanos*). Nas cosmologias indígenas *da's Amazônia's*, o mito é a espacialidade/temporalidade de encontros, afirmações, anulações e diferenças de perspectivas. “O perspectivismo ameríndio conhece então no mito um lugar, geométrico por assim dizer, onde a diferença entre pontos de vistas é ao mesmo tempo anulada ou exacerbada” (Idem, p. 307). Cabe destacar que, o *mito* – escape ao *lógos* – é uma narrativa sem sujeito. O *mito*, em distintas perspectivas indígenas *na's Amazônia's*, fala de um estado em que os corpos e nomes, o *eu* e o *outro* se interpenetram; bem como de um estágio “originário de indiferenciação entre humanos e os animais” (Idem). No perspectivismo indígena, a lógica cosmo-ontológica é outra: “A condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade... Os humanos são aqueles que continuam iguais a si mesmos: os animais são ex-humanos, e não os humanos ex-animais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017a, p. 308, grifos do autor). Se a ciência moderna vê “a humanidade” como erguida a partir do animal (seu passado evolutivo), “o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não evidente” (Idem, p. 309). Desta feita, acena-se a uma perspectiva de resposta a algumas questões que levantei no Primeiro Capítulo, seção 2. 1 intitulada *O humanismo e seus rastros na contemporaneidade*, em um corpo não humano é possível uma ~~alma~~ humana. No *perspectivismo ameríndio*, “O animal parece ser o protótipo extra-humano do Outro, mantendo uma relação privilegiada com outras figuras prototípicas da alteridade, como os afins” (p. 310). Todos os viventes teriam (ou poderiam ter) “almas”, nas cosmo-ontologias indígenas, humanos, animais e animais humanos: “Os animais são como os humanos... Damos a eles o nome de caça, mas o fato é que somos todos humanos” (KOPENAWA, 2015, p. 214-5). O que seria *natureza* na cosmo-ontologia ocidental pode ser *cultura* nas cosmo-ontologias indígenas.

Do ponto de vista da *outreidade*, destaco *indígena*, o pensamento ocidental seria uma versão de sua cosmologia: “Desde então, os humanos estão sempre perto da morte. Também por isso às vezes chamamos os brancos de *Yoasi t'ëri*, Gente de *Yoasi*. Suas mercadorias, suas máquinas e suas epidemias, que não param de nos trazer a morte, também são, para nós, rastros do irmão mau de *Omama*” (KOPENAWA, 2015, p. 83). Em outros termos se na perspectiva tecnocientífica os *saberes tradicionais* seriam menores, inferiores e primitivos, nas cosmo-ontognosiologias indígenas “as teorias antropológicas não triviais são versões das práticas de conhecimento indígenas...” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 24). Na teorização *outra* da *outreidade* indígena, o discurso científico ocidental não é universal, tampouco superior; este se

desparadigmatiza. Arriscando uma *etnologia* na perspectiva da *outridade indígena* – uma *Antropologia Reversa* tal qual acenada por Roy Wagner (2010, p. 67) – a metafísica ocidental, a *força dos brancos*, é destituída do seu caráter absoluto e hegemônico. O espelho narcísico (ou edipiano) quebra-se na interpelação da *outridade*: “os regimes ontológicos ameríndios divergem daqueles mais difundidos no Ocidente precisamente no que concerne às funções semióticas inversas atribuídas ao corpo e à alma” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 37). A metafísica ocidental é uma cosmovisão, a *mitologia dos brancos*, um caso cosmo-ontológico, todavia, com desdobramentos e efeitos sem precedentes, entre eles a *colonialidade* – a “força” da *força dos brancos*. Cosmo-ontognosiologias diferentes articulam organizações sociais diferentes, lógicas etnológicas distintas, *teorizações outras*. Na análise yanomami:

Os brancos são gente diferente de nós. Devem se achar muito espertos porque sabem fabricar multidões de coisas sem parar. Cansaram de andar e, para ir mais depressa, inventaram a bicicleta. Depois acharam que ainda era lento demais. Então inventaram as motos e depois carros. Aí acharam que ainda não estava rápido o bastante e inventaram o avião. Agora eles têm muitas máquinas e fábricas. Mas nem isso é o bastante para eles. Seu pensamento está concentrado em seus objetos o tempo todo. Não param de fabricar e sempre querem coisas novas. E assim, não devem ser tão inteligentes quanto pensam que são. Temo que excitação pela mercadoria não tenha fim e eles acabem enredados nela até o caos. Já começaram há tempos a matar uns aos outros por dinheiro, em suas cidades, e a brigar por minérios ou petróleo que arracam do chão (...). Não queremos arrancar os minérios da terra, nem que suas fumaças de epidemias acabem caindo sobre nós (...). Os espíritos do céu que chamamos hutukarari ainda estão segurando seu peito longe de nós. Porém, mais adiante, depois que eu e os outros xamãs morrermos, talvez sua escuridão desça sobre nossas casas e, então, os filhos não verão mais o sol (KOPENAWA, 2015, 418-20).

Os saberes ~~tradicionais~~, ao mesmo instante em que performatizam *ancestralidades* e *memórias*, estão em constante *devir*, um *devir outro* – *devir ancestral*. O/a *Temējakrekatê Akrātikatêjê* enuncia este *devir*. Tõnkyré enfatiza que os desdobramentos do/a *Temējakrekatê*, para os *Akrātikatêjê*, correspondem à formação da Universidade *kupê*; é o onde e como seu povo se prepara; performatiza e perpassa a *gnosilogia Akrātikatêjê*: “nós tinha uma faculdade antes, essa faculdade era localizada no nosso dia-a-dia, na *prática*, essa é a *nossa* faculdade; ainda existe, não acabou. Uma faculdade aqui é o nosso *centro de ensino*” (2019a). O/a *Temējakrekatê* é o *saber-agência Akrātikatêjê*. Tõnkyré as vezes o/a chama de *núcleo da sabedoria*. Um “núcleo” aberto, disseminado e capilarizado em que se enuncia, lado a lado, ancestralidade e as novidades assumidas e remanejadas pelos *Akrātikatêjê*: “eu falo assim: quando meu pai teve essa ideia brilhante de botar *Temējakrekatê*, o *núcleo da sabedoria*” (TÕNKYRÉ, 2019a). O “núcleo da sabedoria *Akrātikatêjê*” só pode ser entendido a partir das cosmo-ontologias indígenas e sua materialização gnosiológica. Um núcleo *não-núcleo*, descentrado. Segundo Tõnkyré, “Esse núcleo de sabedoria trabalha com um formato em estilo indígena” (2019a).

Frente aos dispositivos coloniais da *força dos brancos*, a *outridade* e seus *saberes* insistem e persistem. Parafraseando a máxima foucaultiana “onde há poder, há resistência”, *onde há gnosecídio, há resistência*. Nesta perspectiva, se pode compreender a fala do Sr. Ceará do Pará (2016), “O que há de comum nos *saberes tradicionais* é a resistência ao agronegócio e suas tecnologias”, enquanto agenciamento frente a lógica do dispositivo do *gnosecídio*. O agronegócio, o capital agrícola dos *brancos*, bem como a tecnociência que o justifica perdem seu caráter hegemônico na insurreição dos *saberes tradicionais*. Onde opera o poder metafísico-colonial, a *força dos brancos*, há resistências *cosmo-ontognosiológicas* outras. A resistência dos *saberes tradicionais* é a resistência de suas *comunidades*, das comunidades as quais se vinculam, sem nenhum intento de nivelamento, das *comunidades tradicionais*. A resistência dos *saberes tradicionais* é a persistência ontológica em um modo de ser-viver *outro*; tal como é possível contemplar em uma fala de Sr. Ceará, que registrei em janeiro de 2019: “A partir dos *saberes tradicionais*” “nós podemos estar fazendo um contraponto ao projeto hegemônico e dizendo que existe um outro modo de viver, que existe um outro jeito de se fazer política e de fazer reprodução familiar que não é este que está acontecendo em nossa região”. A resistências dos *saberes tradicionais* não é uma mera reação à; todavia, articulação na *intra-ação*, *agenciamentos* outros.

Figura 11 - Sr. Ceará, expondo mel produzido em seu sítio na Cabanagem.



Foto: Azevedo-Lopes, 2021.

4.3 Agenciamentos outros e os saberes *tradicionais*

A floresta é inteligente, ela tem um pensamento igual ao nosso. Por isso ela sabe se defender com seus *xapiri* e seus seres maléficos. Ela não retorna ao caos porque alguns xamãs ainda fazem dançar seus espíritos para protegê-la

Davi Kopenawa.

Não há como generalizar *saberes* de povos tão distintos, sobretudo, enredados pelos crivos homogêneos e *gnosecidas* da *colonialidade*. Entretanto, quando vivências e *saberes* de um ~~povo~~ singular, como os *Akrãtikatêjê*, são evocados como *saberes tradicionais*, evoca-se também certa demarcação frente às estratégias *gnosecidas*. Os *saberes tradicionais* reivindicam resistências – entre elas – gnosiológicas à *força dos brancos*, mobilizam constantemente *agências outras*. As *agências* que mobilizam e são mobilizadas pelos *saberes tradicionais* são de uma ordem, tanto de mundo quanto discursiva, diversa à lógica gnosiológica moderna emoldurada pelo “sujeito” humanista do Esclarecimento. Desta feita, para se compreender as *agências* articuladas nos *saberes tradicionais* é preciso deslocar a própria noção de “agência” de uma ação deliberada por um “sujeito” da ação a deslizamentos na *intra-ação*⁷⁵ de potências materiais ou não, discursivas ou não, humanas ou não. Tal deslocamento se enuncia como *agências* sem sujeitos. O que demanda o deslocamento da noção de “sujeito”, como já acenado no Segundo Capítulo, para *sujeitos* – concretos e coletivos – que constantemente escapam à norma do humano: “Um agenciamento coletivo de enunciação dirá algo do desejo sem reduzi-lo a uma individuação subjetiva, sem enquadrá-lo num sujeito, num assunto, preestabelecido ou em significações previamente codificadas” (GUATTARI, 1985, p. 178). Nos *saberes tradicionais* enuncia-se *agenciamentos outros*. *Agenciamentos outros* podem dissolver o humanismo e suspender à “força” da *força dos brancos*, suas primazias e teleologias: “Assim é o *krixwý*⁷⁶: uma pessoa respeita o *krixwý* como respeita Jê. *Kupê* também tem *krixwý*, mas ele

⁷⁵ Arriscando uma interlocução talvez tardia com o realismo agencial de Karen Barad: “A noção de intra-ação (em contraste com a usual ‘interação’, que presume a existência anterior de entidades independentes/relata) representa uma profunda mudança conceitual. É através de intra-ações agenciais específicas que as fronteiras e as propriedades dos ‘componentes’ dos fenômenos tornam-se determinadas e que particulares conceitos corporizados adquirem significado. Uma intra-ação específica (envolvendo uma configuração material específica do ‘dispositivo de observação’) opera um corte agencial (em contraste com o corte cartesiano – com sua distinção inerente – entre sujeito e objeto) efetuando a separação entre “sujeito” e “objeto”. Isto é, o corte agencial opera uma resolução local da indeterminação ontológica dentro do fenômeno” (2017, p. 20).

⁷⁶ *Krixwý* é um *espírito* guardião que vive principalmente na floresta, pode ter o sentido ainda de “amigo genérico”. *Jê* por seu turno pode ser compreendido como Deus, todavia, totalmente imanente.

não sabe não. Não sabe como isso funciona, por isso é que está ruim pro *kupê*” (KRÔHÔKRENHÛM, 2011, p. 164).

Os saberes ~~tradicionais~~ lidam com os *agenciamentos* outros os quais tentarei caracterizá-los de duas formas: *agenciamentos coletivos de enunciação* apontados por Guattari (1985) e *agenciamentos cósmicos* reiteradamente acenados por Davi Kopenawa (2015), Krôhokrenhüm (2011), entre outros/as, pensadores/as indígenas.

Os *agenciamentos coletivos de enunciação* são *agências* de grupo em que se intercambiam elementos discursivos e não discursos, materiais e imateriais em *devires* que favorecem um coletivo como *coletivo*; performatividades agenciais. Para os Akrâtikatêjê, dentro do processo que veem traduzindo por *praticar a cultura* – ou as vezes *resgatar*⁷⁷ a *cultura* –, tudo pode ser agenciado coletivamente: a escola, o *currículo*, a corrida de tora, “jogar flecha”, as brincadeiras, o jogo de futebol, o cultivar a roça, o cortar lenhas, os atos de “ter parto normal”, de usar os remédios da floresta, de casar com alguém da *comunidade* ou de “falar na língua”, a medicina... as *festas*. Elementos múltiplos, nem todos intrínsecos aos costumes – digamos – anteriores à marca colonial apontada como “contato”, tais quais a escola, o currículo e o jogo de futebol (praticado por quase todos/as da *comunidade*), mas todos agenciáveis e enunciados pelo coletivo Akrâti. Na dinâmica do/a a *Temējakrekatê*, o que não foi inventado é *transinventado* pelos Akrâtikatêjê. As significações do currículo *kupê* são *transinventadas* pelas transsignificações do currículo *Temējakrekatê-Akrâtikatêjê*:

Não tem que ter tempo e nem hora. Porque falo assim que o *currículo* da comunidade, principalmente de escola; para nós qualquer local onde tem criança, velho, jovem, ele já é um... um assim ensinamento. Então assim tudo para nós, os lugares onde se junta as pessoas ele já serve como uma escola.... Se eu disser aqui vai ser uma escola, terminando aqui esse jogo [de futebol feminino] nos podemos sentar e tá debatendo sobre a nossa situação, sobre a *brincadeira*, o nossa organização. Viemos para cá [espaço de jogos] nós falemos quando sentar vamos discutir sobre nossa roça de mulher que nós tomo fazendo. Então tudo isso para nós aqui é uma escola. Aí nós falemos, nós vim conversando e falamos: quando terminar o jogo, nós vamos sentar com as mulherada, e ali do outro lado tá os homens, nós vamos discutir sobre a nossa roça que nós vamos plantar agora, setembro para outubro nossa roça. Roça só de mulher. Aí ela: “Mãe, mas, como é que vai ser essa roça só de mulher?” – a Takwy [filha] disse. Nós vamos explicar, depois nós vamos sentar e nós vamos explicar: que as crianças, do pequeno aos adultos eles vão ajudar nós a plantar. Aí onde é já um ensinamento (TÔNKYRÉ, 2018a).

Praticar a cultura é tradução/transcodificação/transcolonização/transinvenção de múltiplas dinâmicas do mundo *kupê*. Interpreto o *praticar a cultura*, em interlocução com lideranças dos povos de performatividade ~~timbira~~, como um filosofema: “a menor unidade da filosofia” (SPIVAK, 2005, p. 47). *Praticar a cultura* – que diversas vezes Tônkyré Akrâtikatêjê,

⁷⁷ *Resgatar* em uma perspectiva outra se aproxima de *praticar*, reinventar, repotencializar.

Rõpré Hõmprynti (liderança *Kyikatêjê*) e Jonas Rúc Canela (*Ramkokamekrá*) me enunciaram – não diz respeito a um fechamento nos próprios costumes, se isso fosse possível. O filosofema *praticar a cultura* é um convite (um contra-imperativo) que aponta à elaboração e reelaboração *cultural* de elementos indígenas e não indígenas. *Praticar a cultura* é uma resposta filosófica coletiva às provocações da *força dos brancos* à *virar kupẽ* por meio de enquadramentos semânticos e semióticos hegemônicos. É pertinente lembrar, que em umas das duas narrativas de Aukê contada (apêndices III e IV) por Jonas Rúc, os *Ramkokamekrá* rejeitaram os assédios de Aukê para continuar praticando a *cultura*: “Indígena não queria, né, queria praticar a *cultura* mesmo” (CANELA, 2020). O filosofema *pratica a cultura* é uma enunciação *timbira* às transinvenções/transsignificações que realizam; como apontado na seção “*Cultura e diferença*” no Capítulo II, uma reivindicação do controle semiótico de suas performatividades discursivas e corpóreas. O *praticar* (performatizar, perceber, envolver, afetar, sentir, ver, ouvir...) enfatiza os agenciamentos dos *saberes Akrãtikatêjê* frente aos *brancos*: “eu ouvia, você só aprende ouvindo, o ensinamento do indígena é muito ouvindo, ouvindo depois você vai pra *prática*” (TÔNKYRÉ, 2019a). O “praticar” do filosofema *timbira praticar a cultura* não implica em nenhum antagonismo ao que ficou hegemonicamente conhecido como “teoria”, ao contrário, é um exercício de performatividade agencial: “Isso significa que a *cultura* ainda está no meio de nós. A *cultura* está no meio de nós, só está adormecida, só falta você *praticar*. Porque tudo que você *pratica* você fica bom” (TÔNKYRÉ, 2018a). *Praticar a cultura* se desdobra em enunciar coletivamente resistências ao *gnosecídio*, transgredindo-transcolonizando-transinventando elementos culturais e linguísticos dos *brancos*, como a língua colonial, a escola, a universidade, o currículo e o esporte. Frente a “violência geral da culturação [que] pode se localizada – em um elemento tanto de transcodificação quanto de tradução” (SPIVAK, 2005, p. 47), a performatividade cultural *timbira* promove traduções e agenciamentos culturais *outros*: “ao invés da violência da cultura desdobrando-se e circulando-se, *em* e *como* sujeito humano, como tradução originária e catacrésica” (Idem, p. 49). O/a *Temējakrekatê* nomeia, para os *Akrãtikatêjê*, essa dinâmica agencial.

Os *agenciamentos cósmicos* apontam às acontecências do *cosmos* – diríamos, no âmbito que Isabelle Stengers (1997 e 2018) lhe atribuir – bem como a seus desdobramentos e seus ordenamentos. Entendo tais acontecências como as dinâmicas de articulação e rearticulação da *pluriversalidade* do mundo: “Esse dinamismo é agência. A agência não é um atributo, mas o contínuo reconfigurar do mundo” (BARAD, 2017, p. 22). Os *agenciamentos cósmicos* escapam

até mesmos aos *agenciamentos coletivos de enunciação*⁷⁸; entretanto, as *populações tradicionais* e seus *saberes* acompanham, *reconhecem* e complexificam tais *agências*: “Quero que entra [no *currículo*] o que diz pra nós segurar nossa mata, o **respeito, a nossa terra, respeitar nossos igarapés, respeitar ao ponto que nós acha que é sagrado pra nós**” (TÔNKYRÉ, 2018a). Os *agenciamentos cósmicos* apontam à intrusão do inabarcável de múltiplos mundos, como aceno na última seção do último capítulo. A entrada em cena do *desconhecido*, do incontornável da *pluriversalidade* do *cosmos*, nas relações e nos debates enunciam *agências cósmicas*. Elementos visíveis e não visíveis, materiais ou não, compõem o *cosmos – transmundos*: o *mundo de múltiplos mundos* – e demandam *agências outras*: Os rios Tocantins e Araguaia, os igarapés, as matas, as árvores, os espíritos (*mekarô, xapiri...* encantados), os animais, o Sol, a Lua, as chuvas... deslocam constantemente forças, experiências e significações. A *agência cósmica* e suas transsignificações *cosmo-ontognosiológicas* quase sempre passam despercebidas aos *experts* da tecnociência. A *força dos brancos* de algum modo responde a esses *agenciamentos*, contudo, não raro, produzindo forças reacionárias interpretadas pelos *povos tradicionais* como desrespeito:

Quando nós falamos pra **Vale que nós tinha um igarapé que era sagrado, que era onde nós criamos nossos filhos**, aonde eu fui criada pelos os meus pais, pelos avôs, tinha importância, que era lá que os *Pemp* banhava, lá que os *cacique* e os *pajés* iam buscar mais força, mais energias. A **Vale** [empresa]: “**não, mas pra nós não tem importância**” com certeza pra eles nunca vai ter importância pra eles, pra ninguém, mas sim pra nós. Aonde você anda lá, você chega: Rapaz, me lembro que era bem aqui nesse local que eu assava peixe com papai, era aqui que eu ficava com meu pai, era aqui que minha avó ficava cantando, era aqui que a minha vó cantava quando pegava um peixe grande, quando pegava um tucunaré, a minha avó contava que tinha umas carás que a gente chamava de kramarã que era grandão, aí fazia a festa (TÔNKYRÉ, 2018a).

Distintos coletivos indígenas na *Amazônia's*, como os *Yanomami*, interagem com as *agências cósmicas* por meio de suas filosofias xamânicas. Os *saberes-viveres* yanomami *agenciam*, potencializados pelo xamanismo, sobretudo mediados pelos *xapiri*. As interações

⁷⁸ O enquadramento cronológico e espacial da tese nos privou de nomear e discorrer acerca de diversos *agenciamentos coletivos de enunciação* (Guattari, 1985), tais como a literatura indígena no Brasil. Daniel Munduruku, Eliane Potiguara, Olívio Jekupé, Márcia Kambeba, entre tantos/as outros/as vem promovendo uma literatura outra, indígena-agenciadora. A potência dessa literatura, menorizada pelo discurso hegemônico, se mistura com a sua militância: “Tomando seu solo sagrado/ Sem dor, piedade ou compaixão/ Os Kambebas foram escravizados/ Apresentados a ‘civilização’/ Exploraram a sua força Forjando uma falsa proteção” (Márcia Kambeba, In *Os filhos das águas dos Solimões*). Em *Kafka – por uma literatura menor* (Kafka. Pour une littérature mineure), Gilles Deleuze e Félix Guattari, analisando a obra *O Castelo* de Franz Kafka, configura a obra do escritor tcheco como uma *literatura menor* frente a absolutização de uma língua hegemônica. Mas por que *menor*? Em que perspectiva a literatura indígena seria *menor*? *Menor* não é o mesmo que secundária ou menos importante: “Uma literatura menor não é a de uma língua menor, mas antes a que uma minoria faz em uma língua maior. No entanto, a primeira característica é, de qualquer modo, que a língua aí é modificada por um forte coeficiente de desterritorialização” (1977, p. 25).

Yanomami com *Omama*, os *xapiri*, a floresta e seus espíritos, enfim a cosmo-ontognosiologia yanomami acenam a *agências cósmicas* em constante afirmação: “As palavras de *Omama* e as dos *xapiri* são as que prefiro. Essas são minhas de verdade. Nunca irei rejeitá-las. O pensamento dos brancos é outro...” (KOPENAWA, 2015, p. 75). Os xamãs yanomami operam o mundo através dos conhecimentos dos *xapiri*, os encantados da floresta de *Hutukara*: “*Omama* era o único a conhecer os *xapiri* e os deu ao filho porque, se morresse sem ter ensinado suas palavras, jamais teria havido xamãs na floresta. Não queria que os humanos ficassem sem nada e causassem dó. Por isso, fez de seu filho o primeiro xamã. Deixou-lhe o caminho dos *xapiri* antes de desaparecer” (Idem, p. 85). Para Davi Kopenawa, os xamãs yanomami sustentam o *céu*, por meio de suas relações de *cosmoflorestidade*, potencializados pela magia dos *xapiri*; são os *xapiri* que ensinam os arranjos cosmo-ontológicos para os xamãs “segurarem o céu” e manterém a sintropia com floresta. A potência cósmica *Omama* teria legado aos *xapiri* suas possibilidades agenciais: “Disse a ele estas palavras: ‘... protejam a floresta. Não deixe que se transforme em caos. Impeça as águas dos rios de afundá-la e a chuva de inundá-la sem trégua. Afaste o tempo encoberto e a escuridão. **Segure o céu para que não desabe**” (Idem, negritos meus). Em outros termos, os *xapiri* é a agência xamânica yanomami: “Sem a palavra dos *xapiri*, não teríamos nenhum conhecimento e não poderíamos dizer coisa alguma” (Idem, p. 459).

No xamanismo das cosmo-ontologias amazônicas, humanos (*mais-que-humanos*) e não humanos (*outros-que-humanos*) estão em intermitentes interações soció-cosmológicas. De acordo com Viveiros de Castro, o xamanismo é o modo pelo qual o *perspectivismo ameríndio* alcança a dimensão prosopológica de todos os entes, humanos e não humanos, visíveis e invisíveis. Nas cosmologias indígenas amazônicas, em especial no xamanismo, todos os seres são *personas*; todos os “animais” interagem e agenciam com os “humanos” enquanto pessoas: “A noção de que os humanos possuem um lado prosopomórfico é um pressuposto fundamental de várias dimensões da prática indígena; mas ela vem ao primeiro plano em um contexto particular, o xamanismo” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017a, p. 310). O xamanismo cruza a linha e ver como os *outros-que-humanos* (BLASER et DE LA CADENA, 2018; STENGERS, 2016; KRENAK, 2019a, KOPENAWA, 2015) se veem e veem os *mais-que-humanos*. O xamanismo amazônico é uma abordagem cósmica – acionando Derrida (2011, p. 65) na reflexão – *zootobiográfica*. O xamanismo seria a ciência e-ou a arte de atravessar, subverter, transgredir ou simplesmente compreender a linha entre os *mais-que-humanos* e *outros-que-humanos*: “O xamanismo amazônico pode ser definido como a habilidade manifesta por certos indivíduos de cruzar deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos”

(VIVEIROS DE CASTRO, 2017a, p. 310). Os xamãs, como “mestres do esquematismo cósmico” (Idem, p. 304), veem o humano nos “animais” e como estes se veem e veem os “humanos”. Incorporando a perspectiva do *outro* – aparentemente não humano –, os xamãs *amazônidas* fazem pontes cosmopolíticas e ontológicas: “Vendo os seres não humanos como estes se veem (como humanos), os xamãs são capazes de assumir o papel de interlocutores ativos no diálogo transespecífico; sobretudo, eles são capazes de voltar para contar a história, algo que os leigos dificilmente podem fazer” (Idem, p. 310). O xamã vê/percebe mediado, por suas agências, o outro humano nos animais, sua ancestralidade comum com os humanos; e desta feita, como os humanos seriam para os animais. O xamã assume a perspectiva animal enquanto *outro-que-humano* com olhar humano *outro*: “Eles [os animais] nos acham assustadores e pensam: ‘*Hou!* Esses humanos são dos nossos e, apesar disso, têm tanta fome de nossa carne! Parecem seres maléficos! No entanto, são gente como nós’. Os tatus, os jabutis e os veados são outros humanos. Mas mesmo assim nós os devoramos” (KOPENAWA, 2015, p. 473).

O xamã é um *filósofo* indígena, suas palavras singularizam seus agenciamentos e perpassam o simplesmente dado: “As palavras dos xamãs são diferentes. Elas vêm de muito longe e falam de coisas desconhecidas pelas pessoas comuns” (KOPENAWA, 2015, p. 461). Os xamãs pensam às questões que movem o *cosmos* (*Hutukara*, para os *Yanomami*) e os seus desdobramentos. A perspectivas ou os “sonhos dos xamãs” não são como a dos demais, escapam ao, como todos os filósofos, controle do trivial, se assim pudéssemos dizer interpretando Davi Kopenawa. Cosmo-ontognosiologias *outras* performatizam *filosofias outras*, pensamentos outros, pesquisas outras, elaborações intelectuais outras. Pensamentos xamânicos exigem investigações xamânicas: “É esse nosso modo de estudar. Nós, xamãs, possuímos dentro de nós o valor de sonho dos espíritos. São eles que nos permitem sonhar longe. Por isso suas imagens não param de dançar perto de nós quando dormimos... Os homens comuns são diferentes” (Idem, p. 462).

O xamanismo é ainda uma operação gnosiológica – no caso uma *episteme* amazônica-indígena – *radicalmente outra* em relação a tecnociência. Nos termos de Viveiros de Castro (2017a), “O xamanismo é um modo de agir que implica um modo de conhecer, ou antes, um certo ideal de conhecimento. Tal ideal é, sob vários aspectos, o oposto polar da epistemologia objetivista favorecida pela modernidade ocidental” (p. 310). A teoria do conhecimento moderna concebe a humanidade como superior evolutivo à animalidade (o *alagon* por excelência), seu passado evolutivo. A “natureza” seria objetiva e una, sempre passiva de ser conhecida pelos espíritos esclarecidos (a Cultura, o “sujeito”, a razão...). O “Nosso jogo epistemológico se chama objetivação; o que não foi objetivado permanece irreal e abstrato. A forma do outro é a

coisa”. No “xamanismo ameríndio” parece ser o inverso, “Conhecer é personificar... A forma do outro é a pessoa” (Idem, p. 311). O xamanismo amazônico caminha em uma dimensão totalmente *outra* em relação a epistemologia ocidental:

Se no mundo naturalista da modernidade um sujeito é um objeto insuficiente analisado, a convenção interpretativa ameríndia segue o princípio inverso: um objeto é um sujeito incompletamente interpretado. Aqui, é preciso saber personificar, porque é preciso personificar para saber. O objeto da interpretação é a contra-interpretação do objeto (Idem, p. 312).

Os *agenciamentos outros* animam *transmundos*, assim a *pluriversalidade cósmica*. De algum modo existir, no pensamento indígena, implicaria em compor com esses *agenciamentos*. *Agenciamento* e existência não se separam: “Pelo contrário, minha existência é minha própria participação nos agenciamentos, pois não sou a mesma pessoa quando escrevo e quando me pergunto sobre a eficácia de um texto depois de ele ser escrito. Não sou dotada de agência ou intenção” (STENGERS, 2017, p. 11). A agência transpassa o “eu” e suas ficções de esclarecimentos. *Agenciamentos outros* acenam a *animações*, envolvimentos cosmo-ontológicos que afetam e são afetados, o que mobilizam os diversos modos de ser na *pluriversalidade* do mundo: “Outra palavra para designar esse tipo de agência que não nos pertence é animação” (Idem). A animação são operacionalidades agenciais “liberadas da órbita humanista” (BARAD, 2017, p. 30) da *força dos brancos*.

Diferente das práticas gnosiológicas vinculadas à metafísica ocidental, como a tecnociência, os *saberes tradicionais* operam por *animação*; o que antropólogos/as como Eduardo Viveiros de Castro e Philippe Descola, filósofos/as como Isabelle Stengers buscam *retomar* (to reclaim) de forma rasurada com o nome de *animismo*. *Animismo*, assim recolocado ou reativado, remete tanto a superação como um fora do evolucionismo: “Reativar é um passo que sempre implica se colocar em risco. Eu diria que nós, que não somos bruxas, não precisamos imitá-las, mas descobrir como podemos nos deixar correr riscos diante da magia” (STENGERS, 2017, p. 13). Pelo desgaste do termo, evoco *animação* ou *pensamento animado* a “animismo”. O pensamento *animado* é constantemente envolvido, afetado ou provocado pela *pluriversalidade cósmica*.

Os *saberes tradicionais* são *saberes outros*, agências e pensamentos *animados*. O *pensamento animado* ou *animação* não se movimenta pelo princípio de não contradição ou por paradigmas humanistas de desenvolvimento. São agenciamentos que se co-articulam com *agências cósmicas*. O *pensamento animado* se afirma pelo não fechamento discursivo. Um certo *talvez*, um *parece*, *alguns*, *algumas vezes*, *não apenas*, nem tudo, nem todos... são rastreáveis na enunciação dos sábios/sábias *tradicionais* – filósofos/as outros – na’s *Amazônia’s*

como no Vale do Tocantins-Araguaia. *Mais-que-humanos* e *outros-que-humanos*, discursividades e materialidades, visíveis e invisíveis, acontecimentos físicos e não físicos se performatizam na *animação* e nos seus desdobramentos cosmo-ontognosiológicos. O pensamento animado, em *etnoenvolvimento*, por meio de agenciamentos coletivos de enunciação e agências cósmicas pluriversais enunciam, assim, uma forma outra de pesquisar/estudar, *a fortiori*, curricular:

Não conseguia contemplar as coisas do tempo de nossos ancestrais, nem ver o que eram de fato o trovão, o céu, a lua, o sol, a chuva, a escuridão e a luz. Eu ainda era ignorante. Foi só depois de ter bebido pó de *yãkoana* por muito que pude conhecer a imagem de todas as coisas. É desse modo, como eu disse, que **os habitantes da floresta estudam, virando espírito**. Os brancos são outra gente. A *yãkoana* não é boa para eles. Se começarem a beber sozinhos, os *xapiri*, chateados, só vão emaranhar seus pensamentos e a barriga deles vai cair de medo. A imagem da *yãkoana* só tem amizade por quem nasceu na floresta. Depois de ter me tornado xamã, comecei a conhecer melhor os *xapiri* e, assim, ampliar meu pensamento (KOPENAWA, 2015, p. 499, negritos meus).

5 ETNOENVOLVIMENTO CURRICULAR E A PROPOSIÇÃO COSMOPOLÍTICA

“O *currículo* nosso está de acordo com a nossa convivência,
com a saúde, com a *cultura*, educação, visão, engloba tudo”

Tônkyré Akrâtikatêjê

No início de 2018, servidores da 4ª Unidade Regional de Educação (URE) da Secretaria de Estado de Educação do Pará (SEDUC-PA) procuraram os *Akrâtikatêjê*, liderados por Tônkyré, em razão de “regularizar a situação da escola da aldeia ‘no’ Estado”. Conforme a narrativa que Tônkyré me concedeu, os técnicos da SEDUC-PA, argumentaram que a escola *akrâtikatêjê* Rônôré Kapêre Temejakrêkatê, em atividade desde 2011, “estava autorizada”, não obstante precisava registrar o Projeto Político Pedagógico (PPP) e uma “matriz curricular” em vista de adequar o quanto antes às diretrizes de ensino estaduais e federais para continuar funcionando. Para preocupação da *comunidade*, os técnicos da SEDUC-PA estabeleceram um prazo à confecção do PPP e afirmaram que, em função de agilizar o processo, já teriam uma “matriz curricular” “pronta” para a escola do assentamento *akrâtikatêjê*. Tônkyré por sua vez teria respondido de imediato, conforme os termos de sua narrativa: “Não! A ‘matriz’ vai ser de acordo com a nossa *cultura*”.

O currículo que o Estado tenta projetar aos *Akrâtikatêjê*, e a outros coletivos *indígenas* (bem como quilombolas, ribeirinhos, caiçaras, camponeses...), traduz a herança ontognosiológica assumida como dada pelo discurso ocidental. A produção curricular dessa herança se pauta nas relações de ensino-aprendizagens centradas nos conhecimentos tecnocientíficos orientados pela lógica do desenvolvimento como projeto civilizatório humanista – o desenvolvimento *kupê*. O currículo defendido pelo Estado-Nação e por suas agências de fomentos, bem como os interesses de mercado em educação, visam à manutenção do *status quo* ontognosiológico e político da *força dos brancos*. Os discursos gnosiológicos e políticos hegemonizados, no âmbito curricular, são produções das relações de *poder* que se desdobram por meio da precarização dos modos de vida de *populações tradicionais*. Tal currículo, inexoravelmente normativo, paradigmático e totalizante, se articula a partir de pressuposições de certezas logocêntricas – ou discursos reificados – performatizados pelas cosmo-ontognosiologias ocidentais, a saber: O gnosecentrismo, a noção metafísica de Progresso e a subsunção da educação a ensino. O gnosecentrismo, a metafísica do Progresso e a subsunção da educação ao ensino estão enunciadas nas mais variadas pretensões de currículos desenvolvimentistas, centralizadores e prescritivos do poder metafísico-colonial. Entretanto,

frente à violência *gnosecida* de currículos desenvolvimentistas, a *outridade* resiste e insiste em sua *própria* produção curricular, reivindicam suas *heranças outras* em *currículo*, currículos enquanto expressões da *diferença*, traduzidos, nos encaminhamentos desta escrita, como *currículos etnoenvolvimentistas*: “O currículo nosso está de acordo com o nosso projeto” (TÔNKYRÉ, 2018a). Os embates, os encontros/desencontros, as coexistências heterogêneas, os agenciamentos, as ecologias cosmo-ontognosiológicas e políticas entre distintos mundos, heranças e práticas culturais *pluriversais*, em interlocução com Isabelle Stengers e Davi Kopenawa, são enunciados como proposição curricular cosmopolítica.

5.1 *Não retrocederás: o gnosecentrismo, o progresso e o ensino*

Na educação escolar hegemônica, o pressuposto do desenvolvimento como projeto civilizatório humanista exige a centralidade do conhecimento – de um modelo de conhecimento –, bem como, a noção de Progresso como algo simplesmente dado, presente, homogêneo e sequencial. A ideia de desenvolvimento como projeto civilizatório humanista (AZEVEDO-LOPES, 2018, 2019 e 2020b) articula, em educação, o gnosecentrismo e a noção de Progresso como esferas imprescindíveis ao processo educacional, reiteradamente reduzido aos modelos de ensinos tecnocientíficos. O gnosecentrismo e o Progresso se desdobram na primazia do ensino em educação. Discrimino o gnosecentrismo, a noção de Progresso e a subsunção da educação em ensino enquanto discursos reificados que se performatizam na tentativa de sutura de *agenciamentos outros* e no intento de apagamento da *diferença*. Questionar o gnosecentrismo e o “Progresso”, colocando *o ensino sob suspeita* (MACEDO, 2012), nos termos que este vem sendo assumido e significado, pode implicar em potencializar a *educação* como acontecimento da *diferença*, seus desdobramentos, rasura e escape ao *gnosecídio*. Problematicar/*desconstruir* a sedimentação desses discursos na educação escolar é de plena importância à emergência da *diferença* na pesquisa:

Minha preocupação aqui é não apenas recuperar a distinção entre educação e ensino, mas também entender essa distinção como crucial para que a diferença possa emergir no currículo. Assumindo que **sem diferença não há educação, defendendo que a escola, para educar, precisa colocar o ensino sob suspeita**. Se isso não significa deixar de ensinar, significa, pelo menos, retirar o ensino do centro nevralgico da escola (MACEDO, 2012, p. 719, grifos meus).

Na esteira do logocentrismo – do *carnofalogocentrismo* –, evoco o gnosecentrismo (gnose=conhecimento) como a pressuposição de que o arcabouço de conhecimento ocidental, principalmente o vinculado à tecnociência, seja a razão de ser de todo processo educacional de

todos os povos. Haveria uma gnosiologia verdadeira para onde rumaria todas as outras. Gnosecentrismo é outro nome que enunciamos para *gnosecídio*, no caso a engenharia *gnosecida* na educação escolar hegemônica em que se assume a centralidade da herança cosmo-ontognosiológica ocidental. O gnosecentrismo é o desdobramento da *metafísica da presença*, nestes termos, da presunção logocêntrica, na educação escolar. Sua configuração não se separa da consolidação da tecnociência e, portanto, do dispositivo do *gnosecídio*, que acredito já ter explanado demasiadamente ao longo dessa escrita.

No eixo do logocentrismo, *a fortiori*, da *força dos brancos*, a articulação metafísica que ficou conhecida como Teoria do Conhecimento Moderna é o sustentáculo performativo do gnosecentrismo. Quando o conhecimento ocidental é reduzido à cognição e se torna plenamente instrumentalizado pelo humanismo, quando adquire “méritos” antes não alcançados, tornar-se dispositivo das relações de *poder* assumindo, no bojo do Esclarecimento, a centralidade das relações educacionais. Projetado como centro do processo educacional e operacionalidade do *poder*, o conhecimento logocêntrico passa a ser significado na modernidade iluminista exclusivamente como entendimento (representação); se performatizando como desencantamento da *pluriversalidade* do mundo, exorcismo do *mito*, bem como, secundarização de percepções, afetos e sentimentos. Nas palavras de John Locke (1632-1704), considerado o “fundador” da Teoria do Conhecimento propriamente dita como disciplina autônoma na filosofia ocidental, em 1690: “Desde que **o entendimento situa o homem acima dos outros seres**, e dá-lhe toda vantagem e domínio que tem sobre eles, consiste certamente num tópico, ainda que, por sua nobreza, merecedor de nosso trabalho de investigá-lo” (LOCKE, 1983, p. 139, grifos meus). Neste instante, o “conhecimento”, evocado simplesmente como entendimento/representação, deixa de ser meio e se torna fim, objeto/desejo do “sujeito” cognoscente: “O entendimento, como o olho, que nos faz ver e perceber todas as outras coisas, não se observa a si mesmo, requer arte e esforço situá-lo à distância e fazê-lo seu próprio objeto” (Idem). O conhecimento passa a ser suposto como acúmulo de entendimentos – uma operação da *ratio*, de uma aplicação do *lógos* – e se converte em algo simplesmente dado, presente, homogêneo e sequencial. Neste compasso, o gnosecentrismo é a suposição do conhecimento (conforme os moldes ocidentais) como naturalmente dado e assim adquirido em uma dinâmica constante de progressão do espírito humano. As conclusões humanistas não poderiam ser outras: é o homem, e somente ele, quem conhece; afinal, “o entendimento situa o homem acima dos outros seres” (Idem). Pelo conhecimento, o homem se situaria privilegiadamente acima dos

demais viventes e assim seria o ente por excelência⁷⁹. O conhecimento – o entendimento, a representação – torna-se um modo de enquadrar normativamente o que é ou não é humano. Na centralidade dada ao conhecimento ocidental, somente *o homem têm mundos, é rico em mundo*; os demais entes participam do seu mundo. Nesta perspectiva, não haveria espaço para um pensamento cosmicamente animado no gnosecentrismo. A *força dos brancos* não pode retroceder! Qualquer movimentação diferente – narrativas míticas, práticas culturais outras, agenciamentos outros, envolvimento outros, percepções, afetos e sentimentos – seria um retrocesso em direção a um pressuposto passado ocidental, “primitivismo” e “animismo”, representado pelo “outro” da Divisão “nós”-“eles”. *Não retrocederás*, eis o comando moral do logocentrismo:

Devo, pelo contrário, reconhecer o fato de que minha prática e minha tradição me situam de um determinado lado da divisão, o lado que caracteriza os “outros” como animistas. “Nós”, do nosso lado, presumimos ser aqueles que aceitam a difícil verdade de que estamos sozinhos em um mundo mudo, cego, mas cognoscível – um mundo do qual teríamos a tarefa de nos apropriar. Não me esquecerei, em especial, de que o lado da divisão em que me encontro continua marcado não apenas por essa narrativa épica, mas também, e talvez de forma ainda mais crucial, pelo **seu correlato moral: “não retrocederás”**. Trata-se de um imperativo moral que confere outro significado à minha decisão de ficar do lado ao qual pertenço. De fato, há um trabalho considerável a ser feito deste lado. Podemos realizá-lo ao nos confrontarmos com o imperativo moral que nos mobiliza, visto que ele produz um medo nebuloso de sermos acusados de retrocesso se damos o mínimo sinal de estar traindo a verdade “dura” ao nos deixarmos levar por crenças “brandas” e ilusórias (STENGERS, 2017, p. 3, grifos meus).

Este “não retrocederás”, analisado por Stengers, como *dever ser* ocidental, se enuncia – nos desdobramentos da herança hegemônica – enquanto *dever ser* humano. Os “humanos”, no entendimento colonial, seriam caracterizados pela lógica metafísica do *desenvolvimento*. Nestes termos, o gnosecentrismo é a pressuposição logocêntrica de que o acúmulo de conhecimento – percebido exclusivamente como cognição – conduz a saltos evolucionistas na história e que sem ele, em seu âmbito tecnicocientífico, a humanidade não avança como humanidade; bem como, que este avanço (suposto avanço) seria a razão de ser do que vem sendo significado e ressignificado como humanidade pela *força dos brancos*. *Não regredir* se tornou o principal o

⁷⁹ Iohannes Amos Comenius (1592-1670), considerado “o fundador da didática moderna” e o “primeiro pedagogo moderno”, em sua *Didactica Magna _a arte de ensinar tudo a todos*, concebe o humano, na mesma perspectiva e temporalidade humanista de Locke, como o animal ou criatura por excelência: o título de seu primeiro capítulo *O homem é a mais alta, a mais absoluta e a mais excelente das criaturas*. Ensinar implicaria na arte de transmitir e assimilar tal excelência do humano frente aos demais entes. Desta feita, no último parágrafo do Capítulo VI da obra, enuncia: “Fique, portanto, assente que a todos aqueles que nasceram homens é necessária a educação, porque é necessário que sejam homens, não animais ferozes, nem animais brutos, nem troncos inertes. Daí se segue também que, quanto mais alguém é educado, mais se eleva acima dos outros”. Tais silogismos, como apontamos no primeiro capítulo, que concluem que o *homem está acima de todos entes* continua e se potencializa no pensamento contemporâneo mesmo com outras premissas.

imperativo ao desenvolvimento moderno. Quer dizer, os “humanos” rumariam ao, que modernamente é significado como, Progresso, o conhecimento tecnocientífico garantiria o *não retrocesso*: “Tudo se reduz a estudar **a marcha efetiva do espírito humano** em exercício, graças ao exame dos processos realmente empregados para obter os conhecimentos exatos” (COMTE, 1983, p. 13, grifos meus). Cabe enfatizar que, para a maioria dos curriculistas, ou pelo menos para muitos destes, é impossível “Uma teoria do currículo sem uma teoria do conhecimento” (YOUNG, 2014, p. 193). A história do currículo – da curricularização da herança logocêntrica – é um recorte da história desse “não retrocederás” performatizado no gnosecentrismo, o conhecimento ocidental assumido como centro de todo processo educacional: “O debate em torno do conhecimento talvez seja o de maior destaque ao longo da história do currículo” (LOPES et MACEDO, 2011, p. 70).

A noção de Progresso pressupõe o tempo como *continuum*, o *dever-tempo* enquanto *cronologia*, a temporalidade do *lógos*. Progredir implicaria em afirmar o imperativo de *não regredir* na *marcha efetiva do espírito humano*, que, não raro é assumido como perpetuação da imagem hegemônica de humanidade no discurso ocidental. Nesta marcha, não haveria espaço para nenhuma proposição político-ontológico, não seria possível arranjos *cosmopolíticos*, em que se permitisse compartilhamentos de lugares, discursos e perspectivas com os *outros-que-humanos* (other-than-humans) ou com os não modernos, sem nenhuma relação hierárquica com o que é chamado de humanos. Pensar fora deste imperativo seria para os “modernos” retroceder à “crença”, ao “primitivismo” ou o “animismo” com toda carga androetnocêntrica evocada nestes termos: “Afim, a opinião hegemônica é que a natureza é – publicamente – apenas a natureza; pensar de outra maneira, pensar que montanhas ou animais são *outros-que-humanos* seria uma crença cultural”⁸⁰ (BLASER et DE LA CADENA, 2018, p. 2). O *continuum*, o *dever* cronologizado e linear, implica na significação teleológica da história, a ficção de uma origem irradiadora a qual se filiaria todas as polissemias de “humano”. Esse *continuum* desdobra-se em um currículo especializado e compartimentalizado obediente ao “não retrocederás” da *marcha efetiva do espírito humano*: “Em algum ponto no meio do *continuum*, há um leque de tipos de conhecimento, inclusive o conhecimento especializado de muitas profissões e o conhecimento escolar ou currículo, que compõe os programas educacionais dos primeiros anos até os mestrados e doutorados” (YOUNG, 2014, p. 193). O imperativo do “não retrocederás” na *marcha efetiva do espírito humano* é o escopo desse currículo: “O conhecimento no currículo é

⁸⁰ No original: “After all, hegemonic opinion is that nature is – publicly – only nature; to think otherwise, to think that mountains or animals are other-than-human persons is a cultural belief”.

basicamente um conhecimento especializado, em geral (mas nem sempre) organizado para ser transmitido de uma geração a outra” (Idem).

Questionar o *paradigma do desenvolvimento*, sobretudo em educação, implica em questionar o gnosecentrismo, a noção de Progresso e o tempo/espço como *continuum* e meramente dado ao “sujeito” do conhecimento, o suposto senhor da história; o que pode se desdobrar de algum modo em justiça às *populações tradicionais*. Tal atitude já se enuncia na propositura da XIII Tese Sobre o Conceito de História de Walter Benjamin (1892-1940): “A ideia de um progresso do gênero humano na história não se pode separar da ideia da sua progressão ao longo de um tempo homogêneo e vazio. A crítica da ideia dessa progressão tem que ser a base da crítica da própria ideia de progresso” (2012, p. 17). O gnosecentrismo e a noção de Progresso se performatizam na educação escolar assumida enquanto ensino ou ensino-aprendizagem, ou ainda técnicas de ensino, bem como na sua centralidade na produção curricular – sob insígnias como meritocracia, habilidades e competências por exemplos – que confirmariam essa subsunção: “Não é de hoje que a escola vem sendo não apenas definida, mas legitimada como o lugar do ensino... A escola é o lugar do ensino ou, como buscam inverter algumas teorizações mais recentes, da aprendizagem” (MACEDO, 2012, p. 719-20). O gnosecentrismo e a ideia de Progresso como *continuum* são construções metafísicas da herança (*força*) dos brancos – que tem entre seus efeitos *gnosecídios*, *colonialidades* do saber –, basilares a todas às formas e *paradigmas* do desenvolvimento enquanto projeto civilizatório humanista. Pressupostos reiteradamente reeditados por *iterabilidade* e reelaborados como *dever ser*, no caso, imperativo de *não retrusão*. O *não retrocederás* assume a forma do *tu debes*, o pensamento passa a ser orientado pelo modelo da moral. No enquadramento gnosiológico moral do *não retrocederás*, se aventa certo prejulgamento, frente a *pluriversalidade* do real, enunciado como obrigação; o pensamento é reificado em reconhecimento supondo *a priori* o que é e como se deve conhecer: “Podemos denominar esta imagem do pensamento de imagem dogmática ou ortodoxa, imagem moral. É certo que ela tem variantes: assim, não é absolutamente do mesmo modo que os ‘racionalistas’ e os ‘empiristas’ a supõem erigida” (DELEUZE, *Diferença e Repetição*, pdf, p. 130).

Gnosecentrismo e Progresso, por meio de enquadramentos normativos-curriculares, se enunciam como este *tu debes*. Nestes enquadramentos, a herança se torna fardo e os sujeitos educacionais, camelos (Para usar uma das três metáforas de metamorfoses do espírito no *Zaratustra* de Nietzsche, 2011a, p. 27: “de como o espírito se torna camelo, o camelo se torna leão e o leão, por fim, criança”). O *tu debes* do *não retrocederás* assume ainda a performatividade de regra de vida formativa, e, se converte, por fim, nos dispositivos do Estado-

Nação, em regulação normativa. Gnosecentrismo e Progresso se performatizam em movimento colonial no ensino escolar, *gnosecídio* por meio do enquadramento normativo-curricular. Desta feita, em nome do *desenvolvimento*, as prescrições curriculares são acionadas como tentativa de controle da acontecência da *diferença* e retificação das relações de *poder* e seus dispositivos:

A questão da normatividade se agudiza quando se trata da política curricular. Nas mais diferentes teorias educacionais, dentre elas as curriculares, a educação é concebida como formadora de sujeitos e identidades e se conecta fortemente à normatividade, muitas vezes adjetivada como ética. **Essa normatividade pode ser exacerbada, como no registro instrumental, se convertendo em um conjunto de regras de como agir na prática curricular.** Mas pode assumir um registro compreensivo quando se conecta às possibilidades de intervenção crítica para melhoria da qualidade da educação e, por conseguinte, para a mudança do *status quo* (LOPES, 2015, p. 118, grifos meus).

O “progresso” adviria do “conhecimento”; o “conhecimento”, por seu turno, se adquiriria por meio do ensino, no caso um entendimento sobre algo, a compreensão de um dado conteúdo, ou ainda a aquisição de uma dada “competência”. Do ensino – no caso uma ideia de ensino ou meramente técnicas de ensino – se chegaria à aprendizagem. Da aprendizagem, o *desenvolvimento*, e deste a coroação do conhecimento e assim novamente o Progresso. No esquematismo gnosiológico-hegemônico ocidental, o único imperativo validamente possível seria justamente *não regredir*. A normatividade curricular por meio de currículos totalizantes, centralizadores, prescritivos e desenvolvimentistas seria a garantia deste processo e de seu imperativo. A ideia de uma normatividade curricular nacional – pretensamente universal, “para todos” – asseguraria e reproduziria a dinâmica do Progresso, do gnosecentrismo e da primazia do ensino em vista dos interesses do Estado-Nação. Uma Diretriz Curricular, um Parâmetro Nacional ou uma Base Nacional Comum Curricular (BNCC) garantiriam o Progresso, a *marcha da história*, os “conhecimentos básicos”, as “aprendizagens essenciais”, a “formação humana integral”, as “competências” elementares capazes de assegurar o *desenvolvimento* e assim o avanço do *homo humanus* frente ao *homo barbarus*, seu outro retórico e étnico. Em outros termos, o enquadramento curricular seria imprescindível ao posicionamento ontológico do “humano”, segundo os paradigmas da *colonialidade*, numa suposta hierarquia dos entes. A normatividade curricular gnosecentrista e desenvolvimentista asseguraria a *força dos brancos* da primazia do ensino:

A Base Nacional Comum Curricular (BNCC) é um documento de caráter normativo que define o conjunto orgânico e progressivo de **aprendizagens essenciais** que todos os alunos devem desenvolver ao longo das etapas e modalidades da Educação Básica, de modo a que tenham assegurados seus direitos de aprendizagem e desenvolvimento em conformidade com o que preceitua o Plano Nacional de Educação (PNE)... Referência nacional para a formulação dos currículos dos sistemas... (BRASIL, 2018, p. 7, grifos do texto).

5.1.1 A primazia do ensino e o currículo desenvolvimentista

O “ensino”, o gnosecentrismo e o “Progresso” sedimentam o pressuposto metafísico do desenvolvimento ocidental, como projeto civilizatório humanista, enquanto o principal *enquadramento normativo* na educação escolar, e desta feita, o único horizonte curricular aceitável às escolas modernas. Conhecimento, Progresso e ensino (ou ensino-aprendizagem), ao serem operacionalizados na enunciação do desenvolvimento como projeto civilizatório humanista, tornam-se dispositivos do poder metafísico-colonial que hegemonizam a tecnociência como naturalmente dada, o único saber necessário e válido, a garantia de “aprendizagens essenciais”. Com sua hegemonização, uma ideia de “humano” também se impõe como essencial, única, necessária e válida, o que se desdobra em violência à *outridade*, *gnosecídio* para os *saberes tradicionais*. O crivo *gnosecida* de reconhecimento operado pela *metafísica do desenvolvimento* (Azevedo-Lopes, 2020b) se impõe nesta dinâmica como o padrão das relações. Em outros termos, desdobra-se que, o reconhecimento logocêntrico do que seria ou não logicamente válido e suas “aprendizagens essenciais” – sobretudo ao sedimentar o silogismo ensino-gnosecentrismo-Progresso – se configura em violência gnosiológica:

a experiência de reconhecimento, transformada em projeto pela teoria curricular, é uma violência ético-política com efeitos perversos sobre a diferença. Isso não implica, no entanto, a insanidade de tomar a experiência de reconhecimento como algo que se pode ou se deve evitar, mas apenas que esta inevitabilidade não torna legítimos projetos de reconhecimento (MACEDO, 2017a, p. 546).

Como bem indica Elizabeth Macedo, tal reflexão não implica em negar ou evitar a experiência do reconhecimento exigida pelo desenvolvimento como projeto civilizatório humanista. Todavia, tomando tal experiência como aquilo que Judith Butler (2015a e 2018) chama de *enquadramentos normativos*, colocá-la sob incessante suspeita questionando sua pretensão de validade, essencialidade e universalidade: “a experiência do reconhecimento se refere, fundamentalmente, ao reconhecimento de identidades minoritárias constituídas na luta social por representação” (MACEDO, 2017a, p. 546). Tampouco a reflexão intenta empreender uma subversão abrupta dos avanços e conquistas dos paradigmas do desenvolvimento ou ainda na insanidade de simplesmente negar a *nossa* herança. Entretanto, pensar os seus limites cosmo-ontognosiológicos e seus desdobramentos interétnicos, fazendo *justiça* (DERRIDA, 2010) de algum modo às *populações tradicionais*, envolvendo-se com a *diferença*. O gnosecentrismo, a noção de Progresso e a primazia do ensino em educação apontam que a normatividade curricular e seus quadramentos se performatizam reiteradamente de forma *gnosecida*. Todo currículo operado por pretensões centralizadoras e prescritivas é *gnosecida*. O currículo

movimentado em vista da sedimentação da tecnociência, enquanto paradigma único de significação cosmo-ontognosiológica, e do desenvolvimento como projeto civilizatório humanista implica em *gnosecídio*; isto é, na tentativa de domesticação de *saberes outros*. Como já apontado no primeiro capítulo, o *gnosecídio* opera transformando os *saberes tradicionais* em ingênuos e primitivos, secundarizando e desqualificando tudo o que não provém da discursividade tecnocientífica. O currículo *gnosecida* estabelece uma fixação de sentidos para “O óleo de andiroba é ruim, mas é bom”, tentando regular o *status* lógico da *outreidade* em nome do *mesmo*. Dispositivos curriculares totalizantes-prescritivos garantiriam a fixação de sentidos e à regulação do “lógico” por meio da normatização do que deve ou não ser ensinado.

No Brasil, a BNCC (2018) e suas significações emergem como ápice desse processo, enquadramento do *mesmo*, fechamento a um modelo de ensino orientado pelos padrões ocidentais de desenvolvimento, ficção de “aprendizagens essenciais” e, desta feita, calcificação dos currículos à lista de conteúdos, *gnosecídio* curricular: “A Base estabelece conhecimentos, competências e habilidades que se espera que todos os estudantes desenvolvam ao longo da escolaridade básica” (BRASIL – BNCC, página oficial). A BNCC é o marco prescritivo-regulatório do *gnosecídio* curricular, um enquadramento normativo-curricular que intenta suturar a acontecência da imprevisibilidade e do *diferimento* nas escolas em nome do Um-Todo-Identidade-*mesmo* nacional. Mesmo mobilizando – retoricamente em nome do todo – significantes como “direito à aprendizagem”, “princípios éticos”, “formação humana integral”, “sociedade justa, democrática e inclusiva”, o que se põe em operação com a BNCC (2018) são estratégias de exclusão da *outreidade*, de seus *saberes* vivências e de suas heranças *outras*. O que seria o inessencial enunciado em “aprendizagens essenciais” da BNCC? Que performatividades gnosiológicas ou ontognosiológicas seriam contempladas ou não nas listas de conteúdos derivadas da BNCC? Como as seleções dos currículos prescritivos lidam com os saberes não hegemonizados?

O próprio jogo político que levou a uma BNCC em que uma listagem de objetivos é entendida como necessária para que direitos de aprendizagem e ensino se materializem já embute uma série de exclusões, ainda que não admitidas explicitamente. Para além da promessa de inclusividade nas seleções do que deve constar na BNCC, expressa-se que, por ela não corresponder à totalidade do currículo, outros conhecimentos podem ser acolhidos. O caráter excludente de toda seleção é, no entanto, insuperável, indo da óbvia aplicação de critérios cujas definições são políticas a formas discretas (MACEDO, 2017b, p. 517).

O currículo *gnosecida* estrutura tempo e espaço a partir da lógica do cálculo e do progresso. Neste currículo e em sua seleção conteúdos não há espaços para o imprevisível, o inesperado, o *desconhecido*, as *acontecências*, bem como, para gnosiologias *outras*. O currículo

gnosecida, em nome do desenvolvimento do todo e sob bandeiras como “aprendizagens essenciais” (BNCC-2018), “conhecimento poderoso” (YOUNG, 2014) ou uma “finalidade em educação” (BIESTA, 2012), invisibiliza-exclui-desqualifica experiências outras à *força dos brancos*. O currículo *gnosecida* – desenvolvimentista e prescritivo – é uma pretensão de totalidade e homogeneização em torno do *Uno*, do *mesmo*, do *monolinguismo* do *mesmo*, de uma “identidade”, de um conhecimento único e “válido universalmente”, de uma “aprendizagem essencial”, de uma *arqué*, de um *eskhaton* ou de um *télos* por excelência. O mundo mobilizado por currículos *gnosecidas* é um mundo suturado, um mundo de um único mundo. Seus desdobramentos não poderiam ser outros senão a precarização de *coletivos* não alinhados ao desenvolvimento como projeto civilizatório humanista. Entretanto, por seu turno, a *outridade* resiste e reivindica uma possibilidade *curricular* outra: **“não existe como o branco e o Estado fazer um currículo. Tem que ser feito pela própria mão nossa, do indígena**. Porque é *nós* que sabemos determinar nosso currículo, da maneira que *nóis* queremos, da maneira que *nóis* achar” (TÔNKYRÉ, 2018a). Problematicar como a herança hegemônica se projeta na *pluriversalidade* ontognosiológica implica em se permitir pensar mundos e *heranças* outras, *tradicionalidade* outras invisibilizadas pela regulação normativo-curricular.

O currículo gnosecentrista, desenvolvimentista e prescritivo não traduz as experiências e saberes *Akrātikatêjê* – assim como de outros coletivos indígenas, quilombolas, ribeirinhos, agroextrativistas e camponeses –, não reconhece seu saber-viver, suas espacialidades e temporalidades *outras*, sua *herança*: o/a *Temējakrekatê*. O currículo único, de pretensão de sentido único, de uma política gnosiológica única inviabiliza, em nome do logocentrismo e da paidéia grega, o/a *Temējakrekatê Akrātikatêjê*. O currículo gnosecentrista, desenvolvimentista e prescritivo é um dispositivo *gnosecida* e como tal precariza existências que escapam ao controle do poder metafísico-colonial; se movimenta tentando fixar sentidos coloniais. Justamente nestes termos, “não existe como o *branco* e o Estado fazer um currículo” para os *Akrātikatêjê* (Idem); do contrário à violência às *populações tradicionais* será mais uma vez a regra do jogo. O currículo do Povo *Akrātikatêjê* só pode “ser feito pela própria mão nossa, do indígena” (Idem). Porquanto, o currículo *Akrātikatêjê* é uma *tradução/transcodificação* do modo de ser-viver *Akrātikatêjê*. Nestes termos, o que Tônkyré está enunciando frente à *força dos brancos* – o *poder dos kupê*, a herança logocêntrica –, na educação escolar indígena, é uma produção curricular outra: “o currículo tem que ser da nossa autonomia, do nosso pensar, do nosso jeito, como *nós* se sintam bem. **Não tem que ter tempo e nem hora...**” (Idem). O *não* de *coletivos tradicionais* ao currículo gnosecentrista, ao enquadramento gnosiológico imposto pela lógica de poder estatal – o diálogo dos *brancos* – é, *na verdade*, um *sim* à afirmação cultural, a

reivindicação da acontecência da *diferença*. O sim à performatividade dos *saberes tradicionais* por um *coletivo tradicional* é um ato de resistência: “Eles trouxeram a *matriz* e não tinha nada haver com a gente, não entra nossa *cultura*, nossas festas culturais, *nós* trabalha com calendário indígena. *Nós* trabalha com tempo, *nós* somos movidos pelo tempo. *Nós* ver que o Estado não está respeitando e nunca vai respeitar” (TÔNKYRÉ, 2018a).

Figura 12 - Tônkyré (em pé a esquerda), após uma manhã de interlocução, conversando com o filho Tutuka (de costas) e algumas professoras na escola.



Foto: Ronnielle de Azevedo-Lopes, 2019.

5.2 *Etnoenvolvimento curricular e a transinvenção da escola*

O currículo nosso está de acordo com o nosso projeto.
 Todo o currículo está de acordo com nosso projeto,
 com nosso calendário; está de acordo com a nossa *cultura*

_Tônkyré

Uma produção curricular *outra* – frente à lógica do desenvolvimento do poder metafísico-colonial – evoco como *etnoenvolvimento curricular* (AZEVEDO-LOPES, 2018,

2019 e 2020d). O *etnoenvolvimento* ou *envolvimento outro* com a *pluriversalidade* do real, com a *comunidade*, com entes *outros-que-humanos*, com os *invisíveis*, os encantados, a ancestralidade... com a escola aponta a uma forma de *agenciamento* dos *saberes tradicionais*, uma operação do *pensamento animado*. O *etnoenvolvimento* é um movimento de *animação cósmica*. O “envolvimento” do *etnoenvolvimento* não é um involucro fechado, um cárcere cultural – embora esse risco possa sempre existir – ao “envolvido”, um *encantamento*. O *etnoenvolvimento* é, ambivalentemente, um envolvimento inserido, disseminado e rizomático com o *território*, com as *memórias*, as *naturezas*, as *culturas*, os *outros-que-humanos*. Entretanto, talvez seja pertinente ressaltar, que o *etnoenvolvimento* não vem a ser uma antítese à metafísica do desenvolvimento e aos currículos desenvolvimentistas. Não cabe aqui o dualismo do discurso do “nós”-“eles” (mesmo que invertido): “nós” desenvolvidos, “eles” etnoenvolvidos, o que se tornaria uma outra forma de subdesenvolvidos frente ao “desenvolvido”. O que evoco como *etnoenvolvimento* enuncia-se enquanto engajamentos e agenciamentos afirmativos. Deste modo, o que pode ser evocado como *etnoenvolvimento* não se enuncia como antítese – ou mesmo uma síntese – ao *des-envolvimento* (Sem envolvimento na língua colonial) “todavia, um *envolvimento outro*, uma forma de agenciamento das *populações indígenas* frente ao poder metafísico-colonial; se performatiza, de modo afirmativo, nas experiências de cada *comunidade*” (AZEVEDO-LOPES, 2020b, p. 106). O *etnoenvolvimento* aponta para um *saber-viver outro*:

A gente foi colonizado pela ideia do desenvolvimento. Será que não está na hora da gente pensar em envolvimento com o mundo que nós compartilhamos? Se a gente buscar o envolvimento, talvez volte a dar sentido para os povos originários, as suas formas de organização, seu jeito de pensar o bem-estar, seu jeito de pensar o que é necessário para a gente viver (KRENAK, 2019a, p. 23-4).

O *etnoenvolvimento*, o *envolvimento Akrãtikatêjê*, a despeito do desenvolvimento *kupê* não exige dos seus atores o acúmulo, o progresso e a representação de um sujeito cognoscente: “não tenho coragem de vender as coisas pro meu povo; é muito feio vender as coisas pro povo” (PAIARÉ, apud, TÔNKYRÉ, 2017a). Diante do posicionamento do pai que se recusa a vender as galinhas que criava a outros *indígenas* da T.I.MM, mesmo precisando de recursos, quando ainda compartilhavam o mesmo assentamento com os *Parkatêjê*, Tônkyré comenta: “Nós já tinha e até hoje a gente tem isso com *nóis*: *nóis* não gosta de vender uma coisa pro próprio *índio*, ou você dá... mas não vende. Tu não dar dinheiro pra pagar, tu dar. Porque é o costume que têm entre nós; ‘então tá bom’, aí *nós* acabemos com essa granja” (2017a). O *etnoenvolvimento* – o *envolvimento Akrãtikatêjê* – é um compromisso assumido por iterabilidade de afinidade e afeto dos/as seus/suas atores/as com o coletivo *Akrãtikatêjê*, com a *natureza/naturezas*, com o

praticar a cultura, com os *outros-que-humanos*, com os invisíveis, com o assentamento da *comunidade*, com outros indígenas, com a heterogeneidade do *mundo*. *Etnoenvolvimento* aponta a uma dinâmica de compartilhamento/agenciamento por parte daqueles que assumem a cada dia o jeito indígena, no singular *Akrātikatêjê*, de *ser-viver*. No movimento do *etnoenvolvimento*, nos agenciamentos de sua cosmo-ontognosiologia, os *Akrātikatêjê* reivindicaram a escola e um currículo outro. É pertinente enfatizar, como acenado na última seção do Capítulo II, quando os *Akrātikatêjê* demandaram *autodeterminação* na T.I. Mãe Maria, na mesma dinâmica, demandaram também a escola. A luta pela escola dos *Akrātikatêjê* não se separa da luta por *autodeterminação* deste coletivo:

Quando foi em 2009 no dia de uma conferência, a primeira Conferência Indígena [de Educação] que teve na aldeia [na T.I]. Começou no dia 27 lá no Zeca [cacique de outra aldeia], 2009. Aí eu fui pro Encontro da Educação. Aí meu pai dizia: “vai lá, bora lá também eu vou contigo e *nós* vamos falar da nossa escola”. ***Nós começamos a brigar pela escola em 2009, mas nós não tinha nem aldeia***, mas em 2005 eu comecei a andar eu ia pra reuniões, eu ia pra encontros e participei de movimentos dizendo que eu já tinha aldeia. Eu mentia que eu tinha aldeia, eu mentia que *nós* já tava dividido. Eu lutava, eu pedia projeto, eu dizia que meu *povo* não tinha nada, que meu povo estava necessitando; mas eu mentia porque eu queria minha aldeia, eu tinha um sonho igual ao meu pai, eu queria construir a minha Aldeia. Quando foi em 2009 eu fui na reunião da educação no 25 [Km da BR 222] com papai, aí meu pai disse assim: “*nós* vamos falar que *nós* vamos querer escola porque a gente já tem aldeia que *nós* vamos mudar, aí ***nós muda e faz a nossa escola***” (...) (TÔNKYRÉ, 2017a).

A *autodeterminação* (*alterautodeterminação*) *Akrātikatêjê*, que movimentou a cisão com os *Parkatêjê*, movimentou também a demanda por escola, uma invenção da *herança dos brancos* – remanejada pela *herança Akrātikatêjê*: Escola Rõnôré Kapêre Temejkrêkatê –. Acerca da escola, em sua versão moderna, é pertinente pontuar que, é uma tradução cultural do ocidente que se articula, com outros dispositivos modernos, exigindo o *virar branco*. A escola moderna é uma operação de domesticação que visaria a assimilação, e desta feita, supostas benesses dos *brancos*: “Até hoje defendem que a escolarização e a evangelização são os únicos meios para se atingir essa vida ideal” (BENITES, 2012, p. 33). Não raro em relação a indígenas, a escola tornou-se insígnia *gnosecida* de múltiplas violências. A escola moderna seria o espaço de afirmação das certezas dos *brancos*, da *colonialidade*; um dispositivo da *norma* (FOUCAULT, 2005 e 2016; BUTLER, 2015a, 2015b e 2018). A escola moderna – talvez a despeito da *skholé* dos gregos, espaço de tempo livre e imprevisibilidade – implica na institucionalização dos regimes de verdade, docilização dos corpos/almas vistos como selvagens, tentativa de sutura da acontecência da *diferença* e paradigmaticização da disciplina: “A disciplina é uma técnica de exercício de poder que foi, não inteiramente inventada, mas elaborada em seus princípios fundamentais durante o século XVIII... Nas grandes oficinas que

começam a se formar, no exército, na escola” (FOUCAULT, 2016, p. 179-80). A escola moderna garantiria a *gnosecidização*. Foucault traz algumas chaves à análise da escola enquanto dispositivo de *poder*, disciplinação dos corpos: “A disciplina é uma técnica de poder que implica uma vigilância perpétua e constante sobre os indivíduos” (Idem, p. 181). Cabe enfatizar que, “É a partir do domínio do ser-poder foucaultiano que foi possível entender que a escola moderna funcionou como principal dispositivo para disciplinar os corpos, docilizando-os e dando-lhes uma utilidade que tornou possível a consolidação do capitalismo industrial” (VEIGA-NETO, 2011, p. 6). Desta feita, “Na Modernidade, a escola tornou-se a mais generalizada instituição de sequestro, sendo sua ação muito mais decisiva para a constituição das sociedades disciplinares do que outras instituições tais como a prisão, o exército, o hospital ou a fábrica” (Idem). Portanto, a lógica da escola moderna é totalmente alheia ao *etnoenvolvimento* dos povos *indígenas*: “a educação escolar é uma instituição externa, que não é gerenciada pelas famílias Kaiowá, embora tenha sido aceita por elas” (BENITES, 2012, p. 17). Certamente não seria esta a escola solicitada pelos *Akrãtikatêjê* no seu movimento de *autodeterminação*.

A escola *akrãtikatêjê*, na mesma perspectiva, a escola ~~gavião~~ seria, ambivalentemente, operacionalizada na busca por reconhecimento no mundo *kupê*. A escola, para as lideranças com quem pesquisamos, é politicamente relevante sobretudo como estratégia e dispositivo de negociação com o mundo *kupê*. Uma estratégia de tradução do mundo hegemônico dos *brancos* e de interesses igualmente estratégico para demarcar um *discurso outro* com este mundo. Na narrativa de Hairepramre Warhyre Rojipokiti (Aiken), diretora da escola Kuxware Krijamretijê (Aldeia Krijamretijê – coletivo *Parkatêjê* – cacique Bebká), acerca do pedido que seu pai a teria feito – “Estuda porque tu vai falar por mim... e o *branco* ouvir”⁸¹, a escola seria um espaço de prestígio dos não indígenas e assim necessária ao reconhecimento no mundo dos *brancos*. A escola proporcionaria, nesta perspectiva, uma dinâmica formativa às jovens lideranças políticas em vista de negociar direitos, intercambiar com as instituições de estado e garantir reconhecimento no mundo dos *brancos*.

A escola reivindicada pelos *Akrãtikatêjê* não seria a escola disciplinamento e assimilação, exigência para *virar branco*. Ao reivindicar a escola, os *Akrãtikatêjê*, na sua dinâmica de *autodeterminação* como *grupo*, a denúncia no mesmo *devir* como mecanismo de domesticação e *instituição de sequestro*. Os *Akrãtikatêjê* reclamavam-postulavam uma educação escolar que, em sua performatividade, escapa à lógica do *gnosecentrismo* e do

⁸¹ Registre a fala de Aiken em dia 03/02/2020 mediante encontro de formação para os/as professores/as não indígenas que trabalham no assentamento Krijamretijê, poucos dias antes do início da pandemia.

desenvolvimento do Estado-Nação; uma escola *outra* com pressupostos outros. A escola *outra* traduziria os anseios de *autodeterminação* e *outridade* Akrātikatêjê:

Então “bora meu pai o senhor começa e eu falo” aí ele foi pra frente, pegou o microfone, criticou a educação [escolar] indígena. Ele falou do cuidado da educação indígena que o *povo* não tiveram cuidado; que a **educação oferecida pro indígena hoje era uma educação podre**, uma educação que contaminou o *povo*, que o *povo* ficou tudo doente, que **não era daquela forma que ele queria**; e que o *povo* não tiveram cuidado de aplicar o ensino dentro das comunidades e que quando ele tivesse a aldeia dele, ele não queria daquela forma, que o colégio funcionasse daquela forma que o governo estava implantando dentro das comunidades. Isso era muito errado. Ele já batia que não queria dessa forma e de que **ele tinha outro pensamento de como ele queria a educação dentro da comunidade**. Foi daí que começamos já brigar por esse colégio, foi quando terminou e ele falou: “quando terminar tu já entra” aí eu ia lá também, falava, reforçava a fala dele, dizia também de como a gente queria, que *nós* já estava mudando e que *nós* já tinha indo na prefeitura pedir a caçamba [caminhão] pra fazer a *nossa* mudança só que eu não falei naquilo mas não pensei que a caçamba vinha mesmo naquele dia. Quando foi 27... não! Quando foi 28, 29 no dia 30 a caçamba chegou na aldeia pra carregar nossa mudança e *nós* tava na Conferência (TÔNKYRÉ, 2017a).

A luta por uma educação escolar indígena, que traduza os agenciamentos indígenas, é a luta por uma escola transinventada. Uma escola *outra* realiza um contra-movimento: da domesticação à transinvenção. A escola reivindicada pelos Akrātikatêjê transcodificaria a educação Akrātikatêjê, e, desta feita, é afetada pelo/a *Temējakrekatê*. A escola buscada pelos Akrātikatêjê traduz a educação Akrātikatêjê, expressa, digamos, a “paidéia” Akrātikatêjê: a/o *Temējakrekatê*. A/o *Temējakrekatê*, o modo como a sabedoria do *povo* Akrāti se determina, implica em afirmação *cultural* e resistência cosmo-ontognosiológica desse *coletivo*. Seria, portanto, o nome de uma experiência de ser-saber-viver Akrātikatêjê, a performatização do *praticar a cultura do Povo da Montanha*. Um nome dado por Paiaré e por Tônkyré ao que chamam de “núcleo da sabedoria” da aldeia Akrātikatêjê; é pertinente mais uma vez citar: “Uma faculdade aqui é o nosso centro de *ensinamento*, eu falo assim: quando meu pai teve essa ideia brilhante de botar *Temējakrekatê*, o núcleo da sabedoria... **Porque nós sabemos o que nós queremos**” (TÔNKYRÉ, 2019a). O nome *Temējakrekatê* – a paidéia *outra* dos Akrātikatêjê – performatiza em sua enunciação a ancestralidade e transinvenção *gavião*.

O nome dado pelo pai, Paiaré, mas que aponta para a mãe, Rônôré, avó de Tônkyré. Um nome assumido pela filha de Paiaré, neta de Rônôré, bem como, pelos/as demais netos/as, bisnetos/as e trinetos/as de Rônôré e por todo o *povo*, a qual enuncia o saber-viver, os costumes, as relações, a estética e as dinâmicas cosmo-ontognosiológicas Akrātikatêjê. *Temējakrekatê* é o segundo nome de Rônôré Pahiti; entretanto, transinventado em vista da *alteridentidade* do *Povo Akrāti*. *Temējakrekatê* performatiza uma interlocução intermitente entre ancestralidade, transformação cultural e *transcrição* do próprio *povo*:

Esse núcleo tem referência a minha avó, porque até hoje ela está viva. Ela é uma biblioteca de ensinamento; ela tem muito conhecimento, muitas qualidades, tem mais de cem anos. O nome da escola é o nome da minha avó em homenagem a ela, esse *núcleo de ensinamento* vem através dela. Pois vem desde meu pai, onde ele pensou dela, ela é uma história viva; pois ela é como se fosse um monumento vivo, não é que ela é uma estátua, ela ainda tá viva... *essa é a nossa referência* (TÔNKYRÉ, 2019a).

A/o *Temējakrekatê* performatiza à ~~tradicionalidade~~ que o povo *Akrātikatêjê* vem elaborando: uma *ancestralidade em devir*. A herança, a ~~tradição~~ em que o povo *Akrātikatêjê* agencia uma experiência coletiva *outra*, afirma a sua linguagem, a *cultura*, enfim, sua cosmo-ontognosiologia enquanto resistência ao poder metafísico-colonial, a *força dos brancos*. A/o *Temējakrekatê* performatiza, a despeito dos arranjos *gnosedizadores*, a ~~tradição~~ *Akrātikatêjê*, experiência e potência cultural em *devir*. Como em outro momento apontei (AZEVEDO-LOPES, 2020c, p. 200), “tal ~~tradição~~ que se afirma nos *saberes tradicionais* performatiza ancestralidade e *transcriatividade*. A linguagem, a língua, o pensamento, o *território*, a *natureza*, a *cultura*, as narrativas, as memórias são inseparavelmente afirmadas e elaboradas nesta performatividade”. Em outros termos, a/o *Temējakrekatê* enuncia a acontecência dos agenciamentos-transsignificações dos *Gavião da Montanha*, movimenta o *praticar a cultura* e transinventa a escola.

A Escola Rõnôré Kapêre Temejakrêkatê performatiza a herança do Povo *Gavião Akrātikatêjê* e dinamiza às resistências à *força dos brancos*. Na enunciação de performatividades de cosmo-ontognosiologias *outras* – no caso *Akrātikatêjê*, o/a *Temējakrekatê* –, é possível *transcolonizar* e transsignificar no interior de tal ~~tradição~~ termos, instituições, discursos, ações e dispositivos diversos da *força dos brancos*, como a escola (*skholê*), o currículo (*currere*), a escrita fonocêntrica... a filosofia: “O agenciamento *transcolonial* transinventa o remanejado em *escola outra*, *currículo outro*, *escrita outra*, *filosofia outra*” (Idem). No agenciamento *Temējakrekatê*, a escola e o currículo potencializam o modo de *servir akrātikatêjê*, evocando o acontecimento da *diferença*. Em uma *escola outra* transflui uma *filosofia outra*. Nas palavras da *filosofa akrātikatêjê*:

Por isso mesmo que *nós* deixa assim no *ar livre*⁸². Aqui você vai se sentir à vontade, vai renovar a tua mente, onde tu olha, pro espaço aí vem ideias. Por isso **a escola tem que ser isso, ela tem que ser de acordo com a comunidade**. É por isso que vem ideias, surge ideias, de você olhar pro tempo e pro espaço. Porque o *povo* é movido pelo espaço, e quando você olha, aquilo te inspira. Puxa eu olhei pra ali e me deu ideias. **As ideias ela vai se inovando assim como a própria linguagem do povo, só a linguagem se renova, vindo direto da língua**. Assim como a língua vai inovando, vai inovando também o pensamento, enchendo de ideias, cada vez mais você enriquece o seu conhecimento. Por isso digo para os meus filhos: vocês nunca se coloca pra baixo, vocês se coloca lá em cima, porque o aprendizado você aprende no dia a dia, na fala, no andar, no gesto. *Nós* estamos compartilhando conhecimento. É

⁸² Escolas abertas em formatos de tapiris, arquitetura indígena-cabocla. Ver fotos que se seguem à citação.

sair do conforto. Vocês saíram do conforto, quando vocês saem de lá até aqui, vocês estão saindo do conforto. Porque o aprendizado que não tem o conhecimento e visão que a gente tem é porque ele tá fechado, tá aprisionado, não tem ideia. Ele vai ter como ideia? Em quê que ele vai se inspirar? (TÔNKYRÉ, 2019a).

Figura 13 - Um dos tapiris-escolas após um encontro de pesquisa



Foto: Ronnielle de Azevedo-Lopes, 2019.

Figura 14 - Tapiris-escolas.



Foto: Ronnielle de Azevedo-Lopes, 2019.

A transnificação, as dinâmicas de *agenciamento* e *transinvenção* dos *saberes tradicionais*, produz *linhas de fuga* (DELEUZE et GUATTARI, 1996) ao *lógos* e a *paidéia* por este demandado. Desta feita, a escola metamorfoseada em uma *escola outra*, enuncia a acontecência da *diferença*, a tradução cultural torna-se afirmação da/o *Temējakrekatê*, expressão da educação *Akrātikatêjê*. A escola transinventada é espaço de emersão da *diferença*, exigência do *etnoenvolvimento*: “a nossa escola é *diferenciada*. Porque a nossa escola tá ligada aos nossos projetos e nosso modo de vida. Por isso que a nossa escola é uma *escola diferenciada*. É por isso que eu falo pros professores para eles entender e respeitar nossa *cultura* e costume” (TÔNKYRÉ, 2018b). A *escola diferenciada*, nos termos de Tônkyré e do movimento indígena, não aponta à diferenciação outrificadora – às *políticas de identidade* –, todavia à *diferença*, a acontecência imprevisível, ao movimento de temporalização-espacialização-singularização, as quais não podem ser enunciadas de modo simplesmente dado: “a *diferença* [*différance*] não é. Ela não é um ente-presente, por mais excelente, único, principal ou transcendente que o desejemos... Não se anuncia por nenhuma maiúscula. Não somente não há qualquer reino da *diferença* como esta fomenta a subversão de todo e qualquer reino” (DERRIDA, 1991c, p. 55). A escola, Rônôré Kapêre Temejakrêkatê, reivindicação da *outridade akrātikatêjê* e de seus projetos, potencializa agenciamentos culturais e convida ao *ser-viver akrātikatêjê*. Na explicação de Tônkyré, uma rica caracterização da escola transinventada pelos *Akrātikatêjê*:

Quando a gente fala de *escola diferenciada*, eu falo muito. Esse aprendizado é diferenciado, porque a nossa casa é de palha. Não é por que o espaço não é adequado, mas sim uma *escola diferenciada* porque nós temos a opção, a autonomia de escolher o que queremos estudar e isso é uma *escola diferenciada*. Porque lá o mundo do *kupê*, eles estudam muito livro, uma história que não é verdadeira [sobre indígenas]. **A nossa escola ela estuda a história verdadeira. Não são mitos;** é coisas da realidade, são coisas do dia a dia, com rituais que acontecem com o nosso *povo*, por isso que a nossa escola é *diferenciada*. O privilégio que cada aluno tem em ter um professor só pra si, porque se tiver um aluno que tem dificuldade, ele vai ter uma professora só pra ele, e assim poder superar, e junto com os outros ver onde está a dificuldade, porque aquele aluno não tá *evoluindo*. Então assim, tem tudo, eu falo que é uma *escola diferenciada* até pela qualidade dos professores, dele está adequado pra dar aula, mesmo que ele não seja indígena, mas assim, **o cuidado em quem você vai colocar na sua casa, e a comunidade participando, acompanhando.** A gente fala sempre para os professores que a gente quer que eles deem conta do recado. Eu quero aquele aluno falando, eu quero aquele aluno preparado **porque aqui não é só formação do aluno, mas sim de liderança...** Porque você tem que dar continuidade na sua caminhada e o *branco* não entende como a nossa escola é *diferenciada* e dizem que a nossa escola é *diferenciada* porque a gente não tem condição, a escola não tem capacidade de ensinar ninguém, dizendo que não tem coragem de botar o filho lá. Não sabem o que tá perdendo⁸³ (TÔNKYRÉ, 2019a).

⁸³ Ao término dessa fala de Tônkyré, Toprawere completa: “**A escola é diferenciada também no sentido da cultura, ela é mais uma ferramenta de incentivo a cultura, aonde nós aprendemos a cantar, aprender o artesanato, aprender a escrever a nossa própria língua, a história do povo e como a gente veio parar**

Figura 15 - Kupepramre Toprawere (Tutuka) falando, a estudantes externos, na escola, 2019.



Acervo: Tutuka.

Na esteira do já que acenamos em outra ocasião (AZEVEDO-LOPES, 2020c, p. 203), a/o *Temējakrekatê*, o “núcleo da sabedoria” *Akrātikatêjê*, não é uma esfera estática, um centro fechado pelo qual tudo se irradiaria. O *núcleo* aqui implica agenciamento em resistência à *força dos brancos*, e, portanto, é aberto, dinâmico e espraiado. *Temējakrekatê* está disseminado nas ações e discursos assumidos pelo *povo Akrāti*: encontra-se pulverizado na performatividade escolar *akrātikatêjê*, no *currículo da escola*, no “plano de vida” da comunidade, nas produções artísticas, nas festas, nos rituais, nas caçadas, na roça, na língua, na preparação do *berarubu*⁸⁴, na corrida de torra, no *pemp*, na percepção da *temporalidade*, na *cultura*: “Ela [*Temējakrekatê*] é à base de tudo *né*, é a nossa base, ela é da roça, de planejamento, é de projeto, é das *histórias*. Não é só na escola, é de todos os cantinhos, onde estiver, é na roça, é no *igarapé*...” (Idem). A/o *Temējakrekatê* acena que a gnosiologia está intrinsecamente vinculada ao modo de ser-viver de um *povo*, no caso, *Akrātikatêjê*. A/o *Temējakrekatê*, o “núcleo da sabedoria”, é a própria experiência de ser-saber-viver

aqui na T.I Mãe Maria, conhecendo a história dos três povos também. Nesse sentido que a nossa escola é *diferenciada*, ensinando sempre o respeito, a escola é *diferenciada* nesse sentido. Ela ensina o que nós achamos que é importante pra nós, que é realmente necessário aprender, mas sem deixar de aprender os outros conhecimentos. Porque **o importante pra nós hoje é estudar sobre as leis, tanto indígena quanto não indígena também**, que nos ampare e que também pode nos afetar pra saber nossos direitos, quais são? Vamos buscar e ensinar na sala de aula também” (2019).

⁸⁴ (Ou Kuputi) comida tradicional a diversos povos designados de *Jê*, como os ~~Cavião~~ no Vale do Tocantins-Araguaia, feito a base de mandioca e carne de caça.

Akrâtikatêjê; o modo como se afirmam e se reinventam, não obstante, à *colonialidade kupê* e sua precarização:

Esse *núcleo de sabedoria* trabalha com um formato em estilo indígena, que não é de sentar nas costas dos outros, então até o modelo da escola, onde tenha uma escola padrão de acordo com o nosso dia a dia, com a nossa convivência, com nosso aprendizado. É por isso mesmo que eu falo que aqui é uma universidade, aqui é um lugar de aprendizado, porque tudo se aprende aqui, a história, o artesanato, o cântico, a ~~identidade~~, o fortalecimento, planejamento e se planejar pra caçada, pra roça, pra plantio, colheita, por isso que chamamos de núcleo de ensinamento. Não só aqui nesse espaço [escolar], mas em qualquer espaço da aldeia, qualquer espaço... (TÔNKYRÉ, 2019a).

A Escola Rõnôré Kapêre Temejagrêkatê possui 17 professores/as, sendo que 9 são indígenas e 8 não indígena; dos/as professores/as indígenas “5 são bilíngues”. O calendário escolar é constantemente interpelado pela temporalidade ~~gavião~~: por suas festas, *brincadeiras*, narrativas, jogos, eventos... seu *praticar a cultura*. Professores/as e *comunidade* estão intermitentemente refazendo o calendário escolar em vista do filosofema *timbira*, tal como performatizado pelos *Akrâtikatêjê*. A escola transinventada torna-se espaço de enunciação da performatividade cultural *akrâtikatêjê*: “A escola é uma forma sabe do quê? De reforçar a *cultura*, de ensinar aqui as nossas histórias, de fazer cartilha ilustrada, de ilustrar nosso calendário, sem a *escola*, a comunidade não avança, porque **a escola ela é parceira, ela tá ligada com projeto**” (Idem). Na escola, há uma média de 70 estudantes (número atualmente com sensível oscilação em função da Pandemia da Covid-19) que não se restringem aos *Akrâtikatêjê*; há outros estudantes indígenas – ~~gavião~~ e de outras etnias –, bem como, de filhos de não indígenas que trabalham no Assentamento *Akrâtikatêjê*. Em suma, a Escola Rõnôré Kapêre Temejagrêkatê é um agenciamento da herança cosmo-ontognosiológica *akrâtikatêjê*.

Uma escola *outra*, transinventada, traduz o *etnoenvolvimento*, performatiza *currículos outros*, digamos, *etnoenvolvimentistas*. Nesta perspectiva, *currículos etnoenvolvimentistas* são produções curriculares *heterotópicas* vividas e assumidas por cada *coletivo*, *grupo*, *comunidade*, *povo* ou *cultura* envolvida. Apontam para outra dinâmica espacial e temporal – *devir espaço-tempo* –, e justamente neste movimento ou contramovimento “não tem que ter tempo e nem hora”. O que evocamos como *currículos etnoenvolvimentistas* subvertem a lógica determinista que categorizam os lugares e as temporalidades: “Se eu disser aqui vai ser uma escola, terminando aqui esse jogo [de futebol feminino] nos podemos sentar e tá debatendo sobre a nossa situação, sobre a *brincadeira*, o nossa organização. (...) Então tudo isso para nós aqui é uma escola” (TÔNKYRÉ, 2018a). O *tudo isso* na frase “tudo isso para nós aqui é uma escola” de Tõnkyré acena que se há um nicho para a educação este seria a *cultura*, a *experiência cultural*, o envolvimento singular de cada coletivo com a acontecência da *diferença*,

acontecimento diferido. O filosofema *praticar a cultura* é uma articulação *ethos-ontológica timbira* que convida ao pensamento da *outridade*. Se a escola transinventada é uma experiência coletiva heterotópica em uma rede educativa, o *currículo* é uma produção dessa experiência.

A *transcolonialidade*, os agenciamentos, dos papéis ontognosiológicos da normatividade estabelecida pelo logocentrismo à escola pode causar certo alvoroço como reação imediata, principalmente da parte daqueles que defendem uma utopia teleológica curricular, “finalidade em educação”, “aprendizagens essenciais”, “conhecimentos poderosos”, currículos gnosecentristas, desenvolvimentistas, totalizantes e “melhores”: “Precisamos entender os currículos como formas de conhecimento especializado para podermos desenvolver currículos melhores e ampliar as oportunidades de aprendizado. É esse tipo de meta que dá sentido à teoria do currículo” (YOUNG, 2014, p. 197). A reação aponta ao medo de ver tudo que aparentemente *era sólido* – os discursos reificados do gnosecentrismo, do Progresso e do ensino – se desfazer *no ar* da *outridade* e da enunciação da *diferença*. As fronteiras e os papéis ontognosiológicos que estabeleciam hierarquia e primazia entre os entes e as separações entre *cultura* e *natureza*, humanos e não humanos, modernos e não modernos, técnicos e senso comum, epistemologia e conhecimento popular, teoria e empiria, “dentro” e “fora”, corpo e alma se dissolvem no *pensamento animado* e nos *currículos etnoenvolvimentistas* de uma *escola outra*: “O medo de não restringir suficientemente a população dos seres, abandonando a diferença entre epistemologia e ontologia, crença e saber, vem apenas, felizmente, do alarido feito pelo pensamento crítico” (LATOUR, 2002, p.80). Arrisco que, uma resposta às reações *gnosecêtricas* nas reflexões de Tônkyré seria que uma escola acontecência da *diferença* provoca *currículos* que enunciam a *diferença* por meio de *etnoenvolvimentos*. Todavia isso não implicaria em abandono da luta política em educação e no esvaziamento da qualidade do conhecimento garantido por meio de *currículos desenvolvimentistas*? _poderiam retrucar os advogados do gnosecentrismo e, assim, de currículos totalizantes, desenvolvimentistas e prescritivos. Entretanto, a escola transinventada, tradução da *outridade Akrātikatêjê* – “diferenciada” nos termos de Tônkyré e de agentes do movimento indígena – não deixa de ser política⁸⁵ e defensora de uma educação de qualidade. Uma escola enunciação da *diferença*,

⁸⁵ Ou mesmo uma política *outra*, provocada por uma cidadania radicalmente outra, que vem sendo chamada na Amazônia de *florestania*: a “cidadania da floresta”, resposta à *florestidade* experienciada pelos povos da floresta. O termo *florestania*, enunciado desde o final da década de 1980 no Estado do Acre, indica relações cosmosocietárias de uma *politicidade* (na verdade *florestidade*) a partir da floresta (*foris*, fora) e não da cidade (ver a próxima nota). A *florestania* indica produções *políticas* (se cabe esse termo) da/com a floresta. A *florestania* performatiza relações sócio-cósmicas demandas pela floresta: o plano/dimensão de acontecência-imanência e agenciamentos dos *habitantes da floresta*. Para Ailton Krenak, a *florestania* põe em suspenso a primazia-teleologia da cidade na produção política: “É uma luta constante para alargar o espaço do exercício da cidadania, mas uma que possa alcançar a ideia inventiva dos povos da floresta que disseram que têm

forma agentes políticos comprometidos com a *diferença*. A escola transinventada/afetada, pelos povos indígenas, ribeirinhos, quilombolas, camponeses no Vale do Tocantins-Araguaia performatiza múltiplas formas de enfrentamento político. Nas palavras de Tônkyré, *etnoenvolvimento* curricular e a transinvenção da escola não se enunciam em separados:

A escola ela contribui. Por isso que eu falo que *a nossa escola é diferenciada*. Porque a nossa escola ela tá ligada aos nossos projetos e nosso modo de vida. Por isso que a nossa escola é uma escola diferenciada. **É por isso que eu falo pros professores para eles entender e respeitar nossa cultura e costume.** Porque a nossa escola quando ela liga aí, a nossa *escola* ao mesmo tempo que *nós* pede... uma aula ou um professor para ele dar uma aula qualificada formando liderança é: olha professor eu quero essa rodada de conversa, eu quero que você bote meus alunos para falar. Porque **eles não são só alunos. Mas eles já são lideranças.** De lá você sabe quem vai ser *os lideranças*. Então eu falo assim eu tenho vários lideranças mulheres. As mulheres vêm com tudo aí. Muitas mulheres lideranças. Porque a minha escola, os meus professores são orientados por *nós*. Os professores estão seguindo uma *regra*, uma ~~norma~~ de acordo com isso (...). *Nós* temos um calendário indígena que funciona. *Nosso* calendário indígena! Quem forma o calendário indígena? *Nós* com os professores aqui (TÔNKYRÉ, 2018b).

Os *currículos etnoenvolvimentistas* são expressões de engajamentos existenciais coletivos; são *traduções* de experiências *culturais* e performatividades coletivas: “O currículo nosso está de acordo com o nosso projeto. Todo o currículo está de acordo com nosso projeto, com nosso calendário; está de acordo com a nossa *cultura* (...)” (TÔNKYRÉ, 2018a). *Currículos etnoenvolvimentistas* se desdobram de dinâmicas existenciais experimentadas como *cultura*, “*cultura*” transinventada e rasurada, performatividade e repetição diferida, que demarcam um modo de ser que escapa à *força dos brancos* e sua determinação curricular desenvolvimentista, gnosecentrista e prescritiva. Nestes termos *currículos etnoenvolvimentistas* são, portanto, currículos envolvidos com o *coletivo*, produção de movimentos de *afetações* no contato com o *outro*:

A escola do *branco* não vai ensinar isso para *nóis* porque eles não sabem. Eles não sabem como que o índio se respeita; como que o índio cria um filho, educa sem bater.

florestania, para contrapor a essa coisa bruta da cidade onde a ideia de cidadão é rua asfaltada, água canalizada, saneamento, quadradinho, condomínios, conjuntos, propriedades privatizadas, serviços, segurança, polícia, saúde, hospital. Eles olham tudo isso e falam: ‘Mas nós não somos isso’. Pode ser uma simplificação da ideia de cidadão, de cidade, mas um movimento muito ativo surgiu a partir de Rio Branco e se espalhou por algumas regiões da Amazônia: a demanda da florestania. São pessoas que têm um exercício cidadão dentro da floresta com a defesa dos territórios, da floresta, da biodiversidade, da capacidade desses povos se articularem e se moverem em amplos espaços, que não têm que ser na cidade. É como se estivesse questionando a hegemonia das cidades sobre os modos de assentamento, de comunidade, e tem que ter mesmo essa resistência da florestania questionando a cidadania urbana, porque a tendência dessa cidadania urbana é devorar tudo que tem em seu entorno e negar a potência de outras formas de ser cidadão. A florestania é uma ótima maneira de colocar em questão se as cidades são mesmo o melhor lugar para as pessoas cooperarem umas com as outras, reproduzir vida e cultura, ou se elas são só consumidores de energia, inclusive de recursos naturais, porque as cidades sugam tudo que está em volta. Para uma cidade existir ela precisa construir Belo Monte, pelo menos dizem que precisa”. É pertinente ressaltar, no momento, apenas que, os paradigmas da filosofia política hegemônica não dão conta dos problemas que emergem da *florestania*.

Porque o indígena não bate seu filho. Tudo é na conversa. Nós não bate, *nós* não temos delegacia, *nós* não tem nada. Então **tudo isso nós quer que entra no nosso currículo para quê se um branco vier morar aqui dentro ele respeitar: não bater na mulher dele, não bater os filhos** na nossa frente, não brigar (TÔNKYRÉ, 2018a).

O que chamo de *etnoenvolvimento* pode ser contemplado ainda como um modo reverso de *amansar* (ou se amansar) ou ainda *pacificar os brancos* (ALBERT et RAMOS, 2000). Um *envolvimento* outro demanda afetação: “tudo isso *nós* quer que entra no nosso currículo para quê se um *branco* vier morar aqui dentro ele respeitar” (TÔNKYRÉ, 2018a). Sendo o agenciamento do *etnoenvolvimento* um movimento por engajamentos e afetações, ao se engajar-afetar-envolver, o *branco* envolvido se interpelaria, na relação, a assumir uma *perspectiva outra*. O *etnoenvolvimento* é uma dinâmica de *ser afetado* (Être affecté) e produzir afetações; desta feita, exige, no *jogo* de seu movimento, rupturas com o *gnosecídio*: “Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada” (FAVRET-SAADA, 2005, p. 160). Só é afetado quem se engaja, se envolve, participa, se permite, se dinamiza com a *diferença cultural*, muda de lugar, joga o *jogo* das afetações: “o próprio fato de que aceito ocupar esse lugar e ser afetada por ele abre uma comunicação específica com” a *outridade* (Idem, p. 159).

O *etnoenvolvimento* curricular se movimenta traduzindo as experiências coletivas dos *coletivos envolvidos*, as afetações, suas vivências, seus *saberes*, seus afetos e afeições, bem como, transcriando-transinventado-transcolonizando instituições e significantes. A *política* que se desdobra do *etnoenvolvimento* são as cosmovisões da afetação, infinitos agenciamentos nos múltiplos e diferidos encontros/desencontros com o *outro*, *mais-que-humanos* e *outros-que-humanos*. Estes múltiplos e diferidos encontros interpelam esta escrita a problematizar: É possível *seres* e eventos *gavião-akrâtikatêjê* coabitar a *pluriversalidade* do mundo com a cosmo-ontognosiologia dos *brancos*? A partir de quais critérios seria possível uma convivência, certa diplomacia cosmopolítica, entre a metafísica ocidental com sua tecnociência e cosmo-ontologias *outras* e seus *saberes outros* em uma, digamos, mesma espacialidade como a escola? Que propositura cosmopolítica daria conta de pensar um mundo de múltiplos mundos e assegurar coexistências entre diferentes e divergentes heranças? Como essa propositura se desdobraria na enunciação curricular? É possível uma proposição curricular cosmopolítica? Acionada a partir de quais perspectivas?

5.3 A proposição curricular cosmopolítica

O pensamento dos xamãs se estende por toda parte, debaixo da terra e das águas, para além do céu e nas regiões mais distantes da floresta e além dela. Eles conhecem as inumeráveis palavras desses lugares e as de todos os seres do primeiro tempo

Davi Kopenawa

O acontecimento de encontros/desencontros entre cosmo-ontognosiologias radicalmente heterogêneas demanda uma cosmopolítica não emoldurada em pressupostos *a priori* e teleológicos, como o logocentrismo. Uma cosmopolítica que permita pensar a possibilidade da coexistência de heranças, cosmo-ontognosiologias divergentes e seus respectivos mundos sem a subsunção a um consenso policiado por lógicas hegemônicas previamente estabelecidas; sem primazias, sem teleologias e sem hierarquias. A cosmopolítica, nestes termos, é o cenário incomum e aporético de confluência/transfluência (seguindo o léxico de Antônio Bispo) do *heterogêneo*; desta feita, não pode ser entendida como síntese – a síntese e a dialética já são molduras previamente estabelecidas, no caso, logocêntricas – ou ainda conciliação. Tento potencializar a operacionalidade dessa cosmopolítica ou *cosmoflorestidade*⁸⁶, no *devir* curricular, sobretudo instigado pelas considerações da filósofa belga Isabelle Stengers e do filósofo yanomami Davi Kopenawa, bem como, provocado pela enunciação da transinvenção da escola.

N'A *proposição cosmopolítica* (*La proposition cosmopolitique*) de Isabelle Stengers, o que é enunciado como cosmopolítica passa ao largo de uma dialética, de certo globalismo, de certa cidadania *pantopolista*. A proposição cosmopolítica de Stengers não se desdobra do cosmopolitismo kantiano ou mesmo grego; no caso kantiano, a autoridade da razão traria o progresso entre os povos e, desta feita, à *Paz perpétua* (*Zum ewigen Frieden*) ao mundo. Cabe lembrar que, no cosmopolitismo kantiano cada sujeito-cidadão é parte da sociedade mundo, a

⁸⁶ ~~Tradições~~ outras postulam em seu modo outro a acontecência da ~~diferença~~ e a igualdade de divergências; isto é, a partir, de certa *cosmoflorestidade* ou a cosmopolítica colocada por meio de categorias radicalmente *outras*. A *cosmoflorestidade* parte de uma herança *política outra*, talvez, paradoxalmente, uma *não política* (compreendendo política hegemonicamente como uma arte da *pólis, civitas, urbs*, cidade). Para os *povos da floresta (foris)* a *cosmopolítica*, nos termos stengerianos, seria na verdade uma *cosmoflorestidade*; uma arte coletiva de agenciamento não orientada pela lógica de uma *cosmopólis*, mas de uma *cosmofloresta*: o plano de imanência/acontecência interpretado, no ocidente, como o fora, *foris*, da cidade. Na *florestania* yanomami, enunciada por Davi Kopenawa, a arte da *cosmoflorestidade* faz dançar distintas e divergentes ancestralidades e heranças. No campo da acontecência cósmica (de *Hutukara*) é possível a um pensador yanomami “ir até a terra dos antigos brancos e fazer dançar seus espíritos *napënapëri*” (KOPENAWA, 2015, p. 464).

unidade racional que subsumiria as fronteiras em nome do *iure proprio* ocidental. Nas palavras de Kant, “Desse modo podem as partes do mundo entrar pacificamente em relações umas com as outras, e por fim torna-se publicamente legais e assim podem trazer o gênero humano finalmente sempre mais próximo de uma constituição cosmopolita” (2008, p. 38). A proposição cosmopolítica stengeriana é radicalmente distinta da *constituição cosmopolita* de Kant. Não obstante à carga etimológica ocidental que o termo evoca, a *cosmopolítica* (*cosmopolitique*) de Stengers não se filia à cosmopolítica do Esclarecimento⁸⁷ ou ainda dos gregos: “a proposição cosmopolítica, tal como eu a apresentarei, renega explicitamente todo parentesco com Kant ou com o pensamento antigo” (STENGERS, 2018, p. 444).

A cosmopolítica, pensada pela filósofa de Bruxelas, não implica em um mundo ordenado em que o cidadão cosmopolita é parte e interlocutor racional da totalidade, sendo capaz de intercâmbio e negociações entre outros portadores de mesma racionalidade. O *mesmo*, a razão (*lógos*) e o todo são colocados sob suspeitas. A proposição cosmopolítica de Stengers se aproximaria mais daquilo que o cosmopolita esclarecido tenta se afastar, o “idiota”, não obstante, em uma perspectiva deleuziana tomada de empréstimo de Dostoiévski. Se o “idiota”, em âmbito grego, como o termo *idioma*, se refere “aquele que não fala a língua grega, e que por isso está separado da comunidade civilizada” – o “bárbaro” ou o “selvagem” por exemplo – no sentido que Deleuze lhe atribui, segundo a filósofa, “**é aquele que sempre desacelera os outros**, aquele que resiste à maneira como a situação é apresentada, cujas urgências mobilizam o pensamento ou a ação” (Idem, grifos meus). A resistência do “idiota” aponta a *algo mais importante*. E o que seria o *mais importante*? O “idiota”, evidentemente, não responderá. Ele também não nega os saberes estabelecidos. Ele põe um hiato, um interstício, interpõe um incômodo, certa insegurança à ordem de significação instituída: “sua eficácia não está em desfazer os fundamentos dos saberes, em criar uma noite onde todas os gatos são pardos. Nós sabemos, existem saberes, mas o idiota pede que não nos precipitemos, que não nos sintamos autorizados a nos pensar detentores do significado daquilo que sabemos” (Idem). O imperativo “não retrocederás” – assim como outros comandos da *força dos brancos* concebidos como dados – é desestabilizado em sua postura.

A imagem do “idiota” ajuda a entender que, o desafio da proposição cosmopolítica de Stengers não é conceitual, nem tampouco moral; todavia, encontra-se na perspectiva da

⁸⁷ A cosmopolítica kantiana pressupõe a unificação de todos os povos em torno da razão iluminista. Dos desdobramentos do pensamento cosmopolita kantiano não poderia derivar outra coisa senão necropolítica para os povos e entes não alinhados ao poder metafísico-colonial: “Ou paz, ou extermínio; logo, xenocídio” (VALENTIM, 2018, p. 2443).

reflexão, da potência do pensamento. No pensar, na reflexão decorrente, pode se dá a desaceleração dos ritmos e situações em que os problemas são levantados e respondidos. Segundo a filósofa, a *proposição* não destina ainda às generalizações e a enquadramentos teóricos teleológicos/escatológicos, “às pretensões dos teóricos generalizantes”, suas artimanhas de capturas. A proposição cosmopolítica implica, de algum modo, em aprender “a rir não das teorias, claro, mas da autoridade a elas associada” (Idem, p. 443). Às pretensões – sejam monossêmicas ou polissêmicas – teleológicas/escatológicas desse tipo de teoria sedimentam às *certezas dos brancos*, vislumbram uma origem, transformam o contraditório/heterogêneo em unidade, em mundo suposto como simplesmente dado, explicado como normal e comum, para todos.

A proposição cosmopolítica de Stengers não visa uma totalidade, uma unidade ou um mundo concebido como comum, espaço de uma operação racional para todos, um pacto de acordo entre os contraditórios em um mesmo plano. Ao contrário, “trata-se justamente de desacelerar a construção desse mundo comum, de criar um espaço de hesitação” (STENGERS, 2018, p. 446). O “mundo comum” ou pactuado por acordos, mediados por *políticas de identidade*, responde aos apelos humanistas por desenvolvimento e progresso. A ordem do “mundo comum” é o *continuum* da *colonialidade*, a ficção de previsibilidade e controle do *mesmo*. O “mundo comum” do humanismo é o mundo único do “não retrocederás”, o qual mira narcisicamente a sua autoperpetuação caracterizada como “paz”, mobilizando, para tanto, a engenharia *gnosecida* e maquinarias axiológicas de bom e mau, rico e *pobre de mundo*. A *paz perpétua* de um mundo único implica em máxima violência à *outridade*, o imperialismo daquilo que seria determinado como humano frente ao não humano (*outros-que-humanos*). Frente a tal *mundanidade do mundo*, a proposição cosmopolítica propõe uma redução do ritmo, certa freada, um desajuste, uma desestabilização, talvez certo desvio. Desta feita, a proposição cosmopolítica de Stengers, estrategicamente, se performatiza de “idiota” em relação ao cosmos grego-kantiano, se recusa a oferecer uma conceituação fechada ou categorizações chaves que o explique:

A proposição cosmopolítica é mesmo incapaz de dar uma “boa” definição dos procedimentos que permitem alcançar a “boa” definição de um “bom” mundo comum. Ela é “idiota” no sentido de que se dirige àqueles que pensam sob essa urgência, que ela não nega de forma alguma, mas vai sussurrando que, talvez, exista aí algo de mais importante. O cosmos, aqui, deve portanto ser distinguido de todo cosmos particular, ou de todo mundo particular, tal como pode pensar uma tradição particular (Idem, p. 446-7).

O *cosmos* da proposição cosmopolítica não se enuncia nem como único, nem como particular, não é um somatório das partes, não é englobador, não é ecumênico, não é um

consenso, tampouco uma síntese de polissemias sobre o mundo: “E ele não designa um projeto que visaria a englobá-los todos, pois é sempre uma má ideia designar um englobante para aqueles que se recusam a ser englobados por qualquer outra coisa” (Idem, p. 447). O *cosmos* dessa cosmopolítica outra é a dimensão incomensurável da *transmundanidade*: “designa 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, ecumênica”. O *cosmos* – da *cosmopolítica* (*cosmopolitique*) evocada no pensamento de Isabelle Stengers, da *Hutukara* do *Hutukarari* (espírito do céu) ou do *Xiwãripo* (espírito do caos) do xamanismo de Davi Kopenawa ou ainda de transmundos de Ailton Krenak – reluta contra à captura de uma transcendência circunscrita, resiste a uma teleologia, uma escatologia ou um planejamento *a priori* que “teria o poder de requerer daquele que é divergente que se reconheça como uma expressão apenas particular do que constitui o ponto de convergência de todos” (STENGERS, 2018, p. 447); “No caso dos povos indígenas, havia uma clara orientação das políticas de Estado para fazer desaparecerem o pensamento, as formas de sociabilidade, de comunidade, as formas de vida que esses povos conheciam” (KRENAK, 2019a, p. 59). Entretanto, o *cosmos*, enquanto o desconhecido – *devenir* incomensurável – que articula “mundos múltiplos”, é ambivalentemente “um operador de colocação em igualdade, sob a condição de dissociar radicalmente entre colocação em igualdade e colocação em equivalência, que implica uma medida comum, implicando a intercambialidade de posições” (STENGERS, 2018, p. 447). Stengers lembra que, dessa igualdade “não se desdobra nenhum ‘e portanto...’ mas, bem ao contrário, o põe em suspensão” (Idem). O que opera a igualdade entre mundos múltiplos é o *incomum*, a divergência. A cosmopolítica seria a operacionalização do *desconhecido*, inúmeras e divergentes inquietações colocadas em igualdades nos agenciamentos que promovem frente a engenharia das certezas do poder metafísico-colonial: “Eu percebi muito cedo que esse mundo que a gente chama de mundo dos brancos, que pode ser o Ocidente, imprime marcas no mundo, abre rotas, e essas rotas são movidas por um interesse de saquear o roteiro” (KRENAK, 2019a, p. 62).

O *cosmos* acontece acontecendo. O *cosmos* acontece produzindo surpresas, inseguranças, sustos, incômodos e o inesperado. Em outros termos, o *cosmos* é acontecência imprevisível, emergência da ~~diferença~~. O *incomum* (*l'inconnue*), o *desconhecido*, essa *indeterminação fundamental* (“cette indétermination foncière” – STENGERS, 1997, p. 74), o *devenir* incomensurável, acontece. Não há como pensar o *cosmos*, em Stengers, fora do plano do acontecimento, da irrupção da acontecência, da emergência. A agência do *cosmos* é a sua acontecência, o acontecimento incomensurável e imensurável. Cabe, no entanto, pontuar que a

acontecência do *cosmos* não exclui a ciência ocidental e as suas teorizações; todavia, o seu *devir* não é esquematizável por nenhum enquadramento. A acontecência da *diferença* não é controlável, mensurável ou previsível, tampouco depende das deliberações do sujeito. O *cosmos* acontece enquanto acontecência diferida:

Não é uma questão de boa vontade, individual ou coletiva, pois o que se trata de pensar é da ordem do acontecimento. Mas o acontecimento não remete, certamente, à inspiração inefável, à revelação súbita. Ele não se opõe à explicação. É o alcance da explicação que se encontra transformado, articulado ao registro da arte e não da dedução. **Não se explica um acontecimento, mas o acontecimento se explica** a partir daquilo que terá sabido nele criar um lugar. E uma tal arte me parece operar nos dispositivos que são facilmente desqualificados como supersticiosos, porque eles parecem convocar uma transcendência (STENGERS, 2018, p. 457, negritos meus).

Enunciar que “o acontecimento se explica” não se processa sem produzir certos mal-entendidos, sobretudo, naqueles que se amparam imperativamente na representação, no poder do *lógos*. No entanto, a filósofa acrescenta “o acontecimento se explica a partir daquilo que terá sabido nele criar um lugar” (Idem). Em outros termos, a *acontecência* – o *cosmos*, a *diferença* – não é explicada fora ou antes de sua emergência, de sua irrupção. A *acontecência* se explica, é imprevisível e irruptiva, a partir de sua inserção situacional, circunstancial e contingencial. As situações e contingências em que a *acontecência* aconteceu (emergiu) podem ser explicadas, todavia, não se explica uma *acontecência*; tal como não se explica o *diferir* da *diferença*. Uma teorização é uma explicação-caracterização-perspectivação-prática acerca da *acontecência* do *cosmos* inserida em situações, circunstâncias, contingências, espacializações e temporalizações; dinâmicas, não raro, traduzidas como universais. Stengers em nota de rodapé (nr. 10) da tradução brasileira do ensaio “*La proposition cosmopolitique*” dirá aos tradutores: “O acontecimento se explica: é preciso entender que é o acontecimento ele mesmo que produz a maneira como ele será caracterizado – e a partir daquilo que o situa”. A explicação é produzida na inserção do acontecimento: “O acontecimento se situa ativamente em relação à situação, ele intervém na situação. Ele se ampara em certos elementos da situação e cria um lugar, ou um ponto de vista, que permite caracterizá-la” (Idem).

A proposição cosmopolítica, como operacionalização do *cosmos*, não é prescritiva ou programática, orbita a sua *acontecência*. A proposição cosmopolítica se desdobra sob a forma de uma *instabilização* do “não retrocederás”, entre outras certezas e comandos normativos hegemonizados: “A proposição cosmopolítica, portanto, nada tem a ver com um programa, mas, muito mais com a passagem de um pavor, que faz balbuciar as seguranças” (STENGERS, 2018, p. 447). A topologia da proposição cosmopolítica é a *acontecência* das surpresas, sustos, inseguranças, divergências e incômodos do *desconhecido*, o espanto da irrupção da *diferença*:

“Se a proposição cosmopolítica tem como ponto de atração, nas nossas experiências, o acontecimento desse pavor – ‘o que nós estamos fazendo?’ quando fazemos um interstício no solo das boas razões que temos de fazê-lo –, ela não se resume a esse tipo de acontecimento” (Idem). Na acontecência das surpresas, sustos, inseguranças, divergências e incômodos – distintamente do cosmopolitismo kantiano – a *cosmopolítica*, enunciada no pensamento de Stengers, evita – o máximo possível – o fechamento dos interstícios em um programa ou em compromissos prescritivos, evita o faça isso ou aquilo, o aja *assim assado* dos imperativos.

A cosmopolítica se esquia de enquadramentos prescritivos e teleológicos, regras, *dever ser* e imperativos que trancam/condicionam os acontecimentos. Como operacionalização política do *cosmos*, a cosmopolítica não é uma resposta dentro de um regime estabelecido, de um quadro de referência instituído ou a produção de um parâmetro, de uma diretriz, de uma lei ou base comum em vista de um “mundo comum”. Se uma BNCC visa certo cosmopolitismo de tipo kantiano – a lei comum mascarada de orientação, a bandeira do *mesmo* enunciada como global, um em nome de todos “para todos” e assim a aspiração de *paz perpétua*, haja vista que estariam suplantadas todas as heteronomias e contradições –, uma proposição curricular cosmopolítica propõe a desarticulação, a desestabilização, a desengrenagem, o desassossego, o incômodo daquilo que é dado como comum e “para todos”. Uma proposição curricular cosmopolítica, expressão da acontecência do *cosmos*, postula certa insegurança às pretensões de certeza do ocidente: “Por que tanto medo assim de uma queda se a gente não fez outra coisa nas outras eras se não cair?” (KRENAK, 2019a, p. 139).

No procedimento da proposta cosmopolítica talvez seja possível pensar a partir do *status* da “idiotice” do escriturário Bartleby do romance de Herman Melville e o idiota conceitual evocado por Deleuze. Talvez seja possível um giro à outra política, não mais marcada pela deliberação, certezas e respostas pretensamente individuais do sujeito pretensamente esclarecido, todavia, do plano do agenciamento, a partir do “pavor” e desestabilização provocadas pelo “idiota”. É preciso enfatizar que, para Stengers não se trata de se dirigir especificamente ao “idiota” ou a outros tipos desviantes, “mas de agenciar o conjunto de maneira tal que o pensamento coletivo se construa ‘em presença’ da questão insistente que eles fazem existir. Dar a essa insistência um nome, cosmos” (STENGERS, 2018, p. 447). A imagem do “idiota cósmico” aponta para o agenciamento cósmico da desaceleração. O “idiota” nada ordena, não propõe nenhum esquema de tolerância, não indica nenhuma *unidade na diversidade*, não aponta nenhum paradigma de currículo para todos, também nada nega. O sussurro do “idiota” é desprovido de uma agenda programática e de significação para um mundo melhor. O “idiota cósmico” performatiza a suspensão do “não retrocederás” entre outros

imperativos, quebra com a ordem das urgências. O que é contemplado como urgência é apenas mais um argumento para o “idiota cósmico”: “É mesmo idiota, não apenas do ponto de vista das mobilizações proclamadas em nome da urgência, mas também em face da urgência ela mesma, inegável. É preciso ousar dizer que o murmúrio do idiota cósmico é indiferente ao argumento da urgência como a qualquer outro” (STENGERS, 2018, p. 464). A postura do “idiota”, ao suspender a ordem das urgências, demanda uma outra postura, menos convicta de seus paradigmas, que desacelere as certezas e ritmos da cosmo-ontognosiologia hegemônica. O “idiota cósmico” não rejeita a urgência da tecnociência, “ele apenas coloca em suspenso os ‘e portanto...’ dos quais nós, tão plenos de boa vontade, tão empreendedores, sempre prontos a falar por todos, somos os mestres” (Idem). No sussurro do “idiota cósmico” não haveria uma finalidade epistêmica por excelência ou um conhecimento mais poderoso e melhor que exigiriam currículos primazes, teleológicos, “poderosos” e “melhores”.

A cosmopolítica de Isabelle Stengers não visa formular uma proposição diretriz, uma chave mestra e neutra, universalmente com validade “para todos”, o que implicaria em cair na própria armadilha. Reitero sua proposição “não visa um mundo comum”, com filtros comuns. Ao contrário, a proposta cosmopolítica implica em abrir a política ao movimento da acontecência do *desconhecido*. A *cosmopolítica* ambivalentemente acena a política, talvez a principalmente invenção da herança ocidental, e cosmos, o *desconhecido*, a acontecência do incomum, o *devoir incomensurável*: “Essa palavra, de fato, indica ao mesmo tempo o modo de acesso tomado, a questão da invenção do político e do desconhecido que bifurcam nossa definição dessa invenção” (STENGERS, 1997, p. 74). Ao insistir no termo política, Stengers não rejeita a herança que está inserida: a política é a forma como a tradição metafísico-colonial opera o mundo. Ao conectá-la ao prefixo “cosmos” acena, na mesma dinâmica, tanto a *indeterminação fundamental* como a *heranças outras*. Por mais que “cosmos” seja uma palavra grega, Stengers o traduz como a ~~diferença~~ *diferença cósmica* que não pertence a um mundo específico. O que é visto como universal é tão somente a hegemonização de uma dada interpretação dessa *diferença*. Nas palavras do sétimo e último volume de *Cosmopolitiques*, intitulado de *Pour en finir avec la tolérance*:

Manter o termo ‘política’ significa que não tenho escolha, que não temos escolha. Qualquer proposta, por mais utópica que seja, se vier de nossa tradição, baseia-se nos recursos inventivos específicos dessa tradição. Mas esses recursos não nos permitem ser “anjos”, autores de uma utopia que se aplica a todos os habitantes da terra. Não nos permitem encontrar e reconhecer aqueles que deveriam ser os co-autores de tal utopia. **O acréscimo do prefixo “cosmo” sinaliza essa indeterminação fundamental, traduz o universal como questão dentro de uma tradição que o inventou como uma exigência, ou melhor, como um princípio de desqualificação**

de quem não o faz. O *cosmos* nada tem a ver com o universo de que fizemos objeto da ciência⁸⁸ (Idem, negritos meus).

A *cosmopolítica* acena a um fazer política com o *desconhecido*, com o âmbito xenológico da *pluriversalidade do real*; algo completamente outro, cabe repetir, em relação ao cosmopolitismo kantiano. A *cosmopolítica* – ou *cosmoflorestidade* arriscando uma interlocução com *tradições* outras e suas experiências cósmicas *outras* – traz ao debate a acontecência da *diferença* e a igualdade de divergências. As proposições dessa *cosmopolítica* põem sub suspeitas as pretensões universalizantes de imperativos gnosecentristas que desqualificam o *desconhecido* e os *saberes* outros: “O prefixo ‘cosmo’ torna presente, ressoa, o *desconhecido* de uma questão que nossa tradição política corre o maior risco de desqualificar” (STENGERS, 1997, p. 74). O *cosmos* não parte de nenhuma primazia, não impõe nenhum dever *a priori*, nenhuma teleologia, nenhuma escatologia; depreende-se que, a política – a *cosmopolítica* – acionada pela acontecência cósmica não se orienta por nenhum paradigma dado: “Então eu diria que, como ingrediente do termo ‘cosmopolítica’, o *cosmos* não corresponde a nenhuma condição, não estabelece nenhuma exigência” (Idem). O *cosmos* emerge provocando movimentos inesperados, agenciamentos diversos e leituras cosmo-ontológicas ou cosmo-ontognosiológicas distintas. Desta feita, a *cosmopolítica* é a tentativa de pensar os desdobramentos políticos do *cosmos* enquanto acontecência e *devenir* incomensurável. A emergência/divergência dessa acontecência é o alvo, se assim pudéssemos dizer, da *cosmopolítica*: “denominamos cosmopolítica, uma noção segundo a qual o *cosmos* é sempre uma condição emergente resultante de divergências entre as práticas divergentes do mundo que participam da discussão” (BLASER et DE LA CADENA, 2018, p. 12). Todavia, é pertinente enfatizar que, a emergência/divergência de transmundos não inibe o intercâmbio das práticas divergentes. Ao contrário, “Em vez de o mundo ser só fechadura e impossibilidade, em vez de ele ser cheio de trancas, ele passa a ser cheio de janelas. Essas janelas todas vão ganhando um sinal positivo, de possibilidade de troca. Então, aliança na verdade é um outro termo para troca” (KRENAK, 2019a, p. 61).

⁸⁸ Tradução livre, recorrendo a dicionários e ao Google Tradutor. Na versão original: “Conserver le terme «politique» signifie que je n’ai pas le choix, que nous n’avons pas le choix. Toute proposition, aussi utopique soit-elle, si elle provient de notre tradition, puise dans les ressources d’invention propres, à cette tradition. Mais ces ressources ne nous permettent pas de devenir des «anges», auteurs d’une utopie qui vaille pour tous les habitants de la terre. Elles ne nous rendent pas capables de rencontrer et de reconnaître ceux qui devraient être les coauteurs d’une telle utopie. L’adjonction du préfixe «cosmo» signale cette indétermination foncière, traduit l’universel comme question au sein d’une tradition qui l’a inventé en tant qu’exigence, ou plutôt en tant que principe de disqualification de ceux qui ne s’y réfèrent pas. Le cosmos n’a rien à voir avec l’univers dont nous avons fait un objet de science” (STENGERS, 1997, p. 74).

Nenhuma cosmo-ontologia, nenhuma gnosiologia, nenhuma cultura, nenhum conhecimento ou ainda modelo de conhecimento, por mais hegemônico que seja, traduz diretamente o *cosmos*, a acontecência transmundana. O *cosmos* não é uma propriedade ontológica de uma tradição, de nenhum eixo paradigmático cultural. O *cosmos* não possui representante legal: “O cosmos, tal como ele figura na proposição cosmopolítica, não possui representante, ninguém fala em seu nome e ele não pode ser feito objeto de nenhum procedimento de consulta” (STENGERS, 2018, p. 463). O *cosmos* emerge na acontecência de sua *pluriversalidade*; nestes termos, a *cosmopolítica* permite pensar a possibilidade de coexistência de múltiplos mundos em múltiplas heranças, bem como, o contraditório cosmo-ontognosiológico sem nenhuma pretensão de escala hierárquica. Nas palavras de *Cosmopolitiques – Pour en finir avec la tolérance*, a *cosmopolítica* “Coloca a questão dos modos possíveis de coexistência, sem hierarquia, de todas as invenções de não equivalências, de valores e de obrigações através das quais se afirmam as existências emaranhadas” do *cosmos* (STENGERS, 1997, p. 74). Na *cosmopolítica*, ou na perspectiva amazônica certa *cosmoflorestidade*, tanto humanos – os *mais-que-humanos* – e não humanos – *outros-que-humanos* – são pensados e reconhecidos em sua potência cósmica de agenciamentos sem nenhum enquadramento hierárquico ou teleológico. Desta feita, a *cosmopolítica* ou a *cosmoflorestidade* intenta “abrir a política moderna à possibilidade de divergência entre coletivos compostos por humanos e não-humanos” (BLASER et DE LA CADENA, 2018, p. 12). Na possibilidade de encontros e divergências cosmo-ontognosiológicas, a outreidade performatiza mundanidades outras, como a *florestania* ou *florestidade*: “Nós nascemos na mata, crescemos nela e nela nos tornamos xamãs. Ao contrário dos brancos, cuidamos dela, como nossos maiores antes de nós, porque sem ela não poderíamos viver. Por isso o espírito da forme sempre esteve longe dela” (KOPENAWA, 2015, p. 469-70). Como as cidades (*pólis*, *civitas*) para os *brancos*, as florestas (*foris*) são espaços de relações, um grande plano de imanência cósmica. *Mais-que-humanos* e *outros-que-humanos* se interagem na floresta, exercem sua *florestania* e demandam co-existência na’s floresta’s. A floresta é, no mesmo movimento, um plano de imanência cósmica como um outro-que-humano que só existe, sintropicamente, nas relações com outros seres:

A floresta está viva, e é daí que vem sua beleza. Ela parece sempre nova e úmida, não é? Se não fosse assim, suas árvores não seriam cobertas de folhas. Não poderiam mais crescer, nem dar aos humanos e aos animais de caça os frutos de que alimentam. Nada poderia nascer em nossas roças. Não haveria nenhuma umidade na terra, tudo ficaria seco e murcho, pois a água também está viva. É verdade. Se a floresta estivesse morta, nós também estaríamos, tanto quanto ela! Ao contrário, está bem viva. Os brancos talvez não ouçam seus lamentos, mas ela sente dor, como os humanos. Suas grandes

árvores gemem quando caem e ela chora de sofrimento quando é queimada. Ela só morre quando suas árvores são derrubadas e queimadas. Então restam dela apenas troncos calcinados, desmornados sobre uma terra ressecada. Não cresce mais nada ali a não ser um pouco de capim (Idem, p. 468).

A *diferença cósmica* não se equaciona, não é subsumida ou resolvida na proposição cosmopolítica, ao contrário, é, por esta, performativamente, enunciada. A *diferença cósmica* reivindica a importância *política* de cada ser, de cada existente, visíveis e invisíveis (encantados, *mekarõ*, *xapiri*...), no *cosmos*. *Mais-que-humanos* e *outros-que-humanos* apontariam a escapes aos enquadramentos de humano e não humano ou ainda modernos e não modernos que caracterizam a história do humanismo e, deste feita, da *colonialidade*. O reino do humano ocidental, o androcentrismo, também é colocado sob suspeita na proposição cosmopolítica. O humano do humanismo e sua pretensão de soberania ou ação individual, frente ao que considera não humano, são suspensas, como reiteradamente acenado, por um *pensamento outro*, animado e articulado no *fora da florestidade*: “Esses foram meus estudos, desde sempre. Os xamãs que usam os adornos dos *xapiri* e possuem seus cantos sonham com muita sabedoria. Tomados pelo poder da floresta... podem ver as imagens de nossos ancestrais que se tornaram animais no primeiro tempo, bem como as de *Omama* e dos seus” (KOPENAWA, 2015, p. 464). Em entrevista à Revista de Antropologia da Universidade de São Paulo, entre outros momentos, Stengers também tenciona o humanismo, colocando em questão o reino do humano e seus desdobramentos normativos:

“Mais-que-humano” significa que humano como tal não é uma boa unidade. É humano, mas sem ser dissociado de tudo aquilo que ele ou ela exige para ser humano, aquilo que ele ou ela tomam como dado sob a forma de um significado. **O indivíduo isolado não é algo que tem um significado.** É bom que saibamos disso se quisermos falar de Filosofia do Sujeito. Assim, **a agência não pertence ao humano em si, mas sempre ao humano em um meio concreto.** No entanto, existe outro problema que me interessa na distinção entre “mais-que-humano” (“more-than-human”) – que é uma boa categoria antropológica, mas que pode dizer respeito tanto a um europeu moderno quanto a um indígena da Amazônia (já que é uma categoria muito geral) – e “outro-que-humano” (“other-than-human”), que é outra coisa. **Não se trata de ser “mais-que-humano”, mas “outro-que-humano”, o que aponta para obrigações para com divindades, espíritos, ancestrais...** E é aí que eu diria que de certa forma Cosmopolitiques tem algo a dizer, porque essas obrigações se relacionam com razões para as guerras ou a destruição. Assim, “mais-que-humano” é uma configuração geral dos problemas que se opõem ao sujeito-isolado-mestre-de-suas-próprias-intenções e blábláblá [risadas], enquanto que “outro-que-humano” realmente aponta para pessoas que não achavam que eram humanas (2016, p. 175, negritos meus).

A *cosmopolítica*, de alguma forma, trata também, como toda *política*, de responsabilidades, seus desdobramentos, no caso. O desdobramento da *cosmopolítica* é sua ontologia política e, desta feita, uma diplomacia cósmica. A ontologia política aponta às relações *transmundanas* de mundos distintos e divergentes: “uma política entre mundos

heterogêneos” (BLASER et DE LA CADENA, 2018, p. 12); e assim, a arte de gerir as relações entre cosmo-ontognosiologias divergentes. A ontologia política acena à articulação e negociação de *transmundos*, “criando janelas de comunicação entre esses mundos, nesse lugar em que as negociações acontecem o tempo todo” (KRENAK, 2019a, p. 77). Talvez o principal escopo da ontologia política seria ver e escutar os *outros-que-humanos* que, de algum modo, enunciam: “não nos destrua”; intercambiar com o *radicalmente outro*. Em outros termos: “A política ontológica exige que levemos a sério a existência e o poder de *outros-que-humanos*” (STENGERS, apud, BLASER et DE LA CADENA, 2018, p. 13). Os *outros-que-humanos* agenciam e interagem com a acontecência cósmica, bem como, com todos os entes, se relacionando e negociando constantemente *agenciamentos cósmicos*. Nas palavras de Davi Kopenawa (2015):

Nós, habitantes da floresta... Começamos a ver em sonho as imagens dos ancestrais animais que acompanham nossas caminhadas pela floresta. Primeiro são as dos gaviões *wakoa* e *koakãoma*, e também as de gente das águas que, como eles, são grandes caçadores. Depois vemos aparecer espíritos onça, queixada, macaco-aranha e anta, bem como muitas outras imagens de animais de caça que ainda não conhecíamos. Quando os *xapiri* se interessam por nós desse modo, assim que adormecemos os vemos dançar e os ouvimos cantar. Eles se juntam, inúmeros, bem alto no peito do céu, à nossa volta (p. 463).

Ao se pensar, a heterogeneidade gnosiológica do *cosmos*, na proposição cosmopolítica, irrompe a proposição diplomática, fazendo pontes entre encontros-desencontros e trazendo questões dos mais vulnerabilizados pelo progresso da herança hegemônica. A diplomacia cósmica teria entre seus papéis evitar a desqualificação ontognosiológica do divergente, do contraditório e do incomum. A diplomacia cosmopolítica teria, entre seus escopos, a redução da violência cosmo-ontognosiológica, como o *gnosecídio*. A diplomacia articularia reiterados protocolos de consulta àqueles que são ameaçados pela engenharia do dispositivo da tecnociência a serviço do paradigma do progresso, do desenvolvimento enquanto projeto civilizatório humanista: desenvolvimento e progresso para quem? Como a metafísica do desenvolvimento toca os corpos não alinhados à *força dos brancos*?

Diferente da figura do *expert* – aquele que apresenta aquilo que sabe e centraliza as reivindicações em seu paradigma (no âmbito pensado por Thomas Kuhn) –, “o diplomata está lá para dar voz àqueles cuja prática, o modo de existência, o que comumente chamamos de identidade, estão ameaçados por uma decisão” (STENGERS, 2018, p. 461). Coletivos *outros* propõem reiteradas demandas que, às vezes, simplesmente se resumem em “não nos destruam”, “queremos viver”, “queremos continuar com nosso ritmo de vida”, “o nosso currículo será de acordo com os nossos projetos” (TÔNKYRÉ, 2018a), “respeitem as nossas vontades”, “nossas vidas importam”, “temos nossos saberes”, “não aniquilem nossas florestas”... “Não quero que

os meus morem num resto de floresta, nem que nos tornemos restos de seres humanos” (KOPENAWA, 2015, p. 485). A lógica do desenvolvimento como projeto civilizatório humanista, não raro, mediado por um *expert*, responde: *é em nome do progresso e do interesse geral*⁸⁹ *que agimos*. Não raro, a intervenção do *expert* é um ato de violência extrema à *outridade mais-que-humanos* e *outros-que-humanos*. Não obstante, a *outridade* resiste e demanda outras relações cosmopolíticas, a *cosmoflorestidade*. Distinto do *expert*, o diplomata cosmopolítico em nome da igualdade cósmica, igualdade de incomuns, de encontro entre os divergentes, promove outra intervenção: “O papel dos diplomatas é, portanto, antes de mais nada, o de suspender a anestesia produzida pela referência ao progresso ou ao interesse geral, o de dar voz àqueles que se definem como ameaçados, de um modo a fazer hesitar os *experts*, a obrigá-los a pensar na possibilidade de que as suas decisões sejam um ato de guerra” (STENGERS, 2018, p. 461). Na perspectiva da diplomacia cósmica, uma proposta curricular cosmopolítica aponta a agenciamentos outros frente ao *gnosecídio*. Currículos cosmopolíticos enunciam os encontros heterogêneos com o *desconhecido* de transmundos.

Numa dinâmica cosmopolítica, não há um reino primaz que regula os sentidos do que é certo ou errado em relação às leituras cósmicas. Toda *herança* é uma etnoherança. Afirmar que aqueles/as que enunciam que “o óleo de andiroba é ruim, mas é bom” ou “uma dança é igual mas é diferente” não têm lógica além de uma suposição etnocêntrica, androetnocêntrica, é uma tentativa de fechar o *devir* cosmopolítico. Do ponto de vista da heterogeneidade cosmo-ontognosiológica ou ainda de uma *ecologia das práticas*, a *cosmopolítica* seria o espaço de encontro/reconhecimento da *pluriversalidade* de saberes: “A questão cosmopolítica não é, portanto, de um ‘reencantamento do mundo’, mas uma coexistência de práticas técnicas díspares, correspondendo a inter-capturas distintas, caracterizadas por diferentes restrições (contraentes) lógicas e sintáticas” (STENGERS, 1997, p. 79). Uma proposta curricular cosmopolítica performatiza a espacialização-temporalização da *pluriversalidade* de saberes, o exercício da arte dos encontros/desencontros diferidos, enunciação da acontecência da *diferença*, potencializando co-existências entre cidadanias-florestanias cósmicas.

⁸⁹ Em nome do progresso e do interesse geral toda sorte de atrocidades é cometida. Cabe lembra uma fala de Tõnkyré, citada na última seção do capítulo anterior: “Quando *nós* falamos pra Vale [empresa] **que nós tinha um igarapé que era sagrado, que era** onde *nós* criemos nossos filhos, aonde eu fui criada pelos os meus pais, pelos avôs, tinha importância, que era lá que os *Pemp* banhava, lá que os *cacique* e os *pajés* iam buscar mais força, mais energias. A Vale [empresa]: **“não, mas pra nós não tem importância” com certeza pra eles nunca vai ter importância pra eles, pra ninguém, mas sim pra nós**. Aonde você anda lá, você chega: Rapaz, me lembro que era bem aqui nesse local que eu assava peixe com papai, era aqui que eu ficava com meu pai, era aqui que minha avó ficava cantando, era aqui que a minha vó cantava quando pegava um peixe grande, quando pegava um tucunaré, a minha avó contava que tinha umas carás que a gente chamava de kramarã que era grandão, aí fazia a festa” (TÕNKYRÉ, 2018a).

Em currículos cosmopolíticos, toda tradição cosmo-ontognosiológica é uma *tradição outra*, uma perspectiva cultural, uma entoherança. Currículos cosmopolíticos apontariam a agenciamentos cosmo-ontognosiológicos pluriversais; seriam proposições curriculares que pautem as disseminações da acontecência cósmica, as interpelações do *desconhecido* e da *outridade*. Desta feita, a proposta curricular cosmopolítica se movimenta sem a pretensão de controle, centralização, teleologia, escatologia, hierarquia, *apriorismo*, primazia ou mesmo de um conhecimento dado. Uma proposta curricular cosmopolítica talvez se desdobre no limite do que é ou não é conhecimento, de um “não sabemos transcendental” (GOLDMAN, 2016, p. 28) em vista do *cosmos*, acontecência da *pluriversalidade*, *desconhecido*, *diferença*. A proposição curricular cosmopolítica não engessaria a pesquisa, não limitaria as investigações e produções teóricas, as práticas gnosiológicas: “longe de paralisar o trabalho de investigação funcionaria, ao contrário, como seu impulso dinâmico” (Idem).

A diplomacia da proposição curricular cosmopolítica convida a *etnoenvolvimentos* e performatividades *transcoloniais*. O *envolvimento* – talvez a afetação (FAVRET-SAADA, 2005) – pode ser a propulsão dessa diplomacia, que chamamos, no capítulo anterior, de *transcolonialidade*. Nestes termos, a proposição curricular cosmopolítica se performatizaria em uma escola reiteradamente transinventada, enunciação da *acontecência cósmica*, tradução de paidéias situadas como o/a *Temējakrekatē* ou a *paidéia* grega, potencialização de práticas (isto é, teorias, ecologias, cosmovisões) *culturais*. Pelo *etnoenvolvimento*, *transcolonialidades* e agenciamentos *outros*, uma proposição cosmopolítica se performatizaria enunciando a suspensão do *gnosecídio*, entre outras de violência à *outridade*.

A escola moderna – instituição do controle e da sutura, gnosecentrista, disciplinamento, assimilação cultural, assédio a *virar branco* – se desdobra tentando inviabilizar à proposição cosmopolítica (bem como, suas diplomacias ou ecologias das práticas), o intercâmbio com os *outros-que-humanos* e o fechamento a mundos e cosmo-ontognosiologias outras: “Esse pensamento pegou uma escola e foi fundo nela, essa escola da negação da possibilidade da água, de uma montanha ou de uma pedra estabelecer qualquer tipo de comunicação com o humano, a ponto de criar uma distinção entre humano e não humano” (KRENAK, 2019a, p. 66). A política da escola moderna implica no imperativo do *não retrocederás*, o ensino do *mesmo*, a sutura ao logocentrismo. Por seu turno, a escola transinvenção é o *topos* escolar de agenciamentos *outros*, da *transfluência*, da *transcolonialidade*, das afetações e do *etnoenvolvimento*.

A escola transinvenção é a espacialização-temporalização escolar de enunciação da acontecência da *diferença* e sua *transmundanidade*, o *locus* escolar da cosmopolítica ou

cosmoflorestidade, cenário de performatividade da *outreidade*: “Nós somos habitantes da floresta. Nosso estudo é outro. Aprendemos as coisas bebendo o pó de *yãkoana* com nossos xamãs mais antigos” (KOPENAWA, 2015, p. 458.). O *estudo outro*, enunciado por Davi Kopenawa traduz a *educação*, a produção filosófica, o modo de ser-viver e a cosmo-ontognosiologia yanomami. O *estudo outro*, a pesquisa outra, reivindica assim uma escola reiteradamente transinventada, expressão da *acontecência cósmica*, espacialização-temporalização de *etnoenvolvimento* curricular, afirmação cultural, agenciamento-resistência ao *gnosecídio*: “A escola ela tem que ser isso, ela tem que ser de acordo com a comunidade” (TÔNKYRÉ, 2019a).

REFERÊNCIAS

ALBERT, Bruce. RAMOS, Alcida Rita (orgs.). **Pacificando o branco: Cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: Editora Unesp, 2000.

ADORNO, Theodor W. HORKHEIMER, Max. **A dialética do esclarecimento**. Trad.: Guido A. Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

AGAMBEN, Giorgio. **O amigo e O que é um dispositivo?** Argos, 2014.

AMSELLE, Jean-Loup. Etnias e espaços: por uma antropologia topológica *in* **No Centro da Etnia: Etnias, tribalismo e Estado na África**. Orgs. AMSELLE, Jean-Loup e M'BOKOLO, Elikia. Trad.: Maria Ferreira, Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

APPADURAI, Arjun. **Dimensões Culturais da Globalização: A modernidade sem pelas**. Tradução de Telma Costa. Lisboa: Editorial Teorema, 2004.

ARAÚJO, W. B. S.; SOUSA, R. da. P.; AZEVEDO-LOPES, R. de. **Povo Akrãtikatêjê: cosmoética, resistência etnoagroecológica e sustentabilidade**. *In* Anais do X Seminário Internacional de desenvolvimento sustentável, cooperativismo e economia solidária. Castanhal: IFPA, 2017.

ARAUJO, Leopoldina M. S. **Dicionário Parkatêjê - Português**. Belém: Edição Aurora, 2016.

ARNAUD, E. **Os índios gaviões de Oeste: Pacificação e integração**. Publicações Avulsas nº 28. Belém, Museu Emilio Goeldi, 1975.

_____. **O comportamento dos índios Gaviões de Oeste face à sociedade nacional**. Vol. 1 Belém, Boletim do Museu Emilio Goeldi, 5-66, 1984.

_____. Histórico sobre as localizações dos Índios Gaviões de Oeste (Parkatêjê e Kuikatejê). Mimeo. 1985.

AZANHA, G. A **“Forma Timbira”: Estrutura e Resistência**. São Paulo: Dissertação de mestrado, FFLCH/USP, 1984.

AZEVEDO-LOPES, Ronnielle de. Contra a certeza dos *brancos*: Por filosofias da educação *transcoloniais*. *In* **experimentos de filosofias pós-colonial**. Orgs. MEDEIROS, Claudio; e GALDINO, Victor. São Paulo: Ed. Politéia, 2020a.

_____. A metafísica do desenvolvimento e o *etnoenvolvimento* dos povos *Gavião* no Vale do Tocantins-Araguaia: dispositivos de poder *kupê* e agenciamentos indígenas. *In* **Sociedades Indígenas na Amazônia: territorialidades, histórias e processos educativos**.

Orgs. ALENCAR, Maria C. Macedo; RIBEIRO JUNIOR, Ribamar; e AZEVEDO-LOPES, Ronnielle de. Curitiba: CRV, 2020b.

_____. *Temējakrekatê: do gnosecídio à afirmação dos saberes tradicionais* no Vale do Tocantins-Araguaia. *In* **Encruzilhadas Filosóficas**. Orgs. BORGES-ROSARIO, Fábio; MORAES, Marcelo J. Derzi; e HADDOCK-LOBO, Rafael. Rio de Janeiro: Ape’Ku, 2020c.

_____. Agenciamentos *Akrâtikatêjê* e *etnoenvolvimento curricular*. Painel: *Etnoenvolvimento Curricular: Diferença e Traduções Culturais nas Escolas Públicas*. p. 1347-1355. In: **Didática(s) entre diálogos, insurgências e políticas**: tensões e perspectivas na relação com currículo e avaliação / Org.: Antônio Flavio B. Moreira; Claudia Fernandes; Débora Barreiros; Maria Inês Marcondes; Rosanne Evangelista Dias; Vânia Leite. - 1. ed. - Rio de Janeiro/Petrópolis: Faperj; CNPq; Capes; Endipe /DP et Alii, 2020d. Disponível em: [https://www.researchgate.net/profile/Alessandra-Maciel-5/publication/346098249_DOCENCIA_UNIVERSITARIA_CAMINHOS_DA_FORMACAO_SABERES_E_DAS_PRATICAS_DE_ENSINO_NO_CURRICULO_E_NA_AVALIACAO/links/5fbba5d9a6fdcc6cc65cefc9/DOCENCIA-UNIVERSITARIA-CAMINHOS-DA-FORMACAO-SABERES-E-DAS-PRATICAS-DE-ENSINO-NO-CURRICULO-E-NA-AVALIACAO.pdf].

_____. Do desenvolvimento ao *etnoenvolvimento* curricular. In **XIX ENDIPE**, 2018. Disponível em: [file:///D:/Usu%C3%A1rios/Cliente/Downloads/99876%20(1).pdf].

_____. Entre o desenvolvimento e o *etnoenvolvimento curricular*: agenciamentos *Akrâtikatêjê*. In **X Seminário Internacional Redes educativas e as tecnologias**. Apresentação de comunicação em 04 de Julho de 2019. Disponível em: [http://www.seminarioredes.com.br/xredes/adm/trabalhos/diagramados/TR1102.pdf].

BACHELARD, G. **A Formação do Espírito Científico**. Trad.: Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.

BACON, Francis. *Novum organum*. In: **Os Pensadores**. Trad.: José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1997.

BALL, S. J. **Educação Global S. A.**: novas redes de políticas e o imaginário neoliberal. Tradução de Janete Bridon. Ponta Grossa: UEPG, 2014.

BARAD, Karen. **Performatividade pós-humanista**: para entender como a matéria chega à matéria. Tradução: Thereza Rocha. Vazantes, 2017.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras In **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Org. LASK, Tomke. Trad.: John Cunha. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

Barth, Fredrik. “Temáticas permanentes e emergentes no estudo da etnicidade” In **Antropologia da etnicidade. Para além de ‘Os grupos étnicos e suas fronteiras’**. [1994]. Hans Vermeulen e Cora Grover (eds). Lisboa, Fim de Século, 2003.

BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história In **O anjo da história**. Org. e tradução João Barrento. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.

BENITES, Tonico. **A escola na ótica dos Ava Kaiowá**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Trad.: Myriam Ávila Eliana Lourenço de Lima Reis Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.

BIESTA, G. Boa educação na era da mensuração. Trad. Teresa Dias Carneiro. **Cadernos de Pesquisa**, Campinas, v. 42, n. 147, p. 808- 825, set./ dez. 2012.

BISPO, Antônio (Nego Bispo). **Colonização, Quilombos**, modos e significações. Brasília: INCTI e UNB, 2015.

_____. Fala proferida *In III Congresso de diversidade cultural e intercultural de Angra dos Reis*. UFF, 2017.

BLASER, Mário. DE LA CADENA, Marisol. Proposals for a World of Many Worlds. *In A World of Many Worlds*. DE LA CADENA, Marisol. BLASER, Mário. 2018

BOSI, Alfredo. **Dialética da colonização**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010 [1992].

BOURDIEU, Pierre. **Sobre o Estado**. 1ª ed. Trad.: Rosa Freire d'Aguiar. Companhia das letras, 2014.

BRASIL. Ministério da Educação. **Base Nacional Comum Curricular**. Proposta do Ensino Médio ao Conselho Nacional de Educação. Proposta Final de BNCC. Brasília: MEC, 2018. Disponível: [http://basenacionalcomum.mec.gov.br/wp-content/uploads/2018/04/BNCC_EnsinoMedio_embaixa_site.pdf].

_____. **Base Nacional Comum Curricular**: A Educação é a base. Site oficial: [http://basenacionalcomum.mec.gov.br/]. Acesso: 10/01/2021.

_____. Resolução MEC/CNE 04/2010, de 13 de julho de 2010. Define Diretrizes Curriculares Nacionais Gerais para a Educação Básica. Brasília, **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, 14 jul. 2010.

_____. **Supremo Tribunal Federal**. Embargos Declaração PET 3388. Relator, Ministro Luiz Roberto barroso. Plenário, 23.10.2013. Disponível em: <http://www.stf.jus.br/arquivo/cms/noticianoticiastf/anexo/pet3388ma.pdf>. Acessado em 13/09/2018.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: Notas para uma teoria performativa de assembleia. Tradução: Fernanda Siqueira Miguens. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018

_____. **Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto**. Tradução: Sérgio Lamarão e Arnaldo M. da Cunha. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

_____. **Problemas de Gênero**: feminismo e subversão da identidade. Tradução Renato Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

_____. **A vida psíquica do poder**: teorias da sujeição. Tradução: Rogério Bettoni. Belo Horizonte: autêntica, 2017.

CAMINHA, Pero Vaz. **A Carta do Descobrimento**: Ao Rei D. Manuel [1500]. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2017.

CANELA, Jonas Rúc. **Comentários acerca da Narrativa de Aukê**. Registrada por Ronnielle de Azevedo-Lopes em 31 de Janeiro de 2020. (Fragmentos em apêndice – III).

_____. **Narrativa de Aukê seguida de comentários.** Registrada por Ronnielle de Azevedo-Lopes em 05 de Fevereiro de 2021. (Em apêndice – IV).

CARNEIRO, A. Sueli. **A construção do outro como não-ser como fundamento do ser.** São Paulo: Tese (doutorado) - FEUSP/USP, 2005.

CARVALHO, Janete Magalhães. Desejo e Currículos e Deleuze e Guattari e... **In Currículos sem Fronteiras.** V. 16, n. 3, p. 440-454, 2016.

CASANOVA, Marco Antônio. **Nada a Caminho:** Impessoalidade, Niilismo e Técnica na Obra de Martin Heidegger, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da invenção do outro. **In A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas.** Org. LANDER, Edgardo. 2005.

CEARÁ do Pará [Francisco Valter Pinheiro Gomes]. **Entrevista** concedida a Ronnielle de Azevedo-Lopes em 10 de Novembro de 2019.

CHIARA, Vilma. Do cru ao cozido (ensaio sobre o tempo mítico dos Krahô”). **In Revista de Antropologia** – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – Departamento de Ciências Sociais. Vol. XXII pp. 30-38. S.Paulo. 1979.

CHAKRABARTY, Dipesh. **O clima da história.** Trad.: Denise Bottmann, Fernanda Ligocky, Diego Ambrosini, Pedro Novaes, Cristiano Rodrigues, Lucas Santos, Regina Félix e Leandro Durazzo. Sopro, 2013.

CLASTRES, Pierre. **Sociedade contra o Estado.** Tradução: Theo Santiago. São Paulo: Cosac Naify, 2012.

COELHO DE SOUZA, Marcela S. **Uma irritante duplicidade: breve nota sobre a contramestiçagem e os Kisêdjê.** **In** Revista de Antropologia da UFSCar. 9 (2), jul./dez. 2017.

COMENIUS, Iohannes Amos. **Didactica Magna.** Tradução: Joaquim Ferreira Gomes. Lisboa: Fundação Caloutre Gulbenkian, 2001.

COMTE, Auguste. Curso de Filosofia Positiva. **In Os pensadores.** Trad.: José Arthur Giannotti. 2ª.Ed. São Paulo, Abril Cultural: 1983.

CONDREAU, Henri. **Voyage au Tocantins-Araguaya.** Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/518721>. Acesso em 17 de Dezembro de 2020.

CORAZZA, Sandra Mara. **Currículo e Didática da Tradução:** vontade, criação e crítica. **In** Educação e Realidade, V. 41, n. 4, p. 1313-1335, Porto Alegre: 2016.

CORREIO PARAENSE, Jornal. **ASSASSINATO COVARDE.** Belém: edição 90, p. 02, 14 ago. 1892.

CROCKER, William. O Movimento Messiânico Canela. Uma introdução (1967). In: Shaden, E. **Leituras de Etnologia Indígena**. São Paulo, C.E.N., 1976.

_____. **Os Canela**: parentesco, ritual e sexo em uma tribo da chapada maranhense. Rio de Janeiro: Museu do Índio, 2009.

CUNHA, Manuela Carneiro. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In **Cultura com aspas**. São Paulo: UBU Editora, 2017a.

_____. Populações tradicionais e conservação ambiental In **Cultura com aspas**. São Paulo: UBU Editora, 2017b.

_____. Relações e dissensões entre saberes tradicionais e saber científico. In **Cultura com aspas**. São Paulo: UBU Editora, 2017c.

_____. A lógica do mito e da ação. In **Cultura com aspas**. São Paulo: UBU Editora, 2017d.

CUSA, Nicolau de. **A visão de Deus**. Trad.: João Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1988.

DA MATTA, Roberto. **Relativizando**: uma introdução à antropologia social. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 2010.

_____. Notas sobre o contato e a extinção dos índios Gavião do médio rio Tocantins. In **Revista do Museu Paulista** (n.s). São Paulo, 1963. v.14, p. 182 – 202.

DA MATTA, Roberto. & LARAIA, R. de B. **Índios e castanheiros: a empresa extrativa e os índios no médio Tocantins**. 2.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

DANOWSKI, Débora. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis: Cultura e Barbárie : Instituto Socioambiental, 2014.

DELEUZE, Gilles. **Diferença e Repetição**. Trad.: Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: paz e terra, 2018.

_____. **Diferença e Repetição**. Trad.: Luiz Orlandi, Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, versão em pdf.

_____. **Lógica do Sentido**. Trad.: Luiz Roberto Salinas. São Paulo: Perspectiva, 2011.

_____. **Cinema, a imagem tempo**. Trad.: Eloísa de Araújo Ribeiro. São Paulo: Brasiliense, 1990.

_____. GUATTARI, Félix. **Mil platôs** - capitalismo e esquizofrenia, vol. 3. Trad.: Aurélio Guerra Neto, Ana Lúcia de Oliveira, Lúcia Cláudia Leão e Suely Rolnik. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1996.

_____. **Mil Platôs**, V. 1. Trad.: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto, Célio Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. **Kafka – por uma literatura menor.** Trad.: Júlio C. Guimarães. Rio de Janeiro: Imago, 1977.

_____. **O que é filosofia?** Trad.: Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

DERRIDA, J. **Força da Lei:** o fundamento místico da autoridade. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. Os fins do homem. *In: Margens da Filosofia.* Tradução: Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. São Paulo: PAPIRUS EDITORA, 1991a.

_____. *A diferença.* *In: Margens da Filosofia.* Tradução: Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. São Paulo: PAPIRUS EDITORA, 1991b.

_____. A mitologia branca: A metáfora no texto filosófico. *In: Margens da Filosofia.* Tradução: Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. São Paulo: PAPIRUS EDITORA, 1991c.

_____. Tímpano – timpanizar a filosofia. *In: Margens da Filosofia.* Tradução: Joaquim Torres Costa e António M. Magalhães. São Paulo: PAPIRUS EDITORA, 1991d.

_____. **Monolinguismo do outro ou prótese da origem.** Trad.: Fernanda Bernardo. Belo horizonte: Chão da Feira, 2016a.

_____. Violência e Metafísica. *In A escritura e a diferença.* Trad.: Maria Beatriz Marques Nizza, Pedro Leite Lopes et Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009a.

_____. A Estrutura, o Signo e o Jogo no Discurso das Ciências Humanas. *In A escritura e a diferença.* Trad.: Maria Beatriz Marques Nizza, Pedro Leite Lopes et Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009b.

_____. Força e significação. *In A escritura e a diferença.* Trad.: Maria Beatriz Marques Nizza, Pedro Leite Lopes et Pérola de Carvalho. São Paulo: Perspectiva, 2009c.

_____. **Gramatologia.** Trad.: Miriam Chnaiderman e Renato Janine Ribeiro. 2ª. Ed. São Paulo: Perspectivas, 2016b.

_____. **Do Espírito:** Heidegger e a questão. Trad.: Costança Marcondes César. Campinas: Papirus, 1990.

_____. **O animal que logo sou.** Trad.: Fábio Landa. 2ª. Ed. São Paulo: Editora Unesp, 2011.

_____. **Interpreting Signatures** (Nietzsche/Heidegger): Two Questions.

_____. **Uma certa possibilidade Impossível de dizer o acontecimento.** Tradução: Piero Eyben. Revista Cerrados. V. 21, nº33, 2012.

_____. **Terei que errar só.** Tradução Luciana Artacho Penna. Disponível em: www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/12/03/mais/21.html. Acesso: 05/02/2021.

DESCARTES, René. Discurso do Método. In: **Os Pensadores**. Trad.: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. Meditações Metafísicas. In: **Os Pensadores**. Trad.: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

DOM JOÃO III. **Regimento que levou Tomé de Souza a governador do Brasil**, Lisboa, 1548.

DOS ANJOS, José Carlos Gomes. **No território da Linha Cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora da UFRGS/ Fundação Cultural Palmares, 2006.

DUARTE, André. **Vidas em Riscos**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

EMMI, Marília. **A oligarquia do Tocantins e o domínio dos Castanhais**. 2ª. Ed. Belém: UFPA/NAEA. 1999.

ENGELS, Friedrich. **A Origem da Família, da Propriedade e do Estado**. Trad.: Leandro Konder. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1984.

EVARISTO, Conceição. **Conferência de Abertura com Conceição Evaristo: Negras Escrevivências**. COPENE – Congresso de Pesquisadores Negros, 2020. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=biBn732cI5E> . Acesso em 15 de Maio de 2021.

FAVRET-SAADA, Jeanne. “**Ser Afetado**”. Trad.: Paula Siqueira. Cadernos de Campo, n. 13. 2005.

FERRAZ, Iara. **De ‘Gaviões’ a ‘Comunidade Parkatêjê’: uma reflexão sobre processos de reorganização social**. Rio de Janeiro, RJ, (Tese de Doutorado) 1998.

_____. **Os Parkatejê das matas do Tocantins: a epopeia de um líder Timbira**. São Paulo: (Dissertação de Mestrado) USP, 1984.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Trad.: Roberto machado. 4ª ed. Rio de janeiro: Paz e Terra, 2016.

_____. **Ditos e Escritos II**, Arqueologia das Ciências e História dos sistemas de pensamento. Trad.: Elisa Monteiro. 3ª. Ed. Rio de Janeiro: Forense universitária, 2013.

_____. **A Hermenêutica do Sujeito** Curso no Collège de France (1981-1982). Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **O corpo utópico, as heterotopias**. Trad.: Salma Tannus Muchail. São Paulo: N-1 edições, 2013a.

_____. **A verdade e as formas jurídicas**. Trad.: Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: Editora Nau, 2005.

_____. **O Governo de Si e dos Outros** Curso no Collège de France (1982-1983). Trad.: Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

_____. **Arqueologia do saber**. Trad.: Luiz Felipe B. Neves. 7ª Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **Em defesa da sociedade**. Trad. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **História da sexualidade I: A vontade de saber**. Trad.: Maria Thereza da Costa Albuquerque e J. A. Guilhon Albuquerque. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2011.

FRAZER, James George. O Escopo da Antropologia Social. In: **Evolucionismo cultural: textos de Morgan, Tylor e Frazer**. Tradução: Maria Lúcia de Oliveira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

FREUD, S. **Totem e tabu**. Trad.: Paulo César de Souza São Paulo: Companhia das letras. 2012.

_____. **Introdução ao narcisismo**, Ensaios de metapsicologia e outros textos. Trad.: Paulo César de Souza São Paulo: Companhia das letras. 2010.

FUNAI. **Aquisição de área pela Eletronorte para os Akrãtikatêjê da Terra Indígena Mae Maria**. Memorando nº 444/GAB/BRTB/2013.

GALILEU, G. In: **Os Pensadores**. Trad.: São Paulo: Nova Cultural, 1996.

GANDAVO, Pero de Magalhaes. **Tratado da terra do Brasil e História da Província Santa Cruz**, a que vulgarmente chamamos Brasil. Disponível [http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/188899/Tratado%20da%20terra%20do%20Brasil.pdf].

GOLDMAN, Marcio. **Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías**. Cuadernos de Antropología Social 44. 2016.

_____. **O Fim da Antropologia: A invenção da cultura**. Revista Novos Estudos CEBRAP, 2011.

GROSGOUEL, R. **Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global**. Trad.: Inês Martins Ferreira. 2008.

Guattari, Félix. **Revolução molecular: pulsações políticas do desejo**. Trad.: Suely Belinha Rolnik. 2ª. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1985,

HADDOCK-LOBO, Rafael. **Derrida e o Labirinto de Inscrições**. Porto Alegre: Zouk, 2008.

_____. **Por uma Filosofia das matas**. 2019. Disponível em [https://hhmagazine.com.br/809-2/] acessado em 21/08/2019.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In **Identidade e Diferença**. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

_____. **Da diáspora**: identidades e mediações culturais. Trad.: Adelaine La Guardia Resende [et al]. Belo Horizonte: UFMG, 2003.

HEIDEGGER, Martin. **Introdução à Metafísica**. 2. ed. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969a.

_____. A superação da metafísica. In: **Ensaio e Conferências**. 2. ed. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002a.

_____. A questão da técnica. In: **Ensaio e Conferências**. 2. ed. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002b.

_____. Ciência e pensamento do sentido. In: **Ensaio e Conferências**. 2. ed. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel, Márcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 2002c.

_____. **O que é metafísica? (Posfácio de 1943)**. 2. ed. Trad.: Ernildo Stein. São Paulo: Livraria duas Cidades, 1969b.

_____. **Contribuições à Filosofia**: Do acontecimento apropriador. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: ViaVérita, 2014.

_____. **Nietzsche**, Volume II. Trad.: Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Ser e tempo**. Trad.: Fausto Castilho. Campinas: Ed. Unicamp, 2012.

_____. **Sobre a Essência do Fundamento**. Trad.: Ernildo Stein. São Paulo: Livraria duas Cidades, 1971.

_____. **O Que é Isto – A Filosofia, Identidade e Diferença**. 2. ed. Trad.: Ernildo Stein. São Paulo: Livraria duas Cidades, 1978a.

_____. O Que é Isto – A Filosofia. In: **Os pensadores**. Trad.: Ernildo Stein. São Paulo: Nova Abril, 1999.

_____. **Sobre o Humanismo**. Trad.: Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. **Seminários de Zollikon**: Protocolos, Diálogos, Cartas. Trad.: Gabriella Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. 2ª.ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Conceitos Fundamentais da Metafísica**: Mundo – Finitude – Solidão. Trad.: Marco Antônio Casanova. Forense Universitária: Rio de Janeiro, 2011.

_____. Uma carta. In: **O Fim da Filosofia** ou A Questão do Pensamento. Trad.: Ernildo Stein. São Paulo: Livraria duas cidades, 1972.

HERÁCLITO. Fragmentos. *In Os Pré-socráticos*: fragmentos, doxografia e comentários. Trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1996.

HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. *In Os Pensadores*. Trad.: Edgard Afonso Malogodi e Ronaldo Pereira Cunha. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

JAEGER, Werner. **Paidéia**: A formação do homem grego. Trad.: de Artur M. Parreira. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JAPIASSU, Hilton. **Introdução ao pensamento epistemológico**. 3. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

JONAS, Hans. Por que a técnica moderna é um objeto para a ética. Tradução Oswaldo Giacoia Junior. **Revista Natureza Humana**. 2000.

_____. **O princípio responsabilidade** – Ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Trad.: Marijane Lisboa e Luiz Barros Montez. Rio de Janeiro: Contraponto, Ed. da PUC-Rio, 2006.

LACLAU, Ernesto. **Emancipação e diferença**. Coordenação e revisão técnica: Alice C. Lopes e Elizabeth Macedo. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2011.

LAÍSA (dona). Laísa Santos Sampaio. Entrevista concedida a Ronnielle de Azevedo-Lopes em 20 de Setembro de 2019.

LANDER, Edgardo. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos. *In A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas*. Org. LANDER, Edgardo. 2005.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**: ensaio de antropologia simétrica. Trad.: Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

_____. **Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches**. Trad.: Sandra Moreira. Bauru: EDUSC, 2002.

_____. **A Esperança de Pandora**: ensaios sobre a realidade dos estudos científicos. Trad.: Gilson César Cardoso de Sousa. Bauru: EDUSC, 2001.

LOCKE, John. Segundo Tratado sobre o Governo. *In Os Pensadores*. Traduções: Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983a.

_____. Ensaio acerca do entendimento humano. *In Os pensadores*. Trad.: Anoar Aiex. 3ª. Ed. São Paulo, Abril Cultural: 1983b.

LOPES, Alice Casimiro. Normatividade e intervenção política: em defesa de um investimento radical, p. 117-147. In: Alice Casimiro Lopes; Daniel de Mendonça. (Org.). **A Teoria do Discurso de Ernesto Laclau: ensaios críticos e entrevistas**. São Paulo: Annablume, 2015

LUGONES, María. **Rumo a um feminismo descoloidal**. Florianópolis: Estudos feministas, 2014.

KAMBEBA, Márcia. **3 poemas**: “Índio eu não sou” “Os filhos das águas dos Solimões” “Território ancestral”. Disponível: [<https://revistaacrobata.com.br/julie-dorrico/poesia/3-poemas-de-marcia-kambeba/>]. Acessado: 15/05/2021.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Trad.: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2012a.

_____. **Resposta a questão: o que é Esclarecimento?** Trad.: Márcio Pugliesi. In Revista Cognitio, São Paulo: 2012b.

_____. **Sobre a pedagogia**. Tradução: Francisco Cock Fontanella. 2ª. ed. Piracicaba: Editora Unimep, 1999.

_____. **À paz perpétua**. Tradução: Marco Zingano. Porto Alegre: L&M, 2008.

KOPENAWA, Davi. ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: palavras de um xamã yanomami. Trad.: Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOYRÉ, Alexandre. **Estudos de História do Pensamento Científico**. Trad.: Márcio Ramalho. FORENSE UNIVERSITÁRIA, 1997.

KRENAK, Ailton. In **Ailton Krenak**. Coleção Tembetá. Lisboa: Oca editorial, 2019a.

_____. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019b.

_____. **Paisagens, Territórios e Pressão Colonial** (Conferência). Porto Alegre: 2015.

_____. A potência do sujeito coletivo. In entrevista a Jaison de Souza e Silva. **Revista Periferias**. Disponível em: <https://revistaperiferias.org/materia/ailton-krenak-a-potencia-do-sujeito-coletivo-parte-ii/> Acesso: 23/04/2021.

KRÔHÔKRENHÛM, Toprãmre Jôpaipaire. **Mê ikwý trkjê ri**: Isto pertence ao meu povo. Marabá: GKNORONHA, 2011.

MACEDO, Elizabeth Fernandes. Mas a escola não tem que ensinar?: Conhecimento, reconhecimento e alteridade na teoria do currículo in **Currículo sem fronteiras**, v. 17, n. 3, 2017a. Disponível em: [<http://www.curriculosemfronteiras.org/vol17iss3articles/macedo.pdf>]. Acessado em 16/01/2018.

_____. CURRÍCULO: Política, Cultura e Poder. In **Currículo sem Fronteiras**, v.6, n.2, pp.98-113, Jul/Dez 2006.

_____. **Currículo e Conhecimento**: Aproximações entre educação e ensino In Cadernos de Pesquisa v.42 n.147 p.716-737 set./dez. 2012.

_____. Base Nacional Curricular Comum: novas formas de sociabilidade produzindo sentidos para educação. **Revista E-Curriculum**, São Paulo, v.2, n.3, p.1530-1555, out./dez., 2014.

_____. Base Nacional Comum para currículos: direitos de aprendizagem e desenvolvimento para quem? **Educ. Soc.**, Campinas, v. 36, nº. 133, p. 891-908, out.-dez. 2015.

_____. Base Nacional Curricular Comum: a falsa oposição entre conhecimento para fazer algo e conhecimento em si. **Educação em Revista**, Belo Horizonte, v.32, n.02, p. 45-67, abr./jun., 2016.

_____. As demandas conservadoras do Movimento Escola Sem Partido e a Base Nacional Curricular Comum. **Educ. Soc.**, Campinas, v. 38, nº. 139, p.507-524, abr.-jun., 2017b.

MACEDO, Roberto Sidnei. **A Teoria Etnoconstitutiva de Currículo**: teoria-ação e sistema curricular formacional. Curitiba: Editora CRV, 2016.

MACHADO, Roberto. **Deleuze, a Arte e a Filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Analítica da colonialidade e de decolonialidade: algumas dimensões. In **Decolonilidade e pensamento afrodiaspórico**. Tradução: Dionísio da Silva Pimenta. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2019.

MARQUES, Cezar Augusto. **Dicionário Histórico-Geográfico da província do Maranhão**. Disponível em <http://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/221726> acesso em 11 de Setembro de 2020.

MARX, Karl. **O Capital**: Crítica da economia política. Tradução Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte. Trad.: Renata Santini. São Paulo: n-1, 2018.

MELATTI, Júlio. C. **O messianismo Krahó**. São Paulo: Editora Helder-USP, 1972.

Meillassoux, Claude. **Femmes, gréniers & capitaux**. Maspero, Paris, 1975. Edição espanhola, 1977.

MENDELSSOHN, Moses. **Sobre a pergunta: o que quer dizer ilustrar?** Trad.: Maria Lúcia Cacciola. 1992.

MENDONÇA, Deodoro Machado.[1927] **Viagem ao Tocantins**. 2 ed. Editora Grafisa, Belém, PA, 1983

MIGNOLO, Walter D. A colonialidade de cabo a rabo: o hemisfério ocidental no horizonte conceitual da modernidade. In **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas**. Org. LANDER, Edgardo. 2005.

_____. **Desobediência Epistêmica**: a opção descolonial e o significado de identidade em política. 2008.

MOURA, Ignácio Baptista. **De Belém a São João do Araguaia**: Vale do Rio Tocantins. Rio de Janeiro: H. Garnier, 1910.

MUNDURUKU, Daniel. **Índio não existe**. (02/08/2017).
[<http://www.globaleditora.com.br/blog/estante-global/daniel-munduruku-indio-nao-existe2/>].

NASCIMENTO, Evandro. **Derrida**. In Filosofia Passo a Passo. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

NIETZSCHE, Friedrich W. **A vontade de poder**. Trad.: Marcos Sinésio Pereira Fernandes e Francisco José Dias de Moraes. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008a.

_____. **Crepúsculo dos Ídolos**. Trad.: Renato Zwick. Porto Alegre: L&M, 2010.

_____. **A Gaia Ciência**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. **Assim Falava Zaratustra**. Trad.: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011a.

_____. **Ecce Homo**. Trad.: Marcelo Backes. Porto Alegre: L&PM Editores, 2011b.

NIMUENDAJU, Curt. *The Eastern Timbira*, Berkley/Los Angeles, University of California Press. University of California Publications in **American archeology and ethnology**, vol. XLI, Kroeber, A. L., Gifford, E. W. & Olson, R. L., (eds.). 1946.

OLIVEIRA, Iris Verena. Narrativa de práticas docentes como intelectual negra: invenções e rasuras. **Revista Práxis Educacional**, Vitória da Conquista, v. 15, n. 32, p. 89-114, abr./jun. 2019.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. **O Nascimento do Brasil e outros ensaios: ‘pacificação’, regime tutelar e formação de alteridades**. Rio de Janeiro, Contra Capa, 2016.

_____. **Uma etnologia dos “índios misturados”?** Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In : *Mana* 4(10 : 41-77,1998).

PATERNOSTRO, Julio. **Viagem ao Tocantins**. Companhia Editora Nacional, São paulo, 1945.

PAULA RIBEIRO, Francisco de. **Roteiro ás fronteiras da Capitania do Maranhão e da de Goyaz no anno de 1815**. Biblioteca Curt Nimuendaju. 1870.

_____. **Memoria sobre as nações gentias que presentemente habitam o Continente do Maranhão**: analyse de algumas tribus mais conhecidas: processo de suas hostilidades sobre os habitantes: causas que lhes tem difficultado a redução, e unico methodo que seriamente poderá reduzil-as. Biblioteca Curt Nimuendaju. 1841.

PINAR, Willian. **“Alegorias do Presente: Desenvolvimento de Currículo em uma Cultura de Narcisismo e Presentismo”**. Trad.: Alice Cassimiro Lopes e Elizabeth Fernandes Macedo. São Paulo, Editora Cortez: 2016.

PLATÃO. **A República**. Tradução: Edon Bini. 2ª.ed. São Paulo: Edipro, 2014.

_____. Fédon. In **Os Pensadores**. Traduções: Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.

POPPER, Karl R. **A Lógica da pesquisa científica**. Trad.: Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: EDUSP/Cultrix, 1985.

POTIGUARA, Eliane. **Metade cara, metade máscara**. São Paulo: Global, 2004.

QUIJANO, Aníbal. **COLONIALIDAD Y MODERNIDAD/RACIONALIDAD**. 1991. Disponível: [<https://problematicasculturales.files.wordpress.com/2015/04/quijano-colonialidad-y-modernidad-racionalidad.pdf>]

_____. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais Perspectivas latino-americanas**. Org. LANDER, Edgardo. 2005a.

_____. **Dom Quixote e os moinhos de vento na América Latina**. 2005b.

RAMOSE, Mogobe. B. Sobre a Legitimidade e o Estudo da Filosofia Africana. In **Ensaaios Filosóficos, Volume IV**. Trad.: Dirce Eleonora Nigro SolisRafael Medina LopesRoberta Ribeiro Cassiano. 2011.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia**. Vol. II. 6. ed.. São Paulo: Paulus, 2003.

RIBEIRO, Darcy. **O povo brasileiro: a formação e o sentido do Brasil**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

RIBEIRO JÚNIOR. Ribamar. **Akrātikatêjê: Dominação e Resistência na luta por seu território**. Dissertação de Mestrado. Marabá: UNIFESSPA, 2014.

_____. **“Nós estamos igual kaprán”**: Um estudo da Terra Indígena Mãe Maria no contexto dos nealdeamento. Tese de Doutorado. UFMG, 2020.

RODRIGUES, Lysias. **Roteiro do Tocantins**. 4ª ed. Alexandre Campora, Palmas, TO, 2001.

RÕPRÉ Hõmprynti. Entrevista concedida a Ronnielle de Azevedo-Lopes em 09 de Outubro de 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Renovar a teoria crítica** e reinventar a emancipação social. Tradução Mouzar Benedito. 1ª edição revisada. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. et MENESES, Maria Paula; NUNES, João Arriscado. **Introdução: para ampliar o cânone da ciência**: a diversidade epistemológica do mundo, in B. S. Santos (org.), Semear outras soluções. Porto: Afrontamento, 23-101: 2004.

_____. **Pela mão de Alice**: o social e o político na pós-modernidade. São Paulo: Cortez, 1995.

SANTOS, Boaventura de Sousa (org.). **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.

_____. Modernidade, identidade e a cultura de fronteira. In **Tempo social**. 1994.
Disponível: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Modernidade%20Identidade%20Fronteira_TempoSocial1994.pdf. Acessado: 15/01/2019.

SANTOS, Luã Sarcinelli. HADDOCK-LOBO, Rafael. **Entre errâncias: Derrida e Deleuze**. In Periódicos eletrônicos da UFMA, vol. 8, num. 24, 2018.

SAID, Edward W. A representação do colonizado: *Os interlocutores da antropologia*. In **Reflexões sobre o exílio e outros ensaios**. 2006.

SARTRE, Jean Paul. **O Existencialismo é um Humanismo**. Trad.: Rita Correia Guedes. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

SAVIANI, Dermeval. **Educação: Do senso comum à consciência filosófica**. 11ª.Ed, Ed.: Autores Associados, São Paulo: 1994.

SPIVAK, Gayatri C. **Pode o subalterno falar?** Trad. Sandra Regina Goulart Almeida; Marcos Pereira Feitosa; André Pereira. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2014.

STENGERS, Isabelle. **Cosmopolitiques 7: Pour en finir avec la tolérance**: 1997.

_____. **A proposição cosmopolítica**. In Revista do Instituto de Estudos Brasileiros. Trad.: Raquel Camargo e Stelio Marras. 2018.

_____. **A invenção das ciências modernas**. Trad.: Max Altman. São Paulo: Editora 34, 2002.

Reativar o animismo. Trad.: Jamille Pinheiro Dias. Chão da feira, 2017.

_____. Uma ciência triste é aquela em que não se dança. In **Entrevista: Conversações com Isabelle Stengers**. Revista de Antropologia da Universidade de São Paulo, 2016.

TÔNKYRÉ, Akrâtikatêjê. Entrevista concedida a Ronnielle de Azevedo-Lopes em 09 de Agosto de 2018a. (Em apêndice).

_____. In reunião sobre o Projeto Político Pedagógico da Escola. Aldeia Akrâtikatêjê. Fala registrada em áudio por Ribamar Ribeiro Júnior em 17 de Maio de 2018b.

_____. Entrevista concedida a William Bruno S. Araujo em 05 de Maio de 2017a.

_____. Interlocução informal registrada por Ronnielle de Azevedo-Lopes em 12 de Julho de 2016.

_____. Roda de Conversa registrada por Ronnielle de Azevedo-Lopes em 25 de Junho de 2019a. (Em apêndice).

_____. Interlocução registrada por Ronnielle de Azevedo-Lopes em 09 de Agosto de 2019b.

TOPRAWERE, Kupepramre Valdenilson. *In Roda de Conversa* registrada por Ronnielle de Azevedo-Lopes em 25 de Junho de 2019.

VALENTIM, Marco Antonio. *Amazona vittata*: Notas sobre cosmopolítica e xenocídio. *In Revista Direito e Práxis*, Rio de Janeiro, Vol. 9, N. 4, 2018, p. 2439-2460.

VEIGA-NETO, Alfredo. SARAIVA, Karla. Educar como arte de governar. *In Currículo sem Fronteiras*, v.11, n.1, pp.5-13, Jan/Jun 2011.

_____. **Foucault e a Educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais**. São Paulo: N-1, 2015.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. *In A inconstância da alma Selvagem*. São Paulo: Ubu Ed., 2017a.

_____. O conceito de sociedade em antropologia. *In A inconstância da alma Selvagem*. São Paulo: Ubu Ed., 2017b.

_____. A redescoberta do etnólogo teuto – brasileiro *In* Mitos Indígenas Inéditos na obra de Curt Nimuendaju. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, nº 21/1986.

_____. CUNHA, Manuela Carneiro. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *In* CUNHA, Manuela Carneiro. **Cultura com aspas**. São Paulo: UBU Editora, 2017.

YOUNG, Michael. **Teoria do currículo: o que é e por que é importante?** Trad. Leda Beck *In* Cadernos de pesquisa, v.44, n. 151, 2014.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. Tradução: Marcela Coelho de Souza e Alexandre Morales. São Paulo: Cosacnaify, 2010.

APÊNDICE A – Entrevista com Tônkyré Akrâtikatêjê (Kátia Silene Valdenilson) _ 09 de agosto de 2018

Ronnielle [provocação]: Kátia nesta discussão sobre currículo na escola da aldeia, o que vem a ser para você os *saberes Akrâtikatêjê*, ou ainda *Gavião*, os saberes indígenas que você vivencia como indígena?

Tônkyré: Então para mim saberes, principalmente de indígena, eu tiro assim a base assim pelo meu povo *Akrâtikatêjê*. Eu falo assim: é um saber que não tem preço e não existe professor pra capacitar um ancião, um indígena. Então, eu falo assim: é um currículo tão enriquecedor que o Estado, eles não tem como inventar um currículo. Porque o currículo tem que ser da nossa autonomia, do nosso pensar, do nosso jeito, como nós se sintam bem. Não tem que ter tempo e nem hora.

Porque falo assim que o currículo da comunidade, principalmente de escola; para nós qualquer local onde tem criança, velho, jovem, ele já é um... um assim ensinamento. Então assim tudo para nós, os lugares onde se junta as pessoas ele já serve como uma escola. Então eu falo assim que ninguém entende *nóis*. Ninguém vai entender nós indígenas. Se os brancos, os *kupê*, o Estado, ele tivesse um tempo para entender nós indígena, para escutar *nóis*, respeitar nosso tempo, respeitar o nosso querer e respeitar o nosso saber eles já teriam pensado num currículo. Por isso que, não existe como *branco* e o Estado fazer um currículo. Tem que ser feito pela própria nossa mão do indígena. Porque é nos que sabemos determinar *nosso* currículo, da maneira que *nóis* queremos, da maneira que *nóis* achar.

Se eu disser aqui vai ser uma escola, terminando aqui esse jogo [de futebol feminino] *nós* podemos sentar e tá debatendo sobre a *nosso* situação, sobre a *brincadeira*, o *nosso* organização. Viemos para cá [espaço de jogos] *nós* falemos quando sentar vamos discutir sobre *nosso* roça de mulher que *nós* tomo fazendo. Então tudo isso para *nós* aqui é uma escola. Aí *nóis* falemos, *nóis* vim conversando e falamos: quando terminar o jogo, *nós* vamos sentar com as mulherada, e ali do outro lado tá os homens, *nós* vamos discutir sobre a *nosso* roça que *nós* vamos plantar agora, setembro para outubro *nosso* roça. Roça só de mulher. Aí ela: “Mãe, mas, como é que vai ser essa roça só de mulher?” – a Takwy disse. *Nós* vamos explicar, depois *nós* vamos sentar e *nós* vamos explicar: que as crianças, do pequeno aos adultos eles vão ajudar *nós* a plantar. Aí onde é já um ensinamento.

Aonde eu falo que o currículo *nosso*, Estado, professor, *branco*, *kupê*, não tem como eles entender *nóis*. Eles tinha só que escutar e respeitar o tempo. Se eles entendessem *nóis*,

como a gente pensa, como *nós* queremos. Porque *nós* temos uma sabedoria, uma visão enorme. Porque *nóis* enxerga longe, *nóis* sabe a necessidade que cabe pra *nóis*: de *nóis* viver bem, tá bem com a nossa terra, de tá bem com a natureza, de *nós* não prejudicar a *nossa* natureza. É muito difícil alguém vim ensinar *nóis*. É mais fácil *nóis* aprender todo mundo junto; servir como uma *escola*. Porque *nós* já nascemos com este dom que Deus *nos* deu, *né*? *Nóis* vem de nossos avós.

A *nossa* escola eu sempre digo: a escola *diferenciada*. Por que *nós* “vive” em uma escola *diferenciada*? É uma escola que você não precisa tá escrevendo. Você aprende escutando. É a melhor escola que tem. Porque você... a escola do *branco* você escreve, escreve, escreve, escreve... E no final se você não tiver uma vontade e uma vocação você não vai aprender. E a *nossa* escola é de escutar, é na prática; é de *saberes* mesmo.

É o currículo *nosso* enriquecedor com esses saberes mesmos, que já vem de muito tempo, de *nóis* entender o tempo. *Nós* olhemos pro *tempo*, *nós* falemos: ó esse setembro agora é o *tempo* de *nossa* queimada, *né*? *Nós* vamos esperar *kupê* tá muita fumaça, para depois *nóis* queimar o *nosso*: fazer *nosso* acero, abafar, para não dar muita fumaça. Então assim *nós* vamos esperar pra ela queimar ficar só o chão mesmo pra *nós*, porque ela vai servir pra *nós* plantar, vai ser só a roça de mulher que vem o amendoim, a batata, vem o inhame, vem o *cupá*, vem o milho, de caboclo, milho mesmo caboclo, aí *nós* vamos plantar as outras coisas *né*. *Nós* *tava* pensando em uma feira indígena de troca de sementes porque eu já perdi muita semente do caboclo roxo e agora só tenho o branco, a batata a gente só tem da roxa e da branca, a gente não tem da amarela, aí *nós* *tava* dizendo: *nós* tem que fazer uma feira de troca de conhecimento de sementes. Já teve *né* no *Kyikatêjê*, e pensar de uma escola fazer isso pra *nois*, uma feira grande, então é isso que eu falo. É muito difícil as pessoas entender *nois*.

Ronnielle: No *Campus Rural* [CRMB-IFPA] se trabalha com comunidades camponesas; a gente fez uma época um projeto de casa de semente, uma casa simples, de barro, de palha, bem arejada pra guardar semente porque semente é conhecimento. Hoje as grandes empresas estão aí tentando controlar as sementes, vendem as sementes, você planta um ano, produz, e no outro já não tem.

Tônkyré: O currículo *nosso* está de acordo com o *nosso* projeto. Todo o currículo está de acordo com *nosso* projeto, com *nosso* calendário; está de acordo com a *nossa* *cultura*. Esse *tempo* é tempo de acampar, é tempo de brincadeira de pegar criança, de mostrar quem é o padrinho... quem é o *cumpade*, pra você crescer respeitando, chamar de *akití*, *akatúi*.

Então, a escola do *branco* não vai ensinar isso para *nóis* porque eles não sabem. Eles não sabem como que o índio se respeita; como que o índio cria um filho, educa sem bater. Porque o indígena não bate seu filho. Tudo é na conversa. *Nós* não bate, *nos* não temos delegacia, *nós* não tem nada. Então tudo isso *nóis* quer que entra no *nosso* currículo para que um *branco* vier morar aqui dentro ele respeitar: não bater na mulher dele, não bater os filhos na *nossa* frente, não brigar.

Aí como que a gente faz tudo isso? _É com respeito que vem pelo nome. E isso *nóis* quer que entra no *nosso* currículo. O nome ele diz tudo para *nóis*: significa respeito, ele significa como você não vai xingar o outro, como você vai crescer respeitando a sua *cumadi*, o seu *cumpadi*; como aquela mulher não vai casar com outro. Então tudo isso é uma forma de saberes que elas têm que saber o nome delas. Elas têm que saber com quem elas podem casar, elas tem que saber para fortalecer a comunidade, fortalecer através do nome.

O nome para *nóis* ele diz tudo. Ele significa a tua vida (...) e isso lá fora, ninguém vai trazer isso pra *nós*, é *nós* que tem que colocar pro Estado e o Estado acatar e respeitar o *nosso* querer: quero que entre isso aqui, quero que entra o que diz pra *nós* segurar nossa mata, o respeito, a nossa terra, respeitar nossos igarapés, respeitar o ponto que *nós* acha que é sagrado pra *nós*.

Tudo para *nóis* tem um significado, pro *branco* não tem, mas pra *nós* tem. Isso nós reforçamos na Carta do Fórum de Belém. Reforçamos que *nós* quer que nossos locais que disser que é sagrado, é sagrado! Respeitar e ser valorizado. A empresa ou empreendimento que vier atingir nosso igarapé, nossa mata, ele vai ter que pagar muito bem caro por aquilo.

Quando nós falamos pra Vale que *nós* tinha um igarapé que era sagrado, que era onde *nós* criemos *nossos* filhos, aonde eu fui criada pelos os meus pais, pelos avôs, tinha importância, que era lá que os *Pemp* banhava, lá que os *cacique* e os *pajés* iam buscar mais força, mais energias. A Vale: “não, mas pra *nós* não tem importância”. Com certeza pra eles nunca vai ter importância pra eles, pra ninguém, mas sim pra *nós*. Aonde você anda lá, você chega: Rapaz, me lembro que era bem aqui nesse local que eu assava peixe com papai, era aqui que eu ficava com meu pai, era aqui que minha avó ficava cantando, era aqui que a minha vó cantava quando pegava um peixe grande, quando pegava um tucunaré, a minha avó contava que tinha umas carás que a gente chamava de Cramarã era grandão, aí fazia a festa. Quando a piranha mordida um só o Krixwy podia ir lá, sabe? Era uma coisa muito sagrada, muito respeitada.

Nós diz: será que existe um cientista ou um aparelho que diz que alí tinha tantos anos pra *nós* e que hoje não tem mais importância. Então as empresas grandes não releva, elas não querem saber se aquela árvore lá, dela a gente banhava *nossos* filhos, porque duma árvore que

tinha de trás da minha casa, um pé de sapucaia, era de lá que *nós* tirava os remédios pra passar nos *nossos* filhos pra não dar coceira, aí não dava coceira.

Quando *nossos* filhos cresce têm que se pintar com *urucum* e um tipo de um pau que a gente chama de *Kantioré* [inaudível] pra não dar doença pra não dar coceira na pele. Então tudo isso é um conhecimento que *nossos* avós passa pra *nós*, nossa mãe, nosso pai. Então não tem professor que vai falar pra *nós* que é pra fazer isso, não! Já é *nós* que quer que ele anota pra *nós*. Que fica registrado pra mostrar pra outros que virão.

Ronnielle: você acha que esses conhecimentos, esses saberes é um pouco também da “cara” indígena, da “cara” *Akrãti*, do jeito *gavião* de ser

Tônkyré: é do jeito *gavião*! É do jeito *gavião*. Tanto a *Akrãtikatêjê* como a *Kyikatêjê* como *Parkatêjê* tudo que eu falo serve pra todos. Porque são *três povos* com três nomes diferenciados, só o nome, mas *a cultura são poucas diferenças*. O respeito, os nomes têm o mesmo significado. Então são assim. de todo respeito, tem toda uma importância pra *nós*. *Nós somos três povos com nome diferenciado mas com a mesma cultura*. Se tiver diferença é muito pouca.

Ronnielle: você falou agora a pouco Katia sobre *cacique*, *pajé*. Ainda tem a questão do *pajé* na comunidade, na aldeia? Como é que a aldeia pensa os rituais mais antigos que eram passados dos avós, dos mais velhos?

Tônkyré: É assim, hoje *nós* pode dizer que *nós* tem *pajé* ainda, mas não um *pajé* como antigamente. Porque desde que quando a *cultura* foi se agravando com a mistura do *branco né*, com essa mistura, ficou tudo assim mais enfraquecido. Tem *pajé*! *Nós* ainda tem *parteira*, mas não como antigamente *nós* tinha. Que todas as indígenas tinha que ter o bebê dentro da casa. Hoje em dia é poucas. Porque é assim é uma nova geração que surgiu, não são mais aquelas. Aquele tempo era diferente. Hoje em dia por causa da alimentação que foi trocada, as jovens elas tem mais *cesárea* do que normal. O que que a gente fala: Elas tem que correr tora, elas tem que plantar, elas tem que ir pra roça. Porque a minha vó fala que quando a mulher ela pesca com a mão, ela tem que correr tora, ela tem que correr todo dia, ela tem que cortar lenha, é pra quando o útero dela tá ali se movimentando, pra quando ela ter neném ela ter rápido. Se ela ficar quieta, ela vai ter só filho cortado. Então a mulher engravidou, aí pronto, ela tem que esquecer. Ela tem que tá todo tempo em movimento, que a minha avó fala que é pra ter força, força.

Quando *nós* íamos ter filho a gente tinha normal, pra *nós* era simples ter um filho, porque você carregava tora de 150 kg, 120.. de 80. Todo dia você estando ali, com seu corpo ali, você acostuma naquele ritmo. A mulher já tinha até bebê dentro da água. Ia pro mato tirar um açaí, já vinha com o neném na mão. Era uma coisa tão simples ter um filho, era muito simples. Hoje em dia não as jovens tem neném no hospital e já vem cortada. *Nós fica triste*. Quando uma jovem tem o filho normal a vó fica alegre, pega o filho vai pro meio do campo, dar um nome, alegre, dançando porque a filha teve normal, ela conseguiu. **Isso significa que a cultura ainda está no meio de nós. A cultura está no meio de nós, só está adormecida, só falta você praticar. Porque tudo que você pratica você fica bom.**

Apêndice II – RODA DE CONVERSA e interlocução com Kupepramre Valdenilson Toprawere (Tutuka) e Tônkýré Akrãtikatêjê (Kátia Silene Valdenilson). Registrada em 25-06-2019

Tutuka: O Estado não reconhece, então a gente quer trazer isso para dentro da escola, quer validar isso, criar esse critério. Hoje eu considero nossos anciões como doutores, pelo conhecimento que eles têm, pelo tempo de vida.

Ronnielle: [provocação] o Estado deveria remunerar os anciãos como professores. Concorda?

Tutuka: nós estamos nessa briga também. Temos minha mãe (Kátia) nossa briga com ela e com a UNIFESSPA é que a universidade reconheça ela como professora indígena e também palestrante. Palestrante é reconhecida mas ela as vezes se sente lesada, porque de certa forma afeta nosso dia-a-dia. Assim como nós precisamos dela a UNIFFESPA também precisa enquanto instituição, enquanto pesquisa. Por um lado é bom pra nós, mas também enquanto comunidade a gente precisa dela também. Ela é nossa referência a que nos guia e quando ela vai ai a gente sente essa falta. A briga dela com a UNIFESSPA é que quando ela for palestrar... (haja a remuneração) e outra briga com o Estado pra reconhecer, porque hoje no mínimo o que um professor bilíngue ganha é uns mil e trezentos. Tudo começou na verdade porque a SEDUC pediu o PLANO DE AÇÃO.

Nós trabalhamos com os quatro eixos norteadores: 1. o tempo de fruto; 2. tempo de plantar; 3. *Paíaré* (memória luta e resistência); 4. sou guerreiro – sou *Akrãtikatêjê*. O tempo de fruta é o tempo que os animais estão em reprodução. A mata tá cheia de fruta, então é um

momento de respeito, porque tem que haver respeito. Porque a natureza se você trata ela bem, ela te dará o que é de bom em dobro, mas se você maltratar o dobro também de ruim vai vim. O tempo de plantar é o tempo que começa a preparação da terra, plantar nosso milho, a mandioca pra fazer a farinha. Não é só o plantar em termo de consumo pra comer, mas o tempo do respeito também... a paciência. É plantar no coração o sentimento de cada aluno; aquele sentimento de ser *Akrãtikatêjê*... de ser indígena. Então precisa de paciência, não adianta você ir afoito, plantar aqui hoje pra amanhã tá grande. É com o tempo, é cuidando, devagarzinho vai acontecer tudo que você trabalhar, cuidar vai...

Esses quatro eixos partiram de nós mesmo, do nosso dia-a-dia , tanto que ele voltado para o nosso próprio calendário 1. o tempo de fruto; 2. tempo de plantar; 3. Paiaré (memória luta e resistência); que é a nossa reflexão da luta do povo *Akrãtikatêjê* 4. sou guerreiro – sou *Akrãtikatêjê* que é a afirmação da *cultura e identidade*, eles tem essa preocupação hoje em dia. Teve muitos alunos de fora, não só *Gavião*... tivemos problemas. Não com a nossa comunidade *Gavião*, mas com umas comunidades fora, eles se sentiram muito....

Kátia: já venho de Bom Jesus, fomos botar a proposta de trabalho pra prefeitura e fechar um negócio pra ajudar a comunidade, fechamos um pequeno valor mas fechamos, pra setembro. Falamos pro prefeito também né, porque o prefeito tem a obrigação de fazer mais de conseguir projeto, nem um girico [trator] no mandato dele a gente não consegue, tinha muita gente lá né, eu falo sempre pra ver se ele sente mesmo na frente de todo mundo, aí eu falei pra ele assim “aí prefeito a gente tá implantando um turismo porque Bom Jesus precisa ter um histórico, porque Bom Jesus querendo ou não ele vai crescer em cima de nós também. Hoje a mãe Maria faz parte do município e tem que ter história, aí tem que tá dialogando para entender a história do município e Bom Jesus entender a nossa né, porque não é só nós que ganha, vocês também ganham visibilidade. Bom Jesus precisa tá preparado para receber tudo isso”.

Ronnielle: Recentemente teve até um filme, né?

Katia: Foi sim, da *Parkatêjê*. Foi exibido lá na praça de Bom Jesus, foi um filme curto, mas foi bom.

Ronnielle: (resumo) Eu queria um diálogo rápido porque estou escrevendo uma tese sobre *saberes tradicionais* na nossa região, o Vale do Tocantins-Araguaia, sobre *saberes tradicionais*; como já conversamos.

Katia: eu sempre digo assim que quando fala de *saberes* é um assunto muito forte que precisa da gente tá debatendo, não só voltado para a educação mas em termo geral para o território, um *saber* que ninguém valoriza. O Estado, ele não valoriza, eles não reconhecem o conhecimento notório do povo indígena, estou falando de todos, não só os *Akrātikatêjê*, mas engloba também *nós* como *povo* e os outros. Os saberes não é só nosso *povo* que tem, mas em geral, a gente não é enxergado. Não existia e não existe até agora uma *matriz* [curricular] que venha nos valorizar o que dizer agora existe a linha do bilíngue, ele vai dar a nota e vai reprovar o aluno? Não! Porque o Estado não enxerga *nós* com esse conhecimento e não reconhece *nós* com esse saber, sendo que eu falo pro Estado, falo pra qualquer um aqui: aqui dentro temos mestres e temos doutores, *nós* temos pessoas qualificadas, formadas. Não existe Estado, não existe faculdade que tenha a capacidade, com conhecimento geral sobre o *território*, porque isso já é um dom que Deus (*Papã*) deu pra *nós*. As vezes as pessoas falam que não conseguem enxergar *nós*, “como temos essa visão?” e eu digo assim: só quem ver, quem sente ou quem sabe o que passamos somos *nós*, porque isso que *nós* somos, os protagonistas de falar com autoridade, com autonomia, que *nós* se conhece com a nossa luta. Eu conheço a dor de cada um, eu conheço o espaço que ando, então tudo isso é *saber*, é conhecimento que a gente tem, é saberes notórios de entender a natureza, respeitar a natureza, respeitar o espaço do *outro*, então isso você não aprende na faculdade, você aprende no dia-a-dia, no cotidiano. Eu sempre digo que a escola indígena... *nós* tinha uma faculdade antes, essa faculdade era localizada no nosso dia-a-dia, na *prática*, essa é a nossa faculdade, ainda existe, não acabou. Uma faculdade aqui é o nosso centro de ensinamento, eu falo assim: quando meu pai teve essa ideia brilhante de botar *Temêjakrekatê*, o núcleo da sabedoria, foi uma ideia que eu creio que foi Deus (*Papã*) que capacitou, Deus prepara para aquele momento, igual a nossa cooperativa. Cooperativa “Menkatuva”. Por quê? Porque *nós* sabemos o que *nós* queremos. Ninguém passou dias, ninguém passou anos planejando, *nós* decidimos assim: como vai ser o nome da nossa cooperativa? “Menkatuva”. É o futuro, é os jovens que vão levar “cooperativa dos jovens” são os futuros jovens. Não adianta *nós* tá: “*nós* vamos pensar”, *nós* já sabemos. Ontem *nós* falamos pra Vale... eles perguntaram sobre o plano de vida e nos falemos: o plano de vida é o que *nós* vive! *Nós* já temos o plano de vida, *nós* vamos só destrinchar o plano de vida como queremos que seja, onde queremos que melhore, por que ele nunca está pronto, é a longo prazo, é para o futuro, é indeterminado, é igual ao convênio, o convênio é indeterminado.

Com tanto conhecimento, com tanta sabedoria que a Vale tem, que o órgão federal tem, que o ministério público tem, que a FUNAI tem, eles não conseguem tirar do papel as leis que *nos*

amparam. No decreto de 86 foi decretado que a ferrovia, a linha de faixa de domínio não ia ser mais privada.

Tutuka: 1988 é o ano da constituição, mas foi decretado em 86, quando foi entregue uma faixa de domínio para a empresa da Vale, que 40 metros para a esquerda e 40 metros para a direita é da Vale, mas ao mesmo tempo foram criada as leis ambientais, só que quando ela foi entregue pra Vale ela era estatal e hoje em dia ela é privada, então a gente tá revendo isso.

Katia: A doutora [advogada] disse, “mas como é que vocês conseguem enxergar isso?” eu disse: Doutora pede uma consulta prévia, vamos fazer uma consulta, vamos protocolar, tem que existir uma consulta prévia, porque se não doutora, a gente vai ficar só de braço cruzado? Fazer uma consulta prévia de verdade, nós indígenas queremos participar. Hoje em dia nós temos índios capacitados que vêm entender que não é o branco que vem abrir nossos olhos, é mais fácil nós abrir os olhos deles. Ontem nem a doutora estava entendendo o que nós estava falando, por isso a reunião acabou nove horas, nove e quarenta. A doutora perguntou pra mim assim: “tem alguém orientando vocês?” doutora, só Deus, porque uma coisa é você ter o conhecimento de falar com propriedade quando você vive, quando você tem. Quando a gente vai falar com segurança, com propriedade é porque eu tenho, eu estou vivendo. Hoje se você for procurar um T.I quem tem plano de vida ninguém tem, porque o povo perdeu a vontade de viver, o *povo* tá focado no capitalismo, o povo tá preocupado em conseguir as coisas com dinheiro. O plano de vida eu acho que é você viver em comunhão, é você viver bem é fazer o que nós estamos fazendo, é trabalhar nas clarezas, é trabalhar com união, é você trabalhar com igualdade. Eu digo, eu não ganho nem mais do que mil e quinhentos reais, nenhum de nós ganha por comunidade, porque nós se preocupa em ganhar, aumenta de fulano, aumenta de ciclano, então é uma igualdade que a gente quer manter, que mesmo que entre o dinheiro grande, que entra outro dinheiro, se for pra valorizar vamos valorizar todos iguais, porque a luta é de todos, então isso é conhecimento é um saber nosso é o que nós queremos que todo mundo esteja bem. Tem pessoas que estão doentes, pessoas que está se isolando, mas quando uma pessoa se isola é por que ela não está bem, está tendo problemas. O grande problema que tá é que os indígenas se deixam afetar com esse jogo, é um jogo. A Vale ela joga e joga muito bem. Ela cria atrito entre as comunidades dizendo: “eu falei com ela, ela disse isso, mas fulano disse aquilo”

Tutuka: Quando ela [Vale] não pode com uma comunidade ela joga uma contra a outra

Katia: Ela [Vale] faz divisões. Ontem eu estava alí analisando o pessoal discutindo, indígena revoltado, indígena discutindo “se pudesse voaria no menino”. Eu falei: gente quem deveria está mais chateada aqui sou eu, mas assim eu falei: eu aprendi jogar o jogo da Vale, eles te abraçam e vão te apunhalando pelas costas, eu falei: faço do mesmo jeito. Eu abraço, eu sorriu, eu recebo, mas né pra jogar? Vamos jogar. Não carece eu me irritar “ei fulano vem cá” o Rafael não é nada, ele só um funcionário, e tem pessoas que não conseguem entender. Ele consegue te tirar do sério, se tú não tiver preparado é um jogo muito grande. Eu estava olhando ontem alí, rapaz eu estava analisando todo mundo de cabeça quente, todo mundo... o próprio indígena falou assim “nós queremos o plano de vida” mas o plano de vida era do povo *Akrātikatêjê*, o pessoal lá na frente “rapaz Paiaré deixou um plano de vida, vamos pegar?” aí o Ricardo disse: “que é nosso, foi eu que criei” a Clemilda disse: “é minha a ideia” aí o Zeca disse “isso aí foi nós que criamos lá na aldeia do irmão Ricardo, eu a Clemilda, fulano e ciclano..” aí eu perguntei: e o plano de vida, quem que criou? Quem foi que pediu? Disseram: “foi nós”. Se você pediu o plano de vida e você não sabe como o plano vai ser aplicado na sua comunidade, parece que não foi vocês que fizeram, que pediram, porque o plano de vida ele está acontecendo, então assim eu falo do plano de vida, com autoridade, com segurança, porque eu já vivo, eu quero só aprimorar algo que já tenho. Eu quero qualidade e ficou tão difícil alí. O povo: “Ah, agora eu entendi o que é o plano de vida” tipo assim, se eu entendo, por que tu não entende? Se foi eu que criei.

Tutuka: Uma pergunta que ficou evidente que eles não estavam entendendo o que era o plano de vida... “mas o que é o plano de vida?”

Katia: eu disse: você não acabou de dizer que foi você que criou? “Criei mas não sei o que é”. Não foram eles!

Tutuka: O plano de vida é o que a gente tem, é como se fosse o convênio, é a qualidade de vida, ter saúde. Vai trazer outras coisas, vai melhorar. Tem a educação escolar indígena para fortalecer, tem a associação dos professores pra fortalecer também, então vai abranger muita coisa.

Kátia: Por isso que eu falo assim, professor [Ronnielle]: isso faz parte de um saber, isso já é um saber notório, saber como nós queremos viver daqui a 30, 40 anos, eu penso e peço muito a Deus.

Ronnielle: Kátia, mas a Vale quer impor mesmo essa duplicação [da ferrovia], está certo de impor mesmo? Ou ela quer recuar? Ela pode recuar?

Kátia: A Vale não vai recuar, a Vale deixou bem claro e com esse governo [Bolsonaro] que tá, não adianta nós bater de frente, o governo que tá se nós bater de frente nós vamos ficar chupando dedo. Ontem o povo não estava entendendo, ontem ficou bem claro lá no *plano de vida*, nem a própria equipe que veio não sabia o que a Vale quer, eles não tava entendendo o que a Vale quer com eles, mas a gente sabe sim, porque quem era pra fazer o plano de vida, puxar a ideia era a FUNAI, mas como a FUNAI não tinha recurso e com o presidente que tá, não sabe nem qual é mais o ministério que ela tá, se é o da agricultura ...

A FUNAI era ruim, ficou pior. Ontem eu falei: que os funcionários que estão lá estão ganhando dinheiro nas coisas dos indígenas e ainda trata os indígenas mal. A gente sabe que vem milhões para trabalhar com os indígenas eles chegam e dizem que é setenta e um mil, pra quatorze aldeia. A gente vai lá pedir, o que a gente pede é saco e eles falam que a gente não pode, carro de mão não porque acabou, tu não pode pedir mais uma prensa de farinha, tu não pode pedir coisa cara, tem que pedir lima que eles vão pedir de segunda que tu amola uma vez e não presta mais, a foice tu dar uma cortada ela quebra no meio, o facão do mesmo jeito, a enxada das piores. A FUNAI quer trabalhar com *nós* assim, vem um recurso muito alto, chega lá na FUNAI, chega lá milhões e ele falam “ei fulano, esse tanto é pra ti, pra ti, pra ti... agora vamos mandar um pouquinho lá pra aqueles abestado ficar brigando pra lá” ninguém vem investigar mesmo. Vem no indígena falando que vai aumentar o salário, tipo assim, eles te compram aí o indígena vai e se cala, eles se vendem.

Ronnielle: E quando tem alguém sério lá dentro pode ser perseguido, sério tipo o Juliano que é uma pessoa séria, ética e ajudava: qualquer um que é sério pode ser perseguido.

Kátia: O Juliano cansou de abrir nossos olhos, mas os que ficaram, se venderam, se calaram. Tu chegas lá eles estão lá sentados no computador brincando baralho, cumprindo horário, aí eu falo: rapaz cadê, eu quero... não tem nem saco de lixo? Nem saquinho pra plantar? dizem que vão fazer o pedido e que chega ano que vem. Esse negócio é uma putaria deveria era fechar, aí o rapaz veio se apresentar eu disse: moço quem é tu? “eu sou o Tonho”. Tonho de que? “da FUNAI” Moço eu não sabia que tu existias não, “trabalho a 8 anos” eu disse: aonde? Trancado lá dentro da sala, só se for trancado, eu digo: rapaz é uma putaria. Nessa parte da FUNAI que o

Bolsonaro quer mudar eu não acho ruim não, porque a FUNAI já estava desse jeito não foi Bolsonaro que mudou não, o que o Bolsonaro tá fazendo que talvez venha melhorar, que agora chega uma proposta de projeto pra nós, porque nunca tinha chegado, chegou. Tem coisa que o Bolsonaro ele é doido, ele é um perturbado, tem coisa que ele atira e acerta, ele tá lá faz até mensagem atirando pra todo lado, tem coisa que ele atira que favorece nós. Ele disse: “eu vou passar um pente fino da SESAI pra mim saber onde tá o dinheiro da saúde pra chegar até os indígenas” aí os indígenas e os políticos que estão lá dentro não querem aceitar não, tem que ficar aquela mesma equipe, aí buzinando na cabeça de um “fulano nós não pode mudar não, tem que deixa fulano” porque já está acostumado pegar né. Descobriram agora que o N.O [nome ocultado de servidor comissionado] desviou um milhão e setecentos indígena, aí toda vida que nos ia fazer reunião pra tirar o N.O a maioria falava: “moço o N.O não sai, o N.O fica” agora descobriram que o N.O roubou um milhão e setecentos e tu acha que o N.O comeu sozinho? Quem tá na panela comeu desse dinheiro, quem não tá... aí o N.O tá com fazenda, tá com cinco mil cabeça de gado o N.O-2 [outro nome ocultamos de servidor comissionado] tá fazendeiro. Os indígenas da SESAI tá com mansão com fazenda, se calaram, agora a justiça vai investigar a vida deles. Dinheiro que era pra ser nosso que os próprios indígenas comeram, por isso que tu tá dizendo, tem indígena que não se vende mas tem indígena... até funcionários que não aceita. Tem gente que liga lá de Belém pra mim “em cacique aqui é fulano de tal, fui dispensado da SESAI, pelo amor de Deus é que eu queria ...” rapaz eu vou em Belém vou chamar a imprensa, vou fazer igual aquela índia que foi lá em Belém, brigaram com a índia porque a índia chegou de surpresa, aí eu falei que eu ainda estou avisando que eu vou aí. Meu filho me ligou “mãe, o meu filho não tá tomando remédio” eu liguei e falei: vem cá, por que que meu neto não tá tomando remédio? Falaram que era porque ele era de Bom Jesus, o cartão dele não pode pegar remédio aqui. Eu disse: aonde é que existe isso? Se esse cartão do SUS é válido em qualquer lugar? E na SESAI. Eu disse assim: rapaz, eu vou procurar o ministério publico, vou procurar o doutor vou me informar e vou chamar a imprensa. “dona Kátia, pelo amor de Deus, não vai dizer que foi eu que falei, mas é bom que a senhora venha aqui, passe um pente fino, que continua do mesmo jeito”. Um me liga e me diz uma coisa, eles acham que é tipo assim... é igual hoje, o homem agorinha, eu vindo de lá ... pra tu ver como é a ideia deles, o pensamento deles, desse homem de Bom Jesus, ele disse: “ah,” tinha um horror de gente, todo mundo sentado, aí o Nengrande [irmão] falou: “vamos lá na casa do prefeito, Kátia?” eu disse: bora! Mas vamos cedo, nós vamos sair seis horas pra pegar o prefeito. Quando nós chegamos na casa do prefeito, estava cheio de gente esperando o prefeito, aí eu olhei e falei: bom dia, bom dia. Muita gente, todo mundo sentado, dentro da casa, no salão grandão, aí eu falei: cadê o prefeito?

Aí eu olho e avisto Joãozinho, lá dentro e ele tomando café, ele mais o irmão dele, mais duas mulheres e um homem lá que é não sei o que. Entrei e me sentei, aí eu peguei e falei bora Nengrande, entra aqui e senta bem aqui: pega lá uma cadeira pro meu irmão, bora loirinho senta aqui. O prefeito assustado “ah, Kátia... a cacique” foi me apresentando, aí todo mundo olhava e falava, “rapaz, a gente tá aqui faz horas esperando o prefeito, a mulher chega ...” por que né assim que ele faz na nossa casa? Chega e senta. Falei: prefeito quero falar com o senhor. Ele ficou gaguejando eu falei: calma, eu nem falei o que é, eu só falei que quero falar com o senhor, “vou atender, vou atender...” (nervoso) tome seu café, ele nem quis mais tomar o café, e eu: pois me dar um copo aí que eu vou tomar o café, já estou sentada aqui mesmo, peguei os pão de queijo que era dele que ia dar pros outros, me de as coisas do prefeito, ta aqui Nengrande [irmão], pega dois loirinho e a mulher dele olhando, eu falei: cadê o leite? Não tem leite não? Leite em pó, bora Nengrande come aí, rapaz come logo, aí tomamos café e o prefeito chamou pra ir lá pra dentro, eu falei : vai lá Loirinho, é com o Loirinho isso aí, trouxe ele pra fechar negócio, aí o homem disse assim: “ah, essa aí é a Kátia”, aí o homem disse, “ah, é você que é a dona Kátia?” eu falei: é eu mesma. “mulher eu vejo muito falar de tí, é um prazer tá le vendo pessoalmente, fui duas vezes no seu portão, e fui barrado, seu portão não é um que tem uma onça?” eu disse: é esse mesmo. Ele disse: “sabe que me dar ideia que alí é um centro das aldeias, que alí tem um grande projeto, que alí vai ser um centro de produto pra vender e que vocês são empreendedores” sim nós somos empreendedores. Aí ele disse: “eu ouvi uma indígena que faz agronomia, eu não consigo lembrar o nome dela, mas ela disse que é daqui da T.I e eu disse pra ela qual o cacique era a referência dela? Ela disse: eu tenho uma cacique que é a minha referência que eu estou estudando pra mim ser igual ela” aí ele disse que ficou olhando pra ela indígena e perguntou: “é mesmo?” ela confirmou: “é, nossa referência” ele perguntou: “mas não tem outro cacique?” “tem, mas é ela que nós estamos nos referindo e estudando pra nós chegar lá onde ela chegou” aí eu falei: que bom né, pensar que existe alguém que pensa assim dessa forma, ele disse: “mas uma coisa eu quero lhe dizer, eu quero te botar uma proposta, não me responde agora, vá pra sua casa daqui uma semana tu me dar a resposta, eu quero te candidatar como senadora” eu disse: ih, o senhor foi longe demais, o senhor tá viajando, eu tenho compromisso com o povo. Eu já recebi propostas como essa, pra ser até prefeita, mas eu quero viver ainda mais, eu não quero me envolver na política do *branco*, quero me envolver na minha política indígena mesmo. Ele disse: “não, não me responde agora não, pensa...” aí o Joãozinho falou: “é Katia pensa aí” “mas nós fizemos uma reunião nó quer te botar como senadora”, aí eu falei: rapaz, Joãozinho. Não é isso que vim atrás, foi de vaga de política não, eu vim falar outra coisa e tú sabe que nós tem muita coisa pra conversar, “mas mulher, nó quer

te colocar, tu é uma pessoa que tu não tem o rabo preso, que tu não anda com mentira, que tu não aceita coisa errada né” eu falei: e é por isso mesmo que eu não quero porque é mais fácil de me matar mais de pressa, por que pro povo só que pessoas corruptas, não apoiam pessoas que trabalham com sinceridade, não é disso que o povo gosta, principalmente aqui em Bom Jesus. Bom Jesus ele adora botar pessoas corruptas, aí todo mundo ficou me olhando, por isso que eu não quero, eu quero viver ainda mais, eu não tenho nem o que pensar, não, isso pra mim não é resposta, você vai pensa, nos vamos voltar na sua aldeia, nós vamos levar deputado, pra mi fazer como laranja, é isso que eles querem, me usar, sabe.

Ronnielle: é uma forma de dar pressão, aí eles falam assim, pode ser que você construa seu espaço político nessa política dos *brancos*, pode ser também que o caminho seja o movimento indígenas...

Kátia: Eles fizeram reunião e disseram, não, ela não vai querer não, eu disse: mas não quero mesmo, eu tenho compromisso com meu *povo*, temência e sabedoria. Esse núcleo de sabedoria trabalha com um formato em estilo indígena, que não é de sentar nas costas dos outros, então até o modelo da escola, onde tenha uma escola padrão de acordo com o nosso dia a dia, com a nossa convivência, com nosso aprendizado, é por isso mesmo que eu falo que aqui é uma universidade, aqui é um lugar de aprendizado, porque tudo se aprende aqui, a história, o artesanato, o cântico, a ~~identidade~~, o fortalecimento, planejamento e se planejar, pra caçada, pra roça, pra plantio, colheita, por isso que chamamos de núcleo de ensinamento. Não só aqui nesse espaço, mas em qualquer espaço da aldeia, qualquer espaço, esse núcleo tem referência a minha avó, porque ate hoje ela está viva. Ela é uma biblioteca de ensinamento; ela tem muito conhecimento, muitas qualidades, tem mais de cem anos, o nome da escola é o nome da minha avó em homenagem a ela, esse núcleo de ensinamento vem através dela. Pois vem desde meu pai, onde ele pensou dela, ela é uma história viva; pois ela é como se fosse um monumento vivo, não é que ela é uma estátua, ela ainda tá viva. E eu falo muito para meus filhos que eles não aproveitam minha avó, o povo não aproveita minha avó, depois que ela morrer acabou, o conhecimento que ela tem ela vai levar junto com ela, depois que ela morrer acabou, pois, ela vai morrer, ela vai levar embora, é essa a referência nossa.

Ronnielle; Katia esse *núcleo* atua só *pra* escola ou pra outras finalidades, como reuniões pra *comunidade*?

Kátia: Ela é a base de tudo né, é a nossa base, ela é da roça, de planejamento, é de projeto, é das histórias. Não é só na escola, é de todos os cantinhos, onde estiver, é na roça, é no igarapé...

Ronnielle: e o *currículo* pode ser assim Katia; tem que ser assim, o currículo é assim. O Estado em sua forma capitalista, cria uma “grade curricular”, mas o conhecimento não pode ser preso.

Kátia: Por isso mesmo que nós deixa assim no *ar livre*⁹⁰, esse aqui você vai se sentir a vontade, vai renovar a tua mente, onde tu olha, pro espaço ai vem ideias. Por isso a escola tem que ser isso, ela tem que ser de acordo com a comunidade. É por isso que vem ideias, surge ideias, de você olhar por tempo e pro espaço. Porque o *povo* é movido pelo espaço, e quando você olha, aquilo te inspira. Puxa eu olhei pra ali e me deu ideias. As ideias ela vai se inovando assim como a própria linguagem, do povo, só a linguagem se renova, vindo direto da língua.

Assim como a língua vai inovando, vai inovando também o pensamento, enchendo de ideias, cada vez mais você enriquece o seu conhecimento. Por isso digo para os meus filhos vocês nunca se coloca pra baixo, vocês se coloca lá em cima, porque o aprendizado você aprende no dia a dia, na fala no andar, no gesto. Nós estamos compartilhando conhecimento. É sair do conforto, vocês saíram do conforto, quando vocês saem de lá até aqui, vocês estão saindo do conforto, porque o aprendizado que não tem o conhecimento e visão que a gente tem porque ele tá fechado, tá aprisionado, não tem ideia. Ele vai ter como ideia? Em que que ele vai se inspirar ?

Ronnielle: o Estado acha que a ciência é um conhecimento fechado e “verdadeiro” e que não existe outros. Na verdade, existem outras ciências, outros mestrados, outros doutorados, que não precisam do carimbo da faculdade...

Kátia: Eu falei para alguns professores que nós estávamos dando conhecimento para professores, lá estava Amilton, estava Cristina, tinha muitos professores [da UNIFESSPA], até os nossos estavam; ali era uma capacitação né pros professores, pra nós. Eu vejo esse compartilhamento de ideias, de sabedoria, de conhecimento, de enriquecer aprender com outros *povos*, e assim o que a gente passa né. Fiquei feliz quando eu soube que essa *índia* se espelha em mim, eu fiquei feliz e fiquei tentando saber “rapaz quem é essa *índia*”? Disse que ela falou: “Quando eu estudar, eu terminar, eu vou ser uma cacique, igual à Kátia”. Ela disse que faz

⁹⁰ Tapiris-escolas.

agronomia e disse que pretende estudar mais pra chegar onde eu estou. Eu não precisei estudar, pois tudo que eu aprendi foi com meus pais, meus avós, eu nasci em um berço de conhecimento do meu povo, eu tive esse privilégio. Porque eu ouvia, você só aprende ouvindo, o ensinamento do indígena é muito ouvindo, ouvindo depois você vai pra prática.

Ronnielle: Kátia como que esse conhecimento, essa *sabedoria tradicional* do povo tá sendo trabalhado com os jovens? Além da escola, na escola, a aula bilíngue, porque uma palavra que eu vejo você usando e já ouvi outras lideranças falando que a sua *escola é diferenciada*, já ouvi você falando diversas vezes, *Tutuka* falando essa frase, outros indígenas também, dizendo: *minha escola é diferenciada*.

Kátia: Quando a gente fala de *escola diferenciada* eu falo muito. Esse aprendizado é diferenciado, porque a nossa casa é de palha, não é porque o espaço não é adequado, mas sim uma escola diferenciada porque nós temos a opção a autonomia de escolher o que queremos estudar e isso é uma *escola diferenciada*. Porque lá o mundo do *kupê*, eles estudam muito livro, uma História que não é verdadeira. A nossa escola ela estuda a história verdadeiras, não são mitos, é coisas da realidade, são coisas do dia a dia, com rituais que acontecem com o nosso povo, por isso que a nossa escola é *diferenciada*, o privilégio que cada aluno tem em ter um professor só pra si, porque se tiver um aluno que tem dificuldade, ele vai ter uma professora só pra ele, e assim poder superar, e junto com os outros ver onde está a dificuldade, porque aquele aluno não tá evoluindo. Então assim, tem tudo, eu falo que é uma *escola diferenciada* até pela qualidade dos professores, dele está adequado pra dar aula, mesmo que ele não seja indígena, mas assim, o cuidado em quem você vai colocar na sua casa, e a comunidade participando, acompanhando, a gente fala sempre para os professores que a gente quer que eles deem conta do recado. Eu quero aquele aluno falando, eu quero aquele aluno preparado porque aqui não é só formação do aluno, mas sim de liderança. Você está pensando lá no amanhã, é o nosso tripé, nossa base a nossa escola é *diferenciada* por isso, porque damos a opção de escolher, eu quero que meu filho estude isso, eu quero que ele saiba o que é esse território e a importância desse território, e ao mesmo tempo ensinar pra eles as leis, lei da 169, lei da constituição, eles já saem de lá com noções acerca das leis, dos anciões, da nossa Constituição e dos professores *kupê*. Nosso aluno é privilegiada, e isso lá fora você não tem, eu já estudei, já fiz experiência, lá é cada um por si, aqui não, cada aluno é como um filho que tá chegando, o cuidado de preparar é por isso que eu falo que a escola é *diferenciada*. Os nossos alunos são diferenciados, são muitos respeitadores, não tem bagunça na escola, não tem agressão de professor, não tem, não

existe, é o respeito e não é só o indígena é qualquer outro que queira estudar, que queira ser alguém na vida. Porque você tem que dar continuidade na sua caminhada e o *branco* não entende como a nossa escola é *diferenciada* e dizem que a nossa escola é *diferenciada* porque a gente não tem condição, a escola não tem capacidade de ensinar ninguém, dizendo que não tem coragem de botar o filho lá. Não sabem o que tá perdendo.

Tutuka: A escola é *diferenciada* também no sentido da cultura, ela é mais uma ferramenta de incentivo a *cultura*, aonde nós aprendemos a cantar, aprender o artesanato, aprender a escrever a nossa própria língua, a história do *povo* e como a gente veio parar aqui na T.I Mãe Maria, conhecendo a história dos três povos também. Nesse sentido que a nossa escola é *diferenciada*, ensinando sempre o respeito, a escola é *diferenciada* nesse sentido. Ela ensina o que nós achamos que é importante pra nós, que é realmente necessário aprender, mas sem deixar de aprender os outros conhecimentos. Porque o importante pra nós hoje é estudar sobre as leis, tanto indígena quanto não indígena também, que nos ampare e que também pode nos afetar pra saber nossos direitos, quais são? Vamos buscar e ensinar na sala de aula também.

Ronnielle: falando sobre um diálogo há um ano em que falamos sobre currículo. Naquela ocasião eu falei: que currículo é uma ação coletiva, quem nem mesmo os *kupê* entende a palavra “currículo”. A palavra currículo vem de correr, é um correr coletivo, nem eles entendem que a palavra vem do latim que significa correr. Então aquele dia eu disse que o currículo é uma ação coletiva, que é o movimento, que currículo é *cultura*, mas que infelizmente o currículo está sendo colocado em uma “grade”. E você lembra que naquele dia você me disse o seguinte: “que não há como o Estado fazer currículo pro povo, que o currículo indígena tem que ser feito pela mão do próprio indígena” e outra frase sua muito interessante, “que a matriz curricular do meu povo tem que ser feita pelo próprio povo”? Enfim... uma *escola diferenciada* exige um *currículo diferenciado*.

Kátia: é o que nós estamos construindo, nós constroem cada dia mas o pessoas falam que cada dia entra uma coisa nova, sim a vida sempre vai inovando, né?

Ronnielle: o currículo não pode tá pronto porque o conhecimento de vocês não está acabado. Porque se tivesse acabado chegava um *branco* aqui e colocava em um livro, e diria “acabou!”. O conhecimento está sendo construído a cada dia, o *currículo* deve ser também construído a cada dia.

Kátia: O *currículo* nosso está de acordo com a nossa convivência, com a saúde, com a *cultura*, educação, visão, engloba tudo. Essa troca, por exemplo: eu tenho um aluno aqui mas ele quer estudar lá na *Parkatêjê*, ele vai. Essa porta sempre vai tá aberta, esse intercambio ou essa saída de uma aldeia pra outra, porque o indígena quando ele tá aqui abusa e vai pro outra, depois vai pra outra. Eu tenho uma aluna que vai e voltou, o outro vem da *Parkatêjê* e outro vai, isso é nosso. Antigamente nós éramos chamados de nômades porque nós fazia uma aldeia aqui se morresse um cachorro a gente mudava nós ia fazer lá, ah, mas lá deu dor de barriga em fulano, vamos mudar pra outro lugar, que esse lugar é amaldiçoado, nós ia mudando. Ao mesmo tempo que a gente saia a gente estava demarcando território, era dessa forma que nós marcávamos território. A nossa aldeia já foi lá onde era esses castanhais, primeira aldeia do povo *Akrâtikatejê* já foi no limãozeiro, já foi no laticínio, já foi no Raimundão. Já foi aqui, aqui era uma aldeia do povo *Kykatêjê*, quando veio, era alí em baixo. Aonde é hoje em dia a nossa T.I era aonde nós andava e sem falar outros lugares, no rio capim que nasceu meu pai, o Mojú era nosso.

Ronnielle: eu fui conhecer o rio Capim, lá estão os Amanayé, com o Sr. Virgilio, passei uns uns quatro a cinco dias lá, e vi ali e pensei, o povo da Kátia já morou aqui, na cabeceira do rio capim.

Kátia: era *nosso* aquilo lá, era muito grande por isso que eu falo...

Tutuka: *Era não, é!* A Eletronorte nunca nos pagou nós, então legalmente ainda é nosso, tudo que tá lá pra trás em Tucuruí, ela não pagou, então ainda é nosso.

Kátia: e eu considero, quando eu vou lá eu me lembro quando meu pai me levava dentro do paneiro pra mim andar, o cuidado que meu pai tinha né, ele me levava dentro do paneiro e deixava nós. Quando pensava que não meu pai chegava com aquele jabuti, muita caça, rico de muita caça, a fartura que alí tinha. Me lembro do igarapé, isso não sai da minha mente como era tão bom aquele lugar rico, de castanha, de caça, porque pra nós era importante era a terra ser boa, ser fértil, muita caça muito fruto, era a nossa riqueza, era do que nós sobrevivia né, era das raízes, de peixe, o rio era cheio de peixe, se pudesse voltar atrás né.

Tutuka: Hoje em dia eu me pergunto, porque nós saímos de lá mesmo? Por que nós viemos embora pra cá? Não precisava a gente ter saído de lá. Tem gente que se revolta com isso, tanto

é que se fala em manifesto né, estão articulando essa conversa pra poderem ir na barragem fazer esse manifesto.

Kátia: O Zeca [Cacique] me chamou, falou: “Kátia nós temos que estudar, nós tem que ensinar pro nosso povo porque nós viemos de lá” eu falei: eu já faço isso, eu já fiz vários documentários porque nós saímos de lá. Mas a luta não é só minha. Aí o Zeca disse que iria me ajudar, vou começar a contar a história também, fui lá filmei um pouco. Agora que tá caindo a ficha pro Zeca que ele tem que contar a história e pra mim tem muito tempo que já tenho feito isso, eu já fiz livro, já escrevi livro, eu tenho documentário, eu tenho tudo. Porque é uma forma de eu passar, é um ensinamento pra eu passar pra eles e ele vai passar pra outro, ele vai passando pra história não morrer. Meu pai deixou um vídeo gravado, não deixe a historia morrer, dar a continuidade da história, eu estou dando a continuidade mas não vou ficar pra pedra, eu já estou passando conhecimento pra eles, aí tu perguntou como eu ensino? Eu ensino! Todo dia eu falo pro meu filho, ele vai tomar café, ele vai almoçar nós senta lá e puxo a história. Ontem eu contei pra ele da pedra, então todo dia eu conto uma história do jeito que meu pai fazia comigo hoje eu faço.

Ronnielle: eu lembro que há um ano atrás você me contou sobre o episódio que fez com que você se mobilizasse pra construir a “matriz curricular”. Eu não sei se foi você que foi lá na SEDUC ou se os técnicos da SEDUC vieram aqui, e disseram: “pra escola continuar sendo regularizada tem que ter um PPP”, isso é fato? ... queriam chegar aqui e já trazer o currículo pronto, a matriz pronta. Kátia como foi mesmo esse episódio?

Kátia: tem fórum que acontece, dia 25 é o fórum em Belém, teve o primeiro aqui em marabá agora dia 27 vai ter em Belém e depois em Brasília, de lá sai a delegação pra Brasília. Eles selecionam, eu faço parte, sou umas das “delegadas” também. Lá surgiu a idéia... o Estado pressionando que diz que a partir de hoje os indígenas teriam que assinar uma caderno de pontos, contar, porque assim, o Estado ele abre porta pros indígenas, né? Antigamente os indígenas ganhavam como nível superior, mas o estado disse que estava errado, indígena não pode ganhar mais como nível superior porque o Estado não reconhece que eles tem uma formação, por exemplo: eu tenho um indígena que não sabe escrever, só sabe falar a língua, mas ele ganhava com nível superior. Aí o Estado foi e tirou, nós vamos pagar só esse valor mesmo porque ele não tem, só nível baixo, e mesmo que o aluno indígena estudasse tivesse uma formação, descontratava pra contratar de novo, tinha que esperar seis meses pra contratar.

Tem o TAC, dois em dois anos renova o tac tem que ser renovado, e era uma burocracia que todo ano tinha que correr atrás e nós começamos a entender de que forma que funcionava; que aquilo ali era o Estado impondo pra nós *né?* Documentação, muita burocracia, e cada vez mais as coisas iam fechando pra nós, aí lá eles tiveram a ideia pra criar, eles falaram que nós tínhamos que criar uma *matriz* pra gente, lá no fórum. Nos *Tembé*, eles têm uma matriz que valem pra todos eles, só quem não tem são os *Gaviões* no Pará, nós pensamos, porque a gente não faz essa matriz, aí todo mundo se empolgou, mas quando chega na aldeia todo mundo se cala, essa matriz ficou parada um ano, ninguém mais falou nela. Aí um dia a Cristina veio, de novo com a proposta da *matriz*, “rapaz, vocês tem que ter uma matriz igual essa daqui, pega aqui e faz pra vocês” dizendo que se não fizesse nós nunca seria reconhecido, valorizados. Nós lemos a *matriz* e a *matriz* não estava de acordo com nós não. Essa *matriz* não tem nada haver com nós, porque nós tem nossas crenças, nós têm nossa *cultura*, costume.

Tutuka: pediram o plano de ação primeiro, o plano de ação da escola...

Kátia: Pediram o plano de ação, o plano de ação da escola, aí nós montamos junto com as professoras, bora trabalhar para que esse plano de ação seja para todas as aldeias o modelo daqui, no plano de ação que gira a *matriz*. Eles trouxeram a *matriz* e não tinha nada haver com a gente, não entra nossa *cultura*, nossas festas culturais, nós trabalha com calendário indígena. Nós trabalha com tempo, nós somos movidos pelo tempo. Nós ver que o Estado não está respeitando e nunca vai respeitar, porque nós não tem, vamos ter que criar, mas nós não queria esse modelo, queríamos outro modelo, onde foi que nós pedimos ajuda ao pessoal da UNIFESSPA, junto com os professores que nós ia criar uma *matriz*. Aí quem vai puxar a frente? Porque tem que ter alguém na frente, eu estava com minha filha e falei que nós ia puxar a frente, nós vamos fazer a frente, nós vamos começar com três aldeias, uma aldeia, primeiro começamos aqui com nós, aí fiz o convite para duas aldeias veio, convidei cinco, veio. convide seis, veio, quando pensei que não, tava em tudo, todas as aldeias, aí eu consegui, porque as outras aldeias não tinham conseguido, existe essa política: “eu não vou na aldeia de fulano, eu não vou na aldeia de ciclano” aí nós não estávamos avançando. O *plano de vida*, só não fizemos ainda... ele está igual a *matriz*, porque não existe união, “eu não vou fazer não, porque foi ela que fez a frente, só o nome dela que vai aparecer”. Ontem falemos sobre isso. O Zeca nunca participou dessa *matriz*, porque ele disse que quem tava fazendo a *matriz* era eu. Eu falei: eu posso muito bem fazer uma *matriz* pra mim, o Zeca fazer a dele, *Parkatêjê* fazer a deles, gente, se é um território vamos botar nossa cabeça pra funcionar, vamos se unir, não precisa eu tá abraçada contigo não, eu não preciso tá agarrada e nem tá na tua casa, nós vamos escolher um local, a

gente se encontra e vamos tratar de negócio, acabou, é cada um pra sua aldeia mas é benefício de todos, a valorização, de valorizar nossos indígenas, com os saberes “notórios” e a si próprio. Então bora dar continuidade. Aí o Zeca falou: “agora eu mudei, nós vamos se juntar, nós vamos se fortalecer” eu falei: ou nós se fortalece, ou nós só vamos perder, nós só tem a perder, nós não tem a ganhar. A Clemilda falou que queria que a gente se unisse de verdade, que o certo era aquelas pessoas que entende fazer pra quem não tem o plano de vida, se alguém tem, tem que ajudar quem não tem. Tipo assim, se tu tem projeto e eu não sei fazer vai lá fazer pra mim. Eu falei: não é assim, até o menino convidou o Nengrande pra fazer uma açude lá né, é por isso que eu estou dizendo, essa *matriz* fomos botando comunidades, eu ia nas aldeias do pessoal, falando que era pro nosso bem, que era pra valorização. Eu expliquei pro meu tio Matias. Expliquei pro cunhado. Expliquei pros demais e todo mundo foi entendendo, graças a Deus que agora, nós estamos falando só uma língua: Que todo mundo quer a *matriz*. Porque a *matriz* ela vai nos unificar, principalmente ela vai trazer mais fortalecimento pra nós e nós estamos detalhando a *matriz*: o que pode entrar da cultura na *matriz*, o que pode ser ensinado em sala de aula, que nem toda coisa entra, e ao longo do tempo a gente tá trabalhando o PPP. Esse ppp nosso é pra entregar até em agosto, eles já falaram que tem que entregar, a gente já tem o corpo, já tem o esqueleto, já está quase concluído, pra nós apressar pra terminar até agosto. Falta só a menina dar uma lida. Mas o PPP ele não está muito diferente da *matriz*, porque foi nós que estamos construindo tudo, a *matriz* e o PPP, como nós conhece como povo *gavião* serviu pra todos.

Ronnielle: É muito importante também colocar o *núcleo* né, o que vocês entende por sabedoria.

Kátia: Nós colocamos na *matriz*, colocamos tudo, e o senhor acredita que o plano de vida ele está quase igual à *matriz* e isso é importante.

Ronnielle: Isso é importante, porque o conhecimento de vocês, não se separa da vida. Conhecimento e vivência caminham juntos, só o *branco* que tem esse negócio de separar a natureza de cultura e separar conhecimento de vida.

Kátia: Agora esses dias veio o pessoal da SEDUC, ela é professora bilíngue, essa também, esse é professor só de artes na língua, esse é só de caçada, esse é só de contar história, essa de cântico, essa aqui só de artesanato, tem que ter *currículo* pra eles, porque se ela sabe fazer artesanato ela vai saber jogar flecha? Quem é o arqueiro? Então nós vamos especificar, selecionar esses

professores, e eu sou do conhecimento geral. Nós temos categoria de professores, então é nós dar essa oportunidade pra cada um de nós; mas foi muito bom, esse encontro que teve agora, e saiu muita demanda, saiu muitas idéias, foi muito rico. Eu fiquei muito feliz de saber que o povo te ouve, criamos uma associação dos professores da T.I do Pará, pra abranger todos, é pra ajudar todos, *Sororó, Parakanã, Assurini, Amanayé...* Os *parakanãs* estão se envolvendo, isso é muito bom.

Ronnielle: os *Parakanã* ficaram “invisibilizados” muito tempo por causa da Eletronorte, que tutelaram eles, mas no seguinte sentido, ninguém podia entrar pra trabalhar o Ensino Médio com eles; e a Empresa só dava ensino fundamental. Tanto é que eles estão indo conosco lá no *Campus Rural* [IFPA], em vista de abrir um curso de magistério indígena.

Kátia: Os *Parakanã* eles pedem muita ajuda, nós vamos na aldeia deles. Quando *Tutuka* fala que hoje a gente é referência pra T.I, pros de fora. A gente virou uma referência muito grande, a gente é reconhecido como empreendedor, como organização de economia, de projeto, a gente é visto dessa forma lá fora, que hoje nós caçamos uma estratégia de se livrar, buscar autonomia e se livrar da Vale, isso é muito forte pra nós. Ontem o Zeca falou pra mim, “Kátia, quero que tú senta bem aqui, senta aqui do meu lado”. Aí o irmão pedindo pra mim sentar do lado dele, eu falei: não, vou sentar em outro lugar aí a Concita e *Tchutá* vieram nas minhas costas e falar: porque a Vale ela te ouve, a Vale ela tem respeito por tí. Mas o *Jambrelê* levantou, apesar dele não entender muito, mas ele disse: “ê gente, eu quero falar aqui o que foi que a Vale disse, ela disse que ela vai cortar o dinheiro da *Parkatêjê*, vai cortar o dinheiro do *Krementí*, vai cortar o dinheiro do Zeca, e vai prejudicar tú, *Tchutá*”. A Vale falou que só vai dar dinheiro pra aqueles que elas estão investindo. A Vale disse que não vai dinheiro mais porque já deu mais de 30 anos e não souberam investir, tú falou ou não falou”? Mas é verdade, a verdade dói. Aquele menino estava falando, achando que ele ia botar todo mundo contra a Vale. Ele disse ainda “a Vale ainda disse mais, que estão todos na mão dela, que se ela acabar, se ela resolver não passar mais, nos vamos morrer de fome, aí eu falei pro Zeca: a Vale tá errada? Pergunto pro senhor como cacique, a Vale tá errada? Ele falou que não. Gente é isso que eu quero que vocês entendam e o que a Vale tá criando é estratégia de novo. Mas a Vale ela viu que tem como o indígena superar, ela viu em cima de quem? De nós, e ela tá pegando o *nosso* modelo e tá distribuindo para a comunidade, só que eu deixo bem claro: não somos nós que estamos mandando ela pegar nosso modelo, nem eu estou dizendo pra fazer, nós estamos fazendo *nosso* pé de meia, pra que um dia... Ela não vai nascer a pedra, pedra não nasce, minério acaba. O que nós estamos fazendo é mostrando outro caminho pros jovens, que tem como nós utilizar nossa

terra, uma forma de ganhar dinheiro. Meu irmão aqui fechou a macaxeira, vai entregar caixa por caixa, tá fechando a banana, tá fechando o maracujá na folha, vai vender, o homem disse que quer tudo, nasceu é meu, a casta também, é a forma de vocês enxergar o produto que vocês tem aqui dentro e valorizar, e o indígena tá focado no dinheiro. Eles estão nessa dependência, a Vale viciou, mas você tem que se livrar do vício, é igual gente que fala que tá no inferno e vai procurar a igreja, uns procuram e outros não procuram né. Em cima dos erros dos outros nós aprendemos a acordar, *nós* não sabemos de tudo, nós estamos quebrando a cara, *nós* bate e volta mas *nós* temos vontade, uma coisa é você ter vontade e coragem, outra coisa é você querer mesmo ficar naquela dependência, muitos falam: “ah, já estou velho vou morrer aqui mesmo, não tem mais sentindo a minha vida não”. Tem gente que fala “pra quê projeto, se todo mês eu tenho meu dinheiro, mas não pensa que vai deixar um neto, não pensa que vai deixar uma família. Eu penso porque eu não vou ficar pra pedra, falo pros meu filhos, nós estamos construindo um império pra vocês e hoje a gente veio com um modelo de casa pra todos.

Ronnielle: Kátia e as terras lá da Eletronorte, a decisão saiu?

Kátia: essa terra, saiu a decisão, só falta entregar ela, é pra entregar agora em dezembro. O Bandeira disse na minha cara que não vai investir um centavo na terra mais, lá era uma fazenda a coisa mais linda, mas a fazenda tá no mato, aí ontem Zeca me perguntou como estava a fazenda, eu disse: tá lá no mato, ela perguntou o por que, e eu disse que não vou trabalhar pra ninguém. *A terra é do povo Akrãtikatejê e não chegou no bom senso que nós vamos ser os donos*, quem vai ser o dono é o Zeca? Ele falou que o dono era *nós*, eu falei: uma coisa é o senhor dizer agora que o dono é *nós* porque tá sujo e quando tiver limpo que vai aparecer mais dono, *nós* tem que sentar pra *nós* resolver, ele disse que *nós* era os cabeças mesmo, com certeza nós somos os cabeças, só que preciso ouvir de todo mundo e botar na Ata, tem uma Ata. Preciso ouvir de cada um que todos vão abrir mão, que não querem trabalhar, o Zeca disse: “por mim vocês trabalham lá, não estou dando conta nem do meu”. E na hora de lutar, foi meu pai, e o Zeca falou que não ia cuidar da terra não, bora escutar os outros, se eles todos falarem que também não quer a gente vai botar no papel, e nós vamos no cartório, por isso que nós vamos fazer uma reunião quero escutar de todos.

Ronnielle: Kátia e essa área lá, vai ser área publica ou não?

Kátia: Ela vai ser da união, vai ser uma reserva indígena, sabe porque eu botei na reserva indígena numa parte, porque não pensamos nesse governo antes né.

Ronnielle: porque esse governo está usando da palavra constituição, que ninguém nunca tinha questionado. Terra indígena é área pública de domínio indígena e agora ele está com a história de que é área pública a gente pode fazer o que quiser com ela em nome da nação. Então hoje em dia está sendo repensado.

Kátia: O Nemgrande estava até falando pra mim que o Bolsonaro tá querendo tirar a pista de São Paulo e levar pro Rio, uma coisa assim. O doutor que veio aqui ontem ele é Bolsonaro, ele me perguntou: “qual a minha visão sobre Bolsonaro” eu falei: doutor sinceramente, aquele homem é maluco, perturbado do juízo que sai dando tiro pra todo lado e nada favorece nós e o que favorece ele tira, uma hora ele tira, uma hora ele coloca, ele é um perturbado. Eu vejo que o governo Bolsonaro ele é muito focado no capitalismo, no agronegócio, ele odeia indígena. Eu vejo que não favorece muito *nós*, a diminuição de terra, a nossa terra tá pequena, nós queremos a ampliação e ele falou que não vai demarcar mais nenhum centímetro pra nós.

Ronnielle: então uma frase que eu ouvi uma vez “o povo cresceu e a terra diminuiu”. Diminuiu como? Passa uma estrada que passa aqui no meio diminui um pouquinho, a ferrovia que a Vale usa diminui mais um pouco, e ele já falou que não demarca nem mais um centímetro de terra.

Kátia: aí o pessoal fala que tem medo de Bolsonaro vir aqui. Rapaz eu não tenho medo do Bolsonaro vir aqui não, nem um pinga eu tenho medo, se *nós* tiver juntos, *nós* não tem medo, aí o “Jabrelê” [inaudível] disse “é, se a gente for pra ferrovia né” o menino disse que vai mandar a polícia do exército, polícia federal pra tirar, e eu falei: é verdade, o Bolsonaro vai fazer isso com nós. Se nós empatar [atrapalhar] algum projeto do governo vai acontecer isso mesmo, arriscado até matar nós, porque foi assim que aconteceu com meu povo. Hoje tem o seu John que tem 83 anos, disse que ele lembra como se fosse hoje os soldados mataram sete indígena nosso, ele viu, aí sabe lá quem era esses indígenas, matou sete e uma mulher no meio. *Pra nós nunca acabou a ditadura. A ditadura existiu e existe, eu vivi a ditadura e estou vivendo de novo porque nós não somos ouvidos como é pra ser ouvido.* Quantos anos nós estamos lutando pela *matriz*, lutando pelo um plano de vida, e a Vale ainda botou “só dou o plano de vida, negociando aqui o PBA, negociando o acordão e negociando o acordo velho” e o plano de vida aqui. Agora imagina seis meses de negociação, seis meses de reunião, eu peguei e falei: ei, bota lá impacto

psicológico porque isso é impacto psicológico. A Vale me denunciou e eu falei que tudo isso era impacto, não existe, cadê o juiz que deu a causa pro povo do Raoni, que caiu um avião e eles achavam que os espíritos ficaram lá. Pois aqui passa um trem, que passa todo dia, que já acharam corpos, então é a mesma justiça e fora os corpos de animais. Zeca falou pra mim não falar mais nada, pra *nós* falar com a doutora [Nome ocultado] pra ela reforçar no documento que nós ia ganhar um dinheirão, e que não tinha pensado nisso. Aí a Concita falando que ia me levar lá pra aldeia pra eu falar pra doutora. Eu vim pensando, a doutora não é minha, a doutora é do Zeca, eu não tenho doutora, eu estou pedindo pra justiça do trilho me assessorar.

Ronnielle: Eu conheci essa advogada e ela disse que queria te conhecer.

Kátia: pois ontem ela me procurou e falou que a gente tinha muita coisa pra sentar e conversar, só que eu não vou criar cobra pra me morder não. Ela falou que precisava muito conversar comigo, mas não tem a Concita bem aí do teu lado?

Ronnielle: (...). Sobre a história do povo *Gavião*, a história *Timbira*, as divisões de aldeia. Existe elementos externos, existe as grandes empresas que se aproveitam disso, existe ali um povo, três povo morando junto, cada um tem seu modo de vida, tem seus costumes, suas singularidades então a tendência seria partilhar, porque já foram três povos distintos, então você tem que pensar por esse caminho o caminho da singularidade e pensar os assédios dessas grandes empresas que acha melhor negociar de forma individual pra tentar jogar uma liderança contra a outra.

Tutuka: Quando a gente desvinculou da *Parkatêjê* pra criar nosso *núcleo*, nós viemos em busca de autonomia, protagonismo do povo, e independência porque oficialmente ele foi declarado 7 de setembro, mas independência pra quem? Se nunca chegou até nós, nós nunca tivemos uma independência nossa, nós povos indígenas, nós somos mais velhos do que qualquer lei criada no Brasil e vem um governo desse dizendo que nós não temos direito. Na nossa cabeça nós temos direito sim, nenhuma lei está acima de *nós*, *nós* somos mais antigos do que a independência do Brasil.

Ronnielle: Eu falei sobre isso...

Kátia: ontem quando eu falei ela de longe acenava dizendo que queria falar comigo depois, dando sinal. Eu falei pra ela arrodar e vir até eu, eu falei, sim doutora o que a senhora quer comigo? Ela disse que precisava muito falar comigo, porque é sobre umas ideias e eu vim matutando até agora de Bom Jesus até agora, aí o Zeca falou: “doutora chame ela, bora marcar um almoço lá no 25 pra levar ela” sabe por quê? Porque ela nem tinha ideia do decreto, ela não tinha ideia do que nós falamos lá da comparação que nós demos, da aldeia do Raoni, igual quando Xuxu [irmão] fala pra gente: “Kátia antigamente eu pensei que era uma doutora inteligente, aquela doutora é fraca demais”.

Ronnielle: Kátia, acho que nem os juízes de Marabá tem conhecimento desse decreto (...). E esse é o direito *branco* sobre indígena, que teve indígena que participou. Mas existe um direito superior a esse direito, que é o direito indígena sobre o próprio indígena que é anterior aos *Branços*.

Kátia: O Zeca disse assim: “eim Kátia nós vamos fazer assim...” a Concita disse: “não mulher, tu precisa ir lá pra casa, nós vamos conversar, trocar ideia” eu falei: eu vou ver aí, porque eu estou muito ocupada, amanhã vou ficar com o professor, depois de amanhã vou receber o professor Otávio, que é amanhã, mas a doutora dizendo que eu precisava tirar um tempo pra ela, que ela tinha umas perguntas pra me fazer, eu fiquei olhando pra ela assim, poxa, tem o Zeca, tem a Concita que ela trabalha muitos anos, aí a Concita fala que eu tenho que conversar com a doutora porque vocês tem cada visão, não sei como vocês enxergam.

Ronnielle: É preciso que os advogados que trabalham com vocês, conheçam a história dos *gavião*. E assim, pensar e olhar também do outro lado, que a Vale se aproveita disso, que a Eletronorte se aproveita disso, pra tentar negociar de forma individual.

Kátia: aí eu só sei que ela queria conversar comigo, e que iria me ligar e que ela precisa de nós conversar, me fazer umas perguntas. Aí o Zeca chamou pra almoçar na casa dele, mas pra mim não dar esses dias não, vou logo dizer que esses dias eu estou lotada eu já tenho compromisso, e eu não quero fazer vergonha pra ninguém. A doutora foi perguntar pra mim, Zeca e pra concita “em Kátia como é que vocês conseguem ter essa visão, enxergar, aquela outra vez da negociação foi vocês que enxergaram? Tem alguém capacitando vocês?”. Eu digo: a necessidade, o dia-a-dia o olhar, tudo isso, nós não temos advogado só professores, eu escuto muito vocês, assim como vocês levam conhecimento, vocês deixam também porque isso nos

fortalece da gente tá avançando junto. Ontem eu falei: poxa, hoje eu não trouxe um professor pra reunião, eu senti falta porque eu pensei que a reunião era só pra indígenas, mas estava gente com advogado, gente com professor, aí nós não tinha ninguém, eu queria pra anotar, eu sempre levo alguém pra anotar, temos que gravar

Ronnielle: grava em um cantinho, chegando em casa pede alguém pra tá anotando depois e grifa as partes mais importantes, porque tem como usar depois.

Kátia: a gente levou *Tukinha*, ele ficou foi no celular.

Tutuka: Ontem ela foi muito incentivada pelas outras comunidades, porque ela falando, falando, eu falei: vai vocês também têm força, vocês são conhecidos também, vão em cima, a gente ficou até meio afastado um pouco e quando for preciso mesmo a gente...

Kátia: O Zeca falando: “Kátia, fala porque a Vale tem medo de tu” então, quando nós chegamos lá eu botei a ideia, a minha ideia é essa, que a Vale queria que nós aceitasse o plano de vida, falasse da negociação a partir de dezembro né, novembro, eu falei: não, negativo, como eu preciso e estou com pressa, nós vamos fazendo uma consulta prévia vamos escutar o doutor Jones, mas eu quero que o plano de vida... nós vamos detalhar acontecer o acordão, o passivo, o aumento do repasse nosso aqui que nós estamos precisando “Kátia tu vai ganhar tudo isso”. Sim, mas as outras aldeias estão pedindo ajuda e o Zeca pedindo “reforça lá” ao mesmo tempo que eu quero a negociação individual eu quero que você também enxerga os outros povos, tem aldeia que não recebe pra tamanho um. Vamos ver todos, vocês concordam com a Kátia? Todo mundo concordou.

Ronnielle: Kátia, esse ano aconteceu uma coisa com a Vale. Eu e vocês conhecíamos já a Vale, mas tinha muita gente que tinha a Vale como herói, esse ano teve aquela tragédia [Brumadinho] que morreu trezentas e tantas pessoas. Aqui em Carajás com os *Xikrin*: tem *Xikrin* morrendo envenenado com mercúrio, com veneno na água, muito câncer e muita diarreia... Contaminados tanto pelo ar quanto pela água.

Kátia: até a batata deles deu ferro, muito ferro, muito ácido, isso prejudica eles.

Ronnielle; Kátia, vocês têm alguma palavra pra terra ou mundo na língua, tipo, como que antigamente o povo, a terra, o mundo?

Kátia: A terra nós chama *puka kâm* e chama *pisê kâm*, agora mundo...

Ronnielle: mas a terra que vocês falam é tipo a terra que vocês estão ou é tipo a Terra, mundo?

Kátia: É tipo o planeta. *puka kâm*, terra é o território de todos.

Ronnielle: uma metáfora que eu já vi você usando várias vezes pro povo *akrâtí*, e que eu li naquele livro do *Krôhokrenhum* que ele também usa, acho que posso usar como uma imagem dos povos ~~Gavião~~, que o povo é como *kaprã*, quero dizer *krô*.

Kátia: nós queremos ser iguais *krô* e não igual *kaprã*. *Kaprã* é jabuti, que anda espalhado, e *krô* é porco que nós andamos igual porco: tudo junto, *unido*. Meu pai dizia que nós não queria ser igual *miré* [Jacaré] não, *miré* é parado. Ele dizia que quem fica parado é igual *miré*, quietinho, nunca vai crescer, nunca vai conseguir nada. Então era assim que os velhos comparavam, a gente tem que ser igual *krô*, tá *unido*, porque porco anda em bando, a onça não consegue pegar eles quando estão em bando. Mas quando eles estão separados a onça vai e pega. *Kaprã*? Quem quer ser igual *kaprã*? Um morar lá e o outro morar aqui, não vai visitar ninguém, anda espalhado, um longe um do *outro*, aí tem o que é igual *miré*, quietinho, fica lá de molho parado. Meu pai dizia que a gente não pode ser *miré* não, nós temos que ser igual *kôkô*, esperto. Macaco é esperto ele vem olhando, tem vez que vem um bando aqui olhar o que é que estamos fazendo. Ronnielle: Kátia e o povo ainda tem narrativas-histórias ainda, tem os mitos?

Kátia: Tem, a gente tem mitos, tem lendas. Não é mito são fatos reais, nós temos muito, tem rituais. É isso que eu quero professor, que vocês consigam projetos para fazer cartilha do fogo, da água, como surgiu os nomes, quem deu os nomes.

Ronnielle: Quem deu os nomes Kátia?

Kátia: Eu creio que foi Deus, porque foi *papãm* que foi nosso criador de tudo, criador do céu da terra.

Ronnielle: Eu li naquele livro do *Krôhokrenhum*, tem hora que ele fala, chama Deus de Jê, fala que tem o Deus *kupê* e tem Jê.

Kátia: Mas assim é porque na língua ela fala, é porque é o *Kukatheré*, aquela história entre o bem e o mal, aí o pessoal conta que a lua persegue o sol até hoje.

Ronnielle: Tem alguma história sobre o povo *Akrãti* e os *kupê*?

Tutuka: A história é parecida com a história que a bíblia conta é a mesma história do povo *Akrãtikatêjê* só que em um contexto diferente, a divisão do pão e a divisão da batata nossa. A criação de Adão e Eva *nós* tem também, só que a nossa eles dessem em uma cabaça no rio, aí são histórias que estão se perdendo, se não for contada nas escolas.

Kátia: A escola é uma forma sabe do quê? De reforçar a *cultura*, de ensinar aqui as nossas histórias, de fazer cartilha ilustrada, de ilustrar nosso calendário, sem a *escola*, a comunidade não avança, porque a escola ela é parceira, ela tá ligada com projeto. Ao mesmo tempo que os alunos estão aqui os professores levam os alunos pra roça, então a escola é muito útil, uma necessidade muito grande pra comunidade porque sem a educação a gente...

Tutuka: Ficou uma curiosidade aqui que até hoje a gente bate cabeça, porque o nosso povo usava muita comparação antigamente, o que eles viam eles comparavam com o que viviam no cotidiano, tanto é que a história do sol e da lua até hoje eu fico me perguntando quando o sol falou que enterrou lá e virou um calango, cavou e quando saiu, ele subiu pra cima. Eu fico me perguntando, eles compararam com um calango, o que que eles viram realmente lá? Ele subiu pra cima, o que eles viram, pra ele foi jesus que ressuscitou, mas o que eles viram realmente? E toda história contada pelos Maias, pelos incas, pela Bíblia, todos morrem e ressuscitam pra cima, é a mesma história e nós também tem a nossa história. Deus pra nós é único, um só. Nós não questionamos nenhuma religião.

Kátia: *Nós* tem nosso Deus, *nós* não aceita nenhuma placa de igreja⁹¹, sabe que tem uma religião que é a do nosso povo, que é contada e que a gente respeita e que os outros respeite nós e que nós respeite também qualquer religião, mas nós aceita que venha uma palavra, que traga a palavra, que traga o amor, falar da união, falar do respeito, falar da compaixão, perdoar o próximo, mas trazer placa de igreja não.

⁹¹ Referência a “Igreja sem nome da comunidade”; para as lideranças das comunidades se não tem nome, logo agrega muitos nomes, denominações religiosas.

Ronnielle: Kátia, como eu estou afastado do *Campus Rural*, tem uns dois anos e pouco, e esse governo que entrou agora está cortando tudo quanto é projeto de livro, mas se a gente reunir um coletivo e conseguir um patrocínio, conheci um dono de editora séria lá no Rio de Janeiro e eu vou até escrever um livro por ela, cinco mil reais dar cem ou duzentos livros mais ou menos. Talvez a gente consegue um patrocínio e escreve um e a cartilha vai ser mais barata ainda. Sobre a história do *povo*, você contando, a cartilha com os cantos, sua avó cantando também.

Tutuka: mãe vai lançar um livro também, vai lançar agora.

Kátia: deu pra escrever até meio aí ele dizia pra mim: “eu vou escrever, quando eu parar tu continua” aí eu continuei. A minha filha disse que já leu esse livro e já chorou tanto.

Tutuka: Nós ainda não vimos, estamos dessa curiosidade. A minha irmã que leu disse que tem fala minha, tem fala da minha mãe, do Pemkó, do meu avô mesmo. Ela fala assim que não tinha ideia desse conhecimento que nós tinha, tanto que ela falou: “tive que me graduar pra chegar no nível de vocês” e agora como ela tá no caminho assim a mais de nós, agora nós vamos correr atrás de tú, nós pega ela lá na frente, nós vamos andar juntos, só que ela tá morando na *parkatêje*.

Kátia: Tipo assim, a minha filha chegou pra nós e disse assim: “olha, eu não sabia a importância que a senhora tinha, só agora a ficha caiu pra mim. Eu pensei que a senhora era só minha mãe, que a senhora era uma cacique, mas não sabia que a senhora era o nome pesado da *Akrâtikatejê*, a história que a senhora conta, que o vovô conta são as mesmas, parece que o vovô ainda tá vivo, que ele não morreu, aí ela disse que chorou muito, se emociono. Ela disse que quem ler esse livro, vai servir pra escola como referência, materialidade, pra universidade, já até dei um pra universidade.

Ronnielle: Nós vamos levar uma cópia também lá pro *Campus Rural*, trabalhar com os alunos, que as vezes a gente recebe alunos indígenas lá, que você sabe, né?

Kátia: A Iara Ferraz eu dei um livro pra ela, ela leu na mesma hora, leu esse livro todinho quando foi no outro dia ela me ligou, “Kátia tem que ajeitar algumas coisas”. Porque tem as erradas né, por que não foi eu, quem escreveu foi a Rosa Azevedo com o apoio do Alfredo Wagner que me ajudou, e eu vou pra Belém agora, pra ajeitar as erratas.

Tutuka: quem leu disse que não tem palavras pra mensurar o que vocês fizeram, pra agradecer, não existe palavra no mundo pra dizer o que vocês estão fazendo, o que ela fez. A curiosidade só aumenta né, pra poder ler o livro.

Ronnielle: eu estou aqui ansioso já, quando sair é na hora que eu vou querer.

Kátia: é meu pai que fala né.

Ronnielle: Ah, é seu pai? Eu não conheci seu pai, mas vi o vídeo que ele gravou, eu vi as gravação do Ribamar eu falei: Ribamar, quanta sabedoria né?! E quando eu escutei as falas da Kátia quando a gente conversa eu lembro daquelas gravações alí, ou seja a sabedoria é a mesma, continua e agora tá com os filhos né.

Kátia: Ontem o pessoal elogiaram muito eles né, porque assim, eles são novos mas estão envolvidos, eu envolvo eles, até o irmão dele falou: “rapaz, o *Tutuka* é mais inteligente do que eu, mãe. Igual a senhora, ele fala, eu mãe, eu tenho dificuldade pra falar na frente, me dar um nervoso, na hora assim foge”. Mas foi tú que ficou assim, porque você também fala, você tem ideia, é você que para. “não mãe, mas eu não tenho esse dom”

Tutuka: Não é dom, é necessidade como a senhora falou. É porque quando a gente se afasta de alguma coisa que a gente tá praticando a gente quando volta, volta meio enferrujado.

Kátia: aí os outros lá jovens, nenhum fala, nenhum. Na comunidade nenhum jovem participa só Jamil que falou aquelas coisas que a vale falou pra ele, mas ele passou um recado que a vale discutiu com ele e falou: que a vale brigou com ele por causa da mulher dele. É triste, e o que me pediram lá, que é pra mim dar palestra nas aldeias, incentivar os jovens a participar, levar meus filhos pra dizer como eles chegaram. Eu fiquei pensando falei: rapaz eu tou disposta, pra ajudar o povo eu vou ajudar. Vão marcar pra eu ir nas aldeias fazer reunião com esse olhar que a gente tem de levar meus filhos, levar minha família. Eu recebi apoio de todos eles, aquilo pra mim foi enriquecedor, falei ontem que o meu dia foi muito bom, porque assim você ouvir as pessoas dizer : “vai lá me ajuda, leva essa palestra pra sala de aula, faz uma palestra com todo mundo”. Eu fui agora no guarani, sábado dar palestra, aí tem jovem aqui dizendo pra mim: ah, pra mim ir na escola lá no Ipixuna, pra mim ir em Jacundá, aqui nos convites né.

Tutuka: a gente tá tentando ver uma vaga na agenda pra gente ir no *Campus Rural*, a gente tem uma apresentação pra fazer lá e ainda não achamos esse espaço ainda.

Kátia: Eu falo que só enriquece né, e eu gosto de ajudar “ah, tu não vai descansar”? eu gosto de ajudar as pessoas, vou ajudar pra lá na frente eu ser ajudado porque nesse mundo a gente precisa de ajuda, ajuda de todos. Ninguém vai pra frente sem a ajuda de ninguém. Eu sempre falo assim, nós não somos nada é igual quando tem um cantor, quando tem um famoso mas quem faz ele ser famoso é o povo, é o povo que faz, não é só um, ele cresce através do povo. Eu vejo, ontem as lideranças tudo me apoiando, me pedindo pra mim ir na aldeia. Eu penso assim, meu deus será se nós se sai bem? Só comigo mesmo.

Tutuka: ela foi em uma reunião e os *Parakanã* chegaram e perguntaram quem ela era, a maioria deles não fala português, eu falei: é a Kátia. “ah, é a Kátia?” vieram com um documento e entregaram pra ela, nós precisa de ajuda na saúde, na educação, entregaram pra ela e nós ficamos assustados e falamos que vamos ajudar, o pessoal do Tauarí [comunidade ribeirinha] entregaram documento também, porque lá vai ser destruído aquele pedral de lá pra construir a hidrovía, aí eles pediram ajuda e entregaram um documento pra nós, mas era pra UNIFESSPA, mas entregaram pra nós primeiro, pedindo ajuda.

Ronnielle: mas quem sabe você não vai ser uma deputada, mas não pelo caminho do político lá, mas pelo caminho da base com os povos indígenas, da base com a UNIFESSPA.

Kátia: Aí gente me pedindo pra mim ir lá na comunidade, pra nós ir lá fazer uma fala, pra nós fortalecer, nós estamos se programando, mas eu penso assim: será se eles acham que nós somos a esperança? A luz? Se eles pensarem que nós estamos na mesma luta né, temos que se unir né, fortalecer.

Tutuka: Ele nos ver de uma forma que nós não conseguimos nos ver ainda.

Kátia: eles acham que nós somos fortes, pensam que a gente não chora, mas a gente chora, eu choro escondido.

Ronnielle: Vocês também recebem a violência igual eles, mas atingir um processo infelizmente né, mas hoje já tem um processo de afirmação que hoje é exemplo. Exemplo pra muita gente Kátia, pra muitos indígenas.

Kátia: Olha, tem pessoas do Urucum, entrando em contato, pedindo pra nós ir lá, levar uma fala pra eles, aí eu penso: será que a nossa fala vai ajudar? Na minha percepção é pra unir essa luta né, dar força né, igual o Zeca falou ontem pra mim: “ei vem cá, senta aqui, na hora que a Vale vim a Vale vai te ver” eu penso: poxa, a Vale vai me ver se tá todo mundo né, eu falei pro meu filho, quando a gente chegou lá, todo mundo levantou e foi receber.

Tutuka: Eu fiquei com vergonha, porque eu não esperava aquilo, quando a gente chegou todo mundo levantou e veio falar com nós, pra mim foi um choque, eu não esperava, pra ela é normal, mas pra nós não é, foi a primeira vez.

Kátia: Assim o reconhecimento, o respeito que nós agora somos referência até o Zeca falou, ontem o Zeca disse,: “tem jeito não, vocês são as referências daqui, vocês vão ter que ajudar nós de alguma forma vão ter que ajudar, organizar, ajudar, fazer nós enxergar como que nós queremos o plano de vida como nós vamos detalhar o PBA nós quer que vocês tudo junto, o irmão Ricardo”.

Tutuka: Ricardo é o coordenador da FUNAI.

Ronnielle: Eu fui lá uma vez, troquei umas ideias com ele, ele pediu pra levar lá um professor agrônomo, nós indicamos o Claudionízio [professor] para dar dicas sobre extração de açaí.

Tutuka: Estamos com um projeto agora de mil e novecentos pés e já estão todos vendidos já, estamos com uma câmara fria com a castanha que tá sendo processada já, que tá com um mercado... nós viemos tem uns quatro dias da reunião da pec

Ronnielle: Conte como foi o começo do *Povo*?

Kátia: A minha vó conta assim que o Povo ~~Gavião~~ ficou conhecido como “gavião” porque disse que apareceu um gavião. Disse que do tamanho de um avião na aldeia. Disse que esse gavião era muito grande. Disse que veio e sentou. Disse que matou muita gente também, né? Matou

gente mesmo. Aí disse que ficou conhecido como Povo ~~Gavião~~. Porque esse gavião ele sentou no meio da aldeia. Mas disse que era muito grande. Grande demais! A pena dele era grande, aí ficou Povo ~~Gavião~~. O Povo ~~Gavião~~ ficou conhecido por isso e porque também esse gavião matou muita gente. E antigamente era um povo muito brabo. ~~Gavião~~ matava na guerra. Quase acabou com o Povo *Parkatêjê*. Brigava muito. Era um Povo de guerra mesmo! Povo de luta!

Ronnielle: Muito obrigado, muito bom.

Kátia: professor precisando, fique à vontade. Mandei preparar almoço para nós.

Ronnielle: Não precisa. Obrigado.

Apêndice III – Awkê jújarên xà (A história do Aukê) _31/01/2020. Narrador: Jonas Rúc Canela. Aldeia: Escalvado Ramkohkamehkrá. Barra do Corda-MA

Fragmentos da narrativa e de seus comentários [partes usadas na tese].

Ele mostrou habilidades pra vocês e pra nós também. Mas só que nós matou o Aukê, e nós tipo assim, perdemos tudo... E se num matássemos aquele Aukê, na época, seria bom pra nós. Nós não iria viver na miséria. Iríamos viver iguais a vocês, civilizados; daquele jeito. E hoje nós estamos buscamos, um pouquinho, *né*. Na época, no dia que ele ressuscitou, *né*, do pó, do pó da queimada dele. E o gado que ele tanto tinha na fazenda, dividia pro o índio e... Não é dividir pro o índio, é quer dizer, deu flecha e arma. Mandou o índio escolheu a arma primeiro: “escolha as coisas, *né*”. Em vez de escolher a arma. *Kupê* atirou com a arma. “Se vocês prefere esse daí, cês fica”. Atiraram com a espingarda. Susto!!! [estralo]! Todo índio choraram. Aí mandou atirar com flecha, funcionou. Aí ficaram com a flecha. Ofereceu dinheiro, não queria, ficaram com comida típica, *né*. Ofereceram enxada, essas coisas, não queria; *kupê* pegou. E eles ficaram com nada. Assim foram perdendo as coisas, pelo que soube, *né*, da história.

Eee isso que eu queria saber: como é que vou dizer no áudio, *né*, do Aukê? Porque tem dois tipo de falar: eu deveria gravar o áudio na língua e depois eu explicará? Vamos trocar ideia sobre isso?

[Ronnielle: fique à vontade, você vai contar do jeito que você preferir. Daí você conta e depois a gente conversa e troca mais ideias isso].

Bem Aukê... [nove minutos de fala na língua *timbira- ramkohkamehkrá*].

[retorno em português]

Então. Parou pro aqui cumpadi⁹². É porque o seguinte, cumpadi, eu parei até na queimada. Porque como lhe falei: eu nunca aguentei a história do Aukê até o último, *né*. Depois em outro dia concluimos. Vamos fazendo pausa.

(...).

[Comentários]

A história diz que, Aukê antigamente, *né*, os bisavós contavam a história que nós não perdemos tudo. Mas antes de receberem antes arma de fogo.. Já brancos nesta época...

Aí Aukê mandou escolher, e atirou com arma de fogo em cima do pau. Atirou com o pau e acertou o pau. E o índio todo mundo chorou com medo, ficou com medo...

Então pegaram a flecha e o arco... É melhor escolher arco e flecha, não tem enjuado... não faz barulho. Aí ficaram com a flecha.

(...).

Indígena não queria arma, facão, essas coisas. Indígena não queria, *né*, queria praticar a *cultura* mesmo. Aí não pegaram essas coisas. Mas dinheiro não tá no meio... Depois que Aukê entregou todas essas coisas, *né*, ele falou pro *povo* dele: **vocês mesmo perderam eu, e nunca essa oportunidade volta para vocês.** E sempre **vocês vão querer ser brancos. Mas nunca vai ser.** E vai ser difícil, *né*, porque vocês são *bestas* [bobos]. E sempre vocês vão ficar de uma forma que vai ficar pra sempre. E vocês eram pra pegar essas coisas, mas vocês perderam e nada volta. Ele disse que não tá contra, brabo com ninguém porque mataram ele... É assim que falaram.

(...).

Ele já sabia que ia ser queimado. E ele deixou recardo com a mãe dele: pra separar o monte de pó dele... Quando a mãe dele chegou tinha uma casa bonita.

(...).

Os indígenas perderam tudo.

[Ronnielle _provocação: o que vocês perderam? O que é perder tudo?].

_A história diz que perdemos.

Mas nós não perdemos nada, *né*, pelo que eu saiba. Nós não perdemos nada. **Mas o conto diz que nós perdemos.** Mas como é que vou saber?

⁹² Tenho com Jonas Rúc afinidade de compadre; o entreguei meu filho recém-nascido para ser pintado na aldeia e apresentado aos mais velhos, poucos dias antes desse registro.

[Ronnielle _provocação: Por que vocês não perderam nada?]

Eu vou ser sincero... o colonizador acha...

Eu não acredito muito na história do Aukê.

Eu não sei de onde essa história do Aukê varou. Eu busco, busco mas não sei...

[Ronnielle _provocação: Você já quis ser *branco* alguma vez?]

Não! Como assim *virar branco*? **Como eu vou querer ser *branco*? Se Deus me mandou assim com minha língua.**

Eu fala a língua português. Mas, pra ser *branco* é difícil. Muito difícil.

[Ronnielle _provocação: Pra ser *branco* é difícil, por que Jonas?]

Olha pra ser *branco*, eu me sinto que eu tenho a minha ~~identidade~~, né. Que nem te falei da religião no caminho. Eu tenho orgulho de ser *indígena*. Que eu já nasci assim. Eu nasci em numa raça, que eu vou te contar, que desde o início os nossos ancestrais deixando, né? E por vai ser difícil pra ser *branco*? **Pra ser *branco* é muito difícil.** Pra mim, né. Agora, pra estudar é fácil, pra **ter dinheiro**, igual vocês, é fácil, pra ter as coisas boas é fácil. Mas para ser *branco* mesmo é muito difícil. Porque a aparência muda. Tu não é igual eu e eu não sou igual a você. Nosso corpo é diferente, eu falo português igual, mas... é difícil para vocês também ser indígena. Que nem meu avô falava: “Batata não nasce junto com inhame”. É difícil. Batata é batata, inhame é inhame.

(...). [Fragmentos da narrativa sem comentários]

Antigamente diz a história do Aukê, conta que quando a mãe de Aukê estava na barriga da mãe.

Meses passando e ele crescendo...

As vezes ele saia pra fora, e barriga foi crescendo.

E ela leva ele

Mas ela diz: “Mas não brinca muito pesado...”

(...) Aí o povo decidiu levar ele pra ser morto...

Levaram em montanha bem alta...

Aí ele circulou a montanha com pedra.

(...).

30:32: Como ele é mestre né...

31: Decidiram matar ele,

O tio [keti] dele levou ele na marra.

31:40= “**Pintaram ele, deram arcozinho pra ele antes de levar ele ao fogo grande...**”.

Apêndice IV – Awkê jújarẽn xà (A história do Aukê): _02/02/2021 (Segunda narração).

Narrador: Jonas Rúc Canela. Assentamento: Escalvado Ramkohkamehkrá. Barra do Corda-MA.

Awkê, Prȳcupẽ⁹³

Bom a história do Aukê é assim no passado. O nome da mãe dele é Rõnkwyi⁹⁴, e ela era virgem, nunca casou, nunca ficou com ninguém. Então, antes dela ficar grávida, o Awkê falou pra mãe dele assim, na hora que ela dormiu: “mamãe eu vou nascer aí com você, pra eu ajudar os meus tios e vó, e etc. Porque entre muitas pessoas eu escolhi você. Então eu vou ficar com você, e quando eu completar meus meses, vou nascer. Aí a mãe dele confirmou o nome com ele no sonho ainda”.

Aí a mãe do Awkê, que é Rõnkwyi, foi crescendo a barriga, vai crescendo a barriga, vai crescendo... E no dia seguinte, ele, Awkê, falou pra mãe dele: “mãe me leva pra eu tomar banho. Aí a mãe dele levava. Aí ele ficou banhando e depois voltava pra casa, e a barriga cresceu e o Aukê nasceu. Fez nadinha na hora de nascer, a dor não fez pra mãe dele. Assim ela acorda, que é Rõnkwyi, ele já tinha nascido já. E ela só fez ver ele, e quando amanheceu o dia, ela foi e falou pro irmão dela [keti] pra dá um nome ao Aukê. O outro nome que ele recebeu é Prȳcupẽ⁹⁵.

Aí Aukê nasceu e foi crescendo e crescendo e cresceu tão rápido, tanto como foi pra nascer, e no dia seguinte, ele queria tomar banho: “mamãe quero tomar banho”. Aí a mãe dele levava e quando chegava no rio, com os montes de menino, e ele *virava* o sucuri e assusta os meninos e meninas. Ela levava, pra casa de volta. E no mesmo tempo, voltando pra casa, ele mesmo, Aukê, falava pro amigo dele: “vamos brincar de esconde-esconde?” E ele vai na frente e ele *vira também onça* e os meninos se matava com o medo daquele onça, mas que aquele onça é Awkê. E no outro dia os velhos, que são os anciãos, falava o seguinte: “Olha se *nóis* ficar

⁹³ Nesta narrativa, Jonas Rúc, que possui o Ensino Médio e é professor na aldeia, insistiu e me entregou um resumo do que iria narrar, dizendo que gostaria que “ficasse correto” para mim. Respondi que poderia ficar à vontade, que o que importava era os termos que ele achava conveniente. Desta forma, está narração em alguns instantes foi por ele pausada para me perguntar se os termos estavam certos para mim. No mesmo dia, mais tarde e mais à vontade, fez uma terceira e longa narração; ainda não totalmente transcrita.

⁹⁴ Na explicação de Jonas, Rõnkwyi é “uma pessoa que quer ser igual a folha de coco babaçu”.

⁹⁵ Segundo a explicação de Jonas Rúc, Prȳcupẽ “é uma pessoa que gosta de pegar a estrada”.

sendo besta⁹⁶ com Awkê, pois um dia ele vai crescer e vai acabar com nosso povo”. Aí começaram de fazer os planos pra matar ele, Awkê. Porque ele é muito sabido e inteligente; além disso é mestre. **Porque não é tão fácil aceitar ele morar no meio da gente**, então.

Aí fizeram planos pra matar ele. Aí no outro dia levaram ele pra fazer matar, mas não conseguiram. Levaram no morro da montanha, e foi lá nas últimas. Chamaram ele pra olhar pra baixo, pra dizer pro outro onde estão, *mais* não. Ele foi olhar e alguém veio por trás dele e empurrou ele e ele caiu da montanha, do alto mesmo. E ele desceu pra baixo e *virou uma folha* e caiu devagarzinho no chão, e ele levantou e olhou pra cima onde eles estão. E Awkê pensou “eu vou ensinar vocês”. Ele fechou a subida e descida e o Awkê foi pra aldeia, chega cedo, de volta a aldeia. “Prȳcupẽ, Prȳcupẽ... eles vão te matar” disse a mãe dele. E ele respondeu a mãe: “eles não vão fazer isso, não, mãe. Vou vão voltar bem”.

Os velhos ficava, besta lá pra voltar, onde vieram. E no outro dia combinavam de novo pra matar ele, agora decidiram queimá-lo. E fizeram um monte de lenha pra acender. No outro dia, foram de novo pra matar.

Aí o tio de Awkê foi lá pra onde ele de novo. Aí a mãe dele começou a chorar de novo, aí o Awkê falou o seguinte pra mãe dele: “Agora é a hora”. Antes de matar ele, ele já sabia que vão matar ele; então, ele falou a mãe: “olha sei que vão me queimar, mais **vão só me virar outro**. Mas antes é o seguinte: pega a linha de algodão e faço o que te mandar. Depois de me queimar, você vai e separa o pó do meu corpo, e separa em quatro como o quadrado e você volta e no outro dia você volta de novo pra me ver”. Então ele, pra onde eles queria levar ele pra matá-lo, chegaram onde ele. Eles, os liderança, estão esperando ele já, pra queimá-lo e *quando chegou lá*⁹⁷ com ele estava só aguardando ele chegar. Fizeram mesmo jeito: mandou acender cigarro, ele foi ao fogueiro, e outro foram atrás dele e empurrou com os ganchos⁹⁸ e caiu no fogueiro, e o restante foram em cima, com os ganchos. Queimou o Awkê, e aí eles foram embora pra aldeia; e assim que chegaram na aldeia combinou a respeito da aldeia. Decidiram mudar a aldeia, porque não os espírito (*mekarõ*) dele, vão voltar e matar o povo. Decidiram ir embora, fizeram outro aldeia e só a mãe dele ficou na aldeia. E depois ela foi pra onde morava; e quando ela voltou pra ver *onde o cemitério do Awkê* [o local onde filho estava sepultado] ele já tá de novo, outra vez vivo de novo. E ele perguntou a mãe: “aí mãe, ei venha

⁹⁶ Besta= bobos, passivos.

⁹⁷ No mesmo dia Jonas fez uma terceira narrativa, bem mais demorada (ainda não transcrita) e sem se preocupar com a grafia fonocêntrica dos termos, em que narrou que Aukê teria sido pintado antes de ser queimado. Nos termos da narrativa: “Começou **a pintar o corpo dele, pintura corporal** e começou a chorar outra vez. Dessa vez o Aukê sabia que não ia voltar, dessa vez. E contou a mãe: “mãe para de chorar que chegou a hora, a hora é agora. Eles vão me queimar, mas antes de fazer isso vou deixar bem certo pra que nada aconteça”.

⁹⁸ No caso, forquilha de madeira. Galhos de árvore em formado de Y.

cá, não tenha medo! Eu não tô com raiva do povo, não. Eles mesmo fizeram isso comigo, mas vou tentar de novo. Não vou desistir, e chamar o velho de novo”.

E os jovens foram ver onde ele é queimado. E chamou o povo todo pra fazer união: “e depois eu falo com o *kupê*”. E ele falou o seguinte: “eu não tenho raiva de nada do que vocês fizeram comigo. Então eu tenho algumas coisas pra vocês; que é a arma e[ou] o arco-e-flecha, perfume e[ou] urucum, sanfona e[ou] maracá”. Ele mesmo falou que os *povo* ficasse com a arma, mas os *índio não queria a arma* porque essa coisa é muito brilhosa: “e nós não vamos querer. Nós vamos ficar com o *arco-e-flecha, é melhor por andar calado* e que não faça medo também”. E eles ficaram com arco-e-flecha e maracá e urucum.

E ele chamou o *kupê*; e o *kupê* viu a arma e gostou e pegou; *pegou a sanfona e fizera a festa, atirando pra cima (...)* [duas palavras ficaram inaudíveis]. E ele falou pro índio: “vocês vão ouvi-los mas ele não vão ouvir vocês”.

Comentários do narrador _02/02/2021. Após conversar, por telefone, com o sogro, Justino Kenovene Canela, Jonas Rúc Canela acrescentou a narração que:

“A história bateu certinho com a de Jesus: a mãe dele era virgem... O lugar onde jogaram Aukê era muito alto, era longe, no Rio de Janeiro; o mesmo local onde fica o Cristo Redentor [sinalizando para o Corcovado]”.

Disse ainda que Aukê “era uma pessoa muito poderosa. A mãe do Aukê era virgem, como Maria”.

A “brincadeira dele era de *virar* bicho, para assustar os colegas”. “E se o Aukê nos matar?” Disse os velhos.

[Sempre há um assédio, para assumir a *cultura*: o jogo para decidir o indecível].

“Os índios sempre vão ouvir os brancos, e os brancos nunca irão entender os índios”!

“O local era Rio de Janeiro, o segundo lugar era São Luís...”

E explicou porque mudaram de assentamento após a morte de Aukê: “Quando uma pessoa decide, decide por todos, e todos assume”; “é assim para os indígenas”.

APÊNDICE B - Termos de autorização de pesquisa



UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - PROPED

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE PESQUISA

Eu, Ronnielle de Azevedo Lopes, estudante de doutorado no Programa de Pós-graduação em Educação (PROPED) da UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro e Professor do *Campus* Rural de Marabá do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), solicito a partir deste *termo* a autorização para realização de pesquisa junto ao *Povo Gavião Akrâtikatêjê* da *Aldeia Akrâtikatêjê*, na Terra Indígena Mãe Maria. A referida pesquisa tem como objetivo **pensar a resistência dos saberes tradicionais no Vale do Tocantins-Araguaia, suas cosmovisões, sua forma de fazer (ou refazer) a escola e o currículo.**

No percurso da pesquisa serão realizadas atividades de entrevistas, registro em áudio e imagem, elaboração de mapas, bem como, a produção de registro dos saberes indígenas e a história dos *povos tradicionais* na região. O material produzido será compartilhado com as comunidades envolvidas. Assim, poderão ser divulgados e/ou publicadas as informações e/ou dados referentes a essa atividade como pesquisa. Ressalta-se que esse trabalho não tem fim lucrativo, ou seja, não é destinado à comercialização, e, ainda, que não há despesas pessoais para os participantes em qualquer momento do estudo, nem compensação financeira relacionada à sua participação. O pesquisador também se compromete a utilizar o material obtido durante a pesquisa para a finalidade exposta, garantindo as condições éticas necessárias, bem como evitando qualquer desconforto físico ou emocional aos participantes que possa interferir em seu bem-estar e saúde, além de socializar o trabalho na comunidade após ser concluído.

Eu, Cacique: Katiorikue do Costo Volkenky, portadora do RG 10.101.101.101, acredito ter sido suficientemente esclarecida a respeito das informações que li ou que foram lidas para mim, ficando claros os propósitos e as condições em que se desenvolverão esta pesquisa. Ficou claro ainda que a minha participação é isenta de despesas e que autorizo voluntariamente minha participação no presente estudo.

Terra Indígena Mãe Maria,
Bom Jesus do Tocantins, PA, 06 de Agosto de 2021.

Declaramos que obtivemos de forma apropriada e voluntária a Autorização do representante legal da Família para a participação nesse estudo.

Assinatura do Pesquisador:

Ronnielle de Azevedo Lopes 



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - PROPED**

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE PESQUISA

Eu, Ronnielle de Azevedo Lopes, estudante de doutorado no Programa de Pós-graduação em Educação (PROPED) da UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro e Professor do *Campus Rural de Marabá* do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), solicito a partir deste *termo* a autorização para realização de pesquisa junto ao *Povo Gavião Akrätikatêjê* da *Aldeia Akrätikatêjê*, na Terra Indígena Mãe Maria. A referida pesquisa tem como objetivo **pensar a resistência dos saberes tradicionais no Vale do Tocantins-Araguaia, suas cosmovisões, sua forma de fazer (ou refazer) a escola e o currículo.**

No percurso da pesquisa serão realizadas atividades de entrevistas, registro em áudio e imagem, elaboração de mapas, bem como, a produção de registro dos saberes indígenas e a história dos *povos tradicionais* na região. O material produzido será compartilhado com as comunidades envolvidas. Assim, poderão ser divulgados e/ou publicadas as informações e/ou dados referentes a essa atividade como pesquisa. Ressalta-se que esse trabalho não tem fim lucrativo, ou seja, não é destinado à comercialização, e, ainda, que não há despesas pessoais para os participantes em qualquer momento do estudo, nem compensação financeira relacionada à sua participação. O pesquisador também se compromete a utilizar o material obtido durante a pesquisa para a finalidade exposta, garantindo as condições éticas necessárias, bem como evitando qualquer desconforto físico ou emocional aos participantes que possa interferir em seu bem-estar e saúde, além de socializar o trabalho na comunidade após ser concluído.

Eu, jovem liderança indígena: Kupapamane Valoleui Leon Tapnamine, portador do RG 5386251, acredito ter sido suficientemente esclarecido a respeito das informações que li ou que foram lidas para mim, ficando claros os propósitos e as condições em que se desenvolverão esta pesquisa. Ficou claro ainda que a minha participação é isenta de despesas e que autorizo voluntariamente minha participação no presente estudo.

Terra Indígena Mãe Maria,
Bom Jesus do Tocantins, PA, 06 de Agosto de 2021.

Declaramos que obtivemos de forma apropriada e voluntária a Autorização do representante legal da Família para a participação nesse estudo.

Assinatura do Pesquisador:

Ronnielle de Azevedo Lopes 



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO - PROPED**

TERMO DE AUTORIZAÇÃO DE PESQUISA

Eu, Ronnielle de Azevedo Lopes, estudante de doutorado no Programa de Pós-graduação em Educação (PROPED) da UERJ – Universidade do Estado do Rio de Janeiro e Professor do *Campus Rural* de Marabá do Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), solicito a partir deste *termo* a autorização para realização de pesquisa: rodas de conversas e entrevistas. A referida pesquisa tem como objetivo **pensar a resistência dos saberes tradicionais no Vale do Tocantins-Araguaia, suas cosmovisões, sua forma de fazer (ou refazer) a escola e o currículo.**

No percurso da pesquisa serão realizadas atividades de entrevistas, registro em áudio e imagem, elaboração de mapas, bem como, a produção de registro dos saberes indígenas e a história dos *povos tradicionais* na região. O material produzido será compartilhado com as comunidades envolvidas. Assim, poderão ser divulgados e/ou publicadas as informações e/ou dados referentes a essa atividade como pesquisa. Ressalta-se que esse trabalho não tem fim lucrativo, ou seja, não é destinado à comercialização, e, ainda, que não há despesas pessoais para os participantes em qualquer momento do estudo, nem compensação financeira relacionada à sua participação. O pesquisador também se compromete a utilizar o material obtido durante a pesquisa para a finalidade exposta, garantindo as condições éticas necessárias, bem como evitando qualquer desconforto físico ou emocional aos participantes que possa interferir em seu bem-estar e saúde, além de socializar o trabalho na comunidade após ser concluído.

Eu, Marília de Azevedo Lopes, conhecido como **Sr. Ceará do Pará**, portador do RG 4016007901, acredito ter sido suficientemente esclarecida a respeito das informações que li ou que foram lidas para mim, ficando claros os propósitos e as condições em que se desenvolverão esta pesquisa. Ficou claro ainda que a minha participação é isenta de despesas e que autorizo voluntariamente minha participação no presente estudo.

Marabá-PA,
16.08.2021 de 2021.

Assinatura do Pesquisador:

Ronnielle de Azevedo Lopes

APÊNDICE C - Cadernos de fotos

Kupepramre Toprawere (Tutuka) assinando o Termo de Autorização de Pesquisa na escola, 2021. Foto/acervo: Ronnielle de Azevedo-Lopes.



Vista da chegada do Assentamento *Akrātikatêjê*. Foto: Ronnielle de Azevedo-Lopes, 2021.



Lago na chegada do Assentamento *Akrātikatêjê*. Foto: Ronnielle de Azevedo-Lopes, 2021.



Lago na chegada do Assentamento Akrãtikatêjê. Foto: Ronnielle de Azevedo-Lopes, 2021.



Imagem de Paiaré, gravada no Posto de Saúde do Assentamento Akrãtikatêjê. Foto: Ronnielle de Azevedo-Lopes, 2021.



Casa da Cacica Tônkyré, Assentamento Akrãtikatêjê. Foto: Ronnielle de Azevedo-Lopes, 2021.



Tônkyré com uma de suas netas na roça. Acervo: Tutuka.



Preparação do Berarubu no Assentamento *Akrâtikatêjê*. Foto: Ronnielle de Azevedo-Lopes, 2020.



Partilha do Berarubu por parte dos anciãos/ãs. Foto: Ronnielle de Azevedo-Lopes, 2020.



Anciãos/ãs reunidos para *brincadeira* com flexas após partilha do Berarubu. Foto: Ronnielle de Azevedo-Lopes, 2020.



Jonas Rúc Canela apresentando Raoni Kênkonã, meu filho e seu afilhado, à Comunidade Akrãtikatêjê. durante sua estadia entre os Akrãtikatêjê. Foto: Ronnielle de Azevedo-Lopes, 2020.



Crianças com Raoni Kênkonã após suas apresentação (‘batismo’) na Comunidade. Foto: Ronnielle de Azevedo-Lopes, 2020.

ANEXO A – Versão do mito de *Aukê* registrada por Harald Schultz (1950), resumida e refinada por Roberto DaMatta (1967, pp. 96-100)

Uma mulher andava grávida há bastante tempo. Mas o menino *Auke* passava poucos dias na barriga de sua mãe. Todo o dia, ele saía da barriga e se transformava em paca, preá. E, quando o dia ia amanhecendo, ele voltava para a barriga de sua mãe outra vez. Como a barriga da mulher já estava muito grande, o *Auke* dizia para ela: “Você já tem muitos dias que está assim. Não sei em que mês você vai parir”. Ao que a mãe respondia: “É, eu já estou assim há muitos meses, mas deixa estar que algum dia eu vou parir, aí eu fico boa para caminhar”. Depois de algum tempo, *Auke* nasceu. Ele nasceu de noite e, quando o sol subiu um pouco, já estava rindo. Quando o sol subiu mais um bocadinho, já estava engatinhando. E mais um pouco, ele já estava caminhando e correndo e caindo. E mais um pouquinho, já estava grandinho e, quando o sol ficou mais alto, *Auke* já era um rapaz. / Quando as mulheres da aldeia resolveram ir ver o *Auke* e partiram na sua direção, trazendo nos braços os seus filhos, ele corre e fica nos braços de sua mãe, molinho como os outros meninos que vieram para vê-lo. Quando as mulheres saem, ele volta a caminhar. Quando de uma outra casa outra mulher vem visitá-lo com um menino já grandinho, então *Auke* vira do tamanho daquele menino. Quando é um homem já de idade que o vê de longe, o *Auke* fica sentado com barba preta, homem grande, esperando o outro que vem em sua direção. Quando vem um velho, usando um bastão para caminhar, de cabelo branco, então o *Auke* fica velho também, esperando. / Com isso, a mãe e o pai do *Auke* ficaram com medo. A mulher, então, falou para o marido: “Como é que nós vamos fazer com este menino? Por que ele está fazendo de todo o jeito, virando todas as coisas. E eu estou com medo deste menino”. “Quando a gente vê, este menino vai indo assim e daqui a pouco perde nós (*Auke* poderia matar toda a aldeia. Cf. nota de H. Schultz, p. 87 nota 116 – RM), porque este menino é muito sabido”. Aí, o pai de *Auke* falou para sua mulher: “Não sei, quem sabe é o avô dele. Preciso conversar com o avô dele, porque ainda tem avô”. Veio então o pai da mulher. O marido dela falou para o sogro: “Como é que nós vamos fazer com seu neto? Porque a mãe dele está com muito medo. Eu queria saber com o meu sogro, por que não está vendo que seu neto está fazendo de todo o jeito e ninguém sabe? Seria bom que você desse um jeito; porque você é o avô dele!”. Ao que o avô respondeu: “É, deixa estar que eu vou fazer alguma coisa com ele”. / A essa altura, toda a aldeia já sabia que o *Auke* tinha aquelas coisas e todos estavam com medo. Com isto, o avô disse: “Deixa estar, nós vamos caçar com ele e eu vou matá-lo. Porque é meu neto, mas ainda vou ver como!”. / De manhã, o *Auke* estava brincando no pátio e o avô o chamou e disse: “*Auke*, leve um tiçãozinho para fazer fogo no meio do caminho. Daqui a pouco, nós saímos todos para caçar naqueles matos para ver se matamos alguma coisa”. *Auke* levou o fogo, após andar um pouco, colocou o fogo no local indicado. Após ter feito isto, continuou brincando. Quando os índios chegaram, o avô conduziu *Auke* para uma serra muito alta. Ficando na beira do abismo, disse para *Auke*: “Lá em baixo é limpo, tudo fica pequeno, é bom olhar para baixo”. O menino ouviu e pediu para o avô: “Deixa eu também olhar lá embaixo”. Enquanto o avô empurrava, *Auke* falou: “Oh! Meu avô, não faça isso comigo”. Mas o avô já o havia atirado. / Entretanto, quando *Auke* caiu um pedaço, foi virando folha seca que desceu para o chão em espirais, devagarinho. E, quando chegou no chão, virou outra vez menino e foi embora para a aldeia. O avô, porém, exclamava: “Oh! Por que fiz assim com meu neto? Estou com pena, meu neto morreu. Eu o empurrei no abismo e agora ele morreu”. Enquanto o avô dizia isto, seu neto já estava na aldeia, vadiando. Quando a mãe de *Auke* o viu no pátio da aldeia, disse: “Meu filho chegou primeiro que o avô dele. Quando dá fé, não o mataram não, porque o avô disse que ia dar um jeito nele”. Logo depois, o avô também chegou e, vendo seu neto, disse: “Ah! o meu neto não morreu não, e eu pensei que ele tivesse morrido, porque eu o joguei em um abismo”. / De noite, enquanto *Auke* andava fora de casa, o avô foi até onde estava sua filha e contou a história para ela: “Este *Auke* é muito sabido, eu não sei como fiz, pois o atirei do alto em um abismo”. Aí a mãe de *Auke* falou ao pai: “É, nós todos sabemos o que aconteceu com este *Auke*, mas ninguém vai dar jeito nele. Você vai dar jeito nele”. Ao que o avô respondeu: “É, deixe estar, amanhã vou caçar jeito com ele outra vez”. / No dia seguinte de manhã, o avô mandou *Auke* fazer fogo outra vez. Levou-o em seguida para o mesmo local e atirou-o outra vez no abismo. Mas *Auke* transformou-se em folha de chichá e desceu vagarosamente para o chão. Depois voltou para a aldeia, onde sua mãe, ao vê-lo, exclamou: “Oh! O avô não falou que ia caçar um jeito com ele? Pois ele veio de novo!” E quando o avô avistou o menino no meio do pátio com os outros índios,

disse: “Ora, mas este meu neto é assim, como é que vou fazer com este meu neto? Porque ele é muito sabido, é difícil de dar um jeito nele”. Aí o avô falou para a mãe de *Auke*: “Pode deixar, agora vou experimentar com fogo mesmo, vou mandar fazer fogo e vou botar *Auke* dentro do fogo e venho logo contar para você”./Quando o dia amanheceu, ele tornou a falar para o *Auke*: “*Auke*, você vai fazer fogo lá onde nós nos reunimos pela primeira vez”. O menino levou um tição e o avô o acompanhou. O avô então disse: “Agora você faz um fogo bem grande. Bota bastante pau para ver se o fogo faz barulho, para ver se nós matamos alguma coisa logo”. *Auke* chegou primeiro no local e fez o fogo. Os índios todos foram atrás. Quando o fogo estava bem alto, pois *Auke* o fez segundo as instruções do avô, e os outros índios haviam chegado, o avô disse: “Vamos embora agora, pois está chegando meio-dia”. E ficou bem perto do fogo. Quando *Auke* viu seu avô perto do fogo, quis fazer o mesmo. E quando ele se aproximou da fogueira, os índios o pegaram pelo braço e o atiraram no fogo. *Auke* começou a gritar: “Oh! Meu avô, você não faz isso comigo. Eu não fiz nada com você”. Mas o avô também ajudou a colocar o menino dentro do fogo, onde ele gritou e chorou até morrer. Então, o avô disse para os outros índios que eles deviam caçar e depois voltar para a aldeia correndo com toras. Quando chegaram na aldeia e não viram *Auke*, o avô disse: “Oh! o meu neto agora morreu mesmo dentro da fogueira, por que eu fiz assim com o meu neto?”/Depois de três dias, a mãe de *Auke* falou para seu marido: “Vamos lá na cinza do nosso filho, para ver se ainda ficou alguma coisa para nós queimarmos direito”. Saíram para onde estava a cinza do menino, mas, quando estavam próximos do local, começaram a ouvir barulho de gado, peru e angolista (galinha-d’angola). Pararam e ficaram ouvindo. O marido disse: “Isto é nosso filho”. “Vá ver que ele não morreu. Vamos voltar daqui, porque nosso filho está fazendo barulho”. Chegando à aldeia, os pais de *Auke* contaram a história para os outros índios e finalmente eles foram até o local e verificaram que a história era verdadeira. Voltaram e contaram para todos. O avô resolveu ser o último a ir. Quando chegaram, viram no lugar das cinzas uma casa grande com telha. *Auke* viu o seu avô e chorou com muita saudade e com pena do povo e da aldeia. Abriu a porta da casa e deitou na rede chorando. Depois de algum tempo, saiu e chorou de novo. Ele não podia ver o seu avô. Depois mandou todos entrarem dizendo que já havia mandado sua mulher preparar comida para todos. Mas o avô ficou com medo de entrar na casa. Como recusasse, *Auke* mandou que os índios ficassem no terreiro. E foi falar com eles. Disse: “Olhe, meu avô. Eu vou lhe avisar. Quando nós formos comer, quando se puser as coisas fora, arco, arma de fogo, cuité, prato, você apanha primeiro as armas de fogo e o prato, que é camarada da espingarda”. Então, a mulher do *Auke* botou a comida, mas os índios recusaram a comer dentro de casa. Tinham medo de entrar na casa e *Auke* fechar a porta. Quando os índios começaram a comer do lado de fora, *Auke* entrou e chorou muito./Quando terminaram, *Auke* chamou seu avô para passar com ele o dia. O avô ainda recusou dizendo que não podiam dormir ali, tinham de dormir do lado de fora. Foram então embora para a aldeia e *Auke* pediu que no dia seguinte viessem trazendo o povo todo, inclusive seu pai e sua mãe. Quando os índios saíram, *Auke* ainda chorou com pena do povo todo./Depois de três dias, os índios chegaram outra vez à casa de *Auke*. Ele falou com sua mãe dizendo que não tinha morrido e mandou preparar comida para o povo todo. Quando a comida estava pronta, *Auke* convidou os índios para comerem dentro de casa, mas os pais e o avô de *Auke* recusaram. Quando acabaram de comer, *Auke* foi buscar o arco, o cuité e o prato. Colocou a espingarda e o prato bem perto um do outro. E o arco e o cuité mais afastados. Chamou todo o povo e disse: “Agora, meu avô, você apanha estes dois” e ofereceu a espingarda e o prato. Mas o avô apanhou o arco e o cuité, porque ficou com medo de apanhar a espingarda. *Auke* então mandou que seu avô atirasse com a espingarda. O avô recusou. *Auke* insistiu dizendo: “Eu quero que você fique com este. Pra cristão não quero entregar, porque estou com pena de vocês todos. Eu quero que você faça como eu, que ando vestido. Por isso não posso entregar a arma para os cristãos. Eu quero que vocês fiquem cristãos como eu”./Mas, mesmo assim, o avô se recusou a atirar. *Auke* então saiu levando a espingarda e chorando: “Eu bem que queria que vocês ficassem com a espingarda, eu queria que vocês ficassem como eu, não ficassem nus”. E depois, *Auke* encostou na parede e chorou, chorou. /Depois de algum tempo, *Auke* saiu de casa com um arco e perguntou: “É este que vocês querem?” E os índios ficaram alegres, respondendo: “É, nós ficamos com o arco e a flecha”. Vendo isso, *Auke* chorou outra vez. /Depois de algum tempo, saiu de novo e, chamando um homem negro, falou para seu avô: “Você quer ver, ele atira certo”. E, quando entregou a espingarda para o negro, ele atirou longe e logo disse: “Isto é bom. Agora vou ficar com arma de fogo”. Quando *Auke* ouviu isto, chorou de novo. “Oh! — disse — vocês bem podiam ter ficado com a arma de fogo, eu tenho pena de vocês”. /Depois *Auke* saiu e falou para o povo todo: “Pois aí está. A espingarda o negro já atirou. Ele também vai ficar com o prato; vocês que atiraram com o arco e flecha ficam com

o cuité”. Os índios então pegaram a cuia, sendo o primeiro o pai de *Auke*. Em seguida, *Auke* levou os índios para a beira do rio dizendo que, quando eles morressem, iriam afundar como uma pedra. A alma não subiria para o Céu. Depois, jogando uma coisa embrulhada em folhas e que boiava, disse: “Estão vendo, nossa alma, quando morre, faz assim, sobe para o Céu”. / Fez uma Santa e deu para sua mãe, recomendando que ela não mostrasse para ninguém. E mostrou muita coisa para os índios. Depois disse para o seu avô: “Se vocês tomassem conta de mim, eu virava todas as coisas”. Deu ainda um caldeirão para sua mãe e presentes para os outros. E, na despedida, abraçou a todos chorando muito. Disse: “Eu fico com muita pena de vocês. Porque o certo é como eu estou dizendo para vocês, mas vocês não querem acompanhar. Agora, eu sou o pai de vocês todos. Vocês agora me chamam de pai. Podem me chamar onde vocês quiserem. E, quando alguém quiser vir, vem, porque eu dou alguma coisa e não esqueço de vocês, porque vocês são filhos de todos nós”. Os índios voltaram para a aldeia.

Se os índios não tivessem queimado Auké, hoje seriam iguais aos cristãos.

ANEXO B – Versão Canela (Ramkohkamehkrá) registrada por Curt Nimuendajú (1946, p. 245-6)

Uma libertina, Amčokwei, engravidou. Certa vez, enquanto tomava banho com as companheiras, ouviu duas vezes o grito do preá, sem saber de onde vinha. Com medo, voltou para casa e se deitou. Então, ouviu o grito pela terceira vez e percebeu que vinha de seu próprio corpo. Então ouviu a criança lhe falar “Mãe, você está cansada de me carregar?”. _Respondeu para criança: “Sim, meu filho, saia!”. “Bom, eu vou sair no dia tal” _disse a criança. Quando Amčokwei começou a sentir as dores do parto, foi sozinha para a floresta. Forrou o solo com folhas de pati e disse: “Se você for menino, vou matá-lo, mas se for menina vou criá-la”. Ela deu à luz um filho; cavou um buraco, enterrou a criança e voltou para casa. Quando sua mãe a viu chegando, perguntou pela criança e repreendeu- a por não ter trazido o menino para que a avó o criasse. Quando soube que ele estava enterrado sob uma sucupira, foi desenterrá-lo, lavou-o e trouxe-o de volta para casa. Amčokwei não queria amamentá-lo, e a velha se encarregou disso por ela. O pequeno Aukê disse à mãe: “Então, você não quer me criar?”. Ela ficou com medo e respondeu: “Sim, eu vou criá-lo”. Aukê crescia muito depressa. Tinha o dom de se transformar em todos os tipos de animais. Quando se banhava, virava peixe; e quando ia para as roças, virava onça, e assustava os parentes. Então o irmão de Amčokwei resolveu matá-lo. Enquanto o menino estava sentado, comendo um bolo de carne, o tio atingiu-o traiçoeiramente, pelas costas, com a sua borduna. Enterrou-o atrás da casa, mas no dia seguinte o menino voltou, coberto de terra: “Avó”, disse, “por que você me matou?”. “Foi o seu tio que matou você, porque você assusta as pessoas!”. “Não”, garantiu Aukê, “eu não irei machucar ninguém”. Mas pouco depois, enquanto brincava com outras crianças, transformou-se novamente em onça. Então o tio resolveu se livrar dele com outro estratagema. Convidou-o a ir colher mel. Passaram por duas serras e, quando chegaram ao topo da terceira, o homem agarrou o menino e jogou-o no abismo. Mas Aukê se transformou em folha seca e pousou delicadamente no chão. Ele cuspiu, e em volta do tio surgiram rochedos íngremes, dos quais este não conseguiu escapar. Aukê voltou para casa e avisou que o tio voltaria mais tarde. Passados cinco dias, Aukê fez as rochas desaparecerem, e o tio pôde finalmente voltar, quase morto de fome. Ele planejou matar Aukê de um outro modo: fê-lo sentar numa esteira e deu-lhe comida, mas Aukê sabia perfeitamente o que ele pretendia fazer. Então, ele deu uma bordunada no menino e o queimou. Depois, todos deixaram a aldeia e se mudaram para longe. Amčokwei chorava, mas sua mãe lhe disse: “Por que você está chorando agora? Você mesma não queria matá-lo?”. Passado algum tempo, Amčokwei pediu ao chefe e aos velhos que lhe trouxessem as cinzas de Aukê. Enviaram dois homens à antiga aldeia, para ver se as cinzas ainda estavam lá. Quando chegaram, viram que Aukê tinha virado um homem branco. Tinha construído uma casa grande e, do miolo escuro de uma árvore, tinha criado os negros; da madeira de bacuri, os cavalos; e da madeira de piqui, o gado. Ele chamou os dois mensageiros e mostrou-lhes a sua propriedade. Depois, chamou a mãe para morar com ele. Aukê é o imperador dom Pedro II.

ANEXO C – Aukeré [diminutivo de Aukê para os Krahô] – “Informante Krahô Pedro Penô”
registrado por J. Melatti (1972, p. 126-8):

Foi com Aukeré que surgiram todos esses estrangeiros. Papam (deus) fez um filho em uma mulher. Quando ela ia tomar banho, o menino nascia, transformava-se em peixe e nadava para baixo e para cima até que entrava novamente no ventre da mãe e ela ia embora. Quando sentia dor, a mãe ia para o ribeirão, o filho virava anta, nadava e, quando acabava de tomar banho, ia outra vez para o ventre da mãe e ela ia embora. Quando sentia calor, a mãe ia de novo ao ribeirão, o menino saía, virava sucuriçu e passeava por perto. Voltava, entrava outra vez no ventre materno e a mãe ia embora. Quando ele já estava para nascer, saía a todo momento. Cedo, a mãe ia ao ribeirão, ele virava cobra e andava dentro d'água. Pelas nove horas tornava a voltar ao ribeirão e ele se transformava em pato, nadando, voando, até voltar. Ao meio-dia, ela voltava ao ribeirão e o filho virava onça preta (que anda dentro d'água), andava pelas vizinhanças e voltava. E as mulheres da aldeia, quando iam tomar banho, viam o fenômeno, voltavam e contavam para os outros: “O filho daquela mulher não é gente; talvez aquele menino, quando nascer, acabe conosco”. O povo já estava falando, fazendo mexerico, para matar o menino, pois senão ele nasceria, cresceria e o destruiria. Mas o avô do menino (pai da mãe) falava: “Não, não matem meu neto; este é meu primeiro neto, eu não vou maltratá-lo”. Mas o povo não se importava com o avô e estava mexericando, estava falando, combinando para matar o menino. Até que o menino nasceu, assim como qualquer menino nasce. E o menino chorava. Mas, quando a mãe ia encostar o seio em sua boca, ele calava. Se a mãe o mandava calar, assim como as mulheres falam para os filhos, ele respondia: “Não, mamãe, eu não estou chorando não; estou é cantando”. Depois de cinco dias, o povo conversou com o avô, pedindo-lhe que entregasse o menino para matá-lo. O avô não queria deixar, mas insistiram com ele umas dez vezes. Então o avô entregou para que o povo o levasse. Eles tomaram o menino e conversaram entre si: “Como é que vamos fazer com esse menino?”. “Vamos subir a serra, e daí a gente joga para baixo”. Levaram-no então para o morro e lá de cima o atiraram. Mas o menino virou folhinha leve e foi caindo devagarinho até o chão. E ficou chorando. Tornaram a buscá-lo, levaram-no de volta para cima e o jogaram outra vez para baixo. Ele se transformou em folha de banana brava e desceu em círculos até chegar ao chão. Atiraram o menino três vezes e já estavam combinando para arranjar um outro meio: “Como é que nós vamos fazer com esse menino, porque este menino não vai morrer não!”. Resolveram fazer uma fogueira para queimá-lo. Fizeram um grande fogo. Quando já estava bem intenso, jogaram o menino no meio da fogueira e ele se queimou. Mudaram a aldeia para outro local. O kederé (avô materno) estava chorando muito com pena do menino. No lugar das cinzas, apareceu uma casa grande com muitos animais em torno: bovinos, cavalos, porcos, galinhas. Alguns foram ver as cinzas e já encontraram a casa grande. Contaram para os demais e foram todos vê-la. Aukeré estava zangado com eles e os enganou. Abriu a casa e disse a todo o povo que entrasse e pegasse o que lá havia: panos, miçangas, pratos, colheres, etc. Havia muita coisa lá dentro, espingardas, muita coisa. Entrou somente a rapaziada nova para apanhar aquelas coisas da casa de que era cheia como uma loja. Aukeré tinha pedido para entrarem primeiro os novos, para depois entrarem os mais velhos. Os novos entraram. Os soldados, que eram muitos, espantaram os mais velhos, atirando para cima com espingarda, e todos correram, ficando os filhos trancados. Todo o mundo foi embora e os meninos ficaram presos. Então, Aukeré fez não se sabe o que, para que não se lembrassem mais de voltar. Os mais velhos voltaram correndo para a aldeia. Os que ficaram na casa não lembravam mais dos velhos. Então, os mais velhos viajaram para outro lugar. Aukeré insistiu para que retornassem, mas não o conseguiu. Aqueles meninos que ficaram na casa é que se tornaram kupê (civilizados). Os mais velhos viajaram na direção da área em que hoje estão os krahó e foram se acabando, se acabando...

ANEXO D – Aukê versão Krahô, “segundo o informante José Nogueira, líder do movimento messiânico krahó” registrado por J. Melatti (1972, p. 128-9)

A mãe de Auke era casada. Ela estava com vontade de comer najá. Havia uma cascavel grande a esperá-la quando foi apanhar os cocos. A cascavel lhe perguntou: “Ah, é você que está apanhando najá?” A moça respondeu: “É, sou eu que estou apanhando, estou comendo”. A cascavel retrucou: “Ah, agora eu estou vendo, estou esperando, eu vou deixar cair os cocos para você apanhar. Você pode vir sempre apanhá-los, pois não vou deixar outros bichos pegá-los. Mas você tem de copular comigo”. A moça se entregou à cascavel e esta a lambeu. Auke ficou grande no ventre materno. Não existia *kupẽ* (civilizado). *kupẽ* ia aparecer agora, quando o povo acabasse com Auke ajudado pelo fogo. Essa cascavel não era cobra não: talvez fosse o próprio Deus metamorfoseado. A mulher grávida ia se banhar e Auke se transformava em todo bicho até que nasceu. Quando nasceu, ao chorar, dizia: “Mamãe, eu não estou chorando não, eu estou só cantando”. Passaram-se quatro dias e ele já podia andar. Então, todo o povo resolveu: “Vamos aí no mato, para matarmos caça para comer”. E foram saindo todos com Auke. E o avô dizia: “É preciso acabar com Auke, senão esse menino, quando ficar grande, acabará conosco”. Mas Auke estava escutando: “Você, quando acabar comigo, você é quem sabe, você não tem pena. Deus é quem sabe”. Fizeram um rancho, para caçar. Reuniram-se, pegaram o menino, amarraram braços e pernas e o levaram. Queimaram-no. Tinham feito um grande fogo. O povo foi embora, pensando que Auke tinha morrido. O avô perguntou pelo menino à mãe dele. Ela respondeu: “Os tios dele acabaram com ele”. Ele disse: “Oh, por que você o entregou?” O tio chorou muito. (Os Krahó traduzem o termo *keti* ora como “avô” ora como “tio”; esta versão apenas mostra que havia alguns *keti* favoráveis à morte de Auke, mas pelo menos um *keti* era contra isso). O avô foi ajuntar as cinzas. Foi chegando ao local e havia uma casa grande. Auke ficara rico, Deus o havia transformado. O velho vinha com... Auke recomendou aos que o cercavam: “Não mexam com meu tio; este tio ficou com pena de mim”. Havia mercadoria (tecidos). Auke já sabia ler. “Olhe, meu tio, isso é que se chama *ko’hoko* (livro?). A casa estava iluminada. Auke disse ao velho: “Olhe, meu tio, como você veio, porque você tem pena de mim: se vocês não acabassem comigo, a gente poderia viver... cristão ou desse jeito que você está. **Você está vendo cristão: esse é jagunço, esse é polícia que anda em redor de mim, esse é *kupẽ***”. Auke prometeu presentes e mandou vir os outros. (Negritos meus).

ANEXO E – Versão *Canela* (Ramkohkamehkrá) “narrada por Manuel Diog” a William H. Crocker (2009, p. 13-4)

Awkhêê reuniu os anciãos e os civilizados para que escolhessem entre o arco-e-flecha, de um lado, e a espingarda, de outro.

Quando o *índio* viu a espingarda, o diabo, completamente munida, ele achou que a arma era hostil. “Ela está com a boca aberta. Ela tem uma boca! Estou com medo”.

Awkhêê ordenou ao cristão que pegasse a espingarda e atirasse, para mostrar ao índio. O cristão pegou a espingarda e atirou, e o índio caiu no chão. Ele sentiu dor nas costas e a dor espalhou-se por todo o seu corpo. As balas de chumbo não o tinham acertado; foi apenas o rojão da explosão que o feriu. Os poderes mágicos da espingarda haviam penetrado o corpo do índio. O índio ignorante havia sentido dor sem ter sido atingido pelo tiro. O cristão tinha atirado sem apontar e o índio caiu no chão com dor.

Quando o índio recuperou-se da dor, ele disse: “nós não precisamos desta espingarda. Ela é louca. Tem poderes dos quais não precisamos”. Então Awkhêê ordenou ao cristão que pegasse o arco-e-flecha, mas o cristão não sabia atirar a flecha com o arco. Awkhêê ordenou ao índio que pegasse o arco-e-flecha e atirasse. O índio assim o fez, e atirou a flecha, que varejou o ar sem fazer barulho. O índio gostou do arco-e-flecha e pediu para ficar com ele. Foi exatamente aí que Awkhêê não gostou, e ficou com muita raiva do índio. Naquele mesmo instante ele ordenou ao cristão que pegasse a espingarda e que o índio pegasse o arco-e-flecha.

Awkhêê falou na língua do índio: “É por causa disso que vocês vão embora e vão vagar sem rumo no mundo. Vocês vão viajar pelas matas e pelo mato seco, arranhando e ferindo seus corpos, e fazendo coisas sem sentido. Vão viver de qualquer maneira, da maneira que puderem, viajando por todo este mundo. Saiam agora! Eu estou com muita raiva de vocês”.

Os bisavós vieram andando aqui nas matas, fazendo coisas sem sentido, como animais, viajando sem direção. Parece que foi nesta época que os índios chegaram aqui, comendo madeira podre.

Essa é a história que os homens mais velhos sempre contavam no meio do pátio... Eu acho que a história aconteceu assim e eu nunca a ouvi ser contada de forma diferente. Os outros a contavam da mesma maneira que eu acabei de contar. Portanto é, assim mesmo, a história de Awkhêê.