



UNIVERSIDADE FEDERAL DO MARANHÃO  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

FRANCISCO VALBERTO DOS SANTOS NETO

O VENENO DO BRANCO E A CURA DA TERRA: CONTRIBUIÇÕES AO ESTUDO  
DA SUBJETIVIDADE A PARTIR DOS AKROÁ-GAMELLA DO TERRITÓRIO  
TAQUARITIUA (MA)

São Luís – MA

2022

FRANCISCO VALBERTO DOS SANTOS NETO

O VENENO DO BRANCO E A CURA DA TERRA: CONTRIBUIÇÕES AO ESTUDO  
DA SUBJETIVIDADE A PARTIR DOS AKROÁ-GAMELLA DO TERRITÓRIO  
TAQUARITIUA (MA)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal do Maranhão como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Linha de Pesquisa: História, Epistemologia e Processos Psicossociais.

Orientador: Prof. Dr. Ramon Luis de Santana Alcântara.

Coorientadora: Dra. Cíndia Brustolin

APROVADO EM: 30/03/2022

---

Prof. Dr. Ramon Luís de Santana Alcântara

---

Profa. Dra. Cíndia Brustolin

---

Prof. Dr. Horácio Antunes de Sant'Ana Júnior

---

Prof. Dr. Saulo Luders Fernandes

---

Profa. Dra. Catarina Malcher Teixeira

São Luís - MA

2022

Ficha gerada por meio do SIGAA/Biblioteca com dados fornecidos pelo(a) autor(a).  
Diretoria Integrada de Bibliotecas/UFMA

Santos Neto, Francisco Valberto dos.

O veneno do branco e a cura da terra : contribuições ao estudo da subjetividade a partir dos Akroá-Gamella do território Taquaritiua MA / Francisco Valberto dos Santos Neto. - 2022.

81 f.

Coorientador(a): Cíndia Brustolin.

Orientador(a): Ramon Luís de Santana Alcântara.

Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-graduação em Psicologia/cch, Universidade Federal do Maranhão, São Luís, 2022.

1. Akroá-Gamella. 2. Decolonialidade. 3. Encantados. 4. Retomada. 5. Subjetividade. I. Alcântara, Ramon Luís de Santana. II. Brustolin, Cíndia. III. Título.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Avievodun pelo dom da vida. Agradeço a Exú pelos caminhos e potencialidades. Agradeço a Toy Ogum Abá por nos proteger. Agradeço a Nochê Sogbô que, com seus ventos, sempre trouxe temperança e proteção.

Agradeço a Toy Oxaguiã, senhor do meu Orí, pelo equilíbrio, serenidade e sabedoria para lutar. Agradeço à minha mãe Iemanjá por me ensinar que família se constrói diariamente, agradeço por limpar meu corpo com suas águas, agradeço por me ensinar que no vai e vem das ondas tudo muda de lugar.

Agradeço ao meu sacerdote iniciador, Toy Vodunon Airton da Assunção Gouveia, que me fez renascer para a vida. Agradeço o amor, afeto e direcionamento para seguir a vida com ética e responsabilidade por meio da ancestralidade. Aos meus irmãos de santo, minha família, dos próximos ao distante, a mão de cada uma é a manutenção do ashé que nos fortalece. Agradeço ao meu chão sagrado, o Ilê Ashé Ogum Sogbô.

Nas tantas idas e vindas, aprendi que um sonho não se realiza sozinho. Agradeço à Juscilene, minha mãe, que sempre sonhou com esse dia, muitas vezes acordada pelo cansaço, medo e preocupação de não conseguirmos. Agradeço por cada palavra de amor. Mãe, nós conseguimos. Agradeço a Vandilberto, meu pai, que acreditou, ajudou, que mesmo diante de tantas dificuldades nunca desistiu. Obrigado.

Agradeço à toda minha família, Mirian, Virleene, Maria Antônia, Gardênia, por me ensinarem a sorrir e se divertir. Agradeço ao meu padrinho Valberto e à minha madrinha Natália, vocês são essenciais em minha vida. Agradeço ao meu avô Valberto, hoje um ser vivente no Orun.

Agradeço ao professor Ramon, sempre humilde, paciente e generoso. Quando desistimos Ramon tem o dom de nos animar. Agradeço por me ensinar a pensar, a acreditar. Obrigado por acreditar na gente, nas várias gentes que compuseram o grupo de estudos e pesquisa. Os nomes são muitos, os agradecimentos são tantos.

Agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa e ao Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Maranhão (FAPEMA) que financiou 12 meses desta pesquisa. Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia, aos professores e colegas de turma.

Agradeço a Sylmara, minha companheira, meu amor, por tantas conversas, ideias, afeto e alegrias. Tua presença é luz. Agradeço à Flora, sua filha, por tantos sorrisos e graças. Obrigado. Sinto-me em casa.

Agradeço aos Akroá-Gamella pelos ensinamentos, confiança, respeito, por todas as trocas.

## RESUMO

Os povos indígenas são uma multiplicidade étnica de coletivos humanos que vivem, habitam e reproduzem suas relações sociais de modo singular, engendrando suas existências a partir de referenciais de saberes distintos da organização epistemológica moderna e ocidental. Esses territórios existenciais relacionados à terra implicam concepções de subjetividades que expressam a emergência de outros mundos. Nesse sentido, o presente trabalho tem como objetivo investigar o processo de produção da subjetividade dos Akroá-Gamella do Território Taquaritiua, localizado no estado do Maranhão, a 231 quilômetros da capital São Luís. Este processo investigativo analisa duas dimensões da existência dos Akroá-Gamella: as Retomadas e os Encantados. A primeira dimensão refere-se a um processo de recuperação territorial e existencial que fora, ao longo do tempo, convivendo com violentas interdições. A segunda dimensão diz respeito aos seres que habitam a terra, floresta e as águas e agem junto aos indígenas tanto para proteger o território quanto para curar a terra, além de conformarem a própria existência dos Akroá-Gamella. Este trabalho, de cunho etnográfico, caracterizado pela inserção do pesquisador no território e nas relações sociais dos sujeitos com quem trabalha, parte do pensamento decolonial para analisar o contexto social no qual estamos inseridos. Esse pensamento também possibilita uma reflexão crítica sobre o *a priori* humanista moderno que a Psicologia está inserida, o qual impossibilita a escuta de outros mundos e outras existências que não estão organizadas a partir de sua imagem de pensamento. Assim, esta pesquisa visa contribuir para a construção de uma Psicologia que possa atuar junto com os indígenas a partir de suas próprias perspectivas. No caso dos Akroá-Gamella, compreender os seus processos terapêuticos e de cura é estar atento às suas dimensões existenciais às quais mobilizam e transformam os eventos traumáticos em forças criativas positivas.

**Palavras-chave:** Subjetividade. Encantados. Retomada. Akroá-Gamella. Decolonialidade.

## ABSTRACT

The indigenous people are an ethnic multiplicity of human groups that live, inhabit and reproduce their social relationships in a unique way, engendering their existence from references of different knowledge of the modern and Western epistemological organization. These existential territories related to terra imply conceptions of subjectivities that express the emergence of other worlds. In that sense, or present work has the objective of investigating the production process of the subjectivity of the Akroá-Gamella do Território Taquaritiua, located in the state of Maranhão, 231 kilometers from the capital São Luís. This investigative process analyzes two dimensions of the existence of Akroá-Gamella: the Retaken and the Enchanted. At first, it refers to a process of territorial and existential recovery that has been, for a long time, coexisting with violent interdictions. In the second dimension concerns the beings that inhabit the land, the forest and the waters and age together with the indigenous people both to protect the territory and to heal the land, in addition to conforming to the existence of the Akroá-Gamella. This work, from an ethnographic point of view, characterized by the insertion of the researcher in the territory and in the social relations of two subjects who work, part of the decolonial thought to analyze the social context in which we are inserted. This thought also enables a critical reflection on the modern humanist a priori that Psychology is inserted, or which makes it impossible to explore other worlds and other existences that are not organized from its image of thought. Likewise, this research aims to contribute to the construction of a Psychology that can act together with the indigenous people from their own perspectives. In the case of Akroá-Gamella, understand their therapeutic and healing processes and be attentive to their existential dimensions that mobilize and transform traumatic events into positive creative forces.

**Keywords:** Subjectivity. Enchanted. Retaken. Akroá-Gamella. Deconiality.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	4
<i>O Outro Como Ponto de Partida.....</i>	9
<i>O Caminho Metodológico .....</i>	10
CAPÍTULO 1: PRODUÇÃO DA INEXISTÊNCIA E EXISTÊNCIA.....	16
1.1 O projeto de fundação da unidade nacional .....	20
1.2 A inconstância como ruptura.....	24
1.3 Nascido e criado no território .....	30
1.4 A cura da terra .....	37
CAPÍTULO 2: ENCANTADOS, ENCANTARIA E RITUAIS CANTADOS .....	46
2.1 Os Encantados .....	46
2.2 Encantaria .....	49
2.3 Rituais Cantados .....	51
CAPÍTULO 3: O “VENENO DO BRANCO” E SEUS PERIGOS E A CURA DA TERRA .....	59
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	69
REFERÊNCIAS .....	71
ANEXO: Carta Solidária do Povo Akroá-Gamella, janeiro de 2021 .....	76
.....	76



## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Ilustração 01 – Mapa da região do rio Pindaré e lago de Vianna com as sesmarias disputadas aos índios ..... p. 08
- Ilustração 02 – Fotografia de um Ritual Cantado ..... p. 48

## INTRODUÇÃO

Eu nasci e me criei na Liberdade, o maior bairro de São Luís - MA. As várias mudanças de casa que experimentei no bairro em decorrência da variação dos preços de aluguéis que meus pais pagavam foi um dos fatores que me permitiram conhecer uma parte do vasto território hoje denominado como Liberdade Quilombola. Aos meus 13 anos de idade, passei a viver com meus avós e tios, também na Liberdade, próximo ao mercado do bairro e à feira, local onde percorri acompanhando meus avós nas compras e, quando necessário, sozinho, além das várias corridas brincando com os amigos.

Cresci jogando bola na rua - o famoso “travinho” por conta dos caixotes que pegávamos na feira – andando de bicicleta, visitando casas de amigos em outras ruas e frequentando as festas de São João, o Tambor de Crioula, as festas dos Terreiros e os blocos afros durante o período do carnaval. Em casa, escutava histórias sobre esse universo de manifestação religiosa e, sobretudo, acerca de um modo de vida que foram atuando em minha existência. Na Rua Padre Manoel de Jesus vivi grande parte da minha vida. Neste mesmo local existe um terreiro, o Terreiro de Coxo que, com suas festas regadas a bolo, refrigerante e a famosa distribuição de doces durante as comemorações de Cosme e Damião, me possibilitaram os primeiros contatos com o que depois fui entender se tratar de um lugar caracterizado, de maneira geral, como pertencente ao culto das religiões de matriz africana. Quando criança, sendo vizinho de uma das mais antigas “caxeiras do Divino”, Dona Eugênia, presenciei muitas festas do Divino, levantamento de mastro e os famosos ensaios dos bois de Leonardo e Apolônio que aconteciam em suas sedes.

Em algum desses encontros de festa, tambor de crioula, ensaio de boi ou passando na frente de terreiros eu vi, pela primeira vez, o “santo descer”. Em casa, a minha avó, vinda de Codó, sempre me disse, num tom de segredo: “quem é de caboclo, tem que fazer suas coisas, senão a vida fica atrapalhada”. O tempo foi passando e, aos poucos, fui entendendo que é no terreiro que os caboclos, orixás e voduns descem para trabalhar em cima dos filhos de santo. Essa imagem de conexão dos terreiros da Liberdade com a África por meio dos voduns e orixás sempre me causou um grande sentimento de pertencimento e mistério. Apesar de não compartilhar da ideia de destino como um traçado já determinado, ao longo da minha vida aprendi a viver os caminhos, a acreditar que através desse mundo que vivo há outras existências operando, outras linhas de existência tecendo a vida. Não acredito em sorte e faço das palavras de Emicida as minhas: “Nunca foi sorte, sempre foi Exu” (EMICIDA, 2019).

Sempre estudei em escola pública e, após o término do Ensino Médio, ingressei na universidade pública, realizando um sonho que não era apenas meu, mas também de um coletivo de pessoas que tornaram isso possível. Ao longo dos cinco anos na graduação de Psicologia, foram raras as exceções em que conheci temas que não diziam respeito apenas a construção de um sujeito cuja matriz é europeia ou estadunidense, denunciando a clássica aliança da Psicologia a uma epistemologia colonialista. Nesses duros caminhos, as frestas de existências de pensamentos contra hegemônicos foram se apresentando, principalmente quando iniciei minha participação no Grupo de Pesquisa em Psicologia, Relações Étnico-Raciais e Diversidades (PRETXS).

No PRETXS, as discussões sobre outros modos de composição de existências me abriram caminhos para pensar de uma outra maneira. Isso começou a dar um desenho particular ao tema de trabalho que eu havia escolhido antes de compor este espaço. Minha entrada no PRETXS foi um renascimento. No final da graduação eu tinha como ideia de Trabalho de Conclusão de Curso a realização de uma pesquisa junto com o Movimento Sem Terra (MST). A entrada nesse campo seria facilitada por um amigo colombiano com quem eu dividia casa, Júlio Medina, um exímio conhecedor da agroecologia. No entanto, uma outra possibilidade tornou-se presente: a de fazer campo no território dos Akroá-Gamella. No ano de 2017, enquanto eu fazia intercâmbio na Argentina, ocorreu um ataque contra esse povo, o qual repercutiu tanto na mídia local quanto internacional, por meio das quais tive conhecimento. Naquele momento, muitos me perguntaram se eu conhecia esse povo, se já tinha ouvido falar. No ano seguinte, em 2018, quando a escolha entre o MST e uma possível entrada no território dos Akroá-Gamella se fez presente, optei por esse último.

Feita a minha escolha, era necessário entrar em contato com os indígenas, mas não sabia por onde começar. Lembrei que naquele tempo em que a mídia repercutia o ataque contra eles havia uma organização que o nome ficou registrada em minha memória, era o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Consegui entrar em contato com Meire, missionária do CIMI e, por meio dela, consegui o contato de Kum'tum Akroá-Gamella, a quem enviei mensagem em 25 de janeiro. No dia 28 de janeiro eu já estava no território para apresentar a minha intenção de pesquisa, como pedira Kum'tum. Com o aceite do povo, iniciei o trabalho de campo.

O encontro entre Psicologia e a diversidade étnica dos povos indígenas é recente, possuindo alguns marcos históricos que giram em torno de encontros, seminários e produções técnicas pelos Conselhos Regionais de Psicologia. Um desses marcos advém de uma deliberação, em 2001, do 4º Congresso Nacional de Psicologia, na qual recomenda-se ao Conselho Federal de Psicologia (CFP) “uma abordagem estruturada aos povos indígenas”

(PIZZINATO; GUIMARÃES; LEITE, 2020, p. 3). No ano de 2004 o CFP iniciou uma parceria com o CIMI, a qual gerou no mesmo ano o Seminário Nacional Subjetividade e Povos Indígenas. Em 2008 o Conselho Regional de Psicologia da 6ª Região (CRPSP) criou o Grupo de Trabalho Psicologia e Povos Indígenas, que fora responsável por duas publicações: “Psicologia e povos indígenas”, em 2010, e “Povos indígenas e psicologia: A procura do bem-viver”, em 2016.

A essa trajetória da Psicologia junto às comunidades indígenas somaram-se algumas preocupações relacionadas aos povos que “organizam sua existência numa relação fundamental com a terra, as florestas e os recursos naturais” (PIZZINATO; GUIMARÃES; LEITE, 2020, p. 4), o qual se manifestou em 2006 com a realização do seminário nacional “A questão da terra: desafios para a Psicologia”. Posteriormente, em 2013, o CFP, em conjunto com o Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas (Crepop), lançou as “Referências Técnicas para Atuação das(os) psicólogas(os) em Questões Relativas a Terra”. No ano de 2020 a Revista Ciência e Profissão, vinculada ao CFP, publicou o dossiê “Psicologia, Povos e Comunidades Tradicionais e Diversidade Etnocultural”.

Nos interstícios do silêncio da Psicologia em relação aos povos indígenas, há alguns trabalhos localizados dessa ciência com as comunidades indígenas. Não se tem a pretensão, neste trabalho, de se fazer um levantamento sobre essas produções ou até mesmo atualizar aquelas que já foram feitas, como a de Ferraz e Domingues (2016), mas apenas de evidenciar que, ao longo de muitos anos os povos indígenas não estavam na agenda política da Psicologia.

É certo que apenas recentemente se produz conhecimento entre Psicologia e povos indígenas a nível nacional. Com o intuito de fazer um levantamento das produções sobre a temática nessa área no âmbito das Pós-Graduações em Psicologia, utilizei a base de pesquisa da CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) para rastrear as produções de 2015 a 2019 com a seleção do descritor “Indígena” e tendo como um dos principais critérios de exclusão não ter como tema central no trabalho a temática indígena. Encontrei 36 trabalhos. Desses, 8 foram excluídos por não abordarem a temática indígena como eixo central da pesquisa desenvolvida. Com isso, restaram 28 trabalhos, sendo 9 teses e 19 dissertações. A maior área de produção desses trabalhos é a região sudeste com 13 pesquisas, acompanhada do Centro-Oeste com 7, seguida pelo Norte com 5, Nordeste com 2 e Sul com 1. No Maranhão existe apenas uma monografia de Psicologia que trabalha especificamente a temática indígena. Ela fora escrita por mim em 2018 e, até então, a nível de Pós-Graduação em Psicologia, esta dissertação é a primeira.

Como já afirmado, os povos indígenas não estão na agenda política da Psicologia. Dessa constatação decorre um elemento para este trabalho: a justificativa. Se a produção é tão exígua é fundamental a existência de trabalhos que se aproximem da temática não apenas como eixo secundário, mas como ponto fundamental da elaboração de problemas que concernem à Psicologia e possam, por meio de um comprometimento ético e político, atuar em conjunto com os povos indígenas, sobretudo em um contexto no qual há uma guerra em curso contra essas comunidades. Este trabalho se situa neste campo de preocupação: a de atuar junto aos povos indígenas e executar ações que possam alterar o contexto social e político no qual as sociedades dos indígenas estão inseridas, não simplesmente como denúncia, mas como um instrumento que possa ser utilizado para pensar a multiplicidade de organizações sociais que vivem no mundo, a qual a Psicologia, imersa em sua aliança eurocêntrica e racista, não escuta.

Os povos indígenas anunciam há muito tempo que suas relações existenciais com o mundo se inscrevem por meio de uma perspectiva relacional na qual a floresta, a terra e os seres extra-humanos<sup>1</sup> não se dão através de uma linha imaginária, simbólica ou real, mas sim existencial. Existe uma vasta lista de trabalhos (CASTRO, 2016; ESCOBAR, 2014; COSTA, 2019) que, com algumas diferenças, abordam essa perspectiva existencial tão marcante dos povos indígenas. Essa perspectiva é um tipo de regime ontológico muito diferente da dos ocidentais, a saber, o naturalismo, na qual a divisão entre natureza e cultura opera produzindo grandes dicotomias, sobretudo permitindo a extensão de subjetividade apenas ao Homem – é sob esse regime que a Psicologia se conformou e opera.

Para os Akroá-Gamella do território Taquaritiua, que vivem na Amazônia oriental do estado do Maranhão entre os municípios de Penalva, Matinha e Viana, esse regime dicotômico não parece operar tão bem. Os Akroá-Gamella de Taquaritiua estão a 231 quilômetros de São Luís, capital do estado do Maranhão. Sua população excede mil pessoas que vivem nas aldeias espalhadas pelo território. Esse povo cruzou séculos resistindo ao processo colonizador, inserindo uma inconstância dentro do projeto de absorção e dissolução dos povos indígenas que impôs uma religião de “outro mundo”, supressão de modos particulares de existência, interdições linguísticas, guerras e expedições militares para dizimá-los, enfim, toda uma variedade de violência para desexistí-los<sup>2</sup>. Resistindo bravamente, esse povo adotou estratégias que foram fundamentais para sua permanência.

---

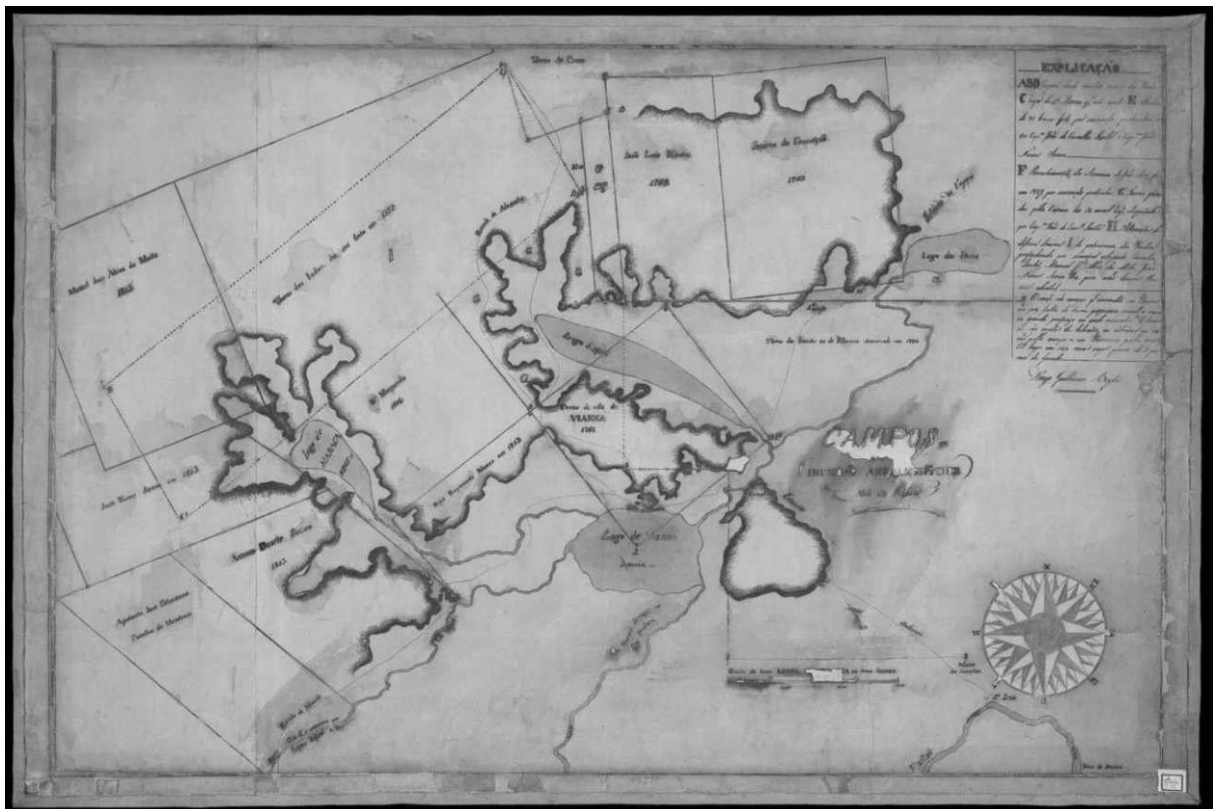
<sup>1</sup> Costa (2019) propõe a utilização desse termo no lugar de *seres não-humanos* com o intuito de descentralizar o foco no humano.

<sup>2</sup> Desexistir trata-se de um neologismo utilizado por Eduardo Viveiros de Castro (2016) na aula pública intitulada “Os involuntários da pátria”. Esse termo faz referência às diversas ações que tentam fazer com que os indígenas não mais existam. Ao longo do texto, o utilizarei como recurso expressivo que comporta essas múltiplas ações:

Desde a segunda metade do século XVIII temos notícias das tentativas de conversão e limitação territorial desse povo. Em 30 de outubro de 1759 uma carta de Sesmaria<sup>3</sup> designou um polígono, denominado Terra dos Índios, para o processo de territorialização dos Akroá-Gamella, ou seja, um processo de controle e delimitação para que fosse possível administrar, em um determinado local e de forma reduzida todos os Akroá-Gamella que viviam em uma extensa área. Assim, isso pode ser definido como territorialização: “É uma intervenção da esfera política que associa – de forma prescritiva e insofismável – um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados” (OLIVEIRA, 1988, p. 56).

Nesse mesmo documento há a descrição dos marcos que compõem o polígono da referida área. Esses marcos também estão representados no mapa a seguir.

### Ilustração 01 – Mapa da região do rio Pindaré e lago de Vianna com as sesmarias disputadas aos índios



Fonte: BOYHE, 1822.

interdição linguística, territorial, existencial, etc. Neste mesmo sentido utilizo a palavra *re-existência* proposta por Albán Achinte (2013). Compreendo que a luta e a resistência dos povos indígenas não se trata somente de denúncia de todo o processo violento que vivem, mas de afirmação de uma existência que, cotidianamente cria, recria, desenvolve e atualiza práticas que não permitem a captura de seus territórios existenciais. Acredito que a palavra *resistência* também comporta essa direção. Por isso, aqui pretendo dar ênfase diretamente a esse sentido proposto por Albán Achinte (2013).

<sup>3</sup> As sesmarias eram porções de terras distribuídas a beneficiários, em nome do rei português, visando o cultivo de terras virgens (PINTO, 2022).

Esse mapa indica outras áreas próximas que estão se justapondo à denominada Terra do Índios destinadas aos Akroá-Gamella em seu processo de territorialização. Como veremos ao longo do primeiro capítulo, esse processo de invasão territorial e violência existencial se estendeu ao longo dos anos. Concomitante a essas invasões, os Akroá-Gamella resistiram. Se, por um lado, os documentos apontam somente para o processo de invasão do território, sem dar ênfase à vida dos indígenas, por outro lado a memória existencial os guia para lutar, proteger e permanecer no território, adotando estratégias singulares que se expressam no “grito dentro do silêncio que nos foi imposto”, como certa vez me contou Kum'tum Akroá-Gamella.

O momento mais recente dessas invasões situa-se na década de 1970 quando grande parte do território passou a ser cercado indevidamente, confinando os indígenas a pequenas áreas da região. Adotando estratégias como o “escondimento”, ação necessária para sobreviverem, eles cruzam anos resistindo até a culminância de um processo de autodeclaração pública e nova fase de retomada do território, processo coletivo de recuperação territorial e existencial.

### *O Outro Como Ponto de Partida*

Um dos principais temas de interesse da Psicologia é a subjetividade, sendo essa a linha que tangencia todo este trabalho. A subjetividade “corresponde à criação de um determinado território existencial que não é nem fixo nem imutável, mas em constante processo de produção” (SILVA, 2008, p. 39). Nesse sentido, esta dissertação visa debruçar-se sobre “os modos de produção da experiência subjetiva, ou seja, o modo pelo qual um determinado conjunto de práticas sociais produz uma certa forma de relação consigo e com o mundo” (SILVA, 2008, p. 39). Entretanto, emerge um problema: a experiência subjetiva para os indígenas não está restrita simplesmente ao que a Psicologia considera como humanos. Outros seres são dotados de capacidade subjetiva. No caso dos Akroá-Gamella, os Encantados são um exemplo desses seres, como preliminarmente examinei em meu trabalho monográfico em 2018 (SANTOS NETO, 2018).

Para esse problema, assim como Silva (2008), penso que se faz necessária uma atualização contínua dos modos de produção de conhecimento na Psicologia: epistemológica, metodológica, ontológica e ética. Esse processo de atualização da produção de saber implica uma reconsideração crítica do *a priori* moderno sob o qual a Psicologia está inscrita. Partindo do ponto de reflexão crítico da colonialidade (QUIJANO, 2000) percebe-se que os povos indígenas são considerados a partir de uma concepção da falta, o que comporta uma das

principais justificativas da colonização e da racialização. Entretanto, podemos considerar esta falta como um falso problema ao passo que os colonizadores visavam transformar aqueles outros modos de existência em impressões e cópias de sua própria imagem de organização existencial e social. Em certo sentido, as pesquisas que se fundam na tradição humanista moderna e que se debruçam sobre os povos indígenas sempre tentaram descobrir como funciona determinada prática social de sua cultura na dos “outros”, no caso, na dos indígenas. O ponto de partida era o “eu” da cultura dominante para compreender o “outro”.

Mas se invertermos essa proposição e não mais partirmos do “eu”, mas do “outro”, o que muda? O que acontece se seguirmos a orientação proposta por Viveiros de Castro (2002) sobre a continuidade epistêmica entre o pesquisador e o nativo? “O que se passa quando o discurso do nativo funciona, dentro do discurso do antropólogo, de modo a produzir reciprocamente um efeito de conhecimento sobre esse discurso?” (CASTRO, 2002, p. 115). Se a concepção de subjetividade trabalhada nesta pesquisa refere-se diretamente às relações sociais, o modo específico como cada grupo se relaciona consigo e com o mundo – e os Akroá-Gamella possuem, obviamente, tais relações - o que não nos é óbvio é o que (ou quem) constituem enquanto relações e, sobretudo, o que pensam sobre elas.

Ao longo desta pesquisa o objetivo geral, a linha que atravessa todo o corpo do trabalho, é investigar a produção de subjetividade dos Akroá-Gamella. O contexto histórico de violência fez emergir estratégias de resistências que, por sua vez implicam em um dos objetivos específicos: compreender como os Akroá-Gamella operam estratégias de resistência em uma constante de violência contra sua existência. O segundo objetivo específico consiste em analisar, a partir da cosmopolítica dos Akroá-Gamella, os sentidos que eles atribuem aos Encantados no processo de Retomada existencial e territorial. Um terceiro objetivo específico versa ensaiar possibilidades analíticas que confrontem os pressupostos modernos da Psicologia, o qual fecha a escuta para outros mundos existentes.

### *O Caminho Metodológico*

Para cumprir esses objetivos alguns recursos metodológicos foram necessários. Tratarei de conceitualizá-los e descrever os caminhos deste trabalho, quando não as próprias linhas orientadoras que o campo foi impondo à medida que minha participação nas relações sociais dos Akroá-Gamella se estreitava. Certa vez me ocorreu pensar o processo metodológico semelhante à qualificação que tantas vezes escutei em campo: o caminho da roça. A roça é o local de trabalho no qual se planta diferentes tipos de alimentos. Essa diversidade deve estar



intrinsecamente relacionada com o tipo de terra e com o tempo. Por exemplo, o arroz não se planta em terra seca. É necessário estar alagada. O mesmo não ocorre com a mandioca. Caso a terra esteja alagada, a mandioca apodrecerá, comprometendo o seu plantio. Assim ocorre com outros tipos de plantação: ou a terra está boa ou é preciso fazer com que ela esteja, quando possível.

Para abrir a roça é preciso conhecer os caminhos do território. Com o tempo, a vegetação que permeia o caminho da roça muda, alterando a paisagem, se o sujeito não souber ver, ele se perderá. O caminho da roça é um traçado totalmente mutável com o tempo, sendo que algumas vezes é necessário buscar outros caminhos para chegar até ela, pois algumas vegetações são constituídas, por exemplo, de espinhos de tucum, dificultando o acesso. Além disso, há uma variedade de elementos que indicam o momento de fazer determinado plantio, elementos esses que são lidos em um complexo sistema de interpretação dos Akroá-Gamella, como o canto do pássaro que está associado à chegada da chuva e indica o tempo preciso do plantio e, também, da colheita, por exemplo.

O meu trabalho de campo foi preenchido por linhas orientadoras que fizeram com que eu experimentasse outros caminhos. Muitas vezes esses caminhos foram se impondo e eu acompanhava essas mudanças. Outras vezes eu percebia posteriormente. Com o tempo, fui aprendendo a ver, a escutar e a estar junto, processos que foram se edificando ao longo do tempo.

A escuta, entremeada no trabalho de campo, não está distanciada da minha formação em Psicologia. Enquanto prática da Psicologia, essa possui importância não é apenas clínica, em um *set* terapêutico, mas compõe todo o quadro de captação da expressão e atualização de singularidades, ou seja, a compreensão do outro a partir dos seus próprios termos. Foi nesse sentido que compreendi que uma pergunta dirigida a alguém, principalmente a partir de um pesquisador, pode desencadear uma rede de respostas a partir de um lugar estruturado de respostas induzidas, como aponta Weber (2009, p. 29):

[...] vale mais a pena escutar os nativos do que interrogá-los, não somente para ouvir suas próprias classificações, mas também para evitar receber as respostas que não seriam senão o espelho das questões e das expectativas do pesquisador.

Além desse processo, foi necessário estar com, logo, estar presente no local em que se realiza o trabalho investigativo. Esse é um dos princípios do trabalho etnográfico, a qual corresponde a “uma investigação aprofundada que repousa sobre uma inserção de longa

duração do pesquisador em um meio social” (WEBER, 2009, p. 25). Em janeiro de 2018 iniciei as incursões ao território dos Akroá-Gamella. Nessa primeira viagem, fora combinado que eu apresentaria minha proposta de pesquisa, que naquele momento compunha meu projeto monográfico. Apresentado o esboço do projeto para os Akroá-Gamella, obtive aceite para “fazer campo”. Desde o início explicitiei para os meus interlocutores que um trabalho de pesquisa confronta os *a priori* do pesquisador e que este deveria estar atento às transformações inerentes a qualquer pesquisa e que comunicaria, em diversos formatos, o caminhar da pesquisa. Nessa cena começou a montar-se o meu lugar enquanto pesquisador. Se para os Akroá-Gamella a “entrevista inicial” para permitir ou não a entrada no território compõe um procedimento padrão, para mim tudo se edificava enquanto novidade. Nesse mesmo dia, um Akroá-Gamella apontou para mim e perguntou: “Como é o nome do pesquisador?”, eu respondi, “Francisco Valberto”. Não tardou para que me chamassem de Chico e com esse nome fosse inserido no campo social dos Akroá-Gamella.

Com a atualização do meu nome, percebi que aquilo se tratava de uma possível linha daquilo que Albert chama de “batismo de campo” (2015, p. 518). Se, para o autor, esse batismo passa pela provação dos limites do corpo e do pensamento, como uma constatação imprescindível ao trabalho de campo, para mim ela não foi diferente, pois logo percebi, como ele, que “o acesso ao conhecimento etnográfico é conquistado em primeiro lugar pela provação do corpo e por quanto se faz necessário atingir os limites do próprio pensamento para poder começar a descobrir o dos outros” (2015, p. 519).

Na primeira incursão que realizei ao território, fui recebido por Jaleco Akroá-Gamella, na aldeia Piraí. Quando iniciamos a conversa, lhe perguntei como estavam as coisas e ele me respondeu que estava tudo bem, mas que na última noite havia passado “uns caras numa moto e deram tiro pra cá”. Sua resposta foi com um ar natural o que me levou a inferir que existia uma certa recorrência nessas ações – posteriormente, as constatei presencialmente. Essa lembrança, ainda hoje, me causa uma certa palpitação no peito. Meses após esse primeiro dia, quando eu apresentava um esboço de minha monografia para os Akroá-Gamella, Pi’gree Akroá-Gamella me contou: “Vocês que vem lá desse mundo grande e se preocupam com a nossa causa, vocês são os ‘intera’ da gente, pra contar sobre a gente pros brancos”.

A minha caracterização enquanto “intera” foi se elaborando ao longo do trabalho de campo à medida em que as relações com os Akroá-Gamella se estreitavam e a exposição do meu trabalho se tornava alinhada com o contexto social e político no qual as nossas sociedades, a minha e a deles, estão inseridas. Para além disso, a minha intenção sempre foi escutá-los e levar a sério tudo o que me diziam sobre suas vidas, sobre o território e as diversas relações

existentes com seus Encantados. Nesse processo de resistência que envolve uma variedade de níveis e lugares, certa vez me disseram da importância dos aliados que estão na Universidade, pensando em construir a história a partir de outra perspectiva, sendo um “íntera” nesse projeto, uma vez que as frentes de luta são múltiplas. Objetivamente, acredito que um “íntera” envolve mais que uma aliança política e coprodução de conhecimento, mas também uma relação de confiança inscrita por meio do afeto e do cuidado com outro.

O trabalho etnográfico foi realizado ao longo de muitas viagens ao território dos Akroá-Gamella. Ao todo, foram 72 dias espalhados ao longo dos anos 2018 e 2019, aos quais intercalava com aulas, grupo de estudo e trabalho. A principal atividade do ano de 2020, quando realizaria um campo dito *contínuo*, foi interrompida pela pandemia da COVID-19. Além das viagens ao território dos Akroá-Gamella somaram-se os diversos encontros em São Luís, reuniões, seminários, oficinas, cursos, etc. Os procedimentos utilizados para captar as informações eram entrevistas semiestruturadas às quais se alargavam ao longo de dias e se metamorfoseavam em conversas durante a realização de várias atividades no território. Algumas dessas entrevistas foram gravadas, outras me ajudaram a construir uma síntese de alguns temas que eu considerava importante obter mais informações e detalhes e que nem sempre foram gravadas. Com o tempo, fui percebendo que a gravação das entrevistas dava uma outra forma à narrativa que estava sendo contada, o que comprometia a liberdade de associação do sujeito e obliterava possibilidades de elementos que seriam ditos sem a presença do gravador. Apesar disso, sempre quando considerava possível, pedia para gravar a conversa.

Ao longo do texto explicito entre aspas as falas que pertencem a determinado sujeito. Acompanhado disso, destaco entre parênteses o nome, local, data e o modo como registrei a fala, se foi diário de campo ou entrevista gravada. Durante meu trabalho monográfico os nomes foram suprimidos, substituídos por pseudônimos, com o intuito de proteger os interlocutores do trabalho. Com o tempo, após algumas decisões internas dos Akroá-Gamella, resolveu-se que o nome deveria estar presente, uma vez que eles não viviam mais no período do “escondimento” e identificar as falas dava vida às vozes que por muitos anos foram silenciadas. Ainda que essa mudança tenha ocorrido, há a necessidade de resguardar algumas pessoas, sobretudo em decorrência das ameaças que recaem sobre o povo. A mudança de alguns nomes neste trabalho está diretamente relacionada a essa última consideração: a preservação da vida.

Somado a esse processo, o diário de campo se constituiu como um material fundamental no qual eu realizava anotações periódicas sobre os acontecimentos vividos no dia a dia, seguindo a seguinte orientação “relacionar os eventos observados ou compartilhados e acumular assim os materiais para analisar as práticas, os discursos e as posições dos

entrevistados” (WEBER, 2009, p. 2). Nesse sentido, de modo geral, esta pesquisa é de tipo qualitativa, como conceitualizado por Minayo, ou seja: “aprofunda-se no mundo dos significados das ações e relações humanas, um lado não perceptível e não captável em equações, médias e estatísticas” (MINAYO, 2003, p. 22).

O material bibliográfico foi se elaborando à medida que a pesquisa estava sendo realizada. Ao passo que eu ia me iniciando e aprendendo no trabalho de campo, fui rejeitando algumas interpretações teóricas e considerando que outras poderiam ser caminhos para pensar junto com os Akroá-Gamella, bem como com os interesses de produzir de maneira crítica e aberta uma abordagem sobre a subjetividade. Alguns documentos históricos já estavam sob a posse dos Akroá-Gamella, outros foram encontrados por meio da ordem dos encontros imprevisíveis, como a carta de viagem intitulada “Breve narração do que tem sucedido na missão dos gamellas desde o ano de 1751 até 1753”, de Antônio Machado. Esse documento chegou até mim por Alexandre Pelegrino, historiador que se hospedou em 2019 no local onde eu morava e viajou no ano anterior a Portugal em busca de documentação da história indígena no Maranhão. Por um acaso ele tinha escaneado essa carta e a compartilhou comigo.

Para proceder às análises que compõem o presente trabalho, não me pareceu suficiente reunir o material e analisar individualmente cada um, mas sim construir um campo de ligação entre os documentos e situá-los de maneira orgânica dentro do trabalho, compondo um quadro, como no primeiro capítulo, no qual circunscrevo essa carta e outros documentos como uma estratégia de produção da inexistência. Da mesma maneira, procedo com o material captado no meu trabalho etnográfico junto com os Akroá-Gamella, descrevendo a vida a partir das narrativas que tive acesso a partir de uma perspectiva orgânica, entrelaçada com alegrias, resistências, dores e curas, caracterizando-as como produção da existência. Penso que nessas teias de conexões e interfaces reside a construção do campo teórico e analítico da pesquisa na qual o aporte teórico do conceito de colonialidade (QUIJANO, 2000) me ajudou a pensar o contexto social e político sob o qual o mundo dos Akroá-Gamella – e o nosso – está inserido.

Como opção, trabalhamos com a descolonialidade e as mudanças pragmáticas e teóricas que são produtos de sua utilização vinculada à coprodução de conhecimento com o povo Akroá-Gamella. Assim, a opção descolonial suscita uma desobediência epistêmica marcada não pela negação e dissolução de outros discursos, mas pela afirmação daqueles modos de conhecimento que foram negados pela visão epistemológica moderna, colonial e europeia. Este é um trabalho de fronteira no sentido de pensamento fronteiriço proposto por Mignolo: “o pensamento que afirma o espaço de onde o pensamento foi negado pelo pensamento da modernidade” (MIGNOLO, 2003, p. 52).

Desse modo, esta dissertação compõe-se de três capítulos. No primeiro, elaborei duas questões: a produção da inexistência, um conjunto de estratégias que tem o objetivo de desexistir os indígenas, e a produção da existência. A não efetivação desse processo se dá por meio da resistência dos indígenas não apenas no sentido de denúncia, mas de insubmissão ao poder. A resistência indígena é um processo de produção da vida a qual confronta a colonialidade na guerra ontológica iniciada com as invasões territoriais. Essa resistência está entrelaçada com a manifestação de uma existência relacional na qual os seres extra-humanos, ou melhor, os Encantados, atuam constantemente. Essa imagem aponta para a conformação de um território existencial no qual a subjetividade está relacionada com seres que também são dotados de intencionalidade e subjetividade, como a terra e os Encantados. Dando foco no processo coletivo de recuperação territorial e existencial, elaborou-se uma concepção de terra adoecida que precisa ser curada e o procedimento terapêutico para essa cura são as Retomadas.

No segundo capítulo descrevi a relação dos Encantados com os Akroá-Gamella, dando ênfase aos fundamentos que regem suas manifestações e atuações. A partir disso, elaborei algumas proposições sobre a concepção de território para os Akroá-Gamella, bem como a de cura, ao passo que essa parece, irremediavelmente, estar associada à esconjuração do “veneno dos brancos”, como dito por Pi’Gree.

No capítulo três, teci algumas considerações sobre o estudo da subjetividade a partir dos Akroá-Gamella. Todavia, creio que esses pensamentos possam ser um instrumento analítico e conceitual para o estudo de outras situações, resguardadas as devidas singularidades de cada caso.

## CAPÍTULO 1: PRODUÇÃO DA INEXISTÊNCIA E EXISTÊNCIA

O primeiro documento escrito sobre a história do Brasil foi confeccionado em 1º de maio de 1500 pelas mãos do colonizador. Nele, o escrivão português Pero Vaz de Caminha assim concluiu: “[...] o melhor fruto, que nela se pode fazer, me parece que será salvar esta gente” (CAMINHA, 1500 apud TUFANO, 1999, p. 61). Toda a carta foi escrita narrando os indígenas enquanto testemunhas da chegada dos “descobridores”. Eles são inertes, estão envoltos na natureza, a representação imagética que a narrativa suscita é apenas essa: o indígena enquanto uma testemunha. Essa imagem é literalmente pintada por Victor Meirelles em 1861, intitulada *Primeira Missa no Brasil*. 361 anos após a invasão portuguesa, o indígena permanece representado de forma reduzida, mínima, como testemunha, “assistindo passivamente à celebração do episódio inicial da história do Brasil” (OLIVEIRA, 2016, p. 96).

Nesse processo emerge uma caracterização homogeneizante para classificar os povos originários em uma única categoria: o índio. Essa classificação social, sobretudo de ordem hierárquica, é um dos postulados da racialização que se debruça sobre a diversidade dos povos para estabelecer o processo colonial. Posteriormente, os povos originários propuseram a substituição dessa caracterização, reivindicando em seu lugar a definição *indígena*, ou seja, aquele que pertence à terra e dela vive. Nesse sentido, há indígenas em todos os continentes do mundo, singularizando-se a partir de suas práticas e costumes, cada grupo com seu próprio nome e auto definição. Mesmo com tal singularização, a caracterização geral de *indígena* ou *povos originários* é um modo de coletivizar um processo de resistência e luta em comum contra as práticas racistas e o esbulho de seus territórios.

Desse modo, a invasão colonial não implica o fim dos povos indígenas. É certo que o genocídio e etnocídio presentificaram-se a partir da empresa colonial, processo esse que impôs violentas mudanças territoriais e interdições. Entretanto, considerar a narrativa do contato a partir da perspectiva moderna e, por conseguinte, colonial, é exercer a manutenção da colonialidade sob a qual a historiografia brasileira foi produzida em detrimento daquelas outras histórias que vem sendo narradas e vividas pelos indígenas. Há algum tempo muitas etnografias vêm apresentando esses outros modos de vida, bem como os indígenas, em um intenso processo de luta política, vem contando suas histórias. Essas narrativas indígenas são um contradiscurso ao saber hegemônico que pregam o fim, como escreve Krenak (2019, p. 13): “[...] adiar o fim do mundo é exatamente sempre poder contar mais uma história. Se pudermos fazer isso, estaremos adiando o fim”.

Aqueles portugueses viam nos indígenas um passado tão longínquo que todas as suas presenças precisavam ser eliminadas e colocadas em seu lugar um novo modo de existência. Era preciso “salvar esta gente”. Essa construção pode ser considerada um dos pontos de criação da história universal que se impõe sobre a América Latina desde 1492, sobretudo uma história de característica linear cuja essência é evolutiva. O colonizador considera-se o topo dessa cadeia histórica evolutiva e o ato de “salvar esta gente” insere-se na criação de um sistema de classificação estruturado sobre a ideia de raça que, por sua vez, ordenará a operacionalização do colonialismo e das relações com a diferença.

Dentro do colonialismo se engendra a colonialidade que, segundo Aníbal Quijano (2000, p. 342):

[...] é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial de poder capitalista. Se funda na imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do dito padrão de poder e opera em cada um dos planos, âmbitos e dimensões materiais e subjetivas, da existência social cotidiana e da escala social. Origina-se e mundializa-se a partir da América.

A colonização fez com que o capitalismo emergente se construísse globalmente, introduzindo classificações raciais com a criação de categorias como “índio”, “negro”, “europeu”, e inseriu também classificações geoculturais como África, América e Europa, por exemplo. Foram nos centros considerados hegemônicos, onde se passou a construir a ideia de Europa, que se elaborou um modo de produção de conhecimento que conseguia atender às demandas de necessidades intelectuais do capitalismo (QUIJANO, 2000). Esse modo de conhecer, ou seja, essa epistemologia, ofereceu os subsídios necessários para a emergência de uma ontologia dualista (ESCOBAR, 2014) onde a natureza tornou-se um objeto passível de exploração e dominação empírica, alinhando-se às necessidades de manutenção e expansão do capitalismo por meio da escravidão ao passo que seu impacto incidiu na classificação racial do outro.

A colonialidade, portanto, é distinta do colonialismo. Este está diretamente relacionado a uma relação econômica e política de subordinação a uma metrópole que é responsável pela manutenção do processo de exploração de outro território visando o acúmulo de riqueza e expansão territorial. Já a colonialidade está além da caracterização da dominação política e econômica administrativa sobre os povos. Suas hastes se fundam no cotidiano das relações intersubjetivas e travam grandes definições sobre “como el trabajo, el conocimiento, la autoridad y las relaciones intersubjetivas se articulan entre sí, a través del mercado capitalista mundial y de la idea de raza” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 131).

Assim, a colonialidade não se finda com a ruína do sistema colonial, pois ela, apesar de estar relacionada ao colonialismo, permanece nas “situações coloniais” (GROSFOGUEL, 2008, p. 126) ordenadas a partir da ideia de raça fincada no início desse processo. Portanto, “A colonialidade permite-nos compreender a continuidade das formas coloniais de dominação após o fim das administrações coloniais, produzidas pelas culturas coloniais e pelas estruturas do sistema-mundo capitalista moderno/colonial” (GROSFOGUEL, 2008, p. 126). A colonialidade, por sua vez, é a possibilidade de existência tanto do discurso quanto da prática da modernidade, não o Iluminismo ou o Renascimento, movimento histórico, humanístico, filosófico e artístico de exaltação de um passado romantizado sobre a narrativa de fundação da Europa.

A operação do colonialismo está, portanto, estruturada sob a ideia de raça que inaugura um novo processo de controle do trabalho alinhada à escravidão e, também, codifica a relação entre colonizador e os povos existentes. Essa ideia de raça opera uma taxonomia em que os não europeus não são apenas diferentes, mas compõem em um quadro de inferioridade em todos os âmbitos da existência: cultural, linguística e subjetiva. A classificação dos povos a partir da criação de categorias raciais é uma das principais justificativas para efetuar a empresa colonial, cujo corolário de classificação consiste na relação entre sujeitos a partir de uma hierarquia, na qual aquele que possui maior grau de humanidade está em lugar de superioridade, “En términos generales, entre más clara sea la piel de uno, más cerca se estará de representar el ideal de una humanidad completa” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 132).

Por certo, os fatores que estavam ao redor da caracterização da ideia de raça não são os mesmos no decorrer dos tempos. Esse conjunto classificatório empregado no século XVI corresponde a atribuições de humanidade a partir da cor da pele, onde o branco seria o mais humano. Entretanto, essa classificação racial permanece, mudando apenas os fatores classificatórios, embora os sujeitos subalternizados e inferiorizados sejam os mesmos. Se por um lado os graus de humanidade vinham da cor da pele e em torno da questão se os indígenas possuíam alma ou não (QUIJANO, 2000), no século XIX a taxonomia foi baseada em critérios científicos-naturais e biológicos sobre raça. No entanto, “se puede hablar de una semejanza entre el racismo del siglo XIX y la actitud de los colonizadores con respecto a la idea de grados de humanidad” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 133).

Maldonado-Torres (2007) sustenta a ideia de que a invasão colonial, além da apropriação territorial, foi um processo que instituiu impactos ontológicos e epistemológicos violentos. Do mesmo modo, Arturo Escobar (2014) insere a colonização na caracterização de uma guerra ontológica por se tratar de um evento devastador cuja razão de ser é o epistemicídio



e imposição de um modo de existência. A linha que tangencia esse curso dramático pode ser encontrada na constituição epistemológica que se consolidou no século XVIII por meio do Iluminismo, que instituiu a razão como a luz que deveria iluminar todos os lugares obscuros, bem como o humanismo universalista que deveria substituir todas as reminiscências de um passado primitivo – representado por todos os povos que não compunham a referida imagem de pensamento europeia, portanto, eurocêntrica.

Sabemos que o capitalismo é um dos principais agentes que sobredetermina os acontecimentos da vida presente. Sua necessidade expansionista e integrativa para sobreviver por meio da apropriação atua diretamente na consequente desapropriação de território existenciais. Entretanto, assim como o capitalismo não é uma ordem natural, nós não podemos considerar também como natural que o destino dos povos atingidos por esse processo de absorção violento seja a desintegração e o desaparecimento. Há que se focar na resistência, não no sentido único de denúncia, mas de presença, de permanência de modos de vidas que lutam contra sua absorção. Refiro-me à tese dos Zapatistas: trata-se de uma luta “por um mundo onde caibam vários mundos”. Nesse sentido, resistência deve ser pensada como um imperativo de permanência.

A concepção de que esse processo histórico se caracteriza como uma guerra ontológica implica na consideração de que o destino dos indígenas não é a dissolução. Mandioca Akroá-Gamella certa vez classificou a colonização como uma guerra na qual o seu povo e outros povos indígenas resistem cotidianamente. Segundo ele, seu povo está em uma guerra em curso há quinhentos anos e sua resistência é uma das principais respostas às tentativas de aniquilamento. Pi”Gree Akroá-Gamella, na mesma direção, explica que toda a história de violência vivida pelo seu povo é um ataque contra os galhos e ramos, logo, “aquela parte mais visível”, e que as raízes, a “parte mais funda da minha força”, permanece intacta e se restaura a “cada canto, batida de maracá e pisada no chão” (Pi”Gree Akroá-Gamella, Aldeia Cajueiro, Diário de Campo, 2019).

É por isso que nessa guerra em curso os indígenas são, como menciona Castro (2016, p. 8)

[...] um exemplo de resistência secular a uma guerra feroz contra eles para desexistí-los, fazê-los desaparecer, seja matando-os pura e simplesmente, seja desindianizando-os e tornando-os “cidadãos civilizados”, isto é, brasileiros pobres, sem terra, sem meios de subsistência próprios, forçados a vender seus braços — seus corpos — para enriquecer os pretensos novos donos da terra.

*Existência, resistência e, também, insistência e ressurgência* são termos que servem para caracterizar a relação dos indígenas com o Povo da Mercadoria, caracterização feita por

Davi Kopenawa (2015) para designar a imagem ontológica dos brancos que tentam desintegrar e se apropriar dos mundos indígenas para transformá-los em mercadoria. As caracterizações da resistência são múltiplas e heterogêneas e se, além de tudo, essa resistência é marcada pela permanência, devemos atentar-nos na divergência que esse processo suscita ressurgindo cotidianamente nos modos de pensar e fazer contrárias à subjugação do poder dominante. Nesse sentido, a concepção proposta por Albán Achinte (2013, p. 455) sobre a re-existência pode servir para pensar junto com os indígenas:

Concebo a re-existência como os dispositivos que as comunidades [indígenas e afrodescendentes] criam e desenvolvem para inventarem cotidianamente a vida e o poder, e desta maneira confrontar a realidade estabelecida pelo projeto hegemônico que desde [os tempos da] colônia até nossos dias tem inferiorizado, silenciado e visibilizado negativamente [sua] existência.

Esse processo de criação cotidiana da vida e o confronto ao projeto hegemônico que está inscrito na re-existência corresponde aos modos divergentes de organização dos povos indígenas em relação aos da modernidade e, por conseguinte, faz emergir uma forma cosmopolítica distinta da concepção política hegemônica na qual o único agente ativo de participação é o Homem. A concepção cosmopolítica, segundo Stengers (2018), tem como objetivo o alargamento da agência política a seres que, segundo o pensamento moderno, não possuem tal capacidade. A concepção cosmopolítica será apresentada posteriormente, no entanto, preliminarmente, aponto que os Akroá-Gamella definem bem a atuação de seres extra-humanos, os Encantados, no seu processo de re-existência capazes de produzir ações que ordenam suas reivindicações, proteções e lutas. Segundo Kum'tum Akroá-Gamella, é impossível uma concepção de luta sem os Encantados, seres “que estão vivos, mas vivos de outro jeito” (Kum'tum Akroá-Gamella, Aldeia Cajueiro, Diário de campo, 2019), uma vez que não lutam apenas por terras, mas por território e nesse local está presente a vida que compõe o território existencial do seu povo.

Nessa guerra alguns dispositivos são lançados com o intuito de produzir a inexistência dos povos indígenas. Essa produção da inexistência, a qual considero uma dimensão da colonialidade, se manifesta concretamente no conjunto de elementos que ao longo do tempo tiveram e tem como objetivo “desexistir” os Akroá-Gamella, expropriação territorial, repressão, tentativa de integração, “cabocliização”, etc. No entanto, como veremos, a produção da inexistência não é capaz de obliterar a produção de existência dos Akroá-Gamella.

## **1.1 O projeto de fundação da unidade nacional**

Pacheco de Oliveira (2016) analisa distintos modos de relações que foram instituídas em relação aos indígenas do período colonial até a contemporaneidade ressaltando a heterogeneidade com que esse processo pesou sobre os indígenas. Refratário à historiografia oficial, o autor analisa as justificativas dos aldeamentos, dos descimentos, das guerras justas, da expansão territorial portuguesa, da miscigenação e, sobretudo, do apagamento que recai sobre os povos indígenas durante a história do Brasil a qual consolida-se no imaginário social e incide no modo pelo qual as representações sobre os indígenas são elaboradas até o presente. É por meio de uma proposta de vigilância da história e questionamento do sistema de verdades que reside uma das linhas de análise frutífera desse autor, a qual compartilho.

O projeto de construção de uma nação ocorre através de um extenso processo de edição da história a partir da perspectiva vigente. No caso do Brasil, essa história oficial tem seu marco a partir do século XIX com a publicação em 1827 do livro *História dos principais sucessos políticos do Império do Brasil*, de José da Silva Lisboa (1756-1835). Esse livro é uma abordagem a partir dos grandes descobrimentos e enaltecimento da presença portuguesa, bem como institui o ano de 1500 como o marco de nascimento do Brasil reafirmando o viés cientificista da história ocidental atrelada à “necesaria comprobación documental” (LEDEZMA MENESES, 2017, p. 37). Em 1838 foi fundado o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) com o objetivo de institucionalizar a narrativa de fundação do Brasil.

O IHGB, sediado no Rio de Janeiro, foi uma grande instituição mantenedora dos artifícios necessários para a elaboração da história do Brasil relegando aos indígenas um papel restrito nesse processo no qual foram “abordados de forma totalmente desfavorável, considerados como expressão pura de primitivismo e simplicidade” (OLIVEIRA, 2016, p. 166). Dentre os historiadores que compuseram o projeto do IHGB com fidelidade encontra-se Francisco Adolfo de Varnhagem<sup>4</sup> (1816 – 1878), Visconde de Porto Seguro, autor do livro *História Geral do Brasil* nos anos 1850. Nesse livro, o autor elaborou traços do caráter indígena que se consolidaram na historiografia e que representam os estereótipos produzidos pela colonização: “So eram porém tam favorecidos nos dotes do corpo e nos sentidos, outro tanto

---

<sup>4</sup> Varnhagem, na segunda edição da *História Geral do Brasil*, destina a Dom Pedro II uma dedicatória ressaltando a importância que o imperador confere ao “[...] estudo da Historia da Nação, tanto para contribuir ao maior esplendor della entre os estranhos, como para ministrar dados aproveitáveis na administração do Estado, e também para fortificar os vínculos da unidade nacional, e aviventar e exaltar o patriotismo, e ennobrecer o espirito público, augmentando a fé no futuro e na glória das letras [...]” (VARNHAGEM, 1877, DEDICATORIA). Essa dedicatória apresenta os objetivos que regem sua obra, bem como o projeto do IHGB para a construção da história nacional. Não posso deixar escapar a qualificação que Eduardo Viveiros de Castro (2002, p. 187) guarda a Varnhagem: “eminente e reacionário”.

não succedia com os do espirito. Eram falsos e infiéis; inconstantes e ingratos” (VARNHAGEM, 1877, p. 50).

Outro autor cujas ideias passaram a compor o projeto do IHGB foi o naturalista alemão Karl von Martius (1794–1868). Em 1844 o IHGB lançou um concurso para que alguns autores expusessem um plano para escrever a história do Brasil. O plano premiado foi o de Martius, intitulado “Como se deve escrever a história do Brasil”, nas primeiras linhas ele escreve:

Qualquer que se encarregar de escrever a História do Brasil, país que tanto promete, jamais deverá perder de vista quais os elementos que aí concorreram para o desenvolvimento do homem.  
São porém êstes elementos de natureza muito diversa, tendo para a formação do homem convergido de um modo particular três raças, a saber: a de côr de cobro ou americana, a branca ou Caucasiana, e enfim preta ou etiópica. Do encontro, da mescla, das relações mútuas e mudanças dessas três raças, formou-se a atual população, cuja história por isso mesmo tem um cunho muito particular (MARTIUS, 1982, p. 87).

O trabalho de Martius anunciou uma imagem interpretativa que tomou conta das diversas análises sociais elaboradas no Brasil. É dele a ideia de que a constituição do país se dá através da mescla de três raças: a do indígena, do negro e do português, esse último ocupando um lugar de destaque, como consta em seu trabalho: “O sangue português, em um poderoso rio deverá absorver pequenos afluentes das raças índia e etiópica” (MARTIUS, 1982, p. 88). O indígena e o negro são considerados por ele como ruídos e fragmentos da história do país, ao passo que o português, em suas grandes viagens de descobertas, concretizou no Brasil instâncias fundamentais para a construção de uma nação: o comércio, a comunicação e, sobretudo, a civilização, assumindo assim a construção do discurso de que o português é o motor da história das terras recém descobertas (MARTIUS, 1982).

A tese defendida por Martius, de que o sangue português, como em um grande rio, absorveria os pequenos afluentes indígena e negro até o momento em que esses não mais existissem, inexoravelmente pertence a uma matriz cientificista evolucionista transportada para as ciências sociais dos séculos XIX e princípios do XX, como aponta Ledezma Meneses (2017, p. 45): “Desde finales del siglo XIX la lectura que se hizo de la sociedad latino-americana y brasileña se realizó a la luz de teorías racistas venidas del darwinismo y del positivismo”. Assim, a essa mistura, com o tempo, foi a base de onde se retiraria as melhores qualidades para a concretização de uma raça melhorada, portanto, superior para a construção do país. Além disso, esse processo teria ocorrido de forma harmônica, sem conflitos, pois os indígenas e

negros, sendo apenas fragmentos, não tardariam a ser absorvidos totalmente pelo sangue português.

Vinculada às aspirações do IHGB, essa tese assumiu a direção da produção historiográfica do instituto. Tanto o trabalho de Varnhagem quando o de Martius incidiram nas produções de saberes subsequentes. A do primeiro na construção de uma história enaltecendo as conquistas portuguesas desde a colonização criando marcos analíticos e interpretativos sobre a história do Brasil e centralizando essa imagem em detrimento de outras, a do segundo assumindo um grande papel na construção do que no século XX passou a ser elaborado como a democracia racial, apoiada em um ideia de harmonia social, desconsiderando o processo de escravização ou colocando-o em um plano passível de necessárias justificativas para o desenvolvimento do Brasil – e, claro, para “salvar esta gente” de seu passado primitivo.

A tese da mestiçagem não foi, desde o início, unânime, sobre a construção da unidade nacional:

[...] desde o século XIX que as ciências sociais brasileiras se dedicaram não apenas a esses fenômenos [mestiçagem e sincretismo] como também, e principalmente, a demarcar o único pano de fundo considerado legítimo para sua discussão: a chamada “construção da nação”. Nesse contexto, sincretismo e mestiçagem foram pensados ora como obstáculos a serem superados para a constituição de uma identidade nacional fundamental para essa construção, ora como traços singulares que, ao contrário, possibilitariam a elaboração de uma identidade nacional ao mesmo tempo original e semelhante a de países mais tradicionais (GOLDMAN, 2017, p. 13).

Esse quadro intenso de produção historiográfica aliada aos objetivos de construção de uma nação afetou a produção de saberes subsequentes, sobretudo nos cânones intelectuais da primeira metade do século XX, como Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Paulo Prado, onde a ideia da mestiçagem permanece por meio de uma tradição mais culturalista do que racalista. Esses autores promoveram “[...] um abandono parcial do conceito de raça, passando a definir a modernidade brasileira pela valorização das heranças culturais ligadas não apenas a brancos, negros e indígenas, mas também, e sobretudo, aos mestiços” (GOLDMAN, 2017, p. 14). Nesses autores emergiu os postulados para a construção da democracia racial e outras linhas correlatas a essa que apresentaram, de modo assimétrico à realidade, os princípios ideológicos da identidade nacional de modo a obliterar as diferenças, como escreve Oliveira (2016, p. 76):

A unidade de análise social que chamamos de nação, com todos os bens culturais que a exaltam e dignificam, está assentada em processos violentos

de submissão das diferenças e na erradicação, sistemática e rotineira, de heterogeneidades e autonomias. Os fatos e personagens destes processos são objeto de um forte controle social, e apresentam-se para as gerações seguintes de forma quase ritualizada, sempre institucionalizados em certas formas de percepção e narratividade.

Pode-se inferir que as tentativas de sujeição e submissão das diferenças sustentadas sob a ideia de raça durante o século XIX possui simetria com aquelas levadas a cabo no início do processo colonial a qual classificou a população global a partir de hierarquias raciais. Nessa mesma perspectiva de continuidade, as tentativas de conversação, integração, aldeamento - dentre outros mecanismos empregados para civilizar e cristianizar os indígenas -, estavam em aliança com a direção proposta sobre a política da mestiçagem, ao passo que o destino inelutável desse projeto foi a supressão das diferenças, “quer essa se manifeste por depuração e purificação, quer por mistura e fusão” (GOLDMAN, 2017, p. 15).

## **1.2 A inconstância como ruptura**

Viveiros de Castro (2002) apresenta uma imagem criada pelos primeiros jesuítas no período colonial que traça a inconstância dos indígenas sobre o processo de catequização e conversão. Se de um lado os indígenas escutavam atentamente o que aqueles diziam, por outro lado não deixavam de exercer suas práticas sociais como se a pregação dos jesuítas fosse efêmera de tal modo que “a palavra de Deus era acolhida alacrememente por um ouvido e ignorada por displicência pelo outro” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 185). O autor analisa esse acontecimento a partir de postulados críticos interessantes que não serão retomados aqui, no entanto, a reunião de material levantada por ele sobre a inconstância dos indígenas, nos relatos dos jesuítas, nos interessa uma vez que também está presente em descrições sobre os Akroá-Gamella. Em um desses relatos, que “remonta ao início das atividades da Companhia no Brasil, em 1549”, Antônio Vieira escreveu:

Os que andastes pelo mundo, e entrastes em casas de prazer de príncipes, veríeis naqueles quadros e naquelas ruas dos jardins dois gêneros de estátuas muito diferentes, umas de mármore, outras de murta. A estátua de mármore custa muito a fazer, pela dureza e resistência da matéria; mas, depois de feita uma vez, não é necessário que lhe ponham mais a mão: sempre conserva e sustenta a mesma figura; a estátua de murta é mais fácil de formar, pela facilidade com que se dobram os ramos, mas é necessário andar sempre reformando e trabalhando nela, para que se conserve. Se deixa o jardineiro de assistir, em quatro dias sai um ramo que lhe atravessa os olhos, sai outro que lhe descompõe as orelhas, saem dois que de cinco dedos lhe fazem sete, e o

que pouco antes era homem, já é uma confusão verde de murtas. Eis aqui a diferença que há entre umas nações e outras na doutrina da fé. Há umas nações naturalmente duras, tenazes e constantes, as quais dificulosamente recebem a fé e deixam os erros de seus antepassados; resistem com as armas, duvidam com o entendimento, repugnam com a vontade, cerram-se, teimam, argumentam, replicam, dão grande trabalho até se renderem; mas, uma vez rendidas, uma vez que receberam a fé, ficam nelas firmes e constantes, como estátuas de mármore: não é necessário trabalhar mais com elas. Há outras nações, pelo contrário - e estas são as do Brasil - que recebem tudo o que lhes ensinam com grande docilidade e facilidade, sem argumentar, sem replicar, sem duvidar, sem resistir; mas são estátuas de murta que, em levantando a mão e a tesoura o jardineiro, logo perdem a nova figura, e tornam à bruteza antiga e natural, e a ser mato como dantes eram. É necessário que assista sempre a estas estátuas o mestre delas: uma vez, que lhes corte o que vicejam aos olhos, para que creiam o que não veem; outra vez, que lhes cerceie o que vicejam as orelhas, para que não deem ouvidos às fábulas de seus antepassados; Outra vez, que lhes decepe a que vicejam os pés, para que se abstenham das ações e costumes bárbaros da gentildade. E só desta maneira, trabalhando sempre contra a natureza do tronco e humor das raízes, se pode conservar nestas plantas rudes a forma não natural, e compostura dos ramos (VIEIRA, 1549 apud CASTRO, 2002, p. 184).

Castro (2002) sucintamente resume o tema: “o gentio do país era exasperadoramente difícil de converter” (p. 184). O tema da inconstância é trabalhado em diversas outras cartas reunidas pelo autor indicando a perseverança nessa imagem e o trabalho contínuo de catequização que deveria ser seguido para a concretização de tal projeto. Somado a isso, a dicotomização entre constante e inconstante prefigura o indígena enquanto um sujeito marcado por organizações inferiores, obstáculo a ser superado, pois a “ausência de autoridade centralizada e de implantação territorial estável” (CASTRO, 2002, p. 188), ou seja, ausência de civilidade ao modo do colonizador, perfilavam entre os “maus costumes” considerados impeditivos para serem integrados à civilização.

Catequização e guerras contra os indígenas constituíam-se enquanto atividade recorrente no processo de expansão territorial e concretização da fundação da colônia, portanto, justificativas políticas e econômicas somavam-se a ética e espiritual, assim:

A doutrina da *guerra justa* exigia não somente o castigo aos infiéis, mas também a reconstrução daqueles que teriam se submetido. A atuação dos colonizadores não deveria restringir-se à dimensão política ou econômica; para justificar-se, precisava salientar o seu aspecto ético e espiritual (OLIVEIRA, 2016, p. 61).

Esse esquema arquitetava-se com o intuito de inserir as guerras em consonância com a bula papal de 1537, que afirmava que os indígenas não deveriam ser escravizados e submetidos a maus tratos porque possuíam alma. Devido a isso, o aspecto ético e religioso dava às ações

de guerra um estatuto de legalidade, ou seja, a medida necessária para justificar a “guerra justa”, o que fora defendido por catequistas influentes do período colonial como Nóbrega e Anchieta, que “expressaram em diversas cartas sua crença de que a ‘guerra justa’ contribuía efetivamente para a conversão do gentio” (OLIVEIRA, 2016, p. 62).

No caso do Brasil, há dois pontos principais sob os quais se aplica a guerra justa: “a prática de atos hostis contra vassallos da Coroa portuguesa e o impedimento da pregação do Evangelho” (PERRONE-MOISÉS, 2000, p. 116). Muitos povos foram transformados em inimigos bárbaros pelo discurso do colonizador a fim de que os princípios que justificavam a guerra justa fossem empregados visando a obstinada apropriação legal da terra por esse, pois: “Se a guerra justa era o principal caso legalmente reconhecido de escravização, naquilo que aqui nos interessa mais de perto, ela tinha uma consequência legal importante: as terras dos povos vencidos revertiam para os vencedores” (PERRONE-MOISÉS, 2000, p. 116). Os indígenas que resistiam a colonização, portanto, sofriam a jurisdição da guerra justa e perdiam a legalidade de suas terras e a liberdade. Já aqueles “que ‘descem’ perdem, legalmente, os direitos sobre as terras que ocupavam anteriormente, ao deixarem-nas, e passam a viver em terras a eles cedidas pela Coroa nos aldeamentos” (PERRONE-MOISÉS, 2000, p. 116).

Nesse processo, foram inseridas expedições com o intuito de promover os descimentos. Assim, o indígena era “deslocado coletivamente de seu lugar de origem para outro de maneira a ali ser aldeado” (OLIVEIRA, 2016, p. 170). O descimento compôs um quadro onde foi possível aldear os indígenas para promover o batismo, o ensino dos costumes e a língua do colonizador, bem como prepará-los para o trabalho em plantações e engenhos, como pontua Oliveira (2016, p. 63):

A expansão de fazendas e de engenhos sobre os terrenos habitados pelos indígenas é viabilizada pelos “descimentos” e pela criação de aldeias, que os re-territorializam em espaços mais limitados e sob a supervisão dos missionários. É dessas aldeias que irá sair a reserva de trabalhadores que permite o nascimento econômico da Colônia.

Desse modo, uniram-se os dois esquemas para o avanço da empresa colonial: de um lado a conversão, transição necessária para “deixar de ser índio” e, do outro, a sua inserção enquanto mão de obra nas plantações e engenhos. Essa união influenciou também na possibilidade de estabelecer engenhos e fazendas nas terras outrora ocupadas pelos indígenas aumentando a apropriação territorial e lucros da Coroa.

Não produzi análises sobre o colonialismo ou imperialismo e o modo como esse processo se elaborou administrativamente e juridicamente em termos de leis sobre os indígenas.



Para isso, autores como Manuela Carneiro da Cunha (1990), Perrone-Moisés (2000), Pacheco de Oliveira (2016), dentre outros, já o fizeram. Assim, nada tenho a acrescentar sobre esse tema. Interessa-me elucidar a produção da inexistência, dimensão da colonialidade, que forjou toda sorte de violência que recai sobre os Akroá-Gamella: interdição linguística, expedição militar, invasão territorial, repressão, escravização, imposição violenta da catequização. Portanto, trata-se de acontecimentos reais em sintonia com todo processo de tentativa de submissão e extermínio sistemático praticado ao longo da história do Brasil contra os povos indígenas.

A tentativa de apagamento dos Akroá-Gamella pode ser vista em algumas narrativas nas quais, no decorrer do tempo, é possível identificar uma mutação na forma como o Estado os considerava. Em uma carta intitulada “Breve narração do que tem sucedido na missão dos gamellas desde o ano de 1751 até 1753”, escrita por Antônio Machado, missionário jesuíta a quem ficou incumbida a missão de aldear os Akroá-Gamella, o autor não deixa de descrever a antítese ao modo como fora posta por Vieira, o da inconstância. Em sua primeira tentativa de conversão dos Akroá-Gamella, assim ele escreve:

Era ja dia de N. Snr.a da Luz, e como os das ultimas Aldeyas não chegassem, que são as mais populozas, acabada a Missa mandey practicar aos q presentes estavam, se querião ser Christãos, amigos dos brancos, e vassalos de Sua Mag.de e como dicessem, q sim, fiz com q assim o promettesem na forma, e cerimonia do nosso juram.to, o q fizerão os dois Principaes nas minhas mãos estando revestido nas vestiduras sacerdotaes. Acabada esta cerimonia, nos encaminhamos todos p.a o Rio, aqui mandei, que os soldados tirassem as ballas das espingardas, e as deitassem ao Rio, e depois disparassem as Armas embocadas p.a o mesmo Rio, e os Principaes quebrassem suas frechas, e atirassem com ellas ao Rio, em signal do Amor, e Amizade, que huns aos outros se promettião, o que tudo fizerão entre m.tas vozes, e festivos vivas a Deos, e a Sua Magestade (MACHADO, [175-]).

Essa tentativa de conversão fez suceder outros acontecimentos, não a devoção a religião cristã pregada pelo missionário como este esperava, mas sim uma interpretação de aliança para entrarem em guerra contra seus inimigos, “pois ja tinham com quem matar, e comer ao seu inimigo”. Não tardou para que esse grupo de indígenas dali se retirasse e partisse para outro lugar, fazendo com que o missionário assim os caracterizasse: “esta gente he de incrível inconstancia”. De bárbaros a inconstantes, “Gentio sem fé, nem lei, nem rei. A nenhuma divindade adorão, nem reconhecem superior na terra, nem no céu”. Esses são os fatores que tornam impossível a conversão desses indígenas, segundo Antônio Machado, bem como outro missionário que se juntou a essa missão, o padre Francisco Ribeiro. Os dois deram, portanto, a missão por terminada, n entanto, com sugestões de descimento e aldeamento para que a terra

por eles habitadas pudesse gerar lucros a Coroa com a construção de engenhos e criação de gado. Oliveira (2016, p. 69) pensa o contexto no qual os escritos coloniais e jesuítas foram escritos:

Só a partir do momento em que os fatos têm gravidade, pois prejudicam os lucros da empresa colonial, é que são engendrados registros que falam deles [dos indígenas] e se tornam *memoráveis*. Na ausência dessas condições, quaisquer outras formas de resistência cultural são, em geral, condenadas ao silêncio e a invisibilidade.

Em 1759 a Coroa reservou aos Akroá-Gamella uma doação de sesmarias para que ali se estabelecessem, efetuando um processo de territorialização de suma importância para a Coroa, uma vez que aquelas terras são visadas para o enriquecimento (OLIVEIRA, 2016). Segundo Paula Andrade (1990), essa sesmaria, denominada Terra dos Índios, possuía relação com os “Gamela de Viana”. Nos arquivos que a autora fez levantamento é possível identificar um processo linear de apagamento dos Akroá-Gamella quando nos atentamos as categorias utilizadas para caracterizá-los. Em 1785, Gaioso (1818 apud ANDRADE, p. 140, 1990) escreve que há “índios Gamela arredios” naquela região, sendo um obstáculo para o progresso das plantações de arroz e de algodão.

Em 1757 instalou-se o Diretório dos Índios, instituindo a imposição da miscigenação, bem como a adoção da língua portuguesa, roupas e moradia. Segundo Paula Andrade (1990, p. 143) tanto essa política repressiva quanto a doação da sesmaria correspondiam aos interesses do governador Mendonça Furtado – o mesmo que pediu a missão de aldeamento ao qual ficou incumbido o jesuíta Antônio Machado. Nos anos de 1818 e 1819, Lago, segundo Andrade (1990, p. 145) relatou que “índios Gamelas” atacaram algumas fazendas, provavelmente no contexto de avanço de sesmeiros sobre suas terras. Nesse contexto, um grupo de colonos cobiçaram aquele território e, em 1826, fizeram pressão para estabelecer um projeto agroeconômico na região que tramitou na Câmara dos Deputados do Império e foi negado (ANDRADE, 1990, p. 147). No argumento dos colonos, aquelas terras deveriam ser povoadas e aproveitadas para o cultivo em grande escala.

Expedições militares contra os Akroá-Gamella também figuram entre as cenas de repressão, como a que aconteceu em 1810 dirigida por Paula Ribeiro (ANDRADE, 1990). Em 1862 foi produzido um relatório em que se fez “referência a um dos últimos grupos Gamela que teria sido pacificado em 1785. É com cerca de cem desses Gamela ‘pacificados’ que, em 1847, instalou-se 17ª Diretoria Parcial, entre o lago Cajary e a estrada do Tapuio, na comarca de Viana” (ANDRADE, 1990, p. 149). Em outro informe, de 1855, “os Gamela são descritos como

‘quase civilizados’” (ANDRADE, 1990, p. 151). Em 1887 “os Gamela de Viana ainda apareceram integrando a 13ª Diretoria” (ANDRADE, 1990, p. 151). Em 1936, Nimuendajú foi em busca dos “Gamella puro”. Segundo ele, existia apenas uma “senhora de sangue misturado” (ANDRADE, 1990, p. 154).

Os mecanismos de produção da inexistência, portanto, são contínuos e atualizados constantemente em consonância com a política de cada momento, podendo ser, até mesmo, heterogênea, o que não a retira de seu contexto maior, aquele da colonialidade, cuja concretização de um sistema-mundo-capitalista por meio da hierarquização pautada na ideia de raça se estabelece a partir do início da invasão da América Latina. A colonialidade, nos diversos âmbitos que suas raízes se fincam - política, social e econômica -, é a linha que opera as ações de redução da diferença dos modos de vida, da supressão de outros modos de saberes por meio da epistemologia ocidental e, sobretudo, consolida um modelo econômico que passa a valer-se enquanto sistema-mundo, o capitalismo.

A imagem da inconstância instituída por Antônio Vieira e posteriormente utilizada por Antônio Machado para referir-se aos Akroá-Gamella, anuncia a direção linear do obstinado processo colonial e antevê a construção de um saber marcadamente evolucionista em seu paradigma. O enobrecimento dessa imagem, um dos cernes da epistemologia ocidental, dignifica narrativas que passam a engendrar o imaginário social e, ainda mais, a produção de saberes cujo reflexo se deu no projeto do IHGB, nas ciências sociais e, também, na Psicologia do início do século XX, por exemplo. Essa ideia impregna uma recorrente concepção de cultura que “projeta uma paisagem antropológica povoada de estátuas de mármore” (CASTRO, 2002, p. 195) que traça a entrada dos indígenas na civilização a qual se dá, sobretudo, a partir de documentos e cartas, ou seja, pela palavra, pelo controle da enunciação. Assim, “As narrativas de contato e mudança cultural têm sido estruturadas por uma dicotomia onipresente: absorção pelo outro ou a resistência ao outro” (CLIFFORD, 1988, p. 344 apud CASTRO, 2002, p. 195). Também absorve-se pela integração ou por meio das justificativas de guerras e expedições militares dada a resistência dos indígenas, de qualquer modo, esse seria o destino: aculturação, assimilação e, conseqüentemente, extermínio e apagamento – dando lugar a peças de mármore para a construção dos nacionais.

No entanto, “A narrativa ou narrativas da interação devem, nesse caso, tornar-se mais complexas, menos lineares e teleológicas” (CLIFFORD, 1988, p. 344 apud CASTRO, 2002, p. 196). Cada acontecimento na história dos Akroá-Gamella opera contingências que exercem sucessivas tensões e ações nas quais novas perspectivas ora se abrem, ora se fecham. Nos interstícios causados pelas tentativas de desexistí-los, as frestas de resistência operaram

rompendo a linearidade e intenção de tais tentativas. Certa vez, Mandioca Akroá-Gamella me contou que essa guerra é antiga e resgata a memória larga desses acontecimentos e é marcada, principalmente, pela resistência: “O povo vem 517, 518 anos que vem resistindo, massacre por cima de massacre, extermínio por cima de extermínio, os povos conseguindo resistir, né?” (Mandioca Akroá-Gamella, Aldeia Cajueiro, entrevista concedida em 15 de junho de 2019).

Em 1970 a vida dos Akroá-Gamella foi novamente afetada, dessa vez, por meio de um processo de invasão e grilagem de suas terras “no qual, a escritura de doação foi adulterada, o que permitiu o loteamento e a venda. Processo incentivado a partir da Lei 2.979, de 17 de julho de 1.969, conhecida como a Lei de Terras Sarney, que permitiu a usurpação do território de muitos povos e comunidades tradicionais” (SANTOS, 2018, p. 2). A escritura de doação adulterada se refere à Sesmaria destinada aos Akroá-Gamella em 1759 com o objetivo de territorializá-los. A partir de 1970 os Akroá-Gamella tiveram seu território reduzido a pequenas porções, as quais eram espremidas por grandes fazendas. Quando esse processo se iniciou os Akroá-Gamella resistiram aos avanços das cercas, cortando-as para que pudessem garantir a reprodução de sua existência.

Nesse mesmo período, Borges Akroá-Gamella me contou que um grupo de indígenas foi a cidade de São Luís para denunciar a violência vivida por eles em decorrência da invasão e venda de seu território naquele momento. Alguns desses indígenas foram a uma outra viagem na década de 1980, desta vez a Brasília, no entanto, assim como em São Luís, não foram atendidos. Borges conta que quando chegaram em Brasília os funcionários da Fundação Nacional do Índio (Funai) retiraram amostras de sangue para saberem se eles eram “verdadeiros índios”. Para Borges, esse acontecimento correspondeu ao mesmo racismo vivido por eles em seu território. Como não obtiveram retorno da Funai e de outros órgãos nos quais foram denunciar o contexto de violência que estavam inseridos, “o jeito foi continuar resistindo” (Borges Akroá-Gamella, Diário de Campo, 2018).

### **1.3 Nascido e criado no território**

Borges Akroá-Gamella é um homem de muitas memórias que o fazem parecer ter mais que seus 70 anos de idade. Baixo, de andar ligeiro, “sabedor” dos caminhos do território, foi com ele que tive conhecimento das muitas ações de cortes de cerca durante o período caracterizado por ele e por muitos outros Akroá-Gamella de “escondimento”. Apesar de sua idade, Borges não é uma pessoa estática. A maioria dos nossos encontros eram em caminhadas pelo território com seu tom de voz leve e espaçoso. “Aqui a gente não podia vir antes”, essa era

uma pontuação recorrente que ele fazia, entrecortando alguma memória que me narrava naquele momento. Os lugares por onde não se podia caminhar no passado estavam sob a posse de fazendeiros que entraram no território e foram cercando-o indevidamente, a maioria deles, segundo Borges, eram respaldados pela falsificação de documentos.

Naquele tempo, Borges era jovem. Inicialmente viveu com seus pais ajudando desde cedo na roça, colhendo frutas e trocando esses elementos com os outros “parentes”: “[...] as pessoas que moravam perto do juçaral faziam o seguinte: quando havia uma outra necessidade de farinha ou outra coisas eles garravam e as crianças iam no juçaral, tiravam um cofinho cheio de juçara, pegava um cupu, abacate quando era no tempo, botavam junto ali e iam na casa das outras pessoas que eles sabiam que tinha mandioca, tinha farinha, ‘olha, papai mandou isso daqui pra vocês trocar com um pouco de farinha pra ele’, aí a gente já sabia que era uma troca. E isso acontecia, não era venda e sim uma troca de coisas que precisava ou não precisava, tinha na casa dele, ele mandava na intenção de fazer um bem pro outro parente que tava lá num outro local e isso aconteceu por muitas e muitas vezes” (Borges Akroá-Gamella, Aldeia Cajueiro, entrevista concedida em novembro de 2019). Através do mapa em sua memória ele me apontava todos os lugares que, quando jovem, retirava juçara, pescava, colhia cupuaçu, os locais de plantação de mandioca. Nesses mesmos lugares, durante o período das invasões dos fazendeiros e, até recentemente, ele repetia: “Aqui a gente não podia vir antes”.

No final da década de 1960, quando criança, trabalhou para reunir certa quantidade de dinheiro para que sua mãe mandasse fazer uma tarrafa a qual utilizaria para pescar. Nesse momento aproveitou para aprender a tecer e arrumar seu instrumento de pesca. Viajou para Matinha, morou em Viana. Nessas cidades trabalhou cuidando de animais, vendendo cofo, verdura na feira. Cansado dessa vida “lá fora”, decidiu retornar no final da década de 1970. “Eu não fiquei nessas profissões nenhuma porque depois eu fui ver que não era o meu caminho eu ficar explorando a natureza dessa forma” (Borges Akroá-Gamella, Aldeia Cajueiro, entrevista concedida em novembro de 2019). Decidiu viver da roça, da pesca e da criação de porco. Esta, segundo ele, “quando dava”.

Após seu retorno, as invasões ao território e a violência em decorrência delas estavam se intensificando. Ele e outros companheiros, alguns ainda vivos, executaram as ações de corte de cerca. Tais ações geralmente ocorriam à noite e contava com uma organização prévia, em reuniões escondidas para que não fossem descobertos. As cercas cortadas “livravam o território” e assim podiam fazer a redistribuição entre as famílias para que pudessem plantar e colher seus alimentos. Alguns outros cortes de cercas serviam para abrir caminhos para acessar gurimanzais, juçarais e rios. Sobre esse período, Borges conta que alguns de seus companheiros

foram mortos em emboscadas, além das várias tentativas de assassinatos das quais eram vítimas.

A luta em defesa do território era pautada, sobretudo, pela memória de pertencimento àquela terra que pode ser expressa na frase dita por muitos Akroá-Gamella: “Eu sou nascido e criado aqui, como meus pais e avós”. Além disso, atualizam constantemente a memória de que o território fora doado para os indígenas, os quais são os “verdadeiros donos”, e seus ancestrais. Diversas vezes Borges caracterizou todo esse processo a partir do racismo que se expressa por meio de “duas máquinas” na qual operam tanto a “matança que de vez em quando eles fazem pro cara negar que ele não é mais índio, aí ele entra pra contabilidade e morre” quanto “a fábrica de fazer o branco no índio”. Segundo Borges, essas duas máquinas compõem parte da violência que recai sobre o seu povo, somada à invasão do território: “[...] nos anos 70 e 80, aí depois do extermínio de várias aldeias aqui que eles fizeram, no Caru em 60, 50, parece, fizeram no Caru, no Campinho, na beira do campo do aterrado lá em cima e foram seguindo aí na região do, quase pra Zé Doca. Nesse ano a gente sofreu um medo, depois desse ano pra frente os pais ficavam dizendo ‘olha, não se pode dizer isso aqui porque de repente a gente pode ser atacado novamente, mesmo a gente não dizendo que é legitimamente o índio, mas a gente não pode dizer que tem essa descendência, porque de repente eles podem atacar a gente’” (Borges Akroá-Gamella, Aldeia Cajueiro, entrevista concedida em novembro de 2019).

A primeira instância da máquina caracterizada por Borges diz respeito ao extermínio material, obstrução dos meios de existência, interdição e expropriação territorial acompanhadas da “matança”. A segunda instância da máquina correlaciona-se com a primeira, mas essa, como aponta Borges “ia diretamente no nome, o índio e, com isso, tinha pessoas que ‘não, eu não sou índio, eu sou caboclo, eu sou caboclo’” (Borges Akroá-Gamella, Aldeia Cajueiro, entrevista concedida em novembro de 2019). Para Borges essas são as condições que configuram a caracterização, a partir da década de 1970, do “escondimento”. Portanto, o “escondimento” se estabelece a partir da reunião de uma heterogeneidade de fatores que se debruçam no tempo e no espaço materializando ações de violência para desexistí-los. O “escondimento” também é, ao mesmo tempo, a estratégia possível, em determinado momento, para se protegerem das constantes ameaças em decorrência das invasões do território, permitindo a recuperação e permanência de poucas partes da terra no qual os Akroá-Gamella passaram a viver.

Borges atualmente mora na Aldeia Piraí. Embora passasse certo tempo nas “andanças” pelo território com ele, às quais se estendiam ao longo de horas e muitos “caminhos”, ele sempre retornava comigo para a Aldeia Cajueiro, onde eu dormia e desembarcava com meu material de viagem. Ali era Pi”Gree quem me recebia. Uma mulher com 43 anos, forte e de longos

cabelos negros, possuidora de olhos atentos que guardam a precisão e lucidez de suas palavras. Mãe de quatro filhos e avó de dois, é com os três filhos mais jovens que ela vive, Marília, Robson e Jef. Em uma de minhas viagens ao território, em março de 2019, levei para ela uma foto de sua mãe, Mirica Akroá-Gamella, a qual estava viajando há uns meses para acompanhar um parente que estava adoecido. Emocionada, ela me disse, acariciando as mãos de sua mãe impressa na foto, “[...] essa índia que tanto me levou pra aprender nesse mato” (Aldeia Cajueiro, Diário de campo, abril de 2019).

Pi”Gree foi “nascida e criada” no território. Quando criança, aprendeu a pescar nos rios junto com sua avó. De sua casa até o rio ela ia examinando as diferentes frutas que estavam prestes a madurar. Conta ela que algumas era possível identificar pelo tipo de pássaro que voava naquele momento, outras vezes era pelo próprio período da chuva. Com os parentes, brincava apanhando frutos, “pra ver quem pegava mais”, cupuaçu, bacuri, manga, goiaba, dentre outras. Nesse tempo também aprendeu a tirar juçara. Diferente das outras frutas que caem no chão, essa precisa subir na palmeira para colher: “Eu aprendi [tirar juçara] mesmo atentando no baixo... os outros pequenos ia e eu ia também, enquanto eles tavam lá subindo, eu tava atentando pelejando pra subir também, ali dentro do juçaral. [...] Eu ia! Eu trepava [...] A gente bota força no músculo e na barriga, porque a barriga que esfrega na juçareira” (Pi”Gree Akroá-Gamella, Aldeia Cajueiro, entrevista concedida em novembro de 2019).

Com Pi”Gree descobri outras nuances no fazer da juçara aos quais incrementam um sabor, segundo ela, mais vivo, pois não precisa do uso de máquina para bater o fruto e, por sua vez, “roubar seu gosto”. “A gente fazer ela manual, ela caga tudo, pra limpar panela não tem melhor, suja tudo, cruz credo. Mas mesmo assim a gente se sente. Eu não sei se é a mesma fala, se é a mesma coisa, mas tu te sente isso aqui quando tu tá fazendo pra ti mesmo, eu me sinto isso aqui. A juçara, vou fazer uma juçara pra mim comer, tu faz com prazer, tu vê quando tá boa, tu sente a maciez dela na mão, tu sabe quando... Tu se sente, tu veve isso aqui, eu tenho isso na minha mente, que quando a gente faz com prazer, pra gente e pros outros mesmo, não é o tempero que tu bota no que tu tá fazendo pras outras pessoas comer pra ficar bom, eu acho que é o carinho que tu deposita em dizer assim: eu vou fazer isso aqui pra gente comer. A partir do momento que tu começa a mexer ali, naquilo ali que tu tá fazendo, tu tá vivendo esse processo, tu tá depositando teu carinho, tuas expectativas, o amor que tu sente” (Pi”Gree Akroá-Gamella, Aldeia Cajueiro, entrevista concedida em novembro de 2019).

O modo como Pi”Gree faz a juçara fora aprendido com sua mãe, o “jeito como os mais velhos faz”. No seu “mundo vivido”, como ela conta recorrentemente, acompanhando sua mãe pelo território para tirar guarimã, quebrar coco babaçu, dentre outras atividades, ela aprendeu a

manusear tais elementos: “Eu tirava guarimã o dia todinho, ela [Mirica] levava um peixinho assado, quando não era peixinho assado levava um ovo, levava um litro d’água, as vezes ela não levava litro d’água porque geralmente nesses baixo tinha água, água corrente, aí me levava junto, aí quando era de tarde nós vinha embora, todo mundo, cada um com seu feixe de guarimã na cabeça, aí eu passava o dia todinho estragando guarimã, depois eu comecei a me botar mesmo pra aprender a destripar, aí ela fazia a cabeça, ela cortava a cabeça do guarimã e eu tirava a tripa, aí depois eu aprendi, comecei a reparar como ela fazia na cabeça do guarimã e eu comecei a aprender, aí hoje eu trabalho com guarimã” (Pi’Gree Akroá-Gamella, Aldeia Cajueiro, entrevista concedida em novembro de 2019).

Tirando juçara, catando frutos, pescando, tecendo balaios e tapitis: assim Pi’Gree criou seu mapa do território, constituído de relações afetivas e existenciais. Essas práticas, às quais a distinção entre natureza, humanos e seres extra-humanos não operam tão bem, engendram uma condição relacional que constitui sua vida. Nesse sentido, o território não é apenas um espaço vazio preenchido de existência: ele é a própria existência. É onde vivem todos os seres que habitam o território e o compõem de maneira relacional. Pi’Gree, “nascida e criada” no território, não o concebe como um local de onde ela é, mas quem ela é, a sua própria existência, “eu sou isso daqui, a própria terra” (Aldeia Cajueiro, Diário de campo, novembro de 2019).

Na década de 1980 ela, assim como outros de seus parentes, vendiam juçara e artesanato em Viana, Matinha e para pessoas que pertenciam a outras cidades próximas, de modo que tanto a juçara quanto os artesanatos eram conhecidos como “da terra dos índios”. Mirica, sua mãe, levava juçara e cupuaçu para vender em Viana. Lá, eles diziam: “Que era fruta da terra dos índios, que era as frutas da terra dos índios, que a terra dos índios tinha muita fruta, e pense numa fruta gostosa, que tinha gosto, que tinha sabor. Isso era o que o branco dizia. Que era boa boa, tinha sabor, que era fruta natural” (Mirica Akroá-Gamella, entrevista concedida em novembro de 2019). Em uma conversa com Mirica, ela contou que quando ela, seu companheiro e outros parentes iam a Viana vender cofo, balaio, farinha e juçara, as pessoas diziam: “Ah, juçara é boa, juçara do Taquritiua é juçara boa, é terra dos índios” (Mirica Akroá-Gamella, entrevista concedida em novembro de 2019). O mesmo acontecia com os artesanatos, tapitis, balaios, quibanhe e peneira. Todos eram caracterizados, segundo vários relatos que escutei em diferentes momentos e por diferentes pessoas, como “artesanato dos índios, o material dos índios”.

Principalmente em decorrência das invasões no território essa caracterização foi se alterando. Se em determinado momento havia a designação em relação aos elementos advindos do território dos Akroá-Gamella como pertencentes a “índios” ou da “terra dos índios” por parte



da comunidade circundante de não indígenas, quando esses intensificaram a invasão ao território a juçara passou a ser “lá da minha propriedade”, “lá da minha fazenda”, fazendo com que ao longo do tempo essa nova caracterização fosse se naturalizando. Pi”Gree conta que esta mudança foi um dos reflexos do que ela classifica como o “Veneno dos brancos no território, a doença pra transformar tudo em mercadoria” (Pi”Gree Akroá-Gamella, Diário de campo, 2019). A partir desse veneno “A terra começou a ser ferida pelas cercas, e nós também” (Pi”Gree Akroá-Gamella, Diário de campo, 2019).

A composição das estratégias de produção da inexistência a partir de 1970 contra os Akroá-Gamella se deu com a invasão ao território e com a adulteração de documentos e cercamento indevido das terras por não indígenas; as duas instâncias interconectadas da máquina caracterizada por Borges: a matança, vinculada à expropriação territorial, e invasões somadas aos massacres contra os indígenas e as ações que, segundo Borges, iam direto no nome “índio”, fazendo com que os indígenas não mais se autodeclarassem em decorrência do acirramento da violência, emergindo nesse lugar denominações como “caboclos” ou “descendentes” de índios. Se insere nesse processo a perspectiva que Pi”Gree caracteriza de “veneno dos brancos no território”, que foi enfraquecendo seu povo.

A operação da máquina de matança está inscrita na memória larga dos indígenas e ocorreu com o intuito de eliminar as condições de suas vidas, seja matando-os diretamente, seja através da supressão de seus territórios e modos de vida. A segunda instância da máquina, a de fazer “o branco no índio”, corresponde aos objetivos da catequização, territorialização e, segundo a concepção evolucionista de transição do estado selvagem ao civilizado, transformar o indígena em não indígena. Considerando a existência mútua dessas duas instâncias, nos parece que, ao menos a partir de 1970, essa segunda possui um relevo considerável. A partir desse tempo, segundo as várias narrativas que escutei pelos Akroá-Gamella, não se podia dizer que era indígena. Uma proibição fora instaurada em decorrência das invasões ao território, sobretudo como uma forma de silenciá-los, a qual acarretou no “escondimento”. A partir desse contexto os Akroá-Gamella passaram a ser identificados como “caboclos”, tanto pela comunidade circundante quanto por eles próprios.

À medida que os invasores adentravam no território essa nova caracterização foi se consolidando de maneira regular para os não indígenas e de maneira inconstante para os Akroá-Gamella. Para os não indígenas, os “caboclos” que ali viviam possuíam uma relação remota com antigos indígenas que habitavam aquelas terras. Para os Akroá-Gamella, eles são os próprios ancestrais daqueles indígenas. Essa diferença de perspectiva incide no modo como fora compreendido a caracterização “caboclo” ao longo dos anos.

O termo *caboclo*, empregado no norte e nordeste do Brasil, não é homogêneo. Dentro de sua heterogeneidade, um dos sentidos que lhe é atribuído é o de “índios e seus descendentes” (OLIVEIRA, 2016, p. 175) e também “ao índio brasileiro meio civilizado” (OLIVEIRA, 2016, p. 141). No censo de 1872 a caracterização *caboclo* já existia, como aponta Oliveira (2016, p. 175):

Embora o uso atual do termo *caboclo* tenha uma carga étnica menos acentuada, não trazendo uma associação tão imediata com os indígenas, é importante lembrar que assim não ocorria no século XIX. Portanto, na tradução francesa do Censo de 1872, é claramente distinguido o *caboclo* (traduzido por “indien”, isto é, “índio”) do mestiço (que, no Censo, é referido por “pardo” e traduzido para “métis”).

“Caboclo” e “descendente”, enquanto categorias criadas para designar um estado de transição entre “índio” e “não índio”, não parecem assumir a mesma interpretação pelos Akroá-Gamella. Nessas palavras eles incorporaram outra história, não de transição, mas de permanência, porque existem, e de continuidade porque possuem laços de ancestralidade com seu passado. A palavra é mármore para os olhos do ocidental, para os indígenas, elas são murta, comportam outras significações, de modo que a forma não aprisiona o sentido.

Para Borges, o “caboclo do mato” é o próprio índio: “Quem é o caboclo do mato? Índio. Só que eles acrescentavam mais era porque já vinha aquela questão de tentar encobrir a imagem do índio, chamava de caboclo do mato pra não chamar de índio. Só que quando trata dessa questão de caboclo do mato é o mesmo índio e aí eles tentavam só mudar aquele nome pra... Porque talvez tinha gente até que não se sentia bem na hora que chamava de índio, porque, na verdade, o índio sempre foi discriminado” (Borges Akroá-Gamella, Entrevista concedida em 2019). O surgimento do “caboclo” não se deu instantaneamente. Foi um longo processo que desde o primeiro contato do branco com os Akroá-Gamella foi se constituindo.

Corria o mês de abril de 2019 quando fui à casa de Kum'tum Akroá-Gamella, dentro da Aldeia Cajueiro. O encontrei tirando água do poço, que fica a uns 10 metros de sua casa, enchendo um balde que levava cheio e retornava com ele vazio para novamente enchê-lo, “é assim que a gente faz, as torneiras dentro de casa só criam uma distância entre nós e a natureza” (Kum'tum Akroá-Gamella, Diário de campo, 2019). Foi a partir dessa perspectiva, de imposição da distância, que ele me contou sobre um dos “efeitos mais violentos da colonização” (Kum'tum Akroá-Gamella, Diário de campo, 2019). Para ele, esse principal efeito: é quando as cercas que cortam o território se introjetam dentro das pessoas e elas passam a operar a partir dessas “limitações e distâncias”. Esse encontro com Kum'tum me remeteu a uma conversa que tive no início do meu trabalho de campo com uma indígena Akroá-Gamella que não me recordo

o nome, na Aldeia Piraí. Estávamos assando peixe para comer com farinha e juçara. Cada pessoa ali presente estava responsável por fazer uma atividade, enquanto um assava peixe, outro limpava os utensílios que sujavam. Apesar de não lembrar seu nome, me recorde de suas palavras: “Aqui eu aprendi a reviver a comunidade, que com o tempo eu tinha esquecido”.

Segundo Pi’Gree, o “veneno do branco” fez o seu povo enfraquecer. As introjeções das cercas operaram na existência de muitos Akroá-Gamella à medida que as invasões se aceleravam e o “escondimento” se fazia presente, se expressando com a imposição do silenciamento. Ainda durante meu trabalho de campo escutei relatos de que existem “parentes” que vivem em determinadas partes do território, os quais estão sob a posse e pressão de fazendeiros, que não podem se declarar indígenas e “entrar na luta junto com a gente”.

#### **1.4 A cura da terra**

Em meados de dezembro de 2018 viajei ao território dos Akroá-Gamella e, como de costume, desembarquei na Aldeia Cajueiro, aquela na qual Pi’Gree vive. Desci do ônibus e caminhei em direção a um grande portão branco que fica na entrada, sendo o limite entre a estrada e a casa onde Pi’Gree reside. De longe ela me viu. Estava deitada na rede. Quando parei no portão, ele se abriu repentinamente. Para mim fora o vento, pois o período de chuva estava se iniciando e essa época é comumente acompanhada por ventanias. Ao longo do dia escutei várias vezes os comentários de que o portão deveria ficar fechado com corrente, porque não fazia muito tempo alguns não indígenas tentaram entrar por ele. No final do dia me perguntei o porquê de o portão ter se aberto sozinho. Fui a Pi’Gree e perguntei. Ela me respondeu: “Porta nenhuma se abre sozinha, presta atenção, essa terra é de encantado” (Diário de campo, 27 de dezembro de 2018).

Os Encantados são seres extra-humanos “que estão vivos, mas vivos de outro jeito”, como me disse Kum’tum. Segundo Pi’Gree, existem vários tipos de Encantados os quais habitam a mata, as águas e se entrelaçam morfológicamente com algumas plantas, como o tucunzeiro e a juçara, e se manifestam de diversas maneiras, por meio da incorporação em alguma pessoa escolhida por eles, por manifestações nos sonhos e por sinais de sua presença no território como, por exemplo, “um vento que vem na mata ou as pegadas que eles vão deixando”. Esses seres não experienciam a morte, “os encantados não vivem a morte”, mas podem se enfraquecer em decorrência dos desequilíbrios vividos na natureza, como a construção de cercas e desmatamento. Certa vez, em uma visita à casa de Deli Akroá-Gamella, na Aldeia Centro do Antero, ele me contou que, por conta das invasões no território, os

“Encantados estavam sem lugar, assim como nós” (Deli Akroá-Gamella, Aldeia Centro do Antero, Diário de campo, 2018).

A Currupira, um tipo de Encantado que vive no mato, segundo Pi”Gree, protege a mata, as plantas e se alguém tenta fazer algum tipo de ação contra a floresta, ela reage, “atordoa o sentido da pessoa e faz ela subir no tucunzeiro cheio de espinho”. A Currupira permanece em estado de constante jovialidade, conservando suas energias e se renovando à medida que o tempo passa. Segundo Pi”Gree, “A currupira tá todo tempo se rejuvenescendo” e por isso não experiencia a morte. No entanto, pode se enfraquecer. De acordo com Pi”Gree, os Encantados se enfraqueceram durante o período das invasões, mas “o veneno dos brancos” não conseguiu matá-los. Esse mesmo veneno enfraqueceu os Akroá-Gamella. Como conta Pi”Gree, se prestarmos atenção, a história dos Encantados “é a história do meu povo” (Aldeia Cajueiro, Diário de campo, dezembro de 2019).

Semelhante aos seus Encantados, os Akroá-Gamella atravessaram as invasões sem conhecer a experiência da morte, do desaparecimento. Se enfraqueceram, no entanto, “o tempo é, sobretudo, dos Encantados”, como me contou Kum’tum e a regeneração do seu povo, como o processo de Retomada do território, era apenas uma questão de tempo. Durante o período que se estende de 1970 até 2013 os Akroá-Gamella resistiram, conservando pequenas porções do seu território. Confinados em pequenos espaços as famílias já não tinham mais onde plantar, trabalhar e viver. Muitos estavam se mudando, indo para outras cidades “tentar a vida”. Conforme Mandioca Akroá-Gamella, da Aldeia Tabocal, que em raras exceções eu o encontrava durante dia, falou que “É à noite que eu vejo melhor e consigo me proteger”, me disse: “A terra precisava retornar”.

Em conjunto com a Comissão Pastoral da Terra (CPT), com o Movimento Quilombola do Maranhão (Moquibom), com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e com os povos indígenas Krenyê e Tremembé, os Akroá-Gamella iniciaram um processo de autodeclaração pública em 2013, que culminou em 2014 com a publicização da ata de autodeclaração pública e encaminhamento desta para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Ministério Público Federal (MPF) e outros órgãos. Esse processo contou com inúmeras reuniões entre os Akroá-Gamella e o apoio jurídico das entidades participantes. Somando a esse processo, os povos Krenyê e Tremembé relataram suas experiências no processo de reconhecimento étnico e luta pela demarcação de seus territórios.

Sobre esse processo, Pi”Gree me contou que muitos “parentes” puderam contar suas histórias silenciadas há anos. Contaram suas trajetórias, perdas, o modo como resistiam à constante usurpação de seu território. Decidiram, então, um dos principais objetivos da

autodeclaração pública: a “revitalização de sua cultura e a busca pela regularização do território indígena” (Ata de autodeclaração). Os órgãos do governo receberam a autodeclaração com dúvidas sobre a real “identidade dos Akroá-Gamella”, como me contou Pi”Gree e outros Akroá-Gamella. Sabemos que no processo de colonização o homem branco inseriu a ideia de raça como caracterização do outro considerando a identificação do indígena por meio de atributos essencializados, mensuráveis e, sobretudo, por meio da racialização. Como aponta Viveiros de Castro (2008), a formulação da pergunta “Quem é índio?” se refere a uma formulação estatal cuja resposta é um trabalho de mensuração do identificável através de critérios essencializados, portanto, “não era uma questão, mas uma resposta, uma resposta que cabia ‘questionar’, ou seja, recusar, deslocar e subverter” (CASTRO, 2008, p. 135). A condição de indígena nada tem a ver com a operação desses critérios. É necessário pensar essa questão adequadamente e considerar a manifestação identitária a partir de outros estatutos, a saber: cosmológicos, pois se trata de práticas políticas, existenciais e narrativas, ou seja, uma cosmopraxis.

Nesse sentido, algumas concepções levantadas acerca da identidade como categoria da Psicologia Social por Ciampa (1984) me parecem emergir como fundamentais para pensar esse tema. Segundo o autor, a “identidade se mostra como a descrição de uma personagem [...], cuja vida, cuja biografia aparece numa narrativa” (CIAMPA, 1984, p. 60). Até aqui parece tratar-se de uma identidade engendrada a nível individual. No entanto, esse estudioso explica que o processo de identificação não é sem a presença do outro, ou seja, ela se dá em uma rede de relações sociais na qual se passa a construir o conhecimento de si enquanto pertencente a determinado grupo social, assim: “O conhecimento de si é dado pelo reconhecimento recíproco dos indivíduos identificados através de um determinado grupo social que existe objetivamente, com sua história, suas tradições, suas normas, seus interesses políticos, etc” (CIAMPA, 1984, p. 64).

Todo o processo vivido em decorrência das invasões incide também nos sujeitos, “o momento que as cercas são introjetadas dentro das pessoas e passam ser vividas como uma marca” (Kum’tum Akroá-Gamella, Diário de campo, 2018). A introjeção dessas cercas implica a fragmentação de um reconhecimento de si, obliterando as possibilidades de existência, sendo uma tentativa de retirada dos sujeitos de seus lugares de constituição existencial. O território, local de pertencimento passa a sofrer tentativas de separação, conformando um processo semelhante à tortura: a separação dos sujeitos de seus próprios corpos. Contra essa tortura a resistência incessantemente atua para conjurar as ações traumáticas mobilizadas pelas instâncias de poder. Inconstante, saindo galhos a partir de cada tentativa de normatização de suas vidas, a resistência sempre está em transformação.

A história dos Akroá-Gamella não é muito diferente da narrativa de outros povos indígenas pertencentes às distintas regiões do Brasil. Desde o primeiro contato, marcado por tentativas de aldeamento, expedições militares e toda sorte de interdições, até os acontecimentos do século XX, sobretudo a partir da década de 1970 com as invasões mais recentes, configurando o que denomino de produção da inexistência, as estratégias de resistência operaram contra a máquina de destruição, produzindo em contraste à própria existência. Como os Tupinambá da Bahia, os Akroá-Gamella “não supõem que tenham deixado de existir enquanto indígenas em nenhum momento, e que pensam as alianças e a submersão a que se viram obrigados a praticar como meios de luta para garantir a sua existência” (GOLDMAN, 2015, p. 655).

Em setembro de 2018, Jaleco Akroá-Gamella me levou para conhecer a Aldeia Centro do Antero, local no qual reside. Foi ali, me contando o nome de diversos peixes de água doce, que ele me perguntou “Descendente é o que?”. Traçando a genealogia de alguns animais, ele problematiza: “Tá aqui um cachorro, mas ele vai fazer cachorrinho até não sei quantas gerações, pode ser assim que é a descendência, mas que ele sempre é o cachorro, sempre ele vai produzir fazer filho cachorro até a décima, décima primeira geração, mas é cachorro, ele nunca vai ser geração dele gato, não é só um cachorro? Então por que descendente de índio? [...] Então a minha escancharavó era índia, a minha tataravó era índia, a minha bisavó era índia, a minha avó, índia, a minha mãe, índia, e eu sou o que? Índio! Meu filho é o que? Índio!” (Jaleco Akroá-Gamella, Aldeia Centro do Antero, Entrevista concedida em 2018). A problematização de Jaleco advém das várias afirmações dos não indígenas de que eles são apenas descendentes com o intuito de anular quem eles são. Durante o encontro com Jaleco, recordei um resgate feito por Márcio Goldman de uma comunicação oral de Petro Pitarch para o caso dos Maias mexicanos para traçar uma analogia com o caso dos Tupinambá: “[eles] não são os ‘descendentes’ dos antigos Tupinambá: eles são aqueles Tupinambá que foram capazes de sobreviver a uma experiência histórica devastadora” (GOLDMAN, 2015, p. 655).

A partir da autodeclaração pública e do alinhamento de suas reivindicações territoriais em 2014, os Akroá-Gamella romperam o silêncio, tornando pública uma existência considerada extinta. Com a postergação das repostas de suas demandas por parte do Estado e considerando o contexto político no qual estão inseridos, eles decidiram executar ações coletivas de recuperação territorial que objetivam a expulsão dos invasores que, de maneira indevida, tornaram privadas as terras que outrora eram de uso comum. Essas ações são denominadas de Retomada.

Com as restrições de circulação no território que outrora compreendia uma área geográfica entre os municípios de Matinha, Penalva e Viana, os Akroá-Gamella se viram confinados a pequenas porções territoriais que foram preservadas. Com o passar do tempo os alimentos ficavam cada vez mais escassos uma vez que eles têm a roça e a pesca como principais fonte de alimentação. Esses mesmos alimentos compõem a base de trocas, como aquela relatada por Borges, formando uma rede diversa de alimentos em cada parte do território, mesmo que naquele lugar não fosse plantado determinado gênero alimentício, como arroz, feijão, café, dentre outros.

Não foram raras as vezes em que encontrei com alguns Akroá-Gamella nas roças e eles me diziam que após as Retomadas foi possível plantar e ter determinado controle sobre a produção e variedade de alimentos. Também não foram exceções os encontros, como o que ocorreu com Gracimar Akroá-Gamella, no qual ela me contou que “O povo não tinha alimento, não tinha peixe, não tinha arroz” (Diário de campo, 2018), segundo ela, todas essas faltas foram em decorrência das cercas que limitaram o território, interditando o cultivo e acesso aos rios. Nesse contexto, muitos Akroá-Gamella foram para outras cidades em busca de trabalho e condições para manter os parentes que permaneciam no território.

As Retomadas, além de permitirem o retorno da produção de seus alimentos e daqueles que haviam saído em busca de trabalho, também se configuram como uma maneira de pressionar os órgãos responsáveis pela demarcação do território, pois as respostas desses às suas demandas são demoradas ao mesmo tempo em que o racismo institucional operava ao duvidarem da autodeclaração indígena do povo. Nesse sentido, lembro de minha primeira viagem ao território dos Akroá-Gamella em 2018, na chegada a Aldeia Piráí, que fora retomada em 2015, quando Jaleco Akroá-Gamella me contou que esse processo de expulsão dos invasores deveria ser feito pelo governo, “mas como eles não fazem, a nossa opção foi fazer”. Desde 2015 os Akroá-Gamella retomaram nove áreas que estavam sob a posse de fazendeiros. No entanto, isso não é tudo.

Em meados de março de 2019, quando estive no território para “fazer campo”, fui acometido de uma intensa dor estomacal, a qual se desdobrou em febre, dor de cabeça, cansaço. Os remédios que carregava comigo não foram suficientes para cessar as dores. Deitado na rede, sem poder fazer muita coisa, eu estava na casa de Pi”Gree quando ela apareceu e disse: “Fica aí, que as plantas daqui vão te curar”. Ela passou um tempo andando no mato e retornou com umas folhas, as macerou e eu as ingeri. No dia seguinte comecei a convalescer e perguntei pra ela o que eu havia tomado. “Tu tomou boldo e outras coisas, aqui a gente tem tudo”. Em várias outras ocasiões presenciei o uso das plantas como um elemento terapêutico que precisa ser bem

administrado e preparado por alguém que conhece os procedimentos para que o potencial curativo que reside na planta seja efetivado.

Embora nas plantas resida certo potencial de cura para muitos traumas, aqueles traumas advindos das violações que ferem a terra e a envenenam, bem como o retorno do território em conjunto com seus modos de vida, precisavam de uma outra espécie de cura que atuasse na recuperação de todo o território. As Retomadas passaram a abarcar o sentido terapêutico necessário para curar a terra ao mesmo tempo em que transformava o “trauma em força criativa, uma energia para nos impulsionar a lutar positivamente” (Kum’tum Akroá-Gamella, Diário de campo, 2019). Os aspectos criativos, combativos, coletivos e de cura passaram a atualizar e engendrar um processo de resistência “[...] como modo de recusar a captura pelo Estado e pelo regime de subjetividade capitalista, recusar a supressão de um ‘comum’” (SZTUTMAN, 2018, p. 342).

“Sabe como nasce uma Retomada?” Me perguntou Mandioca Akroá-Gamella em junho de 2019. Para Mandioca, o “escondimento” fora um processo estratégico necessário em virtude dos massacres que recaíram sobre seu povo e, com o tempo, a “tinta foi escondida”. Mandioca se refere ao jenipapo, principal elemento de feitura da tinta que pinta seus corpos, mas também a fuligem que fica acumulada em camadas dentro de grandes fornos que servem para queimar lenhas e aquecer uma chapa metálica que fica sobre esse para assar a farinha de mandioca. No meu convívio com os Akroá-Gamella sempre notei as pinturas de jenipapo que correspondem a cascos ou pelagens de animais, sendo mais comum que aquela outra fuligem do forno que recobre todo o corpo de maneira contínua. As pinturas são linhas no corpo que os identificam e, como várias vezes ouvi falar, “fortalecem o corpo e diz quem nós somos”. Há uma relação possível que pode ser estabelecida entre a tinta que precisou ser escondida, como um modo de proteção dentro do “escondimento” e a tataíba, uma espécie de “fogo guardado”.

Certa vez Borges me descreveu o que é uma tataíba: “[...] uma tronqueira de pau que a gente chamava de tataíba, a gente tirava uma tronqueira grande, seca, botava lá, fazia o fogo na cabeça dele, aí ele ficava o tempo todo. [...] tirava a tronqueira, botava lá, sempre era de preferência tirar no verão porque ela tava seca aí botava duas, três tronqueiras em casa e passava mês inteirinho sem comprar uma caixa de fósforo, sem gastar um palito de fósforo, era um fogo guardado ali, ia queimando, ia queimando devagar e quando era pra fazer a comida, era entre três pacuru, ele ficava de um lado, a gente botava as lenhas dos outro lado aí gerava o fogo maior, cozinhava o comer, assava e aí ele ficava ali sempre com aquele fogo todo tempo. [...] o fogo tava guardado” (Borges Akroá-Gamella, Aldeia Tabocal, Entrevista concedida em 2019). A aproximação desses dois elementos, a tinta escondida e o fogo guardado me levaram a pensar



em uma aproximação semelhante àquela que Pi”Gree fez entre a história do seu povo e os Encantados, ambos enfraquecidos pela invasão do território, no entanto, sem experienciar a morte. A tinta não fora apagada, estava escondida, as linhas não sumiram, estavam sendo impressas de uma outra maneira – seja aprendendo a tecer a rede de pesca, seja nas pegadas inscritas na terra – assim como o fogo guardado que, sem experienciar o seu apagamento, cintilava ora mais intenso ora mais fraco, sempre em relação as contingências, como a história dos Akroá-Gamella.

Mas o que define o momento crucial em que o fogo precisa ser mais intenso ou, mais especificamente, “como nasce uma Retomada?” “Nasce das cinzas, do chão, dos igarapés, das nascentes, surge um povo no meio do povo”. A Retomada, segundo Mandioca, é uma ordem dos Encantados, “quem coordena isso, esse povo Akroá-Gamella, são os Encantados”, o povo que surge para dar a ordem no meio do próprio povo. A cura da terra, adoecida pelo veneno dos brancos, necessitando de um procedimento terapêutico para curar-se, vem da instrumentalização e do conhecimento dos Encantados e deve ser efetivada por meio da Retomada. A terra, os Encantados e os Akroá-Gamella não estão regidos por meio de uma relação simbólica, real ou imaginária. Suas relações se dão no âmbito da constituição relacional do próprio território existencial, como certa vez Kum’tum me disse: “porque tudo é fio da mesma teia da vida”.

O sentido da Retomada não se circunscreve em reaver unicamente as terras expropriadas pela invasão, mas sim um modo de existência que, por conseguinte, também implica o retorno da terra, fortalecimento dos Encantados e a autodeclaração pública. Sobre essa última fui percebendo aos poucos que também estava inscrita nesse processo, sobretudo no dia em que perguntei a Borges quando havia sido a primeira Retomada e ele me respondeu que fora em 2013, ano em que se iniciou o processo da autodeclaração pública. Posteriormente, retornei a esse tema em uma conversa com Pi”Gree e ela me disse que essa primeira Retomada em 2013 foi o início de um “grito que tava entalado na garganta do povo” (Aldeia Cajueiro, Diário de campo, dezembro de 2019).

Certa vez escutei uma história que alguém havia perguntado a um Akroá-Gamella quantas retomadas eles já haviam feito, “tudo isso daqui é uma retomada”, responderam. Depois de alguns dias procurando essa cena, a encontrei em uma conversa com Kum’tum, que me confirmou a história e disse que se tratava de um jornalista que queria saber a quantidade de retomadas e ele próprio respondeu: “tudo isso daqui é uma retomada”.

Para Mandioca, a autodeclaração pública, além de ser uma Retomada, também é a possibilidade de a história ser escrita pelos por eles próprios, “a história de 500 anos de

resistência e não de desaparecimento”. A reescrita de seus territórios existenciais considerados extintos trata-se de “subjektividades ligadas a uma resistência às forças dominantes que nunca deixaram de tentar sua eliminação e/ou captura” (GOLDMAN, 2015, p. 644). A existência do território existencial dos Akroá-Gamella, constituído em uma estreita relação com os seres extra-humanos que habitam o mundo, os Encantados, a matae, a terra, configura uma subjetividade, composição de mundo, que implica diretamente no modo particular como eles concebem e descrevem seus processos de resistência e os poderes que tentam desexistí-los.

Esse modo de existência, de se relacionar com o mundo e consigo mesmo, implica um tipo de configuração existencial distinta da dos ditos modernos e da cosmologia ocidental na qual as separações entre natureza e cultura operam a partir de uma outra ordem que é insuficiente para explicar outros modos de existência que se constituem de maneira relacional com seres que possuem subjetividade e poder de agência, como os Encantados, a mata e a terra. Nesse sentido, me parece que a proposição cosmopolítica de Stengers (2018), a concepção de pluriverso, dentre outros pontos de vista com ligeiras diferenças - mas que possuem em comum pensar conjuntos de seres em um lugar de agência constitutivo da existência de outros mundos em detrimento a uma existência mínima e desinteressante -, podem ajudar a pensar outras imagens de pensamento.

Por fim, gostaria de traçar uma aproximação das Retomadas executadas pelos Akroá-Gamella com a ideia de *reclaim* que Stengers (2017) pensa a partir do meio. Os cercamentos necessários para o desenvolvimento do capitalismo também foram cercamentos de modos de existência, enclausuramentos e, em determinados lugares, marginalizou práticas vitais com a terra e outros seres extra-humanos. Nesse sentido, *reclaim* seria uma espécie de reativação de práticas que foram separadas pelo veneno da economia política da mercadoria que desterritorializa existências, como aponta Stengers (2017, p. 8):

Reativar significa reativar aquilo de que fomos separados, mas não no sentido de que possamos simplesmente reavê-lo. Recuperar significa recuperar a partir da própria separação, regenerando o que a separação em si envenenou. Assim, a necessidade de lutar e a necessidade de curar, de modo a evitar que nos assemelhemos àqueles contra os quais temos de lutar, tornam-se irremediavelmente aliadas.

A tradução do termo *reclaim* por *reativar* foi uma escolha da tradutora Jamille Pinheiro Dias, sobretudo, segundo ela, “a fim de abarcar o potencial terapêutico e político da ideia” (STENGERS, 2017, p. 8). No entanto, o termo também comporta traduções como *reivindicar*, *reafirmar*, *regenerar* e *retomar*. *Retomar*, sobretudo, não como uma mirada em busca de um

passado ou reaver simplesmente a terra perdida, no sentido nostálgico, mas como uma ação pragmática e empírica do presente, uma ação para “tornar-se capaz de restaurar a vida onde ela se encontra envenenada” (STENGERS, 2017, p. 8) ou, segundo Sztutman (2017): “Retomar, tomar para si não simplesmente um passado ou uma geografia, mas um modo de existência, um território existencial”.

A Retomada, em seu sentido complexo, como executado particularmente pelos Akroá-Gamella, indica o fortalecimento e cura de um território existencial que outrora fora enfraquecido pelos processos históricos que invadiram suas vidas. Nessa perspectiva, a mobilização de múltiplos seres existentes no território, sobretudo os Encantados, imprime um modo singular de existência e produção de subjetividade que atua em diversos âmbitos da vida, sobretudo na resistência contra o poder que não cessa às tentativas de desexistí-los obliterando o pluriverso em detrimento a um único mundo, Universal. Essa produção da existência, do ato de tecer e fortalecer a vida, contrapõem-se à produção da inexistência e sua correspondência com a colonialidade. Nesse sentido, me interessa compreender e pensar junto com os Akroá-Gamella a existência, tantas vezes nominada por eles de contra colonial, na qual os Encantados são os principais operadores nessa guerra em curso para que se expurgue o veneno da terra.

## CAPÍTULO 2: ENCANTADOS, ENCANTARIA E RITUAIS CANTADOS

### 2.1 Os Encantados

“Tem coisas que a gente sente e não vê, tem coisas que a gente vê e não sente. Os encantados são como o vento, tu vê a manifestação deles, sente a pisada deles na mata, bem leve. Eles estão aqui, porque esse território é terra de encantado” (Pjicre Akroá-Gamella, junho de 2019). Na sequência da conversa, Pjicre dizia, “agora tem coisas que não tem como tu saber. Às vezes, é preciso de tempo”.

Em diversas ocasiões durante este trabalho com os Akroá-Gamella, pude perceber e escutar as narrativas que dizem respeito aos Encantados, ora citados como “eles”, “espíritos”, “ancestrais” e, mais comumente, como *Encantados*. Nos momentos de rituais os maracás e cantos são entoados com suas presenças. Nas curas do corpo, na pesca, na plantação, colheita, nas palavras, nos sonhos, na proteção dos animais, nos avisos, na proteção, dentre outras situações, os Encantados estão impressos nas relações sociais, políticas e existenciais. Diante de tanta presença, envolvimento, confluências e segredos, esses operadores de relações sociais se materializam no fluxo contínuo de suas existências.

Certa vez um jovem Akroá-Gamella me relatou um sonho que ele teve na semana em que se preparava para pescar. Nesse sonho, do qual ele relatou fragmentos, uma imagem persistia em sua memória: tratava-se de um inconveniente que ocorrera com ele e sua rede de pesca à qual, ao agarrá-la, ficou enlaçado nela, causando-lhe angústia e desconforto, uma certa paralisia. Após o despertar do sonho, esse seguiu para o rio com o objetivo de cumprir o planejado, a pesca. No entanto, apesar da existência de peixes no rio ele não conseguiu pescar: os peixes não eram capturáveis pela rede. Quando ele contava esse relato, chegou-se à conclusão: “é, parece que o encantado do rio não queria que eu tirasse peixe”. De todo modo, sua conclusão não lhe parecia arbitrária, tampouco, estranha.

Em outra ocasião, quando eu estava reunido com Branca Akroá-Gamella, ela me contou de um episódio passado que envolvia seu pai. Narrou que ele teve um sonho no qual duas crianças davam a notícia que ele deveria fazer um jardim em uma parte do território que se chama Capitão. Sem dar muita atenção à notícia que recebeu pelo sonho, ele sofreu consequências físicas, ficando cego, “sua língua enrolava quando falava”, dentre outras disfunções que Branca Akroá-Gamella atribuiu à não realização do jardim naquela região. Nesse

mesmo período a aparição de seres sobre a água era frequente, “as mães d’água”, como ela se refere às aquelas encantadas que tem nas águas a sua morada.

Em uma passagem pela Aldeia Centro do Antero, me narraram que as mães d’água vivem nos olhos d’água, local sagrado, no qual o respeito deve ser uma condição presente ao se passar por tais lugares como, por exemplo, saber que não se entra nesse local depois das 18 horas, horário em que elas estão brincando. Recordo-me que naquela mesma aldeia, em 2019, houve uma tentativa de desmatamento empreendida por não indígenas, ação que colocava em risco um lugar sagrado e mobilizou os Akroá-Gamella para impedi-la. Naquele dia, Antônio Akroá-Gamella falou para o motorista do maquinário ali presente que a mãe d’água absorveria aquele trator como forma de proteção do seu lugar.

Naquele ano, 2019, encontrei Antônio Akroá-Gamella novamente para mostrar-lhe uma série de fotografias que eu havia feito desde 2018 e iria compor uma exposição fotográfica intitulada “O ritmo encantado dos Akroá-Gamella”. Uma delas lhe chamou particular atenção, tratava-se de uma fotografia feita com alto tempo de exposição em um momento de ritual dos Akroá-Gamella. Com a foto impressa nas mãos Antônio disse: “Assim que são os Encantados, a gente vê eles no tempo, os riscos, estão o tempo todo indo de um lugar pro outro, caminhando”. Naquele instante fotográfico não tinha passado por mim tal possibilidade de significação, no entanto, era como se Antônio me explicasse, didaticamente, o que para mim não era de conhecimento tácito. Como aquele instrumento fotográfico, a câmera, eu precisava abrir meu tempo de exposição para tentar compreender as relações sociais dos Akroá-Gamella a partir do movimento, do tempo, nos seus caminhos, sabendo, também, que meu trabalho de pesquisa seria um pequeno quadro de uma paisagem maior, incompreensível pra mim em virtude dos segredos a ela inerentes.

## Ilustração 02 – Fotografia de um Ritual Cantado



Fonte: Acervo pessoal do autor (2018).

A socialidade dos Akroá-Gamella com os Encantados expressa um modo de vida que coloca em questão e desafia as certezas tão naturalizadas de um mundo que tenta colocar em silêncio subjetividades não capturáveis pela perspectiva capitalista. A socialidade, subjetividade, dentre outros termos que conferem caráter de existência diferenciadora da espécie humana em relação a outros seres considerados objetos, não encontra entre os Akroá-Gamella sustentação. Ao contrário do que se pode pensar por meio da cosmofofia, para utilizar um conceito criado por Antônio Bispo dos Santos em entrevista a Thiago Mota Cardoso (2020), que caracteriza e diagnostica a doença que restringe a subjetividade unicamente a humanos e ao medo do sagrado e da floresta, para os Akroá-Gamella há muito mais subjetividades espalhadas pela terra do que poderíamos supor.

Além dos sonhos, como via de manifestação dos Encantados, em outros contextos os mesmos são acionados, como os rituais cantados e as curas. Entretanto, os casos não se restringem a esses dois. Gostaria de apresentar sucintamente esses dois modos de realização e manifestação, pois a partir deles outras linhas emergem, apontando os rumos e percursos de uma dinâmica que reflete o território existencial dos Akroá-Gamella e indicam os modos pelos quais eles intervirão na realidade em constante diálogo com seus Encantados. Para tanto gostaria, também, de tecer algumas advertências e considerações.

## 2.2 Encantaria

No Maranhão, em particular, os Encantados habitam diversos espaços existenciais como, por exemplo, o Tambor de Mina, religião de matriz africana. Além dessa religião, não é raro encontrar relatos do que se chama *encantaria* como uma forma de designar o conjunto de histórias e segredos que envolvem os Encantados. Também não é raro a afirmação de que é possível uma pessoa se encantar, ou seja, sumir do plano espacial material convencional e habitar outra maneira de se relacionar com o mundo. Diante disso, temos Encantados, encantaria e a substancialização daquele ser em um processo de encantamento no qual as causas são variadas e, muitas vezes, desconhecidas.

Mundicarmo Ferreti (2000, p. 24), em suas pesquisas sobre a encantaria, tenta traçar uma caracterização dos Encantados, afirmando que esse termo

Refere-se a uma categoria de seres espirituais recebidos em transe mediúnico, que não podem ser observados diretamente ou que se acredita poderem ser vistos, ouvidos ou sentidos em sonho, ou por pessoas dotadas de vidência, mediunidade ou de percepção extra-sensorial.

Em outro trabalho a autora enumera algumas pistas sobre a maneira que esses encantados são representados em São Luís, capital do Maranhão:

- 1) seres invisíveis à maioria das pessoas ou algumas vezes visíveis a certo número delas;
- 2) que habitam as encantarias ou “incantes”, situados “acima da Terra e abaixo do céu”, geralmente em lugares afastados das populações humanas;
- 3) que tiveram vida terrena e desapareceram misteriosamente, “sem morrer”, ou que nunca tiveram matéria;
- 4) que entram em contato com algumas pessoas em sonhos, fora de lugares públicos (na solidão do mar, da mata, por exemplo) ou durante a realização de rituais mediúnicos em salões de curadores e pajé, barracões de mina, umbanda, terecô (religiões afro-brasileiras) e em outros locais onde são chamados (FERRETI, 2008, p. 1).

Certamente o trabalho da autora supracitada refere-se a um campo empírico de investigação realçado pela experiência religiosa de matriz africana no Maranhão. Entretanto, as religiões de matriz africana e os modos pelos quais seus integrantes articulam suas relações com Encantados, Voduns e Orixás não correspondem à determinada linearidade e homogeneidade, estando mais próximos de um território produtor de diferenças e particularizações de suas experiências e relações.

Tais particularizações e diferenças são caminhos fundamentais para compreender que a multiplicidade de saberes envolvidos na encantaria não se circunscreve a uma única verdade. A antropóloga Martina Ahlert (2021) apresenta em seu trabalho de pesquisa a multiplicidade de expressões da encantaria ao atravessar os limites dos barracões de Terecô na cidade de Codó, no Maranhão. Para a autora, os diversos pais e mães de santo

entendiam essas múltiplas maneiras de se apresentar [dos encantados] (que poderíamos chamar de uma ontologia modular ou identidade não substantiva) como “segredos” da religião e concluíam com modéstia que “a gente nunca vai saber a realidade toda da encantaria” (AHLERT, 2021, p. 114-115).

Em minha trajetória de vida como filho de santo de terreiro do Tambor de Mina e no interesse em ler trabalhos que se referem a essa religião, foi costumaz encontrar identificações com as caracterizações e conceitualizações dos livros com as que vivencio no terreiro. Todavia, o exato oposto também existe, ou seja, para cada caracterização e conceitualização há certas divergências com o que vejo e escuto nas relações entranhadas com minhas irmãs, pai e mãe de santo. Parece-me que não se trata, sob certa medida, de erros e acertos, mas, justamente, da multiplicidade de expressões inerentes a cada espaço de relações sociais com Encantados, Voduns e Orixás. Desse modo, me parece que uma tentativa de unificação do entendimento sobre a encantaria é insuficiente, uma vez que a particularidade e a dimensão do segredo contido nessas experiências existenciais impossibilitam essa circunscrição.

Entretanto, essa impossibilidade - em decorrência de um fator inerente à encantaria e também aos projetos de aliança epistemológica ocidental -, pode nos direcionar rumo a algumas pistas para alguns apontamentos. Márcio Goldman (2015) traça uma dessas pistas. Para esse autor, por encantado

entende-se, em praticamente todo o Brasil, do oeste amazônico ao litoral nordestino e do extremo norte do país a Minas Gerais, um conjunto de seres espirituais que assumem características semelhantes e diferentes nas diversas práticas religiosas em que aparecem. Denominados em muitas partes “caboclos”, esses encantados se caracterizam, em geral, por não se confundirem com as divindades propriamente ditas e, ao mesmo tempo, por apresentarem algum tipo de afastamento significativo em relação aos antepassados e aos espíritos de mortos em geral. Ainda que isso não ocorra em todas as partes, os encantados costumam ser pensados como “vivos”, seja no sentido de que são seres que passaram deste plano da existência para outro sem conhecer a experiência da morte, seja no sentido de que sempre existiram, habitaram e protegeram determinado território (GOLDMAN, 2015, p. 655-656).



Esta última acepção descrita por Goldman (2015) parece aproximar-se mais daquelas narradas pelos Akroá-Gamella, no sentido de que os Encantados são, como tantas vezes Kum'tum Akroá-Gamella me contou, seres que estão vivos, mas vivos de outro modo. Não se trata da ausência de suas presenças, mas sim que elas se dão de outra maneira a partir de outros modos de comunicação e relação das quais, acredito, como citei, os rituais cantados e a Cura são uma maneira de tecerem comunicações com esses seres por meio de procedimentos, convocações e instrumentos particulares. Nesses processos, é necessário o conhecimento da paisagem do território, das florestas, das águas, da terra e dos animais, pois os encantados, para os Akroá-Gamella, se mesclam a essa morfologia multi paisagem, podendo, também, além de habitá-la, assumir suas morfologias. Com isso, se há uma multi paisagem vivente não seria de todo errôneo afirmar que também há uma paisagem multi espécies na qual os Akroá-Gamella reconhecem as formas e biografias ali inscritas.

O conhecimento dessas múltiplas paisagens resulta da necessidade de articulações assertivas para que se possa ativar as relações necessárias com aqueles Encantados que predominam em determinada paisagem do território em uma composição da vida nos mais diversos âmbitos da existência. Há Encantados que estão na floresta, na mata, na terra, outros estão nas águas, conectados em rede habitando e protegendo o território. Como citado por Antônio, Kum'tum e Pjicree Akroá-Gamella, os Encantados possuem um outro modo de vida, são seres em movimentos, características que escapam às definições precisas e tipológicas.

Considerando isso, neste trabalho não tenho a pretensão de traçar uma genealogia desses seres, construir tipos de análise para apreendê-los ou, até mesmo, catalogar os vários Encantados que habitam o território. De certo modo, considero essa tarefa como de difícil realização e também penso que seus movimentos e multiplicidades podem dizer muito mais sobre esse modo existencial de relação dos Akroá-Gamella do que a busca da “origem”. Assim, mais do que desvendar um mistério, genealogia ou a natureza desses seres, pretendo traçar alguns caminhos a partir do tempo, multiplicidade e movimentos que direcionam suas presenças.

### **2.3 Rituais Cantados**

O que denomino aqui de *rituais cantados* são os momentos em que os Akroá-Gamella se reúnem em determinados contextos para “tocar maracá, pisar o chão e fortalecer”. *Rituais cantados* não é a designação dada por eles para esses momentos, geralmente designados como “ritual”, “reunião” ou caracterizações como, por exemplo, “ritual que a gente se fortalece”,

“hora que a gente chama os encantados pra fortalecer”. A utilização desse termo, *rituais cantados*, se justifica por não ter encontrado ou escutado uma designação contínua para esse momento – o que não significa a inexistência de outra designação – e para marcar uma diferença da Cura.

Esses *rituais cantados* acontecem em diversas aldeias do território, em diversas situações e transcendem os seus locais, uma vez que são realizados em momentos de reivindicação política em viagens, em visita a outros povos e comunidades tradicionais. Poder-se-ia caracterizá-los pela presença marcante dos maracás, dos cantos e das fortes pisadas no chão, desenhando um círculo em movimento. O maracá é instrumento intransferível, confeccionado com cabaças que, no seu núcleo, geralmente possuem sementes de santa maria que dão a sonoridade do instrumento quando agitado. O seu pertencimento a uma pessoa em específico não o destitui de sua ligação com os outros maracás e sua função coletiva de chamar a presença dos Encantados nos rituais. Ainda sobre esse instrumento, sua função não se limita a produzir sonoridades, mas também conectar os Encantados com os rituais, com o momento presente, produzindo uma agência relacional com planos subjetivos e existenciais que não são de fácil visibilidade no cotidiano.

Entrelaçado aos maracás, os cantos se configuram como uma conexão e convocação dos encantados para atuarem de acordo com os objetivos suscitados no ritual. Dentre os cantos, reproduzo alguns:

*Ô cabôclo não aguenta*

*O peso do meu maracá (2x)*

*Eu te jogo uma flecha no peito, cabôclo*

*Te joga pras banda de lá (2x)*

*Mãe d'água do rio já vem*

*Ela vai entrar no couro eu não sei de quem (2x)*

*Ê, João Piraí, tu é brabo eu sou maroto (2x)*

*Quem manda no Rio Grande é tu não é outro (2x)*

*João Piraí tu sai da mata*

*que nós queremos te ver (2x)*

*Com a força de Deus tupã nós vencemos demanda*

*que o gigante não venceu (2x)*

Esses rituais traçam diversos rumos e desenham cartografias de trajetórias com objetivos de fortalecer a proteção do território contra as constantes ameaças de invasões proferidas pelos grileiros<sup>5</sup>. Eles se configuram como processo de retribuição aos Encantados como forma de agradecimento pela pesca e pelo cultivo de vegetais e outros alimentos. Expressam necessidades de cura a algum “parente” que está em estado de adoecimento. Particularmente sobre os processos de reivindicação de seus direitos territoriais, os Akroá-Gamella, em distintos contextos, ocupações de órgãos responsáveis pelo processo de demarcação, reivindicações de atendimento à saúde, dentre outros, realizam esses rituais por entenderem que o processo de luta e resistência não seria tão eficaz sem a presença das forças dos Encantados. Sobre isso, Kum'tum Akroá-Gamella certa vez me contou que a resistência e luta pelos seus direitos não seria possível sem os Encantados, uma vez que eles fornecem a proteção e os direcionamentos dessas pelejas.

Em outras situações esses rituais ativam objetivos correspondentes à cura de algum “parente” que se encontra em estado de adoecimento. Somado à medicina ancestral do povo, o manuseio de ervas, chás e misturas, os rituais inserem o “parente” em um processo de cura, dando sustentação ao seu corpo material e espiritual para convalescer. Em 2019 Jaldo Akroá-Gamella sentia muitas dores. Posteriormente, ele foi diagnosticado com hérnia de disco, uma espécie de lesão na região lombar. Diante do longo espaço de tempo para seu atendimento no serviço de saúde da cidade, foi a medicina local e os rituais que o fizeram sustentar essa espera. Em vários rituais o encontrei deitado na rede, com baixa mobilidade em decorrência das dores. Posteriormente, me afirmaram que Jaldo havia se recuperado, recuperação essa possível por meio da combinação dessas duas modalidades terapêuticas das quais os rituais eram uma espécie de operação.

O outro modo de ritual caracterizado pelos Akroá-Gamella como Cura acontece em momentos específicos do ano, com menos frequência se comparada com os *rituais cantados*. Durante o trabalho de campo estive presente em 3 (três) Curas que aconteceram no mês de setembro sob a condução de Maria Roxa Akroá-Gamella. Nessas Curas, que se iniciavam na “boca da noite”, ou seja, no início da noite e se estendiam até o amanhecer, a organização era diferente daqueles outros rituais. Na Cura conta-se com a presença de tambores, maracás,

---

<sup>5</sup> Criminosos responsáveis pela “grilagem”, que é uma “prática criminosa que envolve invadir, ocupar, lotear e obter ilicitamente a propriedade de terras públicas sem autorização do órgão competente e em desacordo com a legislação” (WWF, 2022).

cabaças e canto, bem como com a incorporação do Encantado convocado para aquele momento. Os tambores tocados em conjunto dão a voz percussiva que chama os Encantados para aquele momento presente. Na Cura que aconteceu em setembro de 2021, um tocador de tambor me disse que são esses instrumentos que entram na mata e chamam os Encantados para estarem ali na presença dos indígenas, de modo direto, dando as direções e fortalecendo o povo.

No dia em que a Cura foi realizada, logo pela manhã, estive com Maria Roxa, uma mulher baixa, usando fios de semente de santa maria no pescoço e penas vermelhas prendendo seu cabelo. Naquela ocasião ela organizava o espaço onde aconteceria a Cura: limpava tambores, varria o chão e conversava comigo a respeito das novidades, histórias, da região. Nesse ínterim, um indígena chegou de moto e nos contou que uma parente sua estava passando mal, que já havia ido ao médico, tomado remédios, mas ainda assim sua enfermidade persistia. Sobre a doença ele não deu muitos detalhes, se restringindo apenas a dizer que se tratava de falta de disposição e ânimo, completando: “isso tem cara de coisa de Encantado”. Maria Roxa, em silêncio, escutou com atenção o que lhe fora narrado, ao passo que finalizada a conversa ela disse que precisaria ver a pessoa, encontrá-la pessoalmente e assim o fez. Antes de sair pegou seu maracá, algumas ervas para banho e disse: “Ela deveria vir pra Cura hoje”. Após esse episódio não tive notícias do que se sucedeu, entretanto, a finalidade terapêutica que ali estava convocada e emergia se assemelhava a outras.

Esse episódio poderia ser caracterizado como um campo de desdobramento da Cura, um “ritual menos público”, realizado na casa da pessoa que necessita de tal ajuda. Tais “tiramentos de feitiço”, que pode surgir e instalar-se na pessoa por vários motivos, desde a inveja que um sente por outrem até um trabalho intencional direcionado, não tem data e tampouco hora, acontecem durante todo o ano. Do mesmo modo os benzimentos são articulações de saberes impressas e conduzidas como uma forma de prevenir aquela pessoa da possibilidade de ser atingida por um feitiço, geralmente, são feitos em crianças.

A Cura não necessariamente é compreendida pelos Akroá-Gamella como uma religião. Sua condução, aplicação e manuseio se aproxima mais de uma experiência cosmológica, um conjunto de saberes e práticas de tempos imemoriais. A partir da da literatura antropológica, sobretudo em relação ao Maranhão, a Cura pode ser compreendida enquanto religião. Mundicarmo Ferretti (2008, p. 7), ao caracterizar a Cura, assim a descreve:

[...] cura e pajelança são usados aqui para designar um sistema médico-religioso tão antigo ou mais antigo que o tambor de mina, encontrado na capital e em outros municípios maranhenses, onde o curador ou pajé, em transe ou inspirado por entidades espirituais, faz diagnóstico; trata

enfermidades; prepara medicamentos naturais, a partir principalmente da flora e da fauna brasileira.

A autora, em seu trabalho intitulado “Cura e pajelança em terreiros do Maranhão (Brasil)” (2008), tenta traçar uma aproximação da Cura como pertencente tanto à matriz indígena quanto à matriz africana de modo a indicar algumas relações genealógicas desse procedimento entre as duas matrizes. Ela busca sustentação dessa tese em um caso noticiado no século XIX acerca da prisão de uma mulher negra que fora acusada de ser curandeira, de exercer “curandeirismo” em pessoas enfermas. A mesma autora identifica que em vários terreiros de matriz africana a Cura é tida como pertencente ao mundo indígena. De todo modo, a Cura é um sistema complexo, cuja compreensão não se esgota na discussão sobre sua origem, evidenciando, também que essa mesma origem pode ter se dado em distintos contextos e particularizando-se em várias regiões, condições e procedimentos. No terreiro de Mina Ilê Ashé Ogum Sogbô, no bairro da Liberdade, por exemplo, a Cura acontece uma vez por ano. Diz-se que sua origem é indígena e sua execução é particularmente realizada por pandeiros (instrumento). Mas em outros terreiros utiliza-se matracas (instrumento) e fora do espaço do terreiro não é raro encontrar pessoas que são curadoras, que praticam a Cura sem ter o aparato religioso dos terreiros de matriz africana.

No caso dos Akroá-Gamella, iniciada a Cura, Maria Roxa lavou o chão com ervas maceradas em água e fez fumaça com a queima de outras ervas, sempre considerando as qualidades específicas de cada uma. Após esse momento, iniciaram-se os cantos, que tinham como conteúdo o cotidiano da mata, das águas do rio e dos animais. Os cantos são acompanhados pela voz de todos os indígenas presentes, pelo som dos maracás e tambores. Esse momento é uma espécie de condensação de todas as forças mobilizadas pelo povo, como me contou Pjicre Akroá-Gamella, me narrando que naquele momento “todas as forças da água, da mata, do fogo, da terra se reúnem pra gente ter força ou pra seguir adiante ou pra ter o entendimento que é a hora de parar. Se tu prestar atenção muito fogo consome tudo, por isso é preciso água pra equilibrar” (Aldeia Cajueiro, setembro de 2021).

Essa mesma indicação que Pjicre me narrou foi contada em outra ocasião por Mandioca Akroá-Gamella quando estávamos próximos à casa dos Encantados, uma construção de cômodo único com uma porta na frente e duas janelas laterais, feita de barro, coberta de palha e que guarda uma variedade de imagens esculpidas que indicam os Encantados do território. A casa dos Encantados está localizada ao lado da casa redonda, uma grande construção circular, sem paredes, teto alto e coberto por palhas, local onde ocorre com frequência rituais e reuniões.

Mandioca me contou que ali naquela casa a manutenção é sempre necessária, a troca de água, acender velas e o toque do maracá, pois ali se constitui um forte ponto de energia do povo com seus Encantados.

Do mesmo modo que a encantaria, seus segredos e silêncios, a Cura também não parece comportar circunscrições e limites tão rígidos. Poder-se-ia traçar uma possibilidade de caracterização a partir dos Akroá-Gamella, ressaltando a própria literalidade e significado direto que a palavra que designa esse ritual suscita: a Cura enquanto uma cura. A cura não apenas de agentes patogênicos que impactam suas vidas e os indígenas identificam no seu território o tratamento adequado, sendo necessário em alguns casos o cruzamento de suas práticas com a medicina moderna, mas também a cura coletiva por meio do fortalecimento da terra e da prevenção em relação aos constantes ataques que eles estão suscetíveis. Com os Encantados são recebidas orientações sobre qual matéria deve ser utilizada para o tratamento de determinada doença, saber esse que vem pelos sonhos, rituais e memórias antigas que emergem. Pela via dos Encantados os direcionamentos sobre a luta também se apresentam.

Em janeiro de 2021 os Akroá-Gamella do Território Taquaritiua lançaram uma carta solidária aos seus parentes do Piauí, gostaria de dar ênfase ao último parágrafo:

Nada nos fará recuar na luta pela conquista e defesa dos nossos territórios, sob a guia e proteção das/dos nossas/nossos Encantadas/os, que moram nas tocas das serras e, em noites de lua cheia, tocam Burá nos chamando para Avançar. A eles e pelas futuras gerações respondemos: Avançaremos (Carta Solidária do Povo Akroá-Gamella, janeiro de 2021).

Essa carta foi assinada pelo povo Akroá-Gamella sob a proteção de seus Encantados João Piraí, morador do Rio Grande, dentro do território do povo, e Bilibeu que, como o caracterizam na carta, é o “guardião dos nossos animais e dos nossos rumos”. Como nos processos de cura do corpo e da terra, os Encantados são vetores indissociáveis dos Akroá-Gamella em seus processos de luta territorial.

O encantado Bilibeu possui um ritual específico. Trata-se do único ritual que participei tendo o conhecimento que corresponde a um encantado específico. Geralmente ocorre nos primeiros meses do ano e mobiliza todas as aldeias do território dos Akroá-Gamell. É um “ritual grande”, como dizem. Ele começa pela manhã, nas primeiras horas do dia, quando um coletivo de indígenas se divide e atribui-se características e comportamentos específicos relacionados aos animais onça, maracajá e cachorro. Nas primeiras horas do dia os indígenas tem os corpos pintados, uma espécie de confecções desses para a realização do ritual. Nessas pinturas se

distinguem o grupo de cachorros, a onça e o maracajá. Finalizado o processo de pintura, o grupo caminha por toda a extensão do território em busca das caças de Bilibeu: animais vivos de todas as espécies, galinhas, patos, porcos, dentre tantos outros animais, e elementos que o ofertante deposita em um esconderijo para que os cachorros farejem, encontrem e levem para um ponto de encontro específico do ritual no qual as caças serão preparadas e servidas para todos os participantes.

Finalizado esse processo de busca das caças, o qual dura todo o dia, retornam para o lugar no qual está a imagem talhada de Bilibeu. Nos 2 (dois) anos que acompanhei, Bilibeu ficava na casa redonda da Aldeia Cajueiro – local descrito outrora onde ocorre os outros rituais. A noite entoam-se os cantos do ritual e esse é finalizado com o enterro de Bilibeu, que padece de febre. Esse enterro conta com todo o processo de morte e luto: é cavada uma cova, as pessoas choram e lamentam sua perda. Entretanto, Bilibeu não é enterrado, sempre conta com uma façanha para, como disseram, “sumir e reaparecer no ano seguinte”.

De fato, esse ciclo do ritual parece indicar o acontecimento da própria vida, nascimento (confeção dos corpos), fartura (as caças de Bilibeu), a morte (enterro de Bilibeu) e sua renovação. A cada ano esse ciclo se repete e Bilibeu não está ausente: sua morte é um quase acontecimento, é um modo de operar a existência de uma outra maneira, pois ao longo do ano recorre-se a Bilibeu para gerenciar e prover todos os processos de plantio, colheita, caça e caminhos. A Bilibeu recorre-se quando um animal está doente, a Bilibeu recorre-se quando uma mulher não engravida, a Bilibeu recorre-se para encontrar o caminho nas matas.

Diversas vezes escutei relatos que Bilibeu havia provido determinado animal, tinha possibilitado sua recuperação e também reprodução. Quando se pede a intervenção de Bilibeu, deve-se prometer para o próximo ano a entrega de caças às quais os cachorros, onça e maracajá vão buscar no momento do ritual. Nessas buscas, que abrem caminhos em toda a paisagem do território com a presença de floresta, rios e terrenos alagados, os Akroá-Gamella caminham.

Recordo de um episódio que ocorreu no primeiro ano que participei desse ritual, em 2018. Naquele dia o grupo de cachorros passou por uma parte do território e descobriram, depois da passagem, que havia um lugar que eles não buscaram a caça. O grupo conversou e decidiu que a caça deveria ser levada à cozinha da casa redonda pelo próprio indígena que a ofertava porque eles não voltariam pelo mesmo caminho naquele mesmo dia, deveriam seguir sempre adiante, para frente, porque “cachorro de Bilibeu não volta pelo mesmo caminho”. Quando perguntei se isso acarretaria em algum prejuízo para a pessoa que ofertava a caça, um dos cachorros de Bilibeu me respondeu sorrindo: “não tem problema nenhum, porque a gente já fez o rumo, é só ir escutando a gente lá na frente”.

Nesse ritual em particular, pude presenciar a transmissão direta dos mais velhos para os jovens sobre os lugares do território que ainda não conheciam, explicavam sobre a história de algum igarapé, indicavam o lugar onde tinha determinada espécie de planta, a presença de determinado encantado e relatavam ter visto algum animal que não se vê tão facilmente no cotidiano. Se neste ritual se confecciona o corpo ao lhe dar um outro estatuto, não seria incorreto afirmar que nele se firma a relação concreta com o território, expandindo o corpo além de seus limites, mesclando-o com o próprio território, construindo memórias da paisagem, evidenciando o entrelaçamento de seus próprios corpos com a terra por meio da conjunção de onde se pisa, do que se escuta e olha. Bilibeu é o guardião dos rumos, os quais dão outras formas para a própria existência, confeccionando uma subjetividade territorial com longos percursos sobre o corpo da terra. A fertilidade atribuída a Bilibeu também é a transformação subjetiva, produzindo um modo tão particular dos Akroá-Gamella para se relacionarem consigo e com o mundo.

Essa seria, em ato, a junção de múltiplas dimensões da existência operando contra as tentativas de separação herdadas da colonização através dos mecanismos que se redesenham constantemente por meio de um leque de violências que tentam homogeneizar os diversos modos de vida. As conexões que os Akroá-Gamella traçam com seus Encantados e com seu território são elaborações que não se submetem às forças que tentam desexistí-los. Os rituais aqui apresentados, as teias da vida que designam múltiplas conexões sociais, existenciais, subjetivas ou territoriais que os Akroá-Gamella operam, segundo Isabelle Stengers em entrevista, tratam-se do cultivo de “[...] forças que permitem curar em um mundo que nos deixa a todos doentes e de honrar aquilo que ajuda a curar, a reencontrar as capacidades” (BERLAN; RIVAT, 2015).



### **CAPÍTULO 3: O “VENENO DO BRANCO” E SEUS PERIGOS E A CURA DA TERRA**

Nos capítulos anteriores apresentei pistas e alguns elementos que tratam do processo histórico que os Akroá-Gamella estão inseridos, suas nuances e, sobretudo, a análise que os próprios indígenas apresentam em relação a esses acontecimentos, sobre o veneno do branco, sobre os processos de resistência e sobre a cura acompanhados de seus Encantados. Tais pistas se enredam, se cruzam, e são uma tentativa de apresentar de modo particular como os Akroá-Gamella pensam sobre si mesmos e o mundo.

De fato, a opressão, o racismo e todas as ações sistemáticas e estruturais violentas contra os povos indígenas operam ao longo do tempo e se redesenham, assumindo novos atores, espaços e projetos políticos que visam a conversão imediata dos territórios de povos e comunidades tradicionais em zonas de captura e produção capitalista. É certo também que em meio a tantos acontecimentos catastróficos, dos quais atingem não somente as comunidades indígenas, esses povos cruzam suas forças territoriais, mobilizam suas relações sociais, reinventam táticas, projetos, engendram estratégias, benzem, tocam maracá, cantam e curam. Esses vários modos de agir no mundo, de permanecer e preservar suas vidas e territórios são a afirmação da recusa da captura de suas vidas pelo Estado e por todos os projetos que, cada um à sua maneira, tentam constantemente destruir seus corpos e seus modos de vida.

O veneno do branco, como narrado pelos Akroá-Gamella, comporta várias significações. Serve como um conteúdo analítico no que diz respeito ao modo devastador que o Homem se relaciona com o mundo, sobretudo em um tempo caracterizado como Antropoceno, uma época na qual o Homem se tornou uma força geológica inserindo transformações irreversíveis sobre o mundo, relegando ao lugar de “crença” todos os alertas que distintos povos indígenas denunciam sobre esse modo de ação que considera inesgotável todas as fontes. Ao mesmo tempo que essas causas antrópicas acionam seu agente principal de transformação, o Homem, tal caracterização precisa ser balizada fazendo-se necessário refletir sobre quais humanos participam ativamente desse processo. De todo modo, a multiplicidade desse conceito comporta sua potencialidade no que concerne à condição epistemológica, ou até mesmo cosmológica, pois tem como linha maior a cosmologia científica ocidental marcada pela separação entre cultura e natureza.

Essa visão separatista é crucial para o desenvolvimento da modernidade e oferece as condições epistemológicas necessárias para o avanço do capitalismo em seu processo de expansão pelo mundo e captação dos recursos naturais. A separação da cultura, destinada aos homens, e da natureza, destinada aos não humanos, é a condição necessária para a exploração

inconsequente das florestas, da terra e de outros humanos que, na classificação social hierárquica do mundo através do racismo, destitui a humanidade das pessoas para transformá-las em mercadoria e em mão de obra escravizada. A natureza, nesse sentido, converte-se em matéria-objeto, bruta e inerte, cujo o objetivo é seu controle absoluto. Nesse caso, conhecer o mundo significa objetivá-lo, dessubjetivar. Tal cosmologia é uma, dentre tantas outras, que reflete o modo ocidental e as condições políticas, econômicas, sociais, intersubjetivas com que esses aspectos se relacionam com o mundo.

O veneno do branco, enquanto um instrumento de análise, é a própria localização e identificação dessa cosmologia ocidental, um modo de transformação constante das instâncias da vida em mercadoria, a pontuação constante do que pode ser considerado com dignidade de vida e o que é passível de destituição subjetiva, em escala planetária, de plantas, animais, montanhas, rios, dos seres da terra. Ailton Krenak, sobre os vários danos que os empreendimentos da Vale causam na natureza, classifica-os como venenosos, não resultado de acidentes, mas de incidentes “no sentido da omissão e da negligência do sistema de licenciamento, supervisão, controle, renovação das licenças, autorização de exploração” (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2016). Os empreendimentos puseram em xeque a existência do rio Watu, o qual possui personalidade, ancestralidade e implica relações sociais uma vez que não se constitui como recurso. Nesse caso, o veneno é o próprio dano causado pela Vale sobre o corpo do ser rio Watu.

A concepção de veneno também se encontra presente nas análises de Davi Kopenawa (2015) quando esse autor designa os perigos do minério, das escavações e buscas por metais que estão sob a face da Terra. Os Yanomami abordam essa exploração como um processo perigoso que causa efeitos e impactam na aproximação com o fim do mundo, uma vez que as várias esferas que compõem o mundo estão em estreita relação e negociação para que permaneçam estáveis. A busca profunda por metais põe a ecologia do sistema em risco, pois atingir o “pai do metal”, que está guardado no fundo da terra, coloca o mundo diante de uma poderosa força que se derramaria “como um veneno tão mortal quanto o que eles [os brancos] chamam de bomba atômica” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 359).

Nessas três concepções - a dos Akroá-Gamella, a narrada por Ailton Krena e a dos Yanomami -, o veneno comporta múltiplas concepções, passando por um elemento tóxico produzido por empresas matando seres, como um perigo escondido nas profundezas da terra, do qual o Branco atíça por meio da busca por metais e, no caso dos Akroá-Gamella, como a entrada no próprio corpo da terra de um elemento que a adoce, que a transforma em

mercadoria, destituindo sua personalidade e subjetividade para transformá-la em um elemento de negociação material, dessubjetivado, um objeto.

Para os Yanomami, são os Xapiris, por intermédio dos Xamãs, os responsáveis por garantirem a sustentação do mundo através de seus rituais como uma forma de manutenção da vida, da qual não somente os indígenas dependem, mas o mundo, pois a *queda do céu* é um fenômeno global. Para os Akroá-Gamella, a partir de seus modos, o veneno do branco precisa ser expurgado dos lugares que já penetrou no território via grilagem. Pelos rituais e acionamento de seus Encantados, para que se efetue além a expurgação, é realizada a própria cura da terra. Como descrito no primeiro capítulo deste trabalho, as Retomadas são uma das composições do processo de cura, sendo coordenadas e acompanhadas por seus Encantados. As Retomadas são um dos componentes para restaurar a terra adoecida pelo veneno do branco. A efetuação da restauração é um processo de cura, fortalecimento e afirmação da existência por meio de seus próprios procedimentos, que caracterizo como terapêuticos, retomando, de certo modo, o pensamento de Kum'tum Akroá-Gamella quando ele refletiu sobre a necessidade de transformar todos os traumas da colonialidade em uma força positiva e terapêutica que os impulse para a permanência e proteção de seus modos de vida.

Para os povos indígenas o ato de conhecer não se trata de “coisa”, mas de “quem” (CASTRO, 2015). A floresta, a água, a terra, constituem morada dos Encantados. Suas formas apresentam suas biografias. Os caminhos “pisados” são o funcionamento do corpo-território. Conhecer as especificidades da floresta implica sua relação com os Encantados, pois ali eles residem. A implicação política de um pensamento como esse é: “a floresta é inteligente, ela tem um pensamento” (KOPENAWA; ALBERTO, 2015, 497). Como dito antes com outras palavras: a terra tem personalidade.

Os Encantados são parte do corpo dos Akroá-Gamella, e esses são parte do corpo daqueles. Todos são parte da mesma teia da vida, entrelaçando resistência e a não captura sistemática da perspectiva do Um, do Universal. Das várias manifestações desses ancestrais dos Akroá-Gamella, o sonho é uma dessas vias, mas não o sonho como consequência do ato de dormir e acordar, como pontua Kopenawa Yanomami: isso os brancos já fazem (KOPENAWA; ALBERT, 2015), mas sim aquele sonho no qual se busca as orientações para as estratégias do dia a dia, no qual eles sabem que não estão sozinhos, pois em um território habitado por muitos seres, estar sozinho não é uma opção. Kopenawa diz o seguinte: “[...] quando queremos conhecer as coisas, esforçamo-nos para vê-las no sonho. Esse é o nosso modo de ganhar conhecimento” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 465).

Essas considerações apontam para uma diferença existente entre a concepção de cura dos Akroá-Gamella e aquela outra existente na cosmologia científica ocidental com a qual a Psicologia possui suas alianças epistemológicas. Entretanto, são diversos os espaços, territórios e existências que formulam proposições, ações e manejos sobre adoecimento e cura. No processo de cura, ou de terapêutica sobre uma doença, encontra-se uma distinção feita pelos povos indígenas entre as doenças que eles sabem lidar, e possuem práticas terapêuticas ancestrais, e aquelas outras doenças que são do homem branco, às quais suas práticas terapêuticas podem não funcionar tão bem. Nessa mesma direção, a pesquisadora Clara Flaksman, em sua pesquisa sobre a prevenção no Candomblé da Bahia, narra uma anedota. Conta ela que relatou uma série de sonhos à mãe Carmem, mãe de santo do Gantois:

[...] primeiro contei-lhe o primeiro sonho, uma adolescente, toda vestida de preto, sentada na minha cama, me fitava com um olhar profundo, tive a nítida sensação de que ela estava mesmo presente, de que eu estava acordada e não sonhando. ‘Você estava no entre-mundos’, ela me explicou depois. Quando acordei, achei que o sonho era reflexo do quanto eu andava impressionada com as experiências pelas quais vinha passando. Na noite seguinte sonhei que caminhava com a minha família pela beira de uma represa e um enorme peixe tentava atacar um dos meus familiares, eu pegava um remo que tava ao meu alcance e batia no peixe até mata-lo. Acordei com as costas e o braço doídos como se de fato tivesse travado uma luta corporal com alguém. Na terceira noite sonhei que várias crianças de branco se aglomeravam no ar, bem em cima da minha cabeça, novamente olhando para mim. Ela ouviu meu relato em silêncio, assentindo com a cabeça em alguns momentos. Quando acabei de falar, ela me disse: ‘É! Esses sonhos da menina e das crianças, esses me preocupam, você me dá licença, mas eu vou olhar [jogar os búzios] pra ver o que eles querem. Agora esse sonho do peixe, esse é psicanalítico, você procura um terapeuta pra te ajudar (MESA 04: Feitiçarias contrapolíticas, contrafeitiçarias políticas, 2019).

O que a mãe de santo alertava para Clara Flaksman é que existem domínios que operam em diferentes esferas do universo e que, sabendo distingui-las, é possível agenciar processos interpretativos daquelas mensagens e oferecer um diagnóstico. Já o outro sonho corresponderia a um outro domínio, de um outro universo. O processo de diagnóstico, cura e interpretação correspondem a mundos que se conformam de maneiras distintas onde algumas práticas não são passíveis de gerenciamento.

O acontecimento narrado no capítulo anterior em relação a Jaldo Akroá-Gamella, acometido por dores em decorrência da hérnia de disco, corresponderia a um determinado domínio de intervenção. Quando a indígena recorre à Maria Roxa para tratar um parente, parece corresponder, também, ao reconhecimento das diferenças entre esses domínios de intervenção e, conseqüentemente, da terapêutica sobre determinado conteúdo que causa transformações aparentemente desconhecidas na vida.

Na cosmologia dos Akroá-Gamella, como diversas vezes pontuado, seus corpos também correspondem ao corpo da terra. O adoecimento da terra implica no adoecimento do corpo. As cercas que privam são o cercamento de um modo de vida, de possibilidades de expansão e retroalimentação que nutrem positivamente a vida. O adoecimento da terra por meio do veneno do branco é uma alteração no curso de potencialidades e atos da vida. Nesse sentido, é necessário curar.

Abordei dois desdobramentos do ritual de Cura dos Akroá-Gamella, sendo uma dessas linhas realizada de forma cotidiana, geralmente na casa de algum parente ou até mesmo na Casa Redonda por meio de trabalhos específicos para introduzir a pessoa em um processo de recuperação em decorrência de algum malefício destinado a ela. O outro desdobramento seria uma data específica em que o Encantado incorpora na pessoa para, ali presente, entoar seus cantos e conduzir o ritual de Cura. Nesse contexto, em várias outras ocasiões, escutei os Akroá-Gamella narrarem acontecimentos de intervenção terapêutica de ordem espiritual sob a intermediação de rezas, ervas, cantos e maracás. Tantos são esses momentos que eles estão no âmbito do natural, cujo modo de operá-lo tem como referência os mais antigos, os ancestrais.

Esses saberes, cuja gênese, permanência e transmissão são pela via da oralidade, remontam a tempos imemoriais. É uma instituição preservada cotidianamente que existe no presente porque se fez no passado e continuará existindo porque é possível sua atualização no presente como condições de condução da própria vida. Além disso, muitas tecnologias terapêuticas dos Akroá-Gamella são recebidas pelos Encantados. Eles apresentam a resposta para a demanda por múltiplas vias: na mata, quando se vê determinado animal ou planta, nas águas quando algum acontecimento desvela a solução para um problema que está em questão, ou nos sonhos quando buscam as orientações para o que se pretende resolver.

A questão é que no campo da formação dos saberes, dos seus envolvimentos históricos, políticos, sociais e econômicos, bem como racistas, inúmeras modos de relação com o mundo foram submetidos a um lugar de exclusão, caracterizados como pertencentes ao campo da “crença”, da ficção, paranoia, compondo traços de um primitivismo que precisaria ser superado. A medicina moderna, como aponta Sztutman (2018) afirmou-se na modernidade com a perseguição a charlatões, ou seja, daquelas práticas que foram marginalizadas para que, de forma uníssona, o poder da medicina prevalecesse, rejeitando o próprio caráter inventivo e de transformação que esse saber se envolveu durante sua constituição, com isso: “Tanto a Química como a Psicanálise precisaram expulsar a magia para fazer-se científicas, mas eis que elas acabam por se esquecer de suas fundações experimentais e especulativas” (SZTUTMAN, 2018, p. 345).

Historicamente foi se formulando o lugar das terapêuticas, traduzindo o sofrimento de forma unilateral ao considerar o corpo biológico como o único território possível tanto das afetações de patógenos quanto dos processos de cura. Sztutman (2018) apresenta algumas reflexões de Isabelle Stengers no que diz respeito a técnicas e práticas terapêuticas alternativas, não hegemônicas, traçando aproximações com os trabalhos clínicos de alguns etnopsiquiatras, precisamente o de Tobie Nathan apontando que

os etnopsiquiatras não visam apenas etnografar situações de sofrimento e infortúnio, eles buscam sobretudo construir pontes entre diferentes terapêuticas; nesse sentido, admitem reativar no interior da medicina e da psiquiatria algo que teria há muito sido expulso dela ou que sempre lhe escapou, isto é, a magia, a ideia de que não estamos sozinhos no mundo, e isso implica forçosamente um risco, uma aventura, uma indeterminação (SZTUTMAN, 2018, p. 345).

Segundo Sztutman (2018) a magia, bem como a feitiçaria, foram práticas marginalizadas, rechaçadas e obliteradas pelo mundo moderno por comportarem estratégias contra estatais que não permitem sua captura e, sobretudo, dizem respeito à prática de um exercício comum em detrimento da individualização da subjetivação capitalista operada na epistemologia, política e relações intersubjetivas da cosmologia ocidental.

Tobie Nathan (1998) problematiza a existência de apenas uma psicoterapia. Para esse autor, seria interessante considerar o plural dessa prática uma vez que diversos povos e comunidades exercem funções de cura psíquica. Esse estudioso separa dois grupos de psicoterapias para apresentar suas proposições: de um lado a psicoterapia erudita, a ocidental, e do outro lado as tradicionais, aquelas que ocorrem e são utilizadas em sociedades não ocidentais ou nas margens do Ocidente. Para ambos os grupos o autor explica que há subgrupos. Nas psicoterapias ocidentais há um número infindável de técnicas e práticas específicas, como a Psicanálise, Análise do Comportamento, Gestalt. Nas psicoterapias tradicionais, que ele sugere chamar de *socio* ou *etno terapias*, também há inúmeras práticas que variam entre si a partir da singularidade e especificidades territoriais.

Um ponto crucial que introduz significativa diferença entre esses grupos de psicoterapias corresponde a constatação de que nas psicoterapias ocidentais o Homem está sozinho. O terapeuta assume o lugar de condução do saber racional para o tratamento de pessoas que estão inseridas no que ele denomina de universo único, o da operação de causas estritamente biológicas conduzidas e explicadas racionalmente, um mundo no qual o único ser possível de agência são os seres humanos. Para aquelas outras psicoterapias tradicionais, ou melhor, *socio terapias*, os seres humanos estão acompanhados e a capacidade de agência não se restringe a

eles exclusivamente, pelo contrário, há um giro ontológico, a proposição de que a subjetividade compreende outros seres vivos. Nessas *socio terapias*, aqueles especialistas que executam as atividades de cura são mestres dos saberes ocultos, que possuem as técnicas para transitar entre perspectivas e compreender a agência de outros seres visíveis e invisíveis.

As considerações de Tobie Nathan (1998) dialogam com o perspectivismo ameríndio desenvolvido por Eduardo Viveiros de Castro (2002). Esse autor levanta análises sobre o conceito de multiculturalismo, imagem de organização típica do mundo ocidental cujo modelo de pensamento leva em consideração a unidade do corpo e a diversidade das culturas, ou seja, há um elemento em comum a todos que habitam o mundo: a natureza, o corpo anatômico e a fisiologia. Já o elemento diferenciante, sendo mais claro, o fundamento da singularidade de cada ser, é dado pela cultura, termo que fundamenta a subjetividade. Assim, “a primeira [natureza] garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda [cultura] gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado” (CASTRO, 2002, p. 349).

A ideia da universalidade dos corpos para o conhecimento ocidental é narrada em uma parábola por Levi-Strauss (1908-2009) sobre a chegada dos colonizadores na América:

Nas Antilhas, alguns anos após o descobrimento da América, enquanto os espanhóis despachavam comissões de inquérito para saber se os indígenas possuíam alma ou não, estes tratavam de submergir prisioneiros brancos, para verificar, com base numa longa e cuidadosa observação, se seus cadáveres apodreciam ou não. (LÉVI-STRAUSS, 1952 apud CASTRO, 2015a, p. 35)

Esa parábola evidencia duas questões fundamentais: a primeira, que os colonizadores não duvidavam da existência do corpo dos indígenas, mas sim de sua alma; a segunda é que os indígenas não duvidavam que os europeus tivessem alma, mas se seus corpos eram semelhantes aos daqueles, eis o motivo de submetê-los à prova. “Para os espanhóis do incidente das Antilhas, a dimensão marcada era a alma; para os os índios, o corpo” (CASTRO, 2015a, p. 37). Esse acontecimento apresenta um outro regime ontológico, o multinaturalismo, traço fundamental do pensamento ameríndio, que supõe a “unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A ‘cultura’ ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a ‘natureza’, ou o objeto, a forma do particular” (CASTRO, 2002, p. 349).

A conceituação do multinaturalismo é sustentada através da etnografia da América indígena que aponta para a existência de

referências a uma teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos como não-humanos - os deuses, animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e os artefatos -, todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas, ou, em poucas palavras, de uma ‘alma’ semelhante (CASTRO, 2015a, p. 43).

Ora, se há um fundo virtual imanente a todos os seres, como é demonstrado na cosmologia ameríndia ao sustentar que “a condição original comum aos humanos e animais não é a animalidade, mas a humanidade” (CASTRO, 2002, p. 355), todos sendo humanos, por certo, esses veriam os acontecimentos do mundo sob a mesma análise. Assim, se faz necessário um fator diferenciante que “deve então ser dada pela especificidade dos corpos” (CASTRO, 2015a, p. 66). Ou seja, “dizer então que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas; é atribuir aos não humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de agência que facultam a posição enunciativa de sujeito” (CASTRO, 2002, p. 372), sendo o corpo uma construção fundamental para caracterizar o mundo que se apresenta sob determinadas especificidades corpóreas. Em outras palavras, a todo ser que lhe é atribuído o lugar de sujeito é porque esse possui um ponto de vista e “o ponto de vista está no corpo” (CASTRO, 2015a, p. 65), que é a garantia singular da experiência subjetiva no mundo.

É sob tais aspectos que Castro (2002, p. 372) propõe o perspectivismo ameríndio,

uma concepção indígena segundo a qual o modo como os seres humanos veem os animais e outras subjetividades que povoam o universo - deuses, espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, plantas, fenômenos meteorológicos, acidentes geográficos, objetos e artefatos - é profundamente diferente do modo como esses seres veem os humanos e se veem a si mesmos.

O perspectivismo possui uma profunda assimetria com o relativismo. Neste, variados pontos de vista incidem na construção de distintas verdades do mundo, naquele, “todos os seres veem (‘representam’) o mundo da mesma maneira - o que muda é o mundo que eles veem” (CASTRO, 2002, p. 378). As categorias de relações que são usadas pelos animais são semelhantes a dos humanos - afinal, a imagem de fundo de todos os seres é *gente* -, o que muda é o mundo que eles veem a partir de seus distintos corpos que se enunciam enquanto sujeito, em seus pontos de vista.

Os animais, ao serem não humanos, se apresentam a si mesmos como humanos:



Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: veem seu alimento como alimento humano (os jaguares veem o sangue como cauim, os mortos veem os grilos como peixes, os urubus veem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc.) (CASTRO, 2002, p. 350-1)

A partir dessas configurações sobre o perspectivismo, é possível considerar que a diferença corpórea se apresenta através de um outrem, de um ponto de vista exterior, pois para cada ser os corpos se apresentam da mesma forma, ou seja, apresentam-se a si mesmos como humanos. “Os corpos são o modo pelo qual a alteridade é apreendida como tal” (CASTRO, 2002, p. 380). As diferenças citadas em relação aos corpos dos variados seres existentes não dizem respeito à fisiologia, “mas aos afetos, afecções ou capacidades que singularizam cada espécie de corpo” (CASTRO, 2002, p. 380), pois apenas a aparência de um ser pode ser enganadora, uma vez que pode apresentar-se com uma imagem, por exemplo, humana, mas “pode estar ocultando uma afecção-jaguar” (CASTRO, 2002, p. 380).

Não se trata de termos fixos, como no exemplo supracitado, o que caracteriza a afecção-jaguar não é a morfologia, mas um devir, o corpo devém jaguar em suas afecções e hábitos. Assim, o corpo “é um conjunto de maneiras ou modos de ser que constituem um *habitus*. Entre a subjetividade formal das almas e a materialidade substancial dos organismos há esse plano central que é o corpo como feixe de afecções e capacidades, e que é a origem das perspectivas” (CASTRO, 2002, p. 380).

As proposições do perspectivismo ameríndio parecem nos fornecer uma das imagens ontológicas na qual a subjetividade não corresponde e restringe-se unicamente aos humanos. Isso nos aproxima daquela composição terapêutica abordada por Tobie Nathan (1998), pois em um universo múltiplo muitas são as causas e agências que podem incidir sobre o sofrimento. No bojo das socio terapêuticas, indico que os rituais dos Akroá-Gamella assumem tal lugar, não somente para a cura das afetações que atravessam suas vidas a partir da vida inerente à floresta e às suas relações sociais, mas também da cura da terra afetada diretamente pelas ações da grilagem, do veneno. Esse veneno, que cerca suas vidas, impedindo a expansão de seus corpos, assumindo o cercamento de seus modos de vida e a dessubjetivação da terra, é tratado por meio das Retomadas, descritas anteriormente, bem como com a mobilização de seus Encantados e rituais.

A cura da terra vincula-se à liberdade de colocarem seus próprios problemas, elaborá-los e traçar a vida com autonomia integrando a produção de suas próprias vidas a partir de um corpo ancestral que passa a ser constantemente subjetivado, identificado, no qual os laços se fortalecem e a expressão da vida toma conta em detrimento aos esfacelamentos ocasionados pelo capitalismo. Para os Akroá-Gamella, contra o esvaziamento da vida a partir do feitiço capitalista (SZTUTMAN, 2018), seus contra feitiços imprimem a produção de uma subjetividade que não permite a sua captura.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde o início deste trabalho, tento localizar as investidas contemporâneas contra os Akroá-Gamella, ataques esses pertencentes a uma continuidade colonial que se reformula constantemente por meio de inúmeros projetos, situações, atores e cenários. Nesse mesmo intento, a permanência resistente dos Akroá-Gamella é um dos casos que se colocam diante de nós para questionarmos a não completude do projeto colonial, ou seja, a eliminação absoluta dos povos indígenas – como muitos fazem crer. De fato, o racismo, grilagem, assassinatos, dentre tantas outras violências, operam na vida de muitos povos e comunidades tradicionais. É verdade também que seus mecanismos próprios e singulares de resistência operam constantemente criando condições e frestas de existência que se abrem e se fecham para que seus modos de vida perpetuem.

No caso dos Akroá-Gamella, o processo de recuperação territorial, as Retomadas, assumiu uma posição não apenas de reestabelecer a terra, mas também a afirmação de seus modos de vida, de sua subjetividade e do seu território existencial. As Retomadas, nesse processo, são compreendidas como um processo de cura da terra adoecida pelo veneno do branco, aquela transformação constante das esferas da vida em mercadoria. Para os Akroá-Gamella, a terra não é compreendida a partir desse estatuto e a ela são relacionados uma multiplicidade de seres vivos, sejam eles visíveis ou invisíveis. A própria terra configura-se como um ser vivo, como um corpo território complementar às suas existências.

Para a cura desse veneno do branco, uma gama de procedimentos é levada a cabo, como mobilização dos encantados, rituais, caminhos, cantos e maracás. De forma múltipla, as esferas políticas institucionais são campos de atuação e reivindicação dos indígenas. A luta pela saúde específica indígena que considere seus modos particulares de vida e a demarcação de seus territórios, dentre tantas outras garantias constitucionais que são, também, pelo próprio estado, vilipendiadas em detrimento a interesses econômicos que, como discutido ao longo do trabalho, possuem estreita relação com a hierarquização racial atrelada ao capitalismo.

Desse modo, não somente os interesses econômicos possuem hastes racistas, mas também os epistemológicos, como a Psicologia e tantas outros saberes que se conformaram a partir de alianças que objetivaram a redução de uns a um local sem lugar, no qual seus modos de vida não são reconhecidos, onde termos como crença substituem suas cosmologias, onde suas filosofias são substituídas por caracterizações cognitivas direcionadas a um passado primitivo – para citar algumas das reduções etnocêntricas aplicadas aos modos de vida que não correspondem ao do Ocidente.

Do mesmo modo que os Akroá-Gamella aplicam seus procedimentos terapêuticos para expurgar o veneno do branco de seu território, a Psicologia poderia ocupar-se para repensar-se criticamente, revendo o *éthos* que a constitui, considerando a existência concreta de outros modos de vida e as implicações políticas, metodológicas e epistemológicas que tal giro acarretaria em sua atuação. Evidentemente, tomar esse acontecimento não como um modelo a ser seguido, mas como um exemplo para que, à sua maneira e pensando junto com os indígenas, uma outra formulação possa ser considerada.

Este trabalho, certamente, deve carregar em si a compreensão do inacabado tanto pelas contingências que se impõem quanto pela impossibilidade de descrever o movimento de vida em constante processo de transformação. Nesse interim, o objetivo foi traçar um retrato, um instante de cenas da vida e tentar produzir análises que possam somar esforços na construção da compreensão de outros modos de existência, de outras subjetividades, colaborando ético-politicamente com lutas e percursos políticos que visam a construção e o fortalecimento de um outro mundo possível.

## REFERÊNCIAS

AHLERT, Martina. **Encantoria**: uma etnografia sobre pessoas e Encantados em Codó. 1. ed. Maranhão: Kotter Editorial, 2021.

ALBÁN ACHINTE, Adolfo. “Pedagogías de la Re-existencia: Artistas indígenas y afrocolombianos”. In: WALSH, C. (ed.). **Pedagogías decoloniales**: prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir. Quito, Ecuador: Abya Yala. Tomo I, 2013, p. 443-468.

Disponível em: [agoradeeducacion.com/doc/wp-content/uploads/2017/09/Walsh-2013-Pedagogías-Decoloniales.-Prácticas.pdf](http://agoradeeducacion.com/doc/wp-content/uploads/2017/09/Walsh-2013-Pedagogías-Decoloniales.-Prácticas.pdf)

Acesso em: 17 nov. 2021.

ANDRADE, Maristela de Paula. **Terra de índio** - terras de uso comum e resistência camponesa. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de São Paulo (USO), São Paulo, 1990.

Disponível em: <http://repositorio.usp.br/single.php?id=000731492>

Acesso em: 13 jan. 2022.

BERLAN, Aurélien; RIVAT, Mathieu. Conversa com Isabelle Stengers sobre as feitiçarias neopagãs e a ciência moderna. **Revista DR**, 20 abr. 2015 (publicação original em francês).

Disponível em: <https://revistadr.com.br/posts/o-preco-do-progresso-conversa-com-isabelle-stengers/>

Acesso em: 15 dez. 2021.

BOYHE, Diogo Guilherme. Mapa da região do rio Pindaré e lago de Vianna com as sesmarias disputadas aos índios, 1882. **RACISMO AMBIENTAL. Documentos de Portugal confirmam que índios Gamela são donos da terra**, 3 mai. 2017.

Disponível em: <https://racismoambiental.net.br/2017/05/03/documentos-de-portugal-confirmam-que-indios-gamela-sao-donos-da-terra/>

Acesso em: 10 mar. 2022.

CARDOSO, Thiago Mota. Entrevista com Antônio Bispo dos Santos. **Coletiva**, abr. 2020.

Disponível em: <https://www.coletiva.org/dossie-emergencia-climatica-n27-entrevista-com-antonio-bispo>

Acesso em: 10 jan. 2022.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. **Entrevistas** (Encontros). Rio de Janeiro: Azougue, 2008.

\_\_\_\_\_. **Metafísicas canibais**: elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

\_\_\_\_\_. **Os involuntários da pátria**: elogio do subdesenvolvimento. Belo Horizonte: Chão da Feira, 2016.

CIAMPA, Antonio da Costa. Identidade. In: W. Codo & S. T. M Lane (Orgs.). **Psicologia social**: o homem em movimento. São Paulo: Brasiliense, 1984, p. 58-75.

COSTA, A. C. **Cosmopolíticas da Terra**: Modos de existência e resistência no Antropoceno. Tese (Doutorado em Filosofia) – PUC-SP, 2019.

Disponível em:

[bdtd.ibict.br/vufind/Record/PUC\\_RIO-1\\_3371877d0eea3821935a2f4863de16df](https://bdtd.ibict.br/vufind/Record/PUC_RIO-1_3371877d0eea3821935a2f4863de16df)

Acesso em: 15 nov. 2021.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Imagens de índios do Brasil: o século XVI. **Estudos Avançados**, 1990, p. 91-110.

Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/LdbG3Md7QPSD7VCC5SSNHfj/?lang=pt>

Acesso em: 13 jan. 2022.

EMICIDA. **Eminência Parda**. São Paulo: Laboratório Fantasma, 2019.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra**. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

FERRAZ, I. T.; DOMINGUES, E. A Psicologia Brasileira e os Povos Indígenas: Atualização do Estado da Arte. **Psicologia: Ciência e Profissão**, 36(3), 2016, p. 682-695.

Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/pcp/a/M4Q9YwLXwkmt9pXk5ndNRvM/abstract/?lang=pt>

Acesso em: 20 dez. 2021.

FERRETTI, Mundicarmo. **Maranhão Encantado**. Encantaria maranhense e outras histórias. São Luís: UEMA, 2000

\_\_\_\_\_. Cura e pajelança em terreiros do Maranhão. **I Quaderni del CREAM**, v. VIII, 2008, p. 67-91.

GOLDMAN, M. “Quinhentos anos de contato”: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. **Mana**, v. 21, n. 3, 2015.

Disponível em: <http://www.scielo.br/j/mana/a/Jx8sncmRW8pbDPVcczXNKqJ/?lang=pt>

Acesso em: 2 jan. 2022.

\_\_\_\_\_. Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem – estudos etnográficos. **Revista de Antropologia da UFSCar (R@U)**, v. 9, n. 2, jul./dez. 2017, p. 11-28.

Disponível em: [www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2017/12/introdução\\_dossiê.pdf](http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2017/12/introdução_dossiê.pdf)

Acesso em: 10 out. 2021.

GROSGOUEL, **Ramón**. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: Transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, 2008, p. 115-147.

Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/697>

Acesso em: 13 out. 2021.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. “**Não foi um acidente**”, diz Ailton Krenak sobre a tragédia de Mariana, 09 nov. 2016.

Disponível em: <https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/nao-foi-um-acidente-diz-ailton-krenak-sobre-a-tragedia-de-mariana>

Acesso em: 12 mar. 2022.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu. Palavras de um xamã Yanomami.** Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para Adiar o Fim do Mundo.** Companhia das Letras. São Paulo, 2019.

LEDEZMA MENESES, Gerson Galo. Racismo o colonialidad del saber en la historiografía brasileña, de Francisco Varnhagen a Gilberto Freyre. **RELIGACIÓN: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades.** Vol II, Num. 5, Mar, Quito, 2017, p. 33-50.

Disponível em: <https://core.ac.uk/download/pdf/305104313.pdf>

Acesso em: 14 dez. 2021.

MACHADO, Antônio. **Breve narração do que tem sucedido na missão dos gamellas desde o ano de 1751 até 1753.** Portugal: biblioteca de Évora, [175-].

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: Castro-Gómez, Santiago; GROSFOGUEL, Ramon (Orgs). **El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

MARTIUS, K. F. von. **Como se deve escrever a História do Brasil.** O estado de direito entre os autóctones do Brasil. São Paulo: Editora da USP; Belo Horizonte: Livraria Editora Itatiaia, 1982.

MESA 04: Feitiçarias contrapolíticas, contrafeitiçarias políticas. VI Reunião de Antropologia da Ciência e da Tecnologia Entreviver (ReACT). Coordenação de Clara Flaksman (Museu Nacional), Maria V. Figueiredo (USP), Renato Sztutan. Florianópolis – SC: UFSC, 7 a 10 mai. 2019, vídeo digital (02h33m49s).

Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ZbPWkGsmnDY&t=3523s>

Acesso em: 10 mar. 2022.

MINAYO, Marília Cecília de Souza (Org.). **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade.** Petrópolis, RJ: Vozes, 2003.

MIGNOLO, Walter. **Historias locales/disenos globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.** Madrid: Akal, 2003.

NATHAN, Tobie. Georges Devereux et l'ethnopsiquiatrie clinique. Nouvelle Revue d'Ethnopsiquiatrie, n. 35-36, p. 7-18, 1998. Tradução de Marta Gambini. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). **O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades.** Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

PERRONE-MOISÉS, B. Terras indígenas na legislação colonial. **Revista da Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo**, v. 95, p. 107-120, 1 jan. 2000.

PINTO, Tales dos Santos. O que é semaria? **Brasil Escola**, 2022.

Acesso em: 2 mar. 2022.

QUIJANO, Aníbal. "Colonialidad del poder y clasificación social". **Journal of world-systems research**, v. 11, n. 2, 200, p. 342-386.

Disponível em: <biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20140506032333/eje1-7.pdf>

Acesso em: 21 jan. 2022.

SANTOS NETO, F. V dos. **Reencantamento do mundo: a subjetividade Akroá-Gamella**. Monografia de Graduação (Psicologia) - Departamento de Psicologia - Universidade Federal do Maranhão, São Luís – MA, 2018.

Disponível em: <https://monografias.ufma.br/jspui/bitstream/123456789/3056/1/FRANCISCO-SANTOSNETO.pdf>

Acesso em: 08 set. 2021.

SANTOS, Rosimeire de Jesus Diniz. Povo Akroá-Gamella: do escondimento à luta política descolonizada. In: CIMI. **Relatório: Violência contra os povos indígenas no Brasil. Dados 2017**. Brasília: Cimi, 2018.

STENGERS, I. **Reativar o animismo**. Tradução Jamille Pinheiro Dias. Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, abr. 2018, p. 442-464.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145663>

Acesso em: 03 fev. 2022.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil, n. 69, abr. 2018, p. 338-360.

Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/145658>

Acesso em: 18 dez. 2021.

SZTUTMAN, Renato. **Retomar a Terra, ou como resistir no Antropoceno** – projeto Antropocenas. 17 out. 2017.

Disponível em: <https://www.buala.org/pt/a-ler/retomar-a-terra-ou-como-resistir-no-antropoceno-projeto-antropocenas>

Acesso em: 10 jan. 2022.

TUFANO, Douglas. **A carta de Pero Vaz de Caminha: comentada e ilustrada**. São Paulo: Moderna, 1999.

VARNHAGEM, Francisco Adolfo de. **Historia Geral do Brazil antes da sua separação e independencia de Portugal**. Tomo primeiro. 2. ed. Rio de Janeiro: Em casa de E. e H. Laemmert, 1877.

Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4825>

Acesso em: 12 nov. 2021.

WEBER, Florence. A entrevista, a pesquisa e o íntimo, ou por que censurar seu diário de campo? **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v. 15, n. 32, dez. 2009. p. 157-170.

Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/ha/a/ZqxMGvJtb5f79JCFzBwcNnz/?format=pdf&lang=pt>

Acesso em: 08 nov. 2021.

WEBER, Florence. **Trabalho fora do trabalho: uma etnografia das percepções**. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.

WWF. Grilagem. **WWF Brasil**, 2022.

Disponível em:



[https://www.wwf.org.br/natureza\\_brasileira/areas\\_prioritarias/amazonia1/ameacas\\_riscos\\_amazonia/desmatamento\\_na\\_amazonia/grilagem\\_na\\_amazonia/](https://www.wwf.org.br/natureza_brasileira/areas_prioritarias/amazonia1/ameacas_riscos_amazonia/desmatamento_na_amazonia/grilagem_na_amazonia/)  
Acesso em: 10 mar. 2022.

**ANEXO: Carta Solidária do Povo Akroá-Gamella, janeiro de 2021**

# CARTA SOLIDÁRIA

Aos nossos parentes Akroá Gamella,

Parentes, acompanhamos com profunda indignação a violência praticada contra vocês nestes dias. Na verdade, é uma violência contra nós. Contra nosso povo, ao longo dos séculos, foram realizadas incontáveis expedições com o objetivo de nos exterminar. Resistimos à todas elas para desespero dos velhos e novos bandeirantes, porque nossas raízes são profundas e estão firmemente plantadas no lugar onde somos e ao qual pertencemos.

Eles chegam para roubar o que temos e somos, mas dizem que nada temos ou somos. Foi sempre assim. Entretanto, nossas e nossos ancestrais nos ensinaram a guardar o essencial de nós no sagrado dos nossos territórios – corpos/lugares/encantados - que se constroem e reconstroem sempre mutuamente. Por isso, resistimos e resistiremos a toda e qualquer violência.

Com vocês, exigimos que as instituições do Estado do Piauí investiguem e punam os que roubaram nossas terras ancestrais. Igualmente, exigimos que a FUNAI proceda à demarcação e homologação dos nossos territórios, conforme o mandado da Constituição Federal, em seu artigo 231. Sem essas ações, os governos Estadual e Federal continuarão tendo suas mãos manchadas de sangue e seguirão cúmplices e legitimadores de violência, como o despejo contra a comunidade Morro d'Água, em Baixa Grande do Ribeiro (PI), ocorrido 'a toque de caixa', no último dia 14 de janeiro de 2021. Somente com o combate ao roubo de nossas terras ancestrais será possível restabelecer a JUSTIÇA e o DIREITO.

Nada nos fará recuar na luta pela conquista e defesa dos nossos territórios, sob a guia e proteção das/dos nossas/nossos Encantadas/os, que moram nas tocas das serras e, em noites de lua cheia, tocam Burá nos chamando para Avançar. A eles e pelas futuras gerações respondemos: Avançaremos!

Povo Akroá Gamella,  
sob a Proteção de João Pirai, morador do Rio Grande,  
e Bilibeu, guardião dos nossos animais e dos nossos rumos.  
Território Taquaritiua – Maranhão / Janeiro de 2021

