UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
CENTRO DE INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS HUMANAS
DOCTORADO EN CIENCIAS HUMANAS

"ADOPCIÓN" ENTRE LOS *LAKLÃNÕ* Y OTROS HABITANTES DE LA TERRA INDÍGENA IBIRAMA, ESTADO DE SANTA CATARINA (SC), SUR DE BRASIL

www.bdigital.ula.ve

Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Humanas

Autor:
Alexandro M. Namem

Mérida, Venezuela
Mayo 2022

C.C.Reconocimiento

UNIVERSIDAD DE LOS ANDES
FACULTAD DE HUMANIDADES Y EDUCACIÓN
CENTRO DE INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS HUMANAS
DOCTORADO EN CIENCIAS HUMANAS

"ADOPCIÓN" ENTRE LOS *LAKLÃNÕ* Y OTROS HABITANTES DE LA TERRA INDÍGENA IBIRAMA, ESTADO DE SANTA CATARINA (SC), SUR DE BRASIL

www.bdigital.ula.ve

Tesis para optar al grado de Doctor en Ciencias Humanas

Autor:
Alexandro M. Namem

Tutora:
Dra. Luz Gisela Pargas López (ULA)

Co-tutor:
Dr. Ricardo Cid Fernandes (UFPR)

Asesor:
Dr. Valmore Antonio Agelvis Carrero (ULA)

Mérida, Venezuela
Mayo 2022

C.C.Reconocimiento

DEDICATORIA

A Agnes Borges de Mendonça, mi hija adoptiva,

y a mis nietas y nieto adoptivos, Maria Olívia de Mendonça Angelim, Braian Adrião Angelim Filho y Maria Clara de Mendonça Angelim.

A la memoria de mi amigo querido Jaider Esbell.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

AGRADECIMIENTOS

A la Universidad de Los Andes (ULA), en Mérida, Venezuela, a su Doctorado en Ciencias Humanas, adscrito a la Facultad de Humanidades y Educación, y a su equipo, por la aprobación para realizar el curso y la calurosa acogida en estos cinco años de convivencia, desde 2017 a 2022.

A la Doctora Luz Pargas L. (ULA), tutora, y a los Doctores Ricardo Cid Fernandes (Universidade Federal do Paraná-UFPR), Curitiba (estado do Paraná-PR), cotutor, y Valmore Agelvis C. (ULA), asesor en la pragmática, por la amistad, con quienes seguí teniendo libertad y me inspiraron y apoyaron incondicionalmente en esta caminata.

www.bdigital.ula.ve

A la Licenciada Mayira Parra Q., secretaria del doctorado, y a la Licenciada Oricia León, administradora y jefe de planificación, ambas adscritas a la ULA, quienes por su amistad, cariño y sensibilidad me apoyaron e hicieron todo por mí, de hecho, ellas me trajeron hasta aquí.

Al amigo José Humberto, diagramador de esta tesis.

Al Gobierno Bolivariano de Venezuela, y en especial a la amiga Bióloga Danmarys Hernández G., adscrita a la ULA y Presidenta de Fundacite (Fundación para el Desarrollo de la Ciencia y la Tecnología del Estado Mérida), en Mérida, quien para entonces me recibió bajo su coordinación en la Casa para Investigadores (Casa Pπ) a lo largo de los primeros meses en el país, desde mayo de 2017 a los comienzos de 2018. A la Señora Ana Isidora Rodríguez C.,

C.C.Reconocimiento

colombo-venezolana, quien para entonces trabajaba allí como empleada de la Fundación, atendiendo a los huéspedes, y luego se convirtió en mi madre adoptiva.

A los amigos de la Terra Indígena Ibirama, Faustino Criri, Setembrino Vomblê Càmlen, Marcelino Arnold Uvanhecù y Micael Vaipon Weitscha.

A la Doctora Juracilda Veiga, Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Itanhaém (estado de São Paulo-SP) y Kamuri, Campinas-SP, y al Doctor Vladimir Aguilar C. (Oficina de las Relaciones Internacionales de la ULA), por aceptar y formar parte de los miembros del jurado titular y de evaluación, en el examen de candidatura y, junto con la tutora, en la tesis. Al Doctor Luis Bastidas V. (ULA), por aceptar y formar parte de los miembros del jurado titular y de evaluación en el examen de candidatura. A las Doctoras Ana Elisa de C. Freitas (UFPR), Matinhos-PR, y Yanet Segovia B. (ULA), y al Doctor Miguel Angel Rodríguez L. (ULA), por aceptar y formar parte de los miembros del jurado, en calidad de suplentes en el examen de candidatura y asimismo en la defensa de la tesis, y por estar disponibles ante cualquier eventualidad.

Al Doctor Luis Bastidas también por haberme llevado hacia los timote, en el páramo merideño venezolano.

Al Doctor Miguel Angel Rodríguez también por haberse dedicado a este texto más allá de su investidura como jurado, corrigiendo, sugiriendo y brindando sus valiosos aportes, texto por el cual, soy enteramente responsable.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

A la Doctora Etnóloga Kimiye Tommasino (Universidade Estadual de Londrina-UEL), Londrina-PR y al Doctor Lingüista Wilmar da R. D'Angelis (Universidade Estadual de Campinas-Unicamp), Campinas-SP, por la amistad y también por haber revisado algunos de los textos publicados en estos cinco años del doctorado, contribuyendo con sus invaluables aportes, sugerencias y correcciones, textos por los cuales, soy enteramente responsable.

A las amigas y amigos brasileños que, con su amistad y apoyo incondicional, una vez más y literalmente me trajeron hasta aquí:

A la familia Maira Raquel Ensfeld y Gerson Lueders, en Florianópolis (estado de Santa Catarina-SC).

A Evaldo M. Freitas, en Boa Vista (estado de Roraima-RR).

www.bdigital.ula.ve

A Parmênio C. Citó (Universidade Federal de Roraima-UFRR), en Boa Vista.

Al Etnólogo Marco Antonio Lazarin (Universidade Federal de Goiás-UFG), en Goiânia (estado de Goiás-GO), por haber revisado todo lo que publiqué, en la última década, brindando también sus valiosos aportes al texto de esta tesis, texto por lo cual, como ya había mencionado, soy enteramente responsable.

A la familia Regina P. Meira Magalhães y Paulo S. Sarmento (Faculdade Cathedral de Ensino), en Boa Vista.

A los tres siguientes amigos que más recientemente, también me trajeron hasta aquí con su amistad y apoyo incondicional:

Jônatas A. Carvalho, en Brasília (Distrito Federal-DF).

C.C.Reconocimiento

Fernando Walter da S. Costa, en Belo Horizonte (estado de Minas Gerais-MG).

Thiago G. Galvão (Universidade de Brasília-UnB), en Brasília.

A Gerson Lueders también por rediseñar las imágenes de la tesis, y

Al nuevo amigo Jefferson Rodrigues, en Florianópolis, por precisar los detalles definiendo y decidiendo el arte final conjuntamente a Gerson y mi persona.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

ÍNDICE

ÍNDICE vii

ÍNDICE DE TABLAS, CUADROS Y FIGURAS viii

RESUMEN x

ABSTRACT xi

INTRODUCCIÓN 1

CAPÍTULO I. Los laklãnõ, la Terra Indígena Ibirama y la región del Alto Vale do Itajaí 8

CAPÍTULO II. Proceso de investigación: declaración de ignorancia, de fracasos y superaciones 39

CAPÍTULO III. Abordaje teórico-metodológico 52

CAPÍTULO IV. Problemática de investigación: las concepciones y prácticas de adopción en la Terra Indígena Ibirama 84

CAPÍTULO V. Adopción laklãnõ en perspectiva comparada 90

CAPÍTULO VI. Ontología, cosmología y adopción laklãnõ 147

CONSIDERACIONES FINALES 163

REFERENCIAS 166

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

ÍNDICE DE TABLAS, CUADROS Y FIGURAS

Tablas

N°	Descripción	Pág.
N° 1	Censo de los laklãnõ - agosto/1999 a julio/2001……	23

Cuadros

N°	Descripción	Pág.
N° 1	Cuadro comparativo de las Adopciones……	143-144

www.bdigital.ula.ve

Figuras

N°	Descripción	Pág.
N° 1	Mapa mundial cartográfico, ubicación de los pueblos, regiones y países enfocados en el estudio. ……	4
N° 2.	Imágenes satelitales: Terra Indígena Ibirama, estado de Santa Catarina (SC), sur de Brasil. ……	12-13
N° 3	Imagen satelital: tierra indígena regularizada y declarada. ……	14
N° 4	Imagen satelital. Terra Indígena Ibirama y sus aldeas. Estado de Santa Catarina (SC), sur de Brasil. ……	14
N° 5	Los laklãnõ protestando en Brasília (Distrito Federal-DF). ……	15
N° 6	Niña laklãnõ en protesta, Brasília (Distrito Federal-DF). ……	15
N° 7	Categorías Étnicas en la Terra Indígena Ibirama. ……	21
N° 8	Estampa de propaganda electoral para cacique y vice-cacique regionales de la Terra Indígena Ibirama, en la campaña de noviembre 2020, Aldea Sede. ……	28

C.C.Reconocimiento

N° 9	Estampa de propaganda electoral para cacique y vice-cacique presidentes de la Terra Indígena Ibirama, en la campaña de diciembre de 2020. …….	29
N° 10	El primer varón laklãnõ dado en adopción a un hombre kaingáng. ……	31
N° 11	Niños y mujeres protestando en Brasília (Distrito Federal-DF). …….	33
N° 12	Evento: 100 anos de contato. Povo Xokleng/Laklãnõ. …….	36
N° 13	Niño laklãnõ presente en manifestación política en Ibirama, estado de Santa Catarina (SC). ……..	38
N° 14	Autorretrato. ……..	51
N° 15	Mapa cartográfico de Brasil. Regiones circunscritas del Sur (azul) y Sur de Sureste parcial (rosado), donde deambulaban los ancestros más inmediatos de los laklãnõ, y Centro Oeste parcial (amarillo). ……..	74
N° 16	Mujer *blanca* adoptada por una pareja laklãnõ. ……	93
N° 17	Timote en la escuela, estado Mérida, Venezuela. ……	129
N° 18	Mancomunidad Indígena de El Paramito, estado Mérida, Venezuela. ……..	129
N° 19	Timote trillando trigo, estado Mérida, Venezuela. …….	131
N° 20	Actividades realizadas por los habitantes de la Terra Indígena Ibirama, en la semana del 14 al 22 de septiembre del 2019, en protesta evocando al contacto hecho por Eduardo Hoerhann en 22/09/1914. ……	155
N° 21	Actividades realizadas por los habitantes de la Terra Indígena Ibirama, en la semana del 14 al 22 de septiembre del 2019, en protesta evocando al contacto hecho por Eduardo Hoerhann en 22/09/1914. ……..	156
N° 22	El mito de origen o la generación del hombre laklãnõ-xokleng presentado en un Dibujo coloreado, que se mostró terminado el día 22 de la semana del 14 al 22 de septiembre del 2019. ……	157
N° 23	El mito de origen o la generación del hombre laklãnõ-xokleng presentado en un Dibujo coloreado, que se mostró terminado el día 22 de la semana del 14 al 22 de septiembre del 2019. ……..	158
N° 24	Mensaje de inspiración para la lucha laklãnõ: la fuerza está en nuestra ancestralidad.	161

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

RESUMEN

Esta tesis doctoral enfoca las concepciones y prácticas de adopción entre los amerindios laklãnõ (xokleng) que viven al sur de Brasil. El objetivo es apoyar sus acciones para el registro de los adoptados, una vez que hoy en día el poder judicial les impide hacerlo, porque la Constitución del país no reconoce las jurisdicciones indígenas.

La adopción laklãnõ es abordada desde el horizonte del multinaturalismo y perspectivismo amerindios, a partir del cual se reflexiona sobre el tema en sus conexiones con la ontología y cosmología. Las metodologías empleadas son la participación observante entre los laklãnõ, y la comparación de la adopción entre ellos y otros siete pueblos nativos de las Américas y uno de la Oceanía. Se sugiere la importancia de emplear también la pragmática, para establecer mejor las conexiones que involucran la adopción con el habla, y se declara la intención de hacerlo para dar continuidad a la investigación.

Se revelan las relaciones que envuelven a las personas laklãnõ por medio de las adopciones, visibilizando la imposibilidad de registrarlas ante la ley brasileña de adopción y también cómo contribuyen con la reproducción de su forma de ser, replicando en el habla lo que se vive a diario. En los otros parajes abordados, se las muestra articuladas a las relaciones sociales, algunas involucradas en circuitos más amplios hacia lo transnacional. Se muestra también cómo a menudo son vitales para la vida de las personas, reproduciendo su existencia. Se recalca que no siempre se reivindica su reconocimiento formal en las legislaciones de los Estados-nación que tratan los derechos indígenas, aunque suelen generar conflictos, sufrimientos, prejuicios y desvinculación de las personas de sus culturas.

Palabras-clave: laklãnõ (xokleng), adopción, perspectivismo, participación observante, pragmática, derechos indígenas.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

ABSTRACT

This dissertation focuses on the conceptions and practices of adoption among the Laklãnõ (Xokleng) Amerindians living in Southern Brazil. The objective is to support their actions towards the registering of their adoptees, once Brazilian judiciary prevents them from doing so, because the country's Constitution does not recognize indigenous jurisdictions.

Laklãnõ adoption is approached within Amerindian multinaturalism and perspectivism horizons, in which reflections are developed on its ontology and cosmology connections. The methodologies used are the observant participation and the comparison of the adoption between them and seven other native peoples of the Americas and one of Oceania. The importance of pragmatics is also suggested to better establish the connections that involve adoption with speech, specially relevant for further research.

The relationships that involve Laklãnõ people through adoptions are revealed, turning visible the impossibility of registering their adoptees in the Brazilian law, and also, how such adoptions contribute to the reproduction of their way of being, replicating in speech their day-to-day lives. Concerning the other groups addressed, adoptions are shown as articulated to social relations, vital to people's lives, social reproduction and, somehow, involved in broader circuits towards the transnational. The thesis also emphasizes that their formal recognition is not always demanded in the legislation of the Nation-States that deal with indigenous rights, although they tend to generate conflicts, suffering, prejudice and disassociation of people from their cultures.

www.bdigital.ula.ve

Keywords: laklãnõ (xokleng), adoption, perspectivism, observant participation, pragmatics, indigenous rights.

C.C.Reconocimiento

INTRODUCCIÓN

Esta tesis doctoral[1], recurriendo a la etnografía comparada, pretende ser una contribución preliminar a las concepciones y prácticas de adopción de personas entre los amerindios laklãnõ y otros habitantes de la Terra Indígena[2] Ibirama (T.I.Ibirama), ubicada en la región del Alto Vale do

[1] Este texto incluye algunos de los contenidos de publicaciones a mi nombre (Namem, 1994a, 2012, 2013, 2020, 2021a, 2021b). Los artículos de 2021 fueron concebidos y redactados en el ámbito del plan de formación doctoral, el cual exige una articulación entre las publicaciones y la tesis en los cuatro o cinco años de duración del curso, y hasta cinco años antes de su inicio, en mi caso 2012, teniendo en cuenta que pertenezco a la sexta cohorte que comenzó el primer semestre de 2017. Estos contenidos fueron parcialmente mejorados en su redacción y, al estar ahora íntegramente en español, también son accesibles a un público más amplio considerando su difusión.

[2] De acuerdo con la Constituição da República Federativa do Brasil (Brasil, 1988), promulgada el 5 de octubre, las "Tierras Indígenas" son porciones del territorio nacional, propiedad de la Unión, habitadas por una o más poblaciones amerindias de acuerdo con sus usos, costumbres y tradiciones. Es un tipo específico de posesión de naturaleza originaria y colectiva, reconocida con base en requisitos técnicos y legales. Con traducción libre de mi autoría, veamos qué dicen los siguientes cuatro artículos de la mencionada Constitución: Art. 231. A los indígenas se les reconoce su organización social, sus costumbres, idiomas, creencias y tradiciones, y los derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, y corresponde a la Unión demarcarlas, proteger y hacer valer todos sus bienes. §1º Son tierras tradicionalmente ocupadas por los indígenas las que ellos habitan en carácter permanente, las utilizadas para sus actividades productivas, las imprescindibles para la preservación de los recursos ambientales necesarios para su bienestar y las necesarias para su reproducción física y cultural, según sus usos, costumbres y tradiciones. §2º Las tierras tradicionalmente ocupadas por los indígenas están destinadas a su posesión permanente, correspondiéndoles el usufructo exclusivo de las riquezas del suelo y de los ríos y lagos existentes en ellas. §3º El aprovechamiento de los recursos hídricos, incluidos los potenciales energéticos, la exploración y explotación de las riquezas minerales en tierras indígenas sólo pueden realizarse con la autorización del Congreso Nacional, escuchadas las comunidades afectadas, quedando garantizada su participación en los resultados de la explotación, de conformidad con la ley. §4º Las tierras a que se refiere este artículo son inalienables e indisponibles y los derechos sobre ellas imprescriptibles. §5º Se prohíbe la remoción de los grupos indígenas de sus tierras, salvo, ad referéndum del Congreso Nacional, en caso de catástrofe o epidemia que ponga en riesgo a su población, o en interés de la soberanía del País, tras deliberación del Congreso Nacional, garantido, en todo caso, el retorno inmediato tan pronto como cese el riesgo. §6º Son nulos y extintos, no produciendo efectos jurídicos, los actos que tengan por objeto la ocupación, el dominio y la posesión de las tierras a que se refiere este artículo, o la explotación de las riquezas naturales del suelo, de los ríos y lagos en ellas existentes, sin perjuicio del interés público pertinente de la Unión, según lo dispuesto en la ley complementaria, no generando la nulidad y la extinción derecho a indemnización o acciones contra la Unión, salvo, de acuerdo con la ley, por las mejoras derivadas de la ocupación de buena fe. §7º No se aplica a las tierras indígenas lo dispuesto en el art. 174, §§ 3º y 4º. Art. 174. Como agente normativo y regulador de la actividad económica, el Estado ejercerá, de conformidad con la ley, las funciones de fiscalización, incentivación y planeamiento, siendo este determinante para el sector público e indicativo para el sector privado. §1º La ley establecerá los lineamientos y bases para una planificación del

www.bibliotheca.va

C.C.Reconocimiento

Itajaí, en el estado de Santa Catarina (SC), sur de Brasil. Pretende también apoyar las acciones de estos pobladores que reivindican el registro de las personas adoptadas, pues actualmente el poder judicial les impide hacerlo.

Como se verá en el primer capítulo, en 2016 los laklãnõ totalizaban poco más de un centenar, y están en medio de aproximadamente dos mil personas que viven en la tierra indígena.

---

desarrollo nacional equilibrado, que incorporará y compatibilizará los planes de desarrollo nacionales y regionales. §2º La ley apoyará y fomentará el cooperativismo y otras formas de asociativismo. §3º El Estado favorecerá la organización de la actividad garimpeira en cooperativas, teniendo en cuenta la protección del medio ambiente y la promoción económica y social de los garimpeiros. §4º Las cooperativas a que se refiere el párrafo anterior tendrán prioridad en la autorización o concesión para la exploración y explotación de recursos y yacimientos de minerales explotables, en las áreas donde operen y en las establecidas en el art. 21, XXV, de conformidad con la ley. Art. 21. Corresponde a la Unión XXV - establecer las áreas y condiciones para el ejercicio de la actividad minera, en forma asociativa. Art. 67. La Unión completará la demarcación de las tierras indígenas en un plazo de cinco años a partir de la promulgación de la Constitución.

Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. §1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias a sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. §2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se a sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. §3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei. §4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis. §5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, ad referendum do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco. §6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa-fé. §7º Não se aplica às terras indígenas o disposto no art. 174, §§ 3º e 4º. Art. 174. Como agente normativo e regulador da atividade econômica, o Estado exercerá, na forma da lei, as funções de fiscalização, incentivo e planejamento, sendo este determinante para o setor público e indicativo para o setor privado. §1º A lei estabelecerá as diretrizes e bases do planejamento do desenvolvimento nacional equilibrado, o qual incorporará e compatibilizará os planos nacionais e regionais de desenvolvimento. §2º A lei apoiará e estimulará o cooperativismo e outras formas de associativismo. §3º O Estado favorecerá a organização da atividade garimpeira em cooperativas, levando em conta a proteção do meio ambiente e a promoção econômico-social dos garimpeiros. §4º As cooperativas a que se refere o parágrafo anterior terão prioridade na autorização ou concessão para pesquisa e lavra dos recursos e jazidas de minerais garimpáveis, nas áreas onde estejam atuando, e naquelas fixadas de acordo com o art. 21, XXV, na forma da lei. Art. 21. Compete à União XXV - estabelecer as áreas e as condições para o exercício da atividade de garimpagem, em forma associativa. Art. 67. A União concluirá a demarcação das terras indígenas no prazo de cinco anos a partir da promulgação da Constituição.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Los laklãnõ son más conocidos en la literatura etnológica como xokleng o shokleng (Namem, 1994a, 2012, 2020). Se dieron a conocer como "botocudo de Santa Catarina" (Nimuendajú, 1946), "kaingáng" (Henry, 1964), "aweikoma" (Hicks, 1971) y "xokleng" o "shokleng" (ver por ejemplo Coelho dos Santos, 1973 y Urban, 2000). Desde las dos últimas décadas ellos pasaron a llamarse a sí mismos "lakãnõ" y también más recientemente, "laklãnõ-xokleng" (ver por ejemplo Popó, 2015). Laklãnõ ya había sido registrado por Urban como rakranò:

> Es de esta forma que el grupo Ibirama, entre los que estudié, se nombraban a sí mismo. Probablemente fue una autodenominación de todos los Shokleng y significa, literalmente, "pueblo del sol" (ra = "sol"; kra = "personas" o "niños"; nò = "ubicación", un continuativo). Los propios Shokleng normalmente traducen esto como "pueblo del este". Esto último parece indicar que el nombre es una contracción de ra yfdn kra nò, "pueblo del lugar del sol naciente". (Urban, 1978, p. 346, nota a pie de página 2)[3]. (traducción libre de mi autoría)

La autodenominación laklãnõ-xokleng, supongo que debe haber sido para mantener "xokleng", porque de hecho esta designación viajó por el mundo a partir del libro de Coelho dos Santos (1973), como también lo hizo la denominación "kaingáng" cuando se publicó, en 1941, la primera versión del libro magistral de Henry (1964).

La lengua de los laklãnõ es de la familia lingüística jê, del tronco lingüístico macro-jê. Según la lingüística y la antropología, esa familia lingüística está compuesta por los jê del sur, laklãnõ y kaingáng, jê centrales, xavante, xerente y xakriabá, y jê del norte, kayapó setentrionales, subdivididos en mebengokre, gorotire, xicrin, etc., panará o kayapó meridionales,

[3] This is what the Ibirama group, among whom I studied, called themselves (Chap. I, Sec. 2.4). It was probably an autodenomination of all Shokleng, and means literally "people of the sun" (ra = "sun"; kra = "people" or "children"; nò = "lie," a continuative). Shokleng themselves ordinarily translate this as "people of the east." This latter may indicate that the name is a contraction of ra yfdn kra nò, "people of the sun's rising place." (Urban, 1978, p. 346, footnote 2).

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

apinayé o timbira occidentales, suyá y timbira orientales, subdivididos en krahô, canela, gavião, krikati, etc.

Las comparaciones realizadas incluyen otros seis pueblos amerindios de Sudamérica, un nativo de Norteamérica y otro más de Oceanía: kaingáng, guaraní-kaiowá y txicão en Brasil, amerindios en la ciudad de Ayacucho, Perú, yukpa y timote en Venezuela, inuit en Canadá, y nativos en las Islas Marshall.

Mapa mundial cartográfico, ubicación de los pueblos, regiones y países enfocados en el estudio.

*Nativos del Océano Pacífico norte-central.
**Amerindios en Perú.
Ubicación de los pueblos indígenas practicantes de la adopción, Nativos del Océano Pacífico, norte central - Amerindios en Perú, año 2022, adaptada de: Fuente: http://GKscanonline.WordPress.com/ddi. Dominio público.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Los laklãnõ están expuestos de manera más detallada en relación con las demás poblaciones, porque figuran como el foco y ejemplo del argumento general en el contenido de esta tesis. Estuve con ellos en total 37 meses a lo largo de 35 años, como será visto en el segundo capítulo, distribuidos en varias etapas relativamente cortas de trabajo de campo, que comenzaron en junio de 1988 culminando en enero de 2016. Los timote recibieron un poco más de atención entre los otros siete pueblos, porque estuve con ellos en un cortísimo trabajo de campo en noviembre de 2018, como también se verá en el capítulo dos.

En los años 1980 y 1990, traté de entender parte de la historia de los laklãnõ en la segunda mitad del siglo XX, enfocándome en las relaciones políticas a partir de la historia oral (Namem, 1994). Poco a poco, a lo largo de las dos primeras décadas del siglo XXI, empecé a abordar la noción de persona entre ellos y su conversión al cristianismo pentecostal, además de seguir interesado en sus relaciones políticas (Namem, 2012; 2020). En la última década comencé a registrar sus concepciones y prácticas de adopción (Namem, 2012; 2013; 2020; 2021a). Lo hice porque, desde que estaba entre ellos por primera vez, me parecieron muy significativos el fervor con el que viven la religión, la complejidad e intensidad de las relaciones políticas y la importancia de las adopciones.

Así que consideré las categorías laklãnõ relativas a la adopción y otras vertidas por la pluma de investigadores que abordan el tema en otros parajes. En las investigaciones aquí reunidas, la adopción fue abordada por los estudiosos en sus conexiones con el parentesco, la economía, las relaciones sociales, pero no con el habla, la ontología y cosmología, aunque en sus monografías ellos las consideren de manera más detenida. Para los Laklãnõ, lo que intenté hacer

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

fue profundizar el entendimiento sobre el tema. Entretanto, como no realicé el trabajo de campo para este doctorado por la pandemia de Covid-19, finalicé solamente con una aproximación al tema entre ellos y otros pobladores de la tierra indígena que se conocerán en el primer capítulo, logrando así, un acercamiento muy preliminar.

Como no tengo fluidez en la lengua laklãnõ, el portugués fue la lengua de investigación. Tampoco domino el alfabeto fonético internacional, entonces utilicé el alfabeto latino para deletrear palabras y nombres laklãnõ. Las palabras y expresiones en cursiva que se encuentran en determinados puntos del texto son comúnmente utilizadas por los laklãnõ y otros habitantes de la tierra indígena.

Ahora bien, el primer capítulo de la tesis presenta a los laklãnõ en la Terra Indígena Ibirama, en el Alto Vale do Itajaí, en SC, así como en la Meseta Norte catarinense y en el Noreste del RS. Presenta también a los demás contingentes poblacionales que viven en la tierra indígena, así como los pobladores de ascendencia europea que habitan en el Alto Vale. Presenta entre otros, la construcción, en sí, de la persona laklãnõ y algunos aspectos relacionados con la economía y la política en la tierra indígena en sus articulaciones con la región en que está ubicada.

El capítulo dos, reúne un poco de la dinámica de las relaciones con las personas durante la investigación en la tierra indígena brasileña, así como unas mínimas pinceladas en este mismo sentido sobre la tierra indígena venezolana en que estuve. Aquí se encuentra también una descripción de las etapas de la investigación, el tiempo destinado a los trabajos de campo, y la forma cómo fueron recolectados y registrados los materiales seleccionados.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

En el capítulo tres, el lector conseguirá el abordaje teórico-metodológico con el cual se han concebido a los laklãnõ en el horizonte de algunos estudios sobre los amerindios hablantes de lenguas jê, y a partir del cual se fundamenta la explicación sobre cómo la investigación fue realizada y en concreto el tema específico de la adopción misma, es decir, las concepciones y prácticas entre los laklãnõ, o en algunos otros pobladores de la tierra indígena.

El capítulo cuatro muestra la problemática de investigación y enfoca las concepciones y las prácticas de adopción laklãnõ en los estudios que precedieron a esta tesis, enfatizando, por un lado, la imposibilidad de registrar las personas como adoptadas según la ley brasileña relativa al tema, así como la intención de apoyar las acciones de los pobladores de la tierra indígena para garantizar tales registros, por medio de investigaciones más profundizadas y elaboración de otros textos que las reflejen.

www.bdigital.ula.ve

El capítulo cinco, aborda la adopción laklãnõ en comparación con las adopciones en otros ocho parajes, revelando cómo el Estado brasileño no la reconoce porque las jurisdicciones indígenas no son contempladas en su Constitución, a pesar de que admite al país como pluriétnico cuando debería reconocerse en un sentido más amplio como plurinacional.

En el sexto y último capítulo, reflexiono sobre la ontología laklãnõ en la que destacan los valores de donar, compartir y repartir, la replicación del mito en la cosmología actual, y la adopción en la revitalización de su forma de ser y estar en el mundo.

C.C.Reconocimiento

CAPÍTULO I. Los laklãnõ, la Terra Indígena Ibirama y la región del Alto Vale do Itajaí

Los laklãnõ fueron contactados por Eduardo Hoerhann[4] el 22 de septiembre de 1914, próximo a Ibirama (SC). Él era empleado del Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN), el órgano tutelar del Estado brasileño, creado en 1910 por el Mariscal Cândido Rondon, que fue sustituido en 1967 por la Fundação Nacional do Índio-FUNAI (ver Ribeiro, 1982, págs. 162-163, 184-186; Urban, 1985b; Namem, 1994a y Lima, 1995). Antes de 2014, los laklãnõ estaban siendo cazados por tropas de *bugreiros*. El término *bugreiro* deriva de la palabra "bugre", como también se conoce peyorativamente a los amerindios en el sur de Brasil, y se refiere a la persona especializada en atacarlos y exterminarlos, en la segunda mitad del siglo XIX y en los comienzos del siglo XX, la cual era contratada por empresas de colonización, comerciantes de tierras y los gobiernos de Santa Catarina, de Paraná y del Rio Grande do Sul. En 1908, en Viena, el eminente investigador Alberto Vojtech Friĉ ya había denunciado la situación de exterminio en el XVI Congreso Internacional de los Americanistas, lo

[4] Eduardo de Lima e Silva Hoerhann, nació en 1896 en Petrópolis (estado do Rio de Janeiro-RJ), hijo de Miguel Hoerhann y Carolina de Lima e Silva. Era sobrino bisnieto de Luís Alves de Lima e Silva, el Duque de Caxias. En 1912 se incorporó al Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN). En 1914, estableció el contacto con los laklãnõ, con quienes convivió hasta 1954 como jefe del puesto indígena. En 1954 fue acusado de participar en el asesinato del amerindio Basílio Priprá (ver Namem, 1994a, págs. 30-31, 63-72), siendo detenido y destituido de su cargo, al cual nunca retornó. En 1965 obtuvo su jubilación, y murió en Ibirama en 1976.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

que inclusive, contribuyó decisivamente a la creación del SPI/LTN (ver por ejemplo Coelho dos Santos, 1973, p. 118).

En 1912, próximo a Porto União (SC), un grupo laklãnõ ya había sido contactado por otro empleado del SPI/LTN, y un tercer grupo desapareció desde los años 1920 en la Serra do Tabuleiro, ubicada próxima a Florianópolis, la capital de Santa Catarina. Estas personas que fueron contactadas en 1912, en la actualidad son un poco más de dos docenas y viven en la Terra Indígena Rio dos Pardos, ubicada en Porto União, la cual fue homologada en octubre de 2001 (ver Gomes, 2010 y Pereira, 1995). Algunas personas de la T.I.Ibirama tienen contactos con los pobladores de Rio dos Pardos, y siempre los apoyan políticamente. Me dijeron los de Ibirama que ellos son *mestizos* que no hablan la lengua laklãnõ, sino el portugués.

www.bdigital.ula.ve

Desde la década de 1990, algunas personas de la T.I.Ibirama han participado activamente en el movimiento de los llamados xokleng zagaua de retomada Xokleng Konglui de los territorios que entienden como de ocupación tradicional, ubicados en la región noreste del estado do Rio Grande do Sul (RS), en los municipios[5] de Riozinho y São Francisco de Paula, siendo que este último también, forma parte de una Floresta Nacional (FLONA). Las memorias zagaua de la década de 1990, afirman la presencia amerindia en estos territorios desde finales de la década de 1840 y, en 1993, una delegación de líderes de la T.I.Ibirama se dedicó a recorrerlos (ver Baptista da Silva, 2008 y Frizzo, 2020).

[5] Municipio es una circunscripción territorial con personalidad jurídica y con una cierta autonomía administrativa, siendo la unidad autónoma más pequeña de la Federación. La sede del municipio se clasifica como una ciudad. En él, el poder ejecutivo es ejercido por el alcalde, el legislativo por los concejales y el poder judicial se organiza en forma de distritos judiciales que cubren varios municipios o parte de un municipio muy poblado.

C.C.Reconocimiento

La T.I.Ibirama está ubicada en la región del Alto Vale do Itajaí, en ciertas partes de los municipios de José Boiteux, Vitor Meireles, Doutor Pedrinho e Itaiópolis. La tierra indígena fue creada en 1926 y, en octubre de 1965 se titula y se registra a nombre de los laklãnõ. El 15 de febrero de 1996, se llevó a cabo el homólogo con 14.084,8 hectáreas y, el 28 de febrero y el 3 de julio fue regularizada y registrada en Ibirama (SC) a nombre de la Unión Federal. Con el tiempo, principalmente, desde la década de 1960, colonos y madereros sin escrúpulos la invadieron. Sucede que la demarcación de la tierra nunca se completó y, en 1996, sus habitantes han comenzado un proceso de retomar las tierras invadidas reclamando un total de 37,108 hectáreas, lo que correspondería al espacio destinado a los laklãnõ por el gobierno brasileño cuando se la creó en 1926. Así, la tierra declarada pasó a llamarse "T.I.Ibirama/Laklãnõ", que también incluye parte del municipio de Rio Negrinho-SC (Pereira, 1998). Por no haber sido plenamente demarcada la tierra indígena, ellos ahora luchan y se oponen a la tesis del "marco temporal"[6].

www.bdigital.ula.ve

La tierra indígena fue creada para encerrar a los laklãnõ, quienes habían sido contactados en 1914, como se vio, por Eduardo Hoerhann. En ella también viven otros amerindios y

[6] La idea del "marco temporal" surge del conflicto entre amerindios y agricultores, en el estado de Roraima (RR), norte de Brasil, por el territorio de la Terra Indígena Raposa Serra do Sol. La disputa llegó al Supremo Tribunal Federal (STF) en 2009 y el resultado fue favorable para los amerindios. Sin embargo, el argumento utilizado por los ministros de la Corte fue que se encontraban en la región cuando se promulgó la Constitución, el 5 de octubre de 1988. La idea del "marco temporal", entonces, se convierte en un argumento contra el precedente del caso de 2009, en el que el reclamo y demarcación de territorios amerindios solo se llevaría a cabo si su presencia en las tierras fuera probada antes de la promulgación de la Constitución. Ocurre que se desestiman varios factores al basar la demarcación en la presencia en el territorio, muchas veces las personas pueden no estar en la tierra en ese momento porque fueron expulsadas o desalojadas, debido a que la tierra fue tomada ilegalmente, por ejemplo. La idea como tesis jurídica también se destaca en la disputa por el territorio indígena Ibirama-Laklãnõ, en el estado de Santa Catarina (SC), entre el Instituto do Meio Ambiente de Santa Catarina (IMA), la Fundação Nacional do Índio (FUNAI) y los laklãnõ-xokleng. La Apelación Extraordinaria se sigue procesando en el STF. Una de las principales preocupaciones con el "marco temporal", si se aprueba, es su repercusión general. Esto implicaría revisar una serie de demarcaciones que se llevaron a cabo y evitar nuevos reclamos de territorios, lo que significa un gran retroceso. La medida es inconstitucional, y representa un proyecto para invadir territorios amerindios y la destrucción de sus derechos territoriales. Esta tesis tan peligrosa solo tiene sentido en el actual entorno anti-indígena del país, en el que prevalece la especulación y el interés por los territorios amerindios.

C.C.Reconocimiento

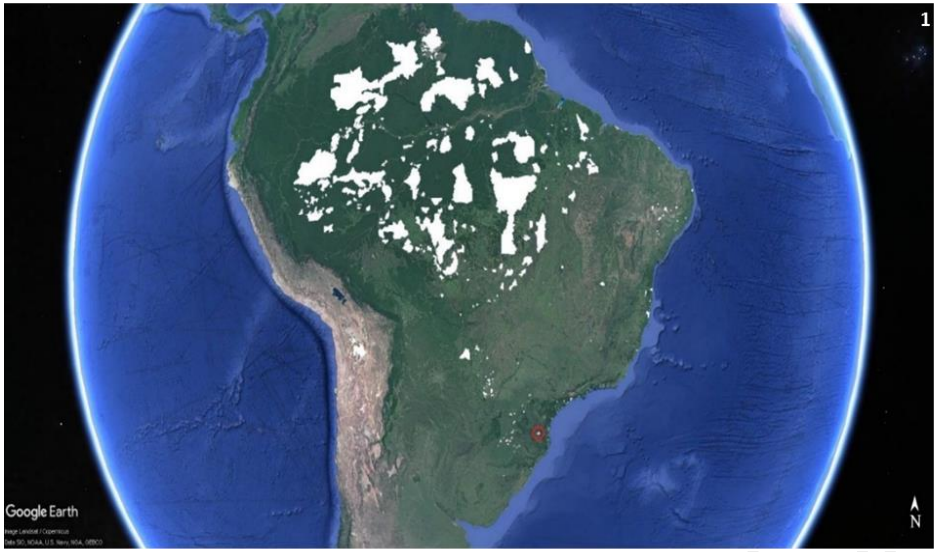
contingentes poblacionales, como se verá a continuación. En 2016, cuando estuve con ellos por última vez, se reportaron 2.020 personas que habitaban allí hasta el 2014, según el Instituto Socioambiental-ISA (2016). En 2016 existían ocho aldeas en la tierra indígena: *Coqueiro*, *Figueira*, *Palmeira*, *Toldo*, *Sede*, *Pavão*, *Bugio* y *Barragem*, hoy en día llamada *Plipatól*, actualmente hay dos más, *Kóplãg* y *Takuaty*.

A mediados de la década de 1970, la construcción de la Barragem Norte afectó drástica y trágicamente la vida de las personas en la tierra indígena y sus alrededores (Namem, 1994a; Werner, 1985). Con esta edificación ubicada en la localidad de Barra Dollmann, en aquel entonces perteneciente al municipio de Ibirama, hoy al de José Boiteux, el gobierno federal ha declarado de uso público parte de la tierra indígena, la cual luego se usaría como cuenca de contención de las aguas del rio Itajaí do Norte o Hercílio. Esta es una de las tres represas que forman parte del Plan de Contención de Inundaciones del Vale do Itajaí, comenzó a realizarse en marzo de 1976 y se completó solo en la década de 1990. Cerca de 870 hectáreas se anegan durante los períodos de inundación y dos tercios del lago que contiene las aguas se encuentran en la tierra indígena.

www.bdigital.ula.ve

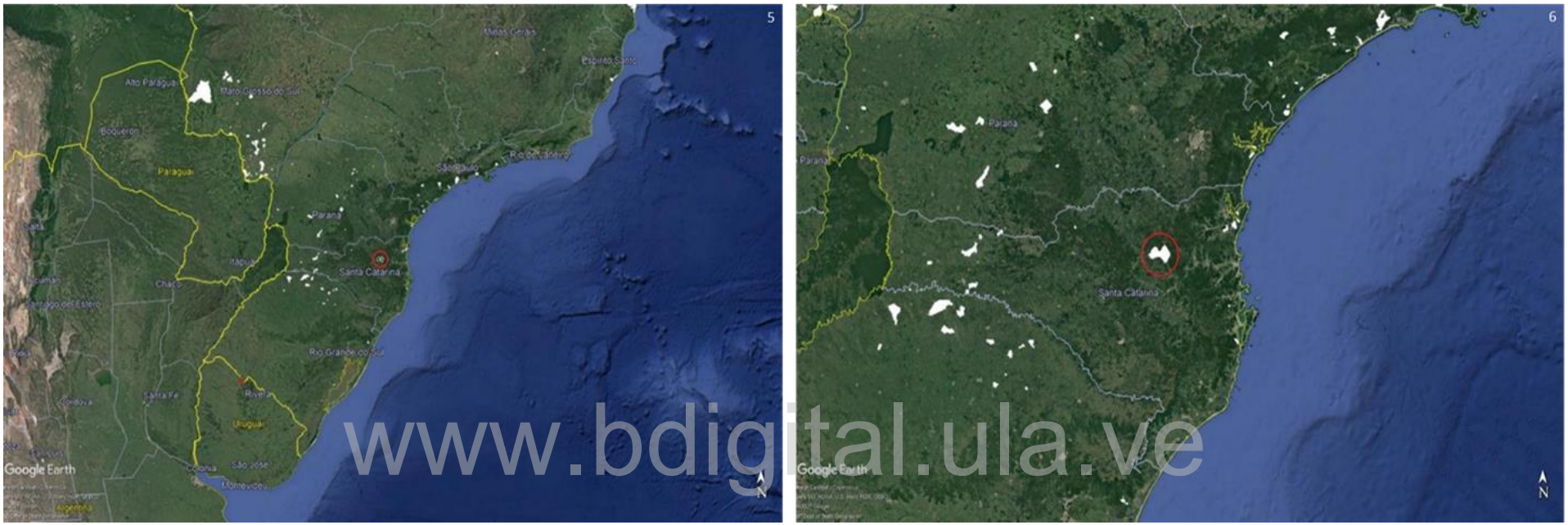
C.C.Reconocimiento

Imágenes satelitales: Terra Indígena Ibirama, estado de Santa Catarina (SC), sur de Brasil.



www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento



Terra indígena Ibirama: desde Sudamérica hasta el Alto Vale do Itajaí. Estado de Santa Catarina SC, Sur de Brasil. Fuente modificada: Google Earth, 2022. Dominio público.

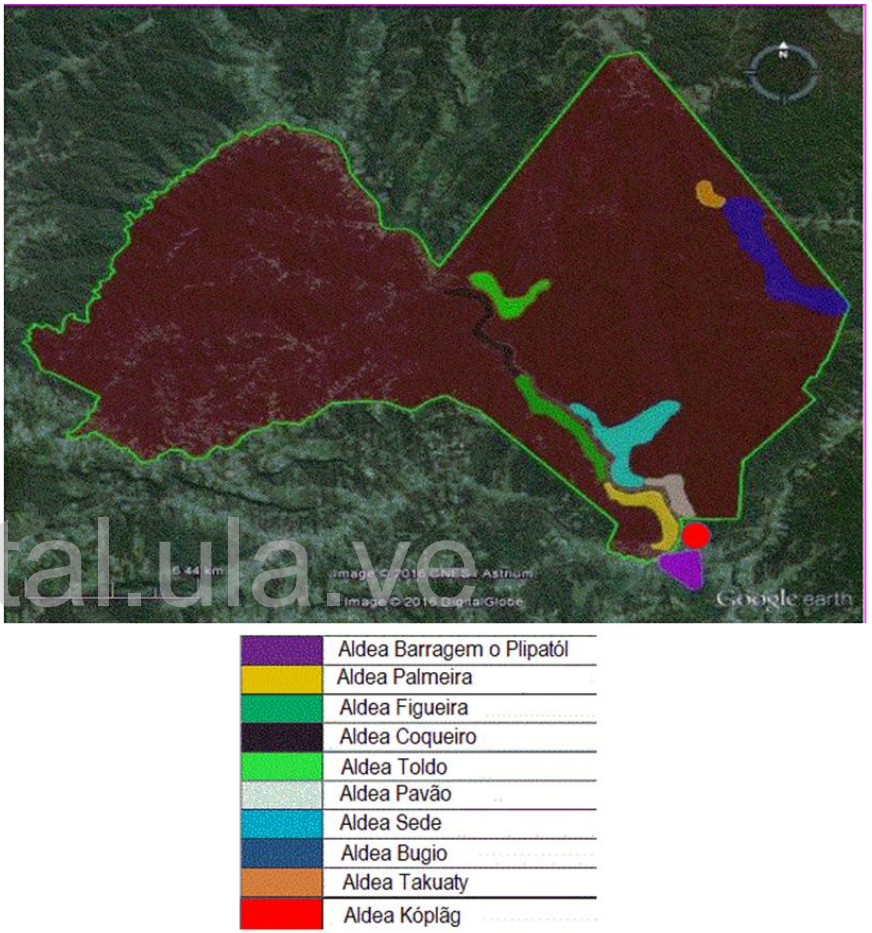
www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Imagen satelital: tierra indígena regularizada y declarada.

Terra Indígena Ibirama Regularizada, en amarillo, y Terra Indígena Ibirama/Laklãnõ Declarada, en blanco. Fuente modificada: Google Earth, 2022. Dominio público.

Imagen satelital. Terra Indígena Ibirama y sus aldeas. Estado de Santa Catarina (SC), sur de Brasil.



Aldeas que conforman la Terra Indígena Ibirama. Estado de Santa Catarina (SC), sur de Brasil. Fuente adaptada de ECI CGH Wiegant, 2016, Maicon Marcante y Karina Coelho.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Los laklãnõ protestando en Brasília (Distrito Federal-DF).

La lucha de los laklãnõ por la tierra: ¡abajo el "Marco Temporal"!, Brasília (DF). De Criri, Carmen Camlem, estado de WhatsApp, Brasília, Brasil (04/09/21).

Niña laklãnõ en protesta, Brasília (Distrito Federal-DF).

Txulang Anne Caren Camlem. La lucha de los laklãnõ por la tierra: ¡abajo el "Marco Temporal"!, Brasília (DF). De Camlem, Couvi Gilberto (padre de Txulang), estado de WhatsApp, Brasília, Brasil (26/08/21).

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

En el Alto Vale do Itajaí hay 28 municipios en los que vivían, en 2016, unos 270 mil habitantes (Associação dos Municípios do Alto Vale do Itajaí-AMAVI, 2010), principalmente descendientes de alemanes, italianos, polacos y suizos (ver por ejemplo Richter, 1986 y Siebert, 1996). En la región, destacan las actividades agrícolas, especialmente la siembra de cebolla en Ituporanga, y el comercio minorista en Rio do Sul, que es el municipio más poblado con alrededor de 60 mil habitantes (AMAVI, 2010).

En 1914, cuando Eduardo Hoerhann contactó a los laklãnõ, estaba acompañado por un pequeño grupo de kaingáng[7] que vino del estado do Paraná (Namem, 1994a, pp. 25-26). Con el tiempo, estos amerindios se han casado y tenido relaciones sexuales con los laklãnõ y principalmente con habitantes de varias ciudades, inclusive de otros estados de la Federación, los laklãnõ han hecho lo mismo, pero en menor medida. Es así que hay muchos descendientes de estos matrimonios y relaciones que viven en la tierra indígena, y principalmente en Blumenau (SC) y Joinville (SC). Matrimonio aquí significa unión monógama, y suele darse con un registro a menudo sólo en la sede local de la FUNAI, a veces en el Registro Civil, otras veces en ambos, o sin ningún registro. En las últimas décadas, se han vuelto cada vez más frecuentes las relaciones sexuales y los matrimonios entre habitantes de la tierra indígena y de las ciudades.

www.bdigital.ula.ve

[7] La literatura kaingáng ya es un caso aparte, porque está referida a numerosos temas problematizados en diferentes perspectivas que abordan el lenguaje, la organización social, la política, la cosmología... (ver por ejemplo Veiga, 2000; Fernandes, 2003; Crépeau, 2015 y Freitas 2020).

C.C.Reconocimiento

En el año 2016 también vivían en la tierra indígena dos pequeños grupos de guaraní[8], amerindios que se establecieron allí en la década de 1950 con el consentimiento de Hoerhann, inicialmente provenientes de las fronteras de Paraguay y Argentina, después de otras tierras indígenas de los estados do Paraná y do Rio Grande do Sul-RS (Namem, 1994a, p. 30). Unos pocos cafuzos[9] vivían matrimonialmente con otros pobladores de la tierra indígena, ellos forman parte de un grupo remanente de la Guerra del Contestado (1912-1916)[10], que estuvo en la tierra indígena desde finales de la década de 1940 también con el consentimiento de Hoerhann y, en 1992, fue asentado en el río Laeisz, José Boiteux, por el Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária-INCRA (Martins, 2001).

Sobre algunos de estos encuentros de personas a lo largo de esos procesos históricos, ahora se cuenta también con la descripción de Paté (2020), un laklãnõ-laklãnõ/kaingáng[11], cuyo padre, João Congô Paté, en 1944, fue el primer laklãnõ adoptado por un kaingáng, como será visto a continuación. Sinteticé partes de la monografía para ofrecer una traducción al español, ya que

www.bdigital.ula.ve

[8] Los guaraní son parte del tronco lingüístico tupí y su lengua pertenece a la familia lingüística tupí-guaraní. Véase, por ejemplo, el estudio clásico de Schaden (1974).

[9] Cafuzo, en Brasil, es un descendiente de negro y amerindio.

[10] Conflicto armado ocurrido en la región sur de Brasil (estados do Paraná-PR, de Santa Catarina-SC y do Rio Grande do Sul-RS) que victimó cerca de 20 mil personas, al enfrentarse fuerzas del gobierno federal y estatal y los *sertanejos* residentes en la región disputada por los estados de Santa Catarina y do Paraná, quienes para resistir al gobierno se reunieron en torno al monje José María. Reflejo de la realidad política y social, la guerra está relacionada con la ostensible presencia de capital extranjero en la región, ya sea en la construcción del ferrocarril São Paulo-Río Grande, o con la explotación comercial de madera y la colonización de tierras. Estos emprendimientos trajeron enormes impactos a la vida cotidiana de la población local, incluyendo desapropiación de tierras, expulsión de residentes de sus lugares de origen, cambios en las relaciones laborales y un enorme contingente de desocupados que se asentaron en la región tras la finalización de algunas obras. La coyuntura era de inestabilidad política nacional e internacional, durante la cual el ejército brasileño intentaba reafirmarse y los coroneles locales actuaban para mantener sus intereses, entre otros aspectos relacionados con las transformaciones ocurridas en la Primera República. (ver entre otros Queiroz, 1981; Tota, 1983; Pereira, 1995; Oliveira Neto, 1996; Gallo, 1999; Agostinho, 2002; Machado, 2004 y Santos, 2009).

[11] La ascendencia de las personas, cuando es posible el registro, se procesa de la siguiente manera: siempre primero la paterna, luego la materna, separadas por un guion - por ejemplo, laklãnõ-branca. En los casos en que hay más de una ascendencia paterna o materna, se separan con una barra oblicua - por ejemplo, kaingáng-blanca/laklãnõ, para indicar que la madre tiene doble ascendencia.

C.C.Reconocimiento

sería prácticamente imposible hacerlo de otra manera dada la idiosincrasia del portugués del autor. De todos modos, opté por quedarme con las palabras utilizadas por él y, por tanto, no cambié las categorías de pensamiento, siendo así, imagino, fiel al texto.

Paté es un etnógrafo atento y nos brinda varios detalles: El grupo kaingáng traído de Paraná para el contacto con los laklãnõ vino de la cuenca del río Tibagi, entre los municipios de Assaí, Jataizinho, Ibiporã, Londrina, Ortigueira y São Jerônimo da Serra. El grupo estaba constituido por padre, hijos, yerno, nuera y nietos, siendo Kougduj Pripra, el padre, Olimpio, Kavan, Kugfej y Joggóg, los hijos, Aristides Faustino Criri, Abigail, Maria e Ida, los nietos, João Criri (Janguinho), el yerno, y Cândida (Candinha), la nuera. Después del contacto, nacen otras personas de esta familia y Doña Cândida, quien estaba casada con Olimpio Pripra, se separa y forma otra familia en un matrimonio interétnico con el no indígena Anastácio Nuc-foro, convirtiéndose en la familia Nuc-foro. Cuando el grupo kaingáng llegó al antiguo Posto Platê (hoy Tierra Indígena laklãnõ), estaba formado por dos familias, Kougduj y sus hijos y Kavan, su hija, que estaba casada con João Criri (guaraní). Ellos se mezclaron en matrimonios interétnicos y, tras el contacto, formaron otras familias. Kavan y João Criri forman la familia Criri, pero después del contacto ella se separa y tiene varios hijos de padres diferentes, y cada uno de ellos forma una familia diferente. Los matrimonios kaingáng son principalmente con pueblos no indígenas y muchos de sus descendientes siguieron la misma línea matrimonial, habiendo mantenido apellidos no indígenas. Otros se casaron con laklãnõ-xokleng y llevan el apellido de los nativos de esa tierra indígena, pero los que vinieron de Paraná en gran número conservan los apellidos Pripra y Criri. Estos descendientes de kaingáng no se identifican como kaingáng o como no indígenas, pero se golpean el pecho y se determinan como laklãnõ-xokleng. Los descendientes de este grupo se mezclaron con los laklãnõ y algunos con personas no indígenas, y

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

así forman hoy la comunidad laklãnõ-xokleng. La tierra indígena laklãnõ tiene un linaje de descendencia familiar kaingáng de la cuenca del Tibagi, pero más tarde los kaingáng también vinieron de varias aldeas en Paraná y Rio Grande do Sul e incluso de otros lugares en Santa Catarina. En 2013, la población de la tierra indígena totalizaba 2.042 personas, dividida en xokleng, kaingáng y guaraní, además de cuatro familias de cafuzos que aún viven en la tierra indígena, siendo [*como me dijo Paté, el 24/10/20, en comunicación personal por medio de audio de WhatsApp, "corrigiendo" lo que está en su monografia*] "una mujer casada con un descendiente de una mujer kaingáng con un hombre blanco". Existe un vínculo matrimonial entre los indígenas de las tres etnias que componen la tierra indígena, pero los niños se autodenominan laklãnõ. Debido a este mestizaje interétnico, la cultura laklãnõ-xokleng tuvo una pequeña interferencia de los grupos que llegaron a la tierra indígena.

Laklãnõ-xokleng, la mezcla existe desde Nimuendajú y Henry…, pero hasta hace poco, antes de Paté (2020), yo había sido el único, desde mis primeros escritos, a tratar este asunto de manera preliminar (Namem, 1994a; ver también Melatti, 2016, p. 10). Nadie había notado la existencia de los kaingáng en el sentido que los abordo, ni se ha propuesto investigar, por ejemplo, cuándo y cómo se formó esta etnia llamada xokleng, hoy laklãnõ-xokleng.

www.bdigital.ula.ve

La lengua de los laklãnõ es hablada por la gran mayoría de ellos, también por una parte importante de sus descendientes de relaciones y matrimonios con los kaingáng, y por muchos de sus descendientes con habitantes de las ciudades[12]. Aquellos que tienen ascendencia kaingáng

[12] Para algunos estudios sobre la lengua de los laklãnõ, ver Nimuendajú & Mansur Guérios (1948), Urban, (1985a), Gakran, N. (2005, 2015), D'Angelis (2009) y Nikulin (2018).

C.C.Reconocimiento

hablan una variante de la lengua laklãnõ[13], y muy pocos entre ellos llegaron a hablar la lengua kaingáng. Los guaraní hablan guaraní. Los cafuzos hablan portugués, y algunos pocos entre ellos hablan también un dialecto que aún no ha sido investigado. Los hablantes de laklãnõ y guaraní, cuando están entre los suyos, hablan sus respectivas lenguas en detrimento del portugués. En ciertas situaciones, como ceremonias religiosas católicas y cristianas o reuniones en las que otras personas están presentes, ellos usan el portugués. La lengua alemana es hablada por descendientes de alemanes y suizos, la italiana por descendientes de italianos y la polaca por descendientes de polacos. Entre estos descendientes de inmigrantes, también hay quienes hablan dos, tres e incluso cuatro de estas lenguas europeas, incluida la portuguesa. Así, en la región y en la tierra indígena algunas personas son bilingües o trilingües, otras plurilingües (Dubois et al., 1978). Señalo que, especialmente en las últimas décadas, la lengua portuguesa estaba reemplazando a estas otras lenguas en los procesos de socialización de las personas desde una edad temprana, y en el caso de los hablantes de laklãnõ más recientemente esta situación se había acentuado (ver también Keim et al., 2014). Por lo tanto, el Alto Vale do Itajaí es multiétnico y el portugués asume el papel de "lengua franca" (Crystal, 2000, p. 160), teniendo en cuenta que permite la comunicación entre personas que hablan lenguas distintas.

www.bdigital.ula.ve

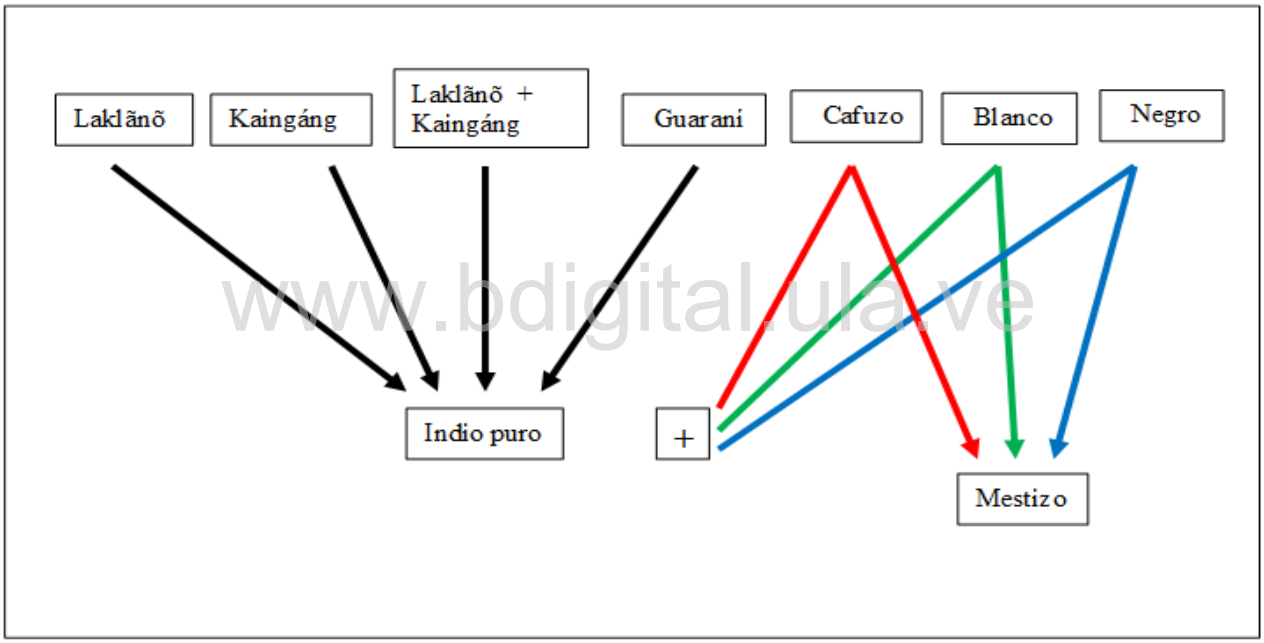
No existen censos oficiales confiables sobre las poblaciones residentes en la T.I.Ibirama. Supongo que cualquiera que las conozca por investigaciones profundizadas, aunque solo sean en portugués, probablemente sentiría los matices y sutilezas de las categorizaciones étnicas, las

[13] Una variante que, por sí sola, debería ser investigada por su importancia para la lingüística de los jê del sur y, como si no fuera suficiente, ha generado algunos conflictos en la tierra indígena en cuanto al aprendizaje y enseñanza de la lengua laklãnõ propiamente dicha, entre los cuales y tal vez lo más importante, sean las críticas hechas a los laklãnõ por aquellos que tienen ascendencia kaingáng diciendo que no hablan bien y afirmando que los materiales escolares contienen errores de lenguaje, según señaló el cursante de la maestría en Lingüística en el Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ), el laklãnõ Micael Vaipon Weitscha (comunicación personal hecha por video llamada de WhatsApp, el día 16/11/21).

C.C.Reconocimiento

cuales juntan personas y contingentes poblacionales basadas en criterios de consanguinidad, genealógicos y de socialización: laklãnõ, kaingáng, guaraní, *indígenas puros*, cafuzos, *blancos*, *mestizos*, *negros* (Namem, 1994a, pp. 36-37, 2020, p. 34). Los descendientes de las relaciones y matrimonios entre amerindios, laklãnõ y kaingáng, por ejemplo, son vistos en la tierra indígena como *indígenas puros*, y los descendientes de las relaciones y matrimonios entre amerindios y habitantes de las ciudades son vistos como *mestizos*. Ser laklãnõ *puro* significa haber sido contactado por Hoerhann en 1914, y dicha pureza se atribuye también a los descendientes directos y exclusivos de aquellos por él contactados (Namem, 2012, p. 70).

Categorías Étnicas en la Terra Indígena Ibirama.



www.bdigital.ula.ve

Fuente modificada: Namem (1994a, p. 37).

Para los laklãnõ, la ascendencia y la consanguinidad parecen ser decisivas y determinantes: un amerindio descendiente de kaingáng, socializado en la tierra indígena, que no habla kaingáng, pero se comunica en laklãnõ y portugués, es por ellos considerado kaingáng, y un descendiente de europeos emigrados al Alto Vale do Itajaí, adoptado por laklãnõ, hablante del laklãnõ y el portugués, puede ser considerado laklãnõ, aunque su ascendencia siempre se recuerda. Los

C.C.Reconocimiento

cálculos son muy precisos: alguien que tenga, por ejemplo, ascendencia laklãnõ-kaingáng/*blanca*, tendrá 50% de *sangre* laklãnõ, 25% de *sangre* kaingáng y otro 25% de *sangre blanca*. Sin embargo, como dicen, hay qué ver para que lado la persona "*puxa*", es decir, se inclina, cómo actúa a lo largo de la vida y cómo se coloca frente a los atributos de la persona laklãnõ, los cuales se mencionarán a continuación. Es así que hasta un *blanco* adoptado por laklãnõ podrá ser visto y tratado como uno de ellos.

Estas categorías ciertamente no agotan el universo múltiple de identificaciones, lo que sugiere la existencia de categorías de identificación étnica específicas para cada contingente poblacional, especialmente si se consideran los establecidos a partir de sus lenguas maternas. Pertenecer a ciertas categorías significa, entre otras cosas, tener acceso a recursos estratégicos como tierra y favores de la FUNAI, algo imposible de ser abordado aquí.

www.bdigital.ula.ve

Los censos más recientes disponibles, como del ISA 2016, aunque se acercan al número total de habitantes, alrededor de 2 mil personas, las terminan registrando sin tener en cuenta sus ascendencias, consanguinidades y socializaciones, lo que genera distorsiones muy graves, hasta el punto de imaginar, por ejemplo, que los laklãnõ son numerosos. Por lo tanto, en la situación aquí enfocada, el uso de censos oficiales sin perspectivas críticas, como más recientemente lo hicieron, entre otros Wiik (2010), Machado (2017) y Conceição (2020), oscurece casi por completo la diversidad étnica y sociocultural existente en la tierra indígena, ocultando aspectos importantes de la demografía.

En este sentido, en 2001 los laklãnõ totalizaban 65 mujeres y 52 hombres, considerando sus criterios de autoidentificación y categorizaciones étnicas (ver también Namem, 2012, pp. 63-64) y, como se verá adelante, los atributos de la persona laklãnõ. Supongo que sería evidente, para

C.C.Reconocimiento

quienes llegaren a conocerlos mejor, que hay pocas posibilidades de casarse entre ellos mismos, dadas sus categorizaciones étnicas, los grupos de edad y las relaciones existentes entre hombres y mujeres en la tierra indígena. A menudo dicen que eran *indígenas puros*, pero hoy están *mezclados* con kaingáng, *blancos*, cafuzos, entre otros, y "*se están acabando*", un sentimiento que parece existir desde hace mucho tiempo (ver Henry, 1964, p. 95). Para ellos, las personas que son fruto de relaciones y matrimonios interétnicos tienen "*sangre mezclada*", y "*la sangre contiene las características irreconciliables de las personas*", incluso si los hijos de estas relaciones y matrimonios aprenden la lengua laklãnõ, lo importante aun así es la "*sangre*" y el "*color de la piel*".

Tabla 1. Censo de los laklãnõ - agosto/1999 a julio/2001.

Rango de Edad	Mujeres	Hombres
A partir de los 80 años	3	1
70-79 años	10	4
60-69 años	2	2
50-59 años	8	14
40-49 años	16	9
30-39 años	19	17
21-29 años		
Hasta 20 años	7	5
Total	**65**	**52**

www.bdigital.ula.ve

Fuente modificada: Namem (2012, p. 64).

No tengo dudas de que la gran mayoría de los habitantes de la tierra indígena pertenecen a la etnia laklãnõ-xokleng, así como, por otro lado, estoy convencido de que allí algunos son más laklãnõ que otros, y cada vez en menor número, según mis argumentos anteriores. Saber lo que

C.C.Reconocimiento

piensan y dicen los laklãnõ, por ejemplo, sobre su condición de minoría en la tierra indígena realmente depende de una intimidad que la simple convivencia de un investigador entre ellos no garantiza. La gran mayoría de ellos viven *mezclados* con otras personas de diferentes ascendencias, hay hijos, hijos de hijos, todos *mezclados*..., entonces, alguien que quiera aprender tendrá que darse cuenta de que hay diferencias, estar dispuesto a conversar y lograr, efectivamente, seguir adelante con las conversaciones.

Ahora bien, en aquel año de 2016, los laklãnõ vivían en seis de las ocho aldeas existentes: *Coqueiro*, *Figueira*, *Palmeira*, *Sede*, *Barragem* y *Bugio*. Las familias son monogámicas con filiación cognaticia, compatible con el hecho de que se reconocen como frutos biparentales de las relaciones sexuales entre hombres y mujeres (ver también Henry, 1964, págs. 40, 45; Urban, 1978, pp. 147-150 y Namem, 2012, 2020)[14]. La residencia posmatrimonial generalmente es neolocal, a veces uxorilocal o virilocal. En el caso de los guaraní, ellos habitaban cerca de la aldea *Toldo* y en la aldea *Takuaty*. Algunos pocos cafuzos aún vivían en la tierra indígena con mujeres de allí mismo. Desconozco la composición de las aldeas actuales porque la pandemia de Covid-19 me impidió realizar un trabajo de campo, como explico a continuación en la descripción del proceso de investigación.

www.bdigital.ula.ve

La mayoría de las casas eran hechas de materiales convencionales, las otras de madera. La compañía estatal de energía suministraba electricidad a prácticamente todas las casas, y la compañía estatal de agua y saneamiento de igual modo suministraba agua potable a una porción

[14] En 1933, durante el trabajo de campo de Henry (1964, p. 45), ellos practicaban la monogamia, la poliginia, la poliandria y el casamiento grupal.

C.C.Reconocimiento

significativa de ellas, entretanto, no había tratamiento de aguas residuales ni recolección de basura. En 2016 algunas casas ya tenían internet.

Todos estos contingentes poblacionales de la tierra indígena compraban mercancías, bienes y servicios en los municipios de la región. Los fondos provenían principalmente de salarios en los sistemas diferenciados de salud y educación[15], así como de la jubilación por edad y discapacidad, pensiones para huérfanos y viudos, y beca familia[16] para mujeres embarazadas y niños y adolescentes que asisten a la escuela. Se obtenían recursos también con la venta de artesanías. La pesca en el río Hercílio es una significativa fuente proteica para la dieta de los pobladores de la tierra indígena, pero la caza no es más en ese sentido desde hace por lo menos dos o tres décadas, aunque siga siendo practicada por algunos de ellos.

www.bdigital.ula.ve

Los laklãnõ de hoy están organizados políticamente con referencia al mito cristiano del origen de las personas y las cosas. Ellos y otros habitantes de la tierra indígena se convirtieron al cristianismo pentecostal en 1953 al unirse a la Iglesia Asamblea de Dios (Coelho Dos Santos, 1973; Ribeiro, 1982; Namem, 1994a, 2012, 2020; Wiik, 2004a, 2004b, 2010). Los guaraní y cafuzos, por otro lado, siempre fueron católicos (Coelho dos Santos, 1973; Namem, 1994a; Martins, 1991).

[15] La Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988) garantiza la salud y la educación diferenciadas a los amerindios en Brasil. La política nacional de atención de salud para los amerindios está a cargo del Ministério da Saúde y tiene como objetivo garantizar sus derechos en el ámbito del Sistema Único de Saúde (SUS). Estos son derechos de acceso universal e integral a la salud que los involucran en todas las etapas del proceso, desde la planificación hasta la evaluación de las acciones, incluida su ejecución. La educación escolar indígena es responsabilidad del Ministério da Educação, y los estados y municipios son responsables de su implementación. Basada en la Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional-LDB (Brasil, 1996), la educación indígena garantiza el derecho a la educación específica, diferenciada, intercultural, bilingüe/multilingüe y comunitaria con la participación de los amerindios. En la T.I.Ibirama, entre los profesores amerindios algunos estudiaron y otros estudian en universidades ubicadas principalmente en Santa Catarina.

[16] Beca Familia es un programa para minimizar la pobreza y la desigualdad en Brasil que ha sido creado en octubre de 2003 (Brasil, 2004).

C.C.Reconocimiento

Wiik (2004a, 2004b, 2010) propone que la conversión de los laklãnõ al pentecostalismo llevó a la formación de amplios grupos corporados sociorreligiosos y políticos, fuera de los cuadros de las unidades de las familias extensas, conversión en la cual elementos estructurales centrales de su cultura median prácticas sociales y dinámicas políticas en marcha, pues el contacto puede dar inicio a procesos sociales dialécticos de cambio y continuidad que transforman y/o resignifican elementos occidentales en los propios repertorios culturales y sistemas sociopolíticos nativos. El pentecostalismo laklãnõ, según el autor, media las formaciones de los grupos corporados sociorreligiosos y las unidades de familia extensa de manera análoga a la relación entre las formas anteriores de grupos comunales colectivos y sus unidades de familia extensa, define la organización social en el nivel más alto de intercambio comunal y determina el contenido de sus grupos sociales y sus relaciones constituyentes. Las relaciones sociales entre personas que forman esas corporaciones, también según el autor, son orientadas por el sistema de parentesco y por construcciones culturales centrales de corporalidad: "sustancia", "transmisión de sustancia" y "consustancialidad".

www.bdigital.ula.ve

En lo personal no iría tan lejos… y pienso que, en el ámbito de la religión en la tierra indígena, hay menos fisión político-social que unión y confraternización religiosas. Pienso también que la conversión de los laklãnõ al cristianismo aparentemente condujo a la internalización de algunos valores hebreos, constituyéndose como un movimiento para eliminar de las personas el "sentimiento de venganza" en una cultura hasta entonces marcada por vendettas (Henry, 1936), alejándolos aún más del alcohol y la brujería. En las hablas durante las ceremonias religiosas y en el diario, como se pudo registrar, ellos enfatizan "*el fin del mundo*", "*el regreso de Jesucristo a la tierra*" y "*la ascensión de los creyentes al cielo*". Para ellos, aceptar la Palabra de Dios en la Biblia ha significado abandonar los pensamientos y prácticas *religiosos*

C.C.Reconocimiento

de los laklãnõ de antes de la conversión en 1953 y de los tiempos anteriores al contacto en 1914 (Namem, 2012, p. 78).

Entre los laklãnõ y los demás habitantes de la tierra indígena, no hay mitades y clanes, ni aparentemente linajes. Nunca he podido identificar la existencia de facciones claramente definidas, pero el carácter de las alianzas políticas que establecen los laklãnõ, en un sentido más amplio, parece incluir muchas circunstanciales y algunas de larga duración, como se verá a continuación. En la tierra indígena, el parentesco consanguíneo o por afinidad no significa necesariamente apoyo, y la *buena conducta* y la retórica no obligatoriamente parecen ser características de los líderes.

En la tierra indígena, son elegidos para mandatos de tres años un *Cacique Presidente* y un *Vice-Cacique*. En las aldeas, *Caciques Regionales* y sus *Vice-Caciques*, también son elegidos para mandatos de la misma duración, y cuentan con el apoyo de consejos indígenas, cuyos *Presidentes* y *Vice-Presidentes* son nombrados por estos caciques de aldea. Los pobladores de la tierra indígena también participan en la política regional y en el movimiento indígena nacional y del estado de Santa Catarina (Namem, 2012, 2020).

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Estampa de propaganda electoral para *cacique* y *vice-cacique regionales* de la Terra Indígena Ibirama, en la campaña de noviembre 2020, Aldea Sede.

Moisés Kãnjãhá Patté y Gemerita Kávãn Ya-Oi Almeida, electos respectivamente *cacique* y *vice-cacique regionales* de la Aldea Sede, en la campaña de noviembre de 2020. De Matheus Tukê de Almeida (hijo de Gemerita), estado de WhatsApp, Brasil.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Estampa de propaganda electoral para *cacique* y *vice-cacique presidentes* de la Terra Indígena Ibirama, en la campaña de diciembre de 2020.

Nilton Ndili y Victor Juvei, *caciques* electos, respectivamente, a la *presidencia* y *vicepresidencia* de la Terra Indígena Ibirama, en diciembre de 2020. Estado de Santa Catarina (SC), Brasil.

En la política laklãnõ, los procesos que conducen a la formación de liderazgos en las aldeas y en la tierra indígena están vinculados a la importancia relativa de las parentelas y las relaciones entre mujeres y hombres, teniendo como marco más inmediato la región del Alto Vale do Itajaí

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

(ver también Werner, 1985). En general, pareciera que estos hechos estarían sucediendo aquí, como Viveiros de Castro (1990, p. 75) propone para los jê:

> "(…) las jerarquías son inestables y dependen de condiciones 'performativas', de luchas de prestigio que movilizan estrategias de alianza múltiples y locales (…)"[17] (traducción libre de mi autoría).

Sin embargo, aún durante la primera mitad del siglo XX, al menos una alianza duradera con los kaingáng parece haber comenzado, con la cual inicialmente resultara la unión matrimonial entre una laklãnõ y un kaingáng, y después en 1944, como en parte ya había mencionado, la donación de una pareja laklãnõ a este matrimonio de un niño de temprana edad, llamado João Congô Paté. Recalco que la mujer de esa pareja era hermana de la adoptante de João, y años más tarde, el hombre donante fue cacique en la tierra indígena en la segunda mitad de los años de 1950.

www.bdigital.ula.ve

Veamos lo que dice Paté (2020, p. 10), hablando en primera persona, respecto de su familia: cuando Kougduj llegó a la tierra indígena laklãnõ tuvo una relación con la laklãnõ Wanhkãl, y en esta relación fue concebida mi abuela Tereza Dug Pripra. Cuando Tereza creció, se casó con un laklãnõ, en este matrimonio fue generada mi madre, Alexandrina, quien también se casó con João Paté, de cuya unión fui generado. Es importante señalar que mi padre es laklãnõ, pero fue adoptado por Joggóg, que es uno de los miembros del grupo kaingáng que vino a colaborar en el contacto y que se casó con Kônheko, una laklãnõ que era estéril. Su hermana, Koziklã, al darse cuenta de que Kônheko en su vejez aún no había concebido un hijo, acordó con su esposo, Vaipõ Paté, entregar mi padre, João Paté, a Kônheko y a su esposo Joggóg, como era costumbre en laklãnõ entregar sus hijos a parientes para que los criaran.

[17] "(...) as hierarquias são instáveis e dependem de condições 'performativas', de lutas de prestígio que mobilizam estratégias múltiplas e locais de aliança (...)". (Viveiros de Castro, 1990, p. 75).

C.C.Reconocimiento

El primer varón laklãnõ dado en adopción a un hombre kaingáng.

João Congô Paté, el primer hombre dado en adopción, con aproximadamente 23 años en aquel momento, participando en un evento escolar en la Terra Indígena Ibirama. Estado de Santa Catarina (SC), Brasil. Fotografía: s.n. (s.f.).

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Luego, con el tiempo, en parte en el sentido sugerido por Viveiros de Castro, se establecieron muchas otras alianzas con empleados de la FUNAI y con políticos y otras personas de la región, especialmente aquellos vinculados a empresas madereras (ver también Werner, 1985). Por lo tanto, los habitantes de la tierra indígena han estado involucrados durante mucho tiempo en algunas relaciones de poder en la región del Vale do Itajaí. En la T.I.Ibirama, entonces, en determinado momento una persona puede pertenecer a la *comunidad* de tal iglesia y/o cacique, debido a ciertas lealtades religiosas y/o políticas (Namem, 2012, p. 73).

Los laklãnõ dicen ser fruto también de relaciones que conducen a cierta producción corporal y a una forma específica de construir los géneros. Dicen que hoy, entretanto, no existe un tratamiento diferenciado para esto, como usar algunas hierbas, comer ciertos alimentos o practicar algunos rituales (ver Urban, 1996, p. 192). Los niños nacen en hospitales de la región, tanto de partos normales como de numerosas cesáreas.

www.bdigital.ula.ve

Ellos ven a los hombres más fuertes que las mujeres física y mentalmente, y los tienen como las “cabezas” de los hogares de las familias nucleares. De todos modos, yo siempre las vi tan activas como ellos en política y otras esferas de la vida. Los hombres suelen trabajar plantando en sus tierras, así como en las alfarerías, empresas madereras y compañías tabacaleras en las ciudades de la región. Las mujeres también suelen trabajar en las plantaciones y en las ciudades como empleadas domésticas o de limpieza en empresas que fabrican ropa y cosas similares.

C.C.Reconocimiento

Niños y mujeres protestando en Brasília (Distrito Federal-DF).

La lucha de los laklãnõ por la tierra en Brasília (DF): ¡abajo el "Marco Temporal". De Almeida, Gemerita Kávãn Ya-Oi, estado de WhatsApp, Brasil (30/10/21).

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

El lenguaje privilegiado aquí es el de la "sustancia" (ver también Wiik, 2004a, 2004b, 2010[18] y Coelho de Souza, 2001, 2002a, 2002b), pero aparentemente no como un atributo inmaterial. Como atributo principal, la persona laklãnõ debe tener "*sangre pura*", como ellos dicen. De todos modos, es importante tratar de entender si la noción de "*sangre pura*" desencadena atributos inmateriales. Hablar la lengua y tener un nombre laklãnõ, compartir una determinada cosmovisión, moral y forma de amar, observar ciertas reglas de comensalidad y actitudes que se ajustan a los géneros en la vida cotidiana, reconocerse como laklãnõ y, si es posible, preferiblemente residir en la tierra indígena, aparentemente también son otros atributos que forman parte del proceso de constitución de la persona (ver también Namem, 2020, p. 53), pero es inviable abordarlos aquí ampliamente por lo que también se explica a continuación en la descripción del proceso de investigación. Es posible suponer que estos atributos podrían cambiar a lo largo del tiempo.

www.bdigital.ula.ve

Coelho de Souza (2001, 2002a, 2002b) mostró, a partir de la perspectiva de la teoría de la alianza, que entre los laklãnõ y algunos otros jê, la "construcción del parentesco y la persona" son articulados, y sugirió que estamos ante un orden cultural donde aquello que hace a la identidad de los Humanos como tales, es el mismo que hace a todos ellos parientes. Así que, en algunos de ellos, como ocurre entre los laklãnõ, para los cuales Coelho de Souza toma en cuenta principalmente a Henry (1964) y a Urban (1996), los términos generalmente traducidos por "gente" o "ser humano", que a menudo están en la composición de las autodesignaciones nativas, son también los que se refieren más específicamente a "parientes"[19].

[18] Wiik (2010, p. 23) dice que las sustancias son elementos materiales (físicos): los fluidos corporales, algunos alimentos, inclusive unos consagrados religiosamente, varios objetos, y algunas actividades colectivas, como plantar y "*alabar al Señor*".

[19] Para las nociones de "persona" y "parentesco" en la T.I.Ibirama, ver también Wiik (2004a, 2004b, 2010), cuyos argumentos se forjan a partir de la noción de "mediación cultural".

C.C.Reconocimiento

Los laklãnõ deben dar personas y cosas a los demás, lo que forma parte de la visión según la cual "*las personas deben compartir, donar, repartir con amor para quedarse en la memoria de los demás*". Aquí hay toda una ética de la abundancia que se acompaña de la falta de orientación para la expansión de cualquier producción y acumulación de riquezas (ver Urban, s.f.), lo que crea conflictos, por ejemplo, en los matrimonios con *blancos*, a los que ellos consideran "*individualistas*".

La escuela parecía ser vista, en las dos últimas décadas del siglo XX, como la institución fundamental que conducía al cambio y al abandono, por así decirlo, de la cosmovisión amerindia. Como en las dos últimas décadas la enseñanza bilingüe se consolidó en la tierra indígena, ahora, la escuela venía siendo vista como una estrategia fundamental de "*rescate de la cultura*". Popó (2015, p. 17) señala que existen series de situaciones críticas en relación al mantenimiento y uso de la lengua laklãnõ, ya que los hablantes son pocos, precisamente son solo los mayores que la hablan, mientras que la nueva generación solo la entiende, así como hay otros que ya no la entienden, y sin el conocimiento y dominio de una lengua no es posible conocer una historia, por lo que la preocupación por preservar la lengua laklãnõ no es simplemente para que las personas hablen o se comuniquen en su lengua específica, sino que permanezca aún la posibilidad de conocer su cultura a partir de la lengua. Paté (2020, p. 47) resalta que, buscando mantener la cultura lakãnõ, hoy se imparte en la escuela lo que se transmitía de padres a hijos.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Evento: 100 anos de contato. Povo Xokleng/Laklãnõ.

Gleiser Yo'O Crendo, Samuel Priprá, Edú Priprá, Setembrino Vomblê Càmlen (*Cacique* de la Terra Indígena Ibirama en aquel momento), Aniel Priprá, Tombé Elenia Camlém y João Maurício Assumpção Farias (Fundação Nacional do Índio-FUNAI) - ver de izquierda a derecha- en el Barragem Norte - José Boiteux (estado de Santa Catarina-SC), Brasil, en el evento organizado y realizado por la Escuela Indígena de Educação Básica Laklãnõ. Fotografía: Ernani Foto Center, por Roos, Ernani, 22/09/2014.

Un laklãnõ debe comer a su manera con las manos, principalmente carne de caza o de ganado, yuca, harina de mandioca, batata dulce y miel (ver también Conceição, 2020, pp. 169-171). Recalco que la gran mayoría de los descendientes de los kaingáng, aunque mezclados en

C.C.Reconocimiento

sangre con los laklãnõ, no comen carne ni beben leche de ganado y, como a estos últimos, les gusta la carne de cerdo, de pollo y el pescado preferentemente capturado en el río Hercílio.

El *amor* (ver también Coelho de Souza, 2001, págs. 87, 89, 2002a, 2002b) que sienten unos por otros es algo importante y fundamental que también los caracteriza, aunque en su lengua no exista una palabra que se traduzca como "amor", sentimiento éste que se expresa, por ejemplo, en las prácticas de adopción de personas presentadas a continuación: "*los parientes se aman porque tienen la misma sangre*", dicen ellos. Por otro lado, cuando se refieren a las relaciones entre hombres y mujeres, ellos dicen que el *amor* proviene del *cariño* y de las relaciones sexuales y todo comienza con el *interés* de una persona por otra. La relación matrimonial generalmente es duradera, y lo importante es que el esposo sostenga a la esposa y a los hijos y que ella lo apoye y cuide bien de ellos, porque son los "*frutos de la vida*".

www.bdigital.ula.ve

Hoy, según ellos, las mujeres y los hombres eligen con quien quieren estar, "*eligen a las personas que les gustan*, *ya no escuchan los consejos de los padres*, *ancianos y familiares*". En general la preferencia es por *blancos*. Así parece suceder, como Gow (1991) ha registrado entre los piro en Perú: las relaciones y los matrimonios son para satisfacer a la pareja y la elección es por cualidades individuales y erotismo, no por alianzas establecidas en el pasado por sus ascendientes. El cristianismo parece jugar un papel clave en este cambio, ya que, según la Biblia, dicen ellos, "*es un pecado obligar a alguien a casarse*". Otras de las razones por las cuales ellos mismos explican este cambio, serían las de haber "*mirado al mundo*" y "*visto a los blancos*". Entretanto, mis observaciones sugieren que dichos *consejos* siguen siendo efectivos porque son acompañados de diversos sentimientos, como amistad, odio y simpatía, así como de preferencias personales, experiencias vividas y alianzas exitosas o no.

C.C.Reconocimiento

Niño laklãnõ presente en manifestación política en Ibirama, estado de Santa Catarina (SC).

Diogo Ndilli Monconã Patté, en protesta por la reivindicación de los derechos sobre la Terra Indígena Ibirama. De Patté, Dion Ndilli Monconã (padre de Diogo), en estado de WhatsApp, carretera BR-470 (Rodovia Federal), Ibirama (SC), Brasil (21/11/20).

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

CAPÍTULO II. Proceso de investigación: declaración de ignorancia, de fracasos y superaciones

Mis primeros estudios sobre los laklãnõ fueron hechos a mediados de la década de 1980, cuando tenía cerca de 25 años, todavía durante la graduación en Ciencias Sociales en la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Desde junio de 1988 hasta marzo de 1989, durante la maestría en antropología en la misma universidad, realicé trabajo de campo en la TI Ibirama/Laklãnõ cerca de 4 meses (Namem, 1994a). Más tarde, desde agosto de 1999 hasta julio de 2001, por ocasión del Doctorado en Ciencias Sociales, no concluido, en la Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), al momento que también estudié en el Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro (MN/UFRJ), estuve por 13 meses en la tierra indígena (Namem, 2012), de los cuales 8 fueron parcialmente volcados al trabajo debido a que enfrenté junto a mi segunda pareja en aquel entonces, una enfermedad que le sobrevino. En el curso de la maestría, abordé la historia de los laklãnõ posterior a 1954 (Namem, 1994a) y durante el doctorado, enfoqué de forma inconclusa la noción de persona laklãnõ, las relaciones políticas que establecen con otros contingentes poblacionales en y más allá de la tierra indígena y su conversión al cristianismo (Namem, 2012, 2013).

Entre 1989 y 1999, por variados motivos, estuve brevemente y solo algunas pocas veces en la tierra indígena. Más tarde, de 2003 a 2009, liberado por la Universidade Federal de Roraima (UFRR), donde soy profesor desde 1993, realicé poco menos de 20 meses de trabajo de campo en

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

4 etapas: desde diciembre de 2003 hasta febrero de 2004, desde diciembre de 2004 hasta marzo de 2005, desde abril hasta agosto de 2007, y desde agosto de 2008 hasta marzo de 2009. En la penúltima etapa, trabajé con mi antepenúltima licencia para capacitación por la UFRR con la supervisión del Doctor Stephen G. Baines de la Universidade de Brasília (UnB), cuando también dí dos conferencias sobre los laklãnõ en dicha universidad, una en el Departamento de antropología (DAN) y otra en el Grupo de Estudos en Relações Interétnicas (Geri). En enero de 2016, estuve en la tierra indígena por última vez en un paseo de solo cuatro días.

Por lo tanto, conviví intermitentemente con los laklãnõ y otros habitantes de la tierra indígena cerca de 37 meses a lo largo de, aproximadamente, 35 años de estudios e investigaciones. Aun así, logré apenas un aprendizaje rudimentario de la lengua laklãnõ, si bien, a veces, entendía cuando las personas conversaban entre ellas o conmigo, y el portugués acabó siendo la lengua de investigación.

www.bdigital.ula.ve

Ya en la investigación de la maestría fui incorporado como hijo de dos familias amerindias y desde entonces tengo muchos parientes. En diferentes momentos de aquella investigación, dos amigos amerindios me adjudicaron los siguientes nombres, Mõgkónã y Tunbãgn, aunque solo pasé a ser llamado por el primero. Mis dos hijas y otros tres de cuatro parientes consanguíneos que estuvieron en la tierra indígena también recibieron nombres amerindios.

Imaginé estar en condiciones excelentes al empezar el trabajo de campo en 1999, contando con tiempo y recursos inclusive económicos para hacer la investigación, así que desde el principio opté por mi socialización oral en la lengua laklãnõ, teniendo como base la experiencia

C.C.Reconocimiento

anterior de la maestría. Al contrario de lo que preconiza la antropología no hice diarios de campo sino breves anotaciones sobre las cosas que consideraba importantes, en cuadernos durante la maestría y en libretas a lo largo del doctorado. En otros cuadernos pude hacer reflexiones generales, desde toda y cualquier cosa que tenía que ver con la investigación, hasta cosas personales y profesionales. A veces, los registros eran hechos en los mismos momentos de las observaciones y cuando ciertas reflexiones me venían a la cabeza, a veces un poco después y preferentemente en el mismo día, otras tantas cuando era posible anotarlas. Además de eso, en el doctorado, yo complementaba una lista de palabras de la lengua laklãnõ, que había comenzado a elaborar en la maestría, y también anotaba frases en la lengua amerindia. Cuando decidí que investigaría la noción de persona, la política y la conversión al cristianismo, identifiqué a las personas laklãnõ con quienes luego conversaría y, a partir del 19 de enero de 2001, pasé a registrar en cuadernos y en cintas de casete, conversaciones y relatos relacionados a esos temas, como también aspectos de la lengua laklãnõ.

www.bdigital.ula.ve

En la investigación transcurrida desde 1999 hasta 2001, hice registros fotográficos de las más diversas facetas de la vida en la tierra indígena y en la región, en más de mil fotografías. Reuní varios recortes de diarios de la región del Alto Vale do Itajaí, referentes a ciertos períodos de trabajos de campo -principalmente del diario Vale do Norte, impreso en el municipio de Ibirama-, que presentan informaciones interesantes respecto a la forma como las personas en la región establecen relaciones con los habitantes de la tierra indígena y elaboran representaciones, a veces, ideológicas, sobre ellos y sobre las propias relaciones. Continué haciendo lo mismo en las siguientes cuatro oportunidades que estuve en la tierra indígena trabajando, es decir, 2003/4, 2004/5, 2007 y 2008/9.

C.C.Reconocimiento

En el trabajo de campo empezado en 1999, en algunas ocasiones entregué dinero a mujeres que se ofrecieron para hacer mi comida, a personas con las cuales permanecí en sus residencias y a Zeitchá Pembá, que se sentó conmigo muchas horas para que yo aprendiese la lengua de ellos. Cuando me lo llegaron a exigir, casi siempre me resistí a pagar para conversar con las personas, otras veces, lo hice espontáneamente y sin ninguna exigencia por parte de ellas. Di muchos presentes, inclusive a personas con quienes no conversé sistemáticamente sobre la investigación: ropa, fotografías, carne de res y de cerdo y otros géneros alimenticios, neumáticos para automóvil, dinero, relojes, máquina de lavar ropa, horno eléctrico, red de pesca, máquina fotográfica, refrigeradora, máquina de escribir y cintas de casete grabadas con canciones laklãnõ, durante el trabajo de campo de la maestría, cantadas por personas ancianas hoy fallecidas.

www.bdigital.ula.ve

Algunas veces recibía ciertas atribuciones tanto de laklãnõ como de personas de otras ascendencias: cuidar de casas mientras los dueños viajaban, alimentar animales -gatos, perros, cerdos, gallinas y patos -, recoger huevos, regar rosas y flores y, lo más importante, cuidar también a los niños. Algunas veces, dormí junto a los niños pequeños. Un día me pidieron que llevara un bebé en brazos desde una residencia a otra no muy lejana, fue una sorpresa, porque es algo que jamás se pediría a un extraño, en aquel momento me di cuenta de que ya era de hecho parte de aquella familia.

Así que traté todo el tiempo de hacer lo que dijo Urban (s.f.) en un texto corto y estimulante jamás publicado: el acceso del investigador al mundo laklãnõ es quizás posible por medio de un largo y continuo período de residencia e intensa interacción, viviendo como ellos y esforzándose por aprender la lengua.

C.C.Reconocimiento

Siempre opté por usar los nombres propios y las ascendencias auto declaradas de las personas con quienes más conviví y conversé en las investigaciones, porque ellas me solicitaron que así lo hiciera, sin dejar de hacer ciertas moderaciones para preservarlas (Namem, 1994a, p. 48). Como sabían que las conversaciones podrían llevar a publicaciones, ellas reclamaron la autoría de sus charlas (Namem, 1994a, pp. 48-52, 2012, p. 60) y están mencionadas a continuación.

En 1988/89, las personas con las que más conversé y sus edades en aquella época fueron las siguientes:

Iocô Uvànhecù, mujer laklãnõ, 52 años,

João Congô Paté, laklãnõ, 45 años,

Wili Ndíli, 45 años, de ascendencia laklãnõ-kaingáng,

www.bdigital.ula.ve

Aristides Faustino Criri, 66 años, de ascendencia kaingáng,

Alice Fiamoncini o Cóingancô Priprá, 61 años, ascendencia blanca-kaingáng,

Lino Nuncfooro, 63 años, de ascendencia blanca-kaingáng,

Édi Priprá, 36 años, de ascendencia kaingáng-blanco/kaingáng,

Aimar Càmlen Priprá, 57 años, hombre laklãnõ-kaingáng,

Uaicuclõn Priprá, 53 años, hombre de ascendencia kaingáng-laklãnõ,

Cangúi Ndíli, 73 años, hombre laklãnõ,

Uãipõn Paté, centenario, hombre laklãnõ,

Joaquim Machado, 65 años, cafuzo,

Vitalina Souza Prestes, la anciana entre los cafuzos,

C.C.Reconocimiento

Antônio da Penha, 54 años, cafuzo,

Caraí, 65 años, hombre guaraní,

Verá, 72 años, hombre guaraní,

Taquá, 65 años, mujer guaraní, y

Djatucá, 79 años, mujer guaraní.

Desde 1999 hasta 2009, entre los laklãnõ, fueron trece las personas con quienes conversé detalladamente, correspondiéndoles en el año 2000 las siguientes edades:

Cangó Ingaclã, hombre en el rango de los 70 años,

Nganveng Paté Criri, mujer en el rango de los 60 años,

www.bdigital.ula.ve

Alfredo Cangó Paté, en el rango de los 60,

Jiucà Coví, hombre en el rango de los 60,

Ijuclun Paté, mujer en el rango de los 50 años,

Vàijià Càmlen, hombre en el rango de los 50,

Uvànhecù Clendô, hombre en el rango de los 50,

Clendô Ângelo Nanblá, en el rango de los 50,

Suzana Culung Veitchá Téiê, en el rango de los 40 años,

Vanda Cutchó Priprá, en el rango de los 40 años,

Odilma Coví, en el rango de los 40 años,

Lauro Càmlen Juvei, en el rango de los 30 años, y

C.C.Reconocimiento

Zeitchá Pembá, hombre en el rango de los 30 años.

A partir de 2003, entre las personas de otras ascendencias y sus edades en aquel entonces:

Faustino Criri, 35 años, laklãnõ-kaingáng/laklãnõ,

Setembrino Vomblê Càmlen, 32 años, laklãnõ-laklãnõ/blanca,

Cândida Caxias Pàpó da Silva, 40 años, laklãnõ/kaingáng-laklãnõ, y

Luis Càmlen, 33 años, blanco-laklãnõ.

Desde octubre de 2019 hasta marzo de 2021, por medio de WhatsApp, conversé con:

Faustino Criri, que hoy en día cuenta con 54 años,

Setembrino Vomblê Càmlen, hoy en día con 51 años, y

www.bdigital.ula.ve

Marcelino Arnold Uvanhecù, 63 años, blanco/kaingáng-laklãnõ.

En mediados de noviembre de 2021, también por medio de WhatsApp, conversé algunas pocas veces con Micael Vaipon Weitscha, 37 años, laklãnõ.

En 2014 comencé a estudiar el tema de la adopción más detenidamente, y lo hice también durante mi penúltima licencia para capacitación por la UFRR con la supervisión del Doctor Jacob Keim, de la Universidade Federal do Paraná (UFPR), y de la Doctora Evelyn M. S. Zea de la UFSC, cuando realicé una serie de actividades. A partir de 2016 principalmente, poco a poco concebí un proyecto de investigación con enfoque estructuralista y perspectivista, aun sin entender la ontología laklãnõ y sin ver una relación directa entre la cosmología expresada en el mito de origen y la adopción laklãnõ. En mayo de 2017, viajando desde Boa Vista (estado de

C.C.Reconocimiento

Roraima-RR), inicié el curso de Doctorado en la Universidad de Los Andes (ULA) en Mérida, Venezuela, y en octubre de 2018 terminé la versión final del proyecto de investigación. Me llevó mucho tiempo en decidirme a investigar la adopción, y aún más, entender un poco lo que significa en la mente y en la vida de los laklãnõ y otros habitantes de la tierra indígena.

El año de 2019 fue largo e intenso, de transición, destinado a dos viajes y algunas actividades que me llevarían al sur de Brasil. Allí, en el primer semestre de 2020, si no hubiera sido por la pandemia, yo habría realizado trabajo de campo en la tierra indígena y, lo que de hecho sí sucedió, publicaría un libro (Namem, 2020). Salí de Mérida a fines de marzo de 2019, pasé 3 meses en Boa Vista y a fines de junio, llegué a Florianópolis (SC). En el segundo semestre, organicé parte de los materiales recopilados a lo largo de los años y comencé a reflexionar sobre los datos elaborados, considerando el rumbo que condujo a la tesis.

www.bdigital.ula.ve

Desde octubre de 2019, como un primer intento, empecé a investigar por WhatsApp, y solo obtuve algunas conversaciones grabadas sobre el tema de la adopción, y ciertas informaciones para actualizar aspectos de la vida en la tierra indígena, como el número de aldeas existentes. Por otro lado, para intentar obtener materiales, decidí estar atento a los estados y perfiles de WhatsApp de los contactos laklãnõ que yo tenía. Así que terminé seleccionando las imágenes obtenidas a lo largo de los años de 2020 y 21, algunas de las cuales están aquí en el texto. Con la pandemia, las personas de la tierra indígena pasaron a enfrentarse a más dificultades y tratan de sobrevivir, lo que buscan ante todo es alimentarse. Como las conozco personalmente desde hace tiempo, las conversaciones transcurrieron sin problemas, pero fueron solo complementos parciales de lo que había aprehendido antes de 2016, es decir, antes de redactar la primera versión del proyecto de investigación, correspondiendo a una pequeña parte de todo lo que planeé, que

C.C.Reconocimiento

incluía complementar estratégicamente las genealogías que tengo, buscando personas cuyas familias aún no están bien mapeadas en mis registros, conexiones más amplias entre familias y referencias específicas sobre personas adoptadas.

Busqué todos los contactos posibles hasta llegar a los diálogos con Faustino Criri, ocurridos en febrero y octubre de 2020, los cuales serán presentados más adelante, y que me parecen bastante significativos para los fines que me propongo. Tenía la intención de conversar sobre el tema con dos mujeres laklãnõ maduras, que dijeron estar dispuestas, pero efectivamente, no se pudo hacer por WhatsApp, porque las conversaciones dependerían de la disponibilidad de teléfonos de sus hijos. Durante la pandemia, como dije, la gente está corriendo tras la supervivencia. Un amigo amerindio conocido de ellas dijo que trataría de dejar su teléfono disponible para que pudiéramos realizar tales conversaciones, lo que no sucedió.

www.bdigital.ula.ve

Faustino, como se vio, tiene ascendencia laklãnõ y kaingáng. Él nació el 18 de abril de 1968, hijo de un hombre laklãnõ y una mujer cuyo padre es kaingáng y la madre es laklãnõ, todos ya fallecidos. Entre varios hermanos y entre los pocos donados a familiares, él fue adoptado por el padre y la madre de su madre cuando tenía alrededor de un año, quedando reconocido legalmente por ellos en 1977, cuando obtuvo su acta de nacimiento. Es decir, él es un *indígena puro* en el lenguaje local. Con ascendencia kaingáng, está entre los que hablan la variante de la lengua laklãnõ, y es bilingüe porque también habla la lengua portuguesa. Así que, considerando los atributos de la persona laklãnõ vistos anteriormente, la ascendencia de Faustino tiene implicaciones para esta tesis, y no me atrevo a decir que los laklãnõ dirían lo mismo que él sobre la adopción.

C.C.Reconocimiento

Aunque la cosmología no habla directamente de la adopción, de octubre de 2019 a diciembre de 2020, la relación entre la adopción y la ontología se hizo más clara mientras escribía dos artículos (Namem, 2021a, 2021b), cuyos pocos desdoblamientos serán vistos en el texto a continuación.

La pandemia me impidió seguir investigando cosas fundamentales para entender mejor la adopción, como la noción de persona, algo buscado en la etnología amerindia desde el artículo seminal de Seeger et al. (1979). Justo había decidido cursar nuevamente un doctorado, para disfrutar de un trabajo de campo más e intentar abordar al menos algunas partes faltantes a mi investigación. Así, tuve que redactar una tesis sin hacer trabajo de campo en 2020 y sin contar con el acceso a las bibliotecas, lo que también impidió lograr charlas o discursos amerindios sobre adopción que me permitiera aplicar la metodología pragmática que decidí usar desde 2018, como se verá a continuación. Por otro lado, en 2020, también hubo intercambios de mensajes con algunas personas de la tierra indígena, lo que resultó inclusive en solicitudes de su parte para que preservara archivos con videos y fotografías de ellas, pasando a recibir materiales espontáneamente.

www.bdigital.ula.ve

Así que, en la última década, estudié el tema de esta tesis, no hice ningún otro trabajo de campo, inclusive fui impedido por la pandemia cuando tenía planificadas mis actividades para 2020, logrando hacer solo algunas pocas entrevistas por WhatsApp que tuvieron comienzo en octubre de 2019.

Me parece positivo haber estado con ellos a lo largo de tantos años, es una pena que dicha permanencia no haya sido posible realizarla por períodos extendidos, lo que, por ejemplo, me habría proporcionado aprender la lengua mucho mejor. Por otro lado, entre otras cosas, todos estos años los pasé compartiendo muchos momentos con algunas familias de manera más

C.C.Reconocimiento

cercana, observando a menudo conflictos políticos y la forma de actuar de ciertas personas. A lo largo de esas décadas, poco a poco fui colaborando con los pobladores de la tierra indígena, en la convivencia y mediante conversaciones y actividades realizadas con algunas, o a veces con muchas personas. Como desdoblamiento de una acción política conjunta que nos involucra en las dos últimas décadas, la cual se expondrá más adelante, nuestro principal objetivo desde entonces ha sido concretar las reivindicaciones de ellos relativas al registro de la filiación, de la maternidad y de la paternidad de las personas adoptadas, así que, en 2001 decidimos que yo pasaría a redactar pareceres sobre sus concepciones y prácticas de adopción. Construí fuertes lazos de amistad con muchas personas de la tierra indígena, lo que de hecho siempre me exigió visitarlas antes de retomar aspectos específicos de la investigación, al tiempo que seguía aprendiendo al compartir con ellas.

Por tanto, mi investigación con los laklãnõ y otras personas de la tierra indígena tiene dos momentos muy distintos: un largo período, desde 1988 hasta 2009, durante el cual viví y conversé con ellas, y desde 2010, cuando estudié sobre adopción, no hice trabajos de campo, logré hacer solamente pocas entrevistas por WhatsApp, y estuve en la tierra indígena solo de paseo muy brevemente en 2016.

www.bdigital.ula.ve

En el ámbito de las actividades del doctorado en la ULA realicé un corto trabajo de investigación sobre adopción entre los amerindios timote en Venezuela (ver por ejemplo Bastidas, 2003 y 2009). Del 2 al 6 de noviembre de 2018 estuve con ellos, fui gentilmente presentado por el profesor de antropología de la ULA, el doctor Luis Bastidas Valecillos. Los timote, de lengua considerada extinta (Adelaar, Muysken, 2004), viven en la tierra comunal Mancomunidad Indígena de El Paramito, zona que se encuentra ubicada aproximadamente a 10 kilómetros de la

C.C.Reconocimiento

ciudad de Timotes, capital del municipio Miranda, estado Mérida, en el sector conocido como "El Paramito Alto", situado a 3.000 metros sobre el nivel del mar.

La investigación fue realizada por medio de entrevistas semiestructuradas y se desarrolló con la revisión de la literatura en los meses de octubre, noviembre, diciembre de 2018 y enero de 2019, el trabajo de campo del 2 al 6 de noviembre de 2018 y la elaboración de un informe en los meses de enero y febrero de 2019 (Namem, 2019). Como el trabajo de campo tuvo una duración de 5 días, podría objetarse la validez de esta investigación, sin embargo, si no me equivoco es mejor asegurar algún registro que no tenerlo. En este caso, no había hasta aquel entonces ninguna mención en la literatura especializada sobre las concepciones y prácticas de adopción timote, ambas breve y esquemáticamente registradas a continuación y anteriormente en Namem (2021b).

Las entrevistas ocurrieron durante los días 03, 04 y 05 de noviembre de 2018, con:

www.bdigital.ula.ve

Clara Omira Rivas Paredes, 47 años, y su esposo no indígena, José Régulo Ramírez Paredes, 54 años, y

María Isabel Rivera, 70 años, y sus hijos Pedro Luis Rivera, 43 años, y María Lorenza Rivas, 48 años.

El doctor Luis Bastidas y yo fuimos muy bien recibidos en la casa de Clara y Régulo, compartir con ellos fue excelente en aquellos pocos días, y el trabajo de campo transcurrió en un clima agradable.

C.C.Reconocimiento

Autorretrato.

www.bdigital.ula.ve

En la Mancomunidad Indígena de El Paramito de los timote, por la mañana temprano. De Namem, Alexandro M., Mérida, Venezuela (06/11/18).

C.C.Reconocimiento

CAPÍTULO III. Abordaje teórico-metodológico

Desde 2016 he intentado abordar la adopción laklãnõ a partir del multinaturalismo y perspectivismo amerindios, lo que significa considerarla en los marcos más amplios de la ontología y la cosmología.

Para Lévi-Strauss (1976a) el espíritu humano, concreta y universalmente, presenta estructuras mentales inconscientes e invariantes que hacen aprehender, de forma inmediata e intuitiva, una oposición que divide a los seres humanos en parientes o aliados, generando estructuras de reciprocidad donde algunos son vistos como un valor ofrecido y otros como un valor exigible. La prohibición del incesto y el matrimonio de primos cruzados, por ejemplo, son las manifestaciones empíricas de esas estructuras mentales, y revelan que los fenómenos del parentesco son concebidos por el espíritu como un "sistema de relaciones".

www.bdigital.ula.ve

Para el autor, lo fundamental es que las manifestaciones de la reciprocidad sólo son posibles porque el ser humano es el único capaz de producir lenguaje articulado, cuya función, así como la de la reciprocidad, es la de "comunicarse con el otro e integrar el grupo". De esta forma, es posible pensar que el estado de sociedad y el pensamiento simbólico exigen que seres humanos y palabras sean objetos intercambiados, los cuales, en el acto del cambio, se transforman en señales de valor social. Él enfatiza que:

C.C.Reconocimiento

(...) el carácter aparentemente formal de los fenómenos de reciprocidad, expresado por la primacía de las relaciones sobre los términos que unen, no se debe jamás olvidar que estos términos son individuos de sexos diferentes y que la relación entre los sexos nunca es simétrica. (Lévi-Strauss, 1976a, p. 154)[20]. (traducción libre de mi autoría)

Según el autor, las relaciones que se concretan en estos intercambios son las que deben ser analizadas porque son constantes, siendo que de ellas resultan los sentidos que pueden ser conocidos. Las familias, que establecen alianzas por medio de los matrimonios, también según el autor, representan la negación y la condición de la sociedad al mismo tiempo, ya que garantizan la existencia de esta última al desplazar, prestar, apropiarse, ceder o devolver sus propios miembros (Lévi-Strauss, 1986). Estos intercambios, entendidos por él como aspectos de estructuras globales de reciprocidad, consisten en un conjunto de maniobras, conscientes o inconscientes, para jugar en el terreno minado de las rivalidades y alianzas, lo que hace de los objetos cambiados vehículos e instrumentos de realidades de otro orden.

www.bdigital.ula.ve

En el ámbito de la mitología, ideología y organización social, Lévi-Strauss (1993) argumenta que el pensamiento amerindio opera por medio de la noción fundamental de un dualismo en perpetuo desequilibrio, verdaderamente dinámico, de modo que:

(...) en todo y en cualquier sector del cosmos o de la sociedad, las cosas no permanecen en su estado inicial y que, de un dualismo inestable en cualquier nivel que se lo aprehenda, siempre resulta en otro dualismo inestable. (Lévi-Strauss, 1993, p. 209)[21]. (traducción libre de mi autoría)

[20] (...) o caráter aparentemente formal dos fenômenos de reciprocidade, expresso pela primazia das relações sobre os termos que unem, não deve jamais fazer esquecer que estes termos são indivíduos de sexos diferentes e que a relação entre os sexos nunca é simétrica. (Lévi-Strauss, 1976a, p. 154).

[21] (...) em todo e qualquer setor do cosmos ou da sociedade as coisas não permaneçam em seu estado inicial e que, de um dualismo inestável em qualquer nível que se o apreenda, sempre resulte outro dualismo inestável. (Lévi-Strauss, 1993, p. 209).

C.C.Reconocimiento

Para él, las manifestaciones concretas del espíritu humano, sea en el parentesco o en la mitología, deben ser sintetizadas en modelos abstractos capaces de retratar las estructuras sociales en las cuales las relaciones humanas ocurren, pues a los fenómenos sociales corresponde una estructura mental inconsciente e invariante. Tales modelos deben explicar los hechos sociales en su totalidad y variabilidad aparente, sincrónica y diacrónicamente, propiciando su inteligibilidad al reconstituir la génesis de los sistemas y evidenciar sus lógicas internas y las evoluciones que los dirigen hacia ciertos puntos (Lévi-Strauss, 1976b). En mi investigación no logré establecer un modelo o modelos, por el volumen y la complejidad de la literatura antropológica sobre el tema de la adopción, la cual se remonta al siglo XIX.

Lallemand (1993), en esta senda del pensamiento, reflexionó sobre la "circulación de niños" inspirada en el maestro francés. A partir de un inventario amplio, la autora concluye que la misma se funde con las formas de matrimonio, pudiendo estimularlas, reforzarlas, orientarlas o ser análoga a ellas, teniendo en cuenta que, como "prestación total", ambas toman prestados los diversos circuitos del intercambio social. Los autores y las situaciones aquí reunidos son suficientes para confirmar la tesis de la investigadora, como se verá a continuación.

Viveiros de Castro (1993, 2002a, 2002b, 2018), también en esta senda, elaboró una antropología de la corporalidad argumentando que, en la condición humana, la afinidad es dada y la consanguinidad es construida socialmente. Así, él propone los conceptos de "perspectivismo" y "multinaturalismo" para explicar las ontologías y las cosmologías de los amerindios de las tierras bajas de Sudamérica, revelando la existencia de toda una "economía simbólica de la predación" en que sus mundos son habitados por diferentes especies de sujetos o personas, humanos(as) y

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

extrahumanos(as), que lo aprehenden desde distintos puntos vista: los animales predadores y los espíritus ven a los humanos como animales de presa, mientras que los animales de presa ven a los humanos como espíritus o animales predadores, aquí la "naturaleza" de unos es la "cultura" de otros, y los chamanes, con sus cascabeles, sus aceleradores de partículas, en las palabras de Viveiros de Castro, son los mediadores en estos mundos multinaturalistas y perspectivistas.

El autor también propone tomar como "conceptos" las ideas y los problemas de la "razón" de los amerindios, es decir tomarlos como actividad de simbolización o práctica de sentido, como conceptos sobre los mundos que experimentan y que describen, todos muy diversos de nuestro mundo (Viveiros de Castro, 2002c, 2015). Para ello se debe definir un conjunto virtual de eventos y de series en que entran el valor de las personas, los animales, los espíritus, sujetos de todo orden…, teniendo en mente que los conceptos de "cuerpo" son diferentes y divergentes, y que el cuerpo es la perspectiva interna del concepto y tiene implicación en el concepto de "perspectiva".

www.bdigital.ula.ve

Innumerables críticas fueron y siguen siendo echas al estructuralismo, a su formalismo y a la supuesta rigidez de los modelos que plantea. En los críticos y acalorados debates feministas sobre él, quizás lo más sorprendente de todo haya sido el libro de Strathern (1988), quien ha revelado que las mujeres hagen, en Papúa Nueva Guinea, no se sentían dominadas por los hombres, una vez que ambos géneros son socializados para ser capaces de experimentar las perspectivas uno de otro, de intercambiarlas, tirando por tierra la tesis de la universalidad de la dominación masculina sobre las mujeres. Entre las críticas a las retomadas postestructuralistas recientes, la insatisfacción con el perspectivismo ha sido contundente (véase por ejemplo Reynoso, 1991, 2015a, 2015b; Turner, 2009; Ramos, 2012; Barreto, 2013; Morales, 2014, 2019 y Bartolomé, 2015). Al fin y al cabo, Reynoso en relación con el estructuralismo y Ramos con el

C.C.Reconocimiento

perspectivismo, se preguntan si esta tradición no se presta a generar obstáculos al pensamiento en la medida en que, con la fuerza del prestigio político y académico, lo conducen a determinadas direcciones, lo arrastran, agrego, por determinadas veredas…

Como las orientaciones teóricas de las investigaciones, en las palabras de Reynoso (2015a, p. 16), siempre deben estar bajo sospechas, miradas y dudas que ponen en crisis nuestros propios supuestos, parece fructífero hacer autocrítica de mi investigación con base en Reynoso (2015a, 2015b, 1991) y Barreto (2013). En Reynoso, por el alcance y la consistencia de la argumentación, teniendo en mente que elabora una crítica sistemática al perspectivismo y al posestructuralismo, y considera toda la tradición crítica a la analítica y al método estructuralista, desde Marvin Harris hasta Clifford Geertz, pasando entre otros por Edmund Leach, David Schneider y Terence Turner (Reynoso, 2015a, pp. 276-277). En Barreto, por ser tukano, amerindio del estado brasileño do Amazonas (AM). De todos modos, las consideraciones críticas de ambos si bien no anulan la tesis estructuralista ni la perspectivista, sí apuntan para lo que parecen ser algunos límites de las generalizaciones por ellas planteadas.

www.bdigital.ula.ve

De las consideraciones incisivas, amplias, extensivas y un poco más recientes hechas por Reynoso (2015a, 2015b), me parece suficiente tomar en cuenta lo siguiente. El autor reflexiona sobre la obra de Lévi-Strauss y Viveiros de Castro a partir de un abordaje interdisciplinario e histórico, argumentando que ambos leyeron mal la tradición estructuralista, la cual tiene en Ferdinand de Saussure, entre otros, uno de sus ancestros más inmediatos. Él hace una integración de conocimientos científicos y humanísticos, pone énfasis en las condiciones de posibilidad de la producción conceptual y en el carácter histórico, concreto, contextual, contingencial, heterogéneo, híbrido y mutante de las cosas humanas, y dice que justo eso deberían haber hecho

C.C.Reconocimiento

los dos estudiosos en tela de juicio considerando sus objetivos, argumentos y conclusiones (Reynoso, 2015a, pp. 4-5; Starn, 2011 apud. Reynoso, 2015a, p. 38; Da Col & Graeber, 2011). Así, el maestro francés habría hecho una lectura apresurada, superficial y confusa de esta tradición, y el brasileño habría realizado lecturas de segunda y hasta de tercera mano de autores que desaguaron en la filosofía deleuziana[22] (Reynoso, 2015a, págs. 128, 247-248, 250-251, 264, 269, 1991, p. 13).

Lévi-Strauss, por un lado, según Reynoso (1991, pp. 3-17), edifica toda su antropología estructural fundamentada en seis conceptos: "oposición binaria, código, estructura, sistema, grupo de transformaciones y modelo". Para los fines que me propongo, me parece suficiente traer a la luz las revisiones críticas de "estructura" y "modelo" hechas por el autor.

Reynoso (1991, pp. 12-13) argumenta que, a diferencia de lo que piensa Lévi-Strauss, las estructuras no son modelos y no presentan carácter de sistema, que en ningún sistema la totalidad de las variables reacciona a la modificación de cualquiera de ellas, que un grupo de transformaciones define una estructura, no un modelo, que un modelo no es necesariamente un miembro de una familia de transformaciones y que es errónea la suposición según la cual el modelo se transformará en el caso de que uno de sus elementos se modifique. Resulta que, al establecer una serie de preguntas sobre qué es efectivamente un modelo para Lévi-Strauss, Reynoso llega a una, la última de las preguntas que se propuso, la cual me parece ser exactamente lo que pretende el estudioso francés: un conjunto no pautado de proposiciones, que el investigador va "transformando" guiado por su intuición a medida que, discursivamente, se simula la modificación de sus variables (Reynoso, 1991, p. 14).

[22] Ver entre otros Deleuze (1968 y 1969).

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Reynoso intenta restar importancia, alcance y potencialidad a las *Mitológicas*, a la hora de enfatizar. Él afirma que el estructuralismo levistraussiano no ha podido determinar ninguna estructura reconocible conforme a cualquier definición vigente. En toda su búsqueda no ha elucidado una forma, sino una secuencia de oposiciones al azar y sin una regla que demuestre sus articulaciones, jerarquía y límites. Las relaciones halladas son oposiciones entre significados que contradicen las premisas del método, y no relaciones opositivas entre momentos o categorías sintácticas. Según el antropólogo argentino, no hay un inventario sintagmático de elementos secuencialmente dispuestos que posibiliten engendrar una mitología a partir de las oposiciones binarias. Ese estructuralismo, en fin, no devela cuál es la estructura sintáctica mínima definitoria del mito que genera toda la mitología (Reynoso, 1991, pp. 9-10).

De lo que Reynoso parece no darse cuenta es que, en las *Mitológicas*, ya se trata de postestructuralismo. En las palabras de Viveiros de Castro (2018, pp. 240-246), ellas son una "antissociologia", una economia cosmopolítica sistemáticamente enfocada en las transformaciones narrativas intersocietarias amerindias, siendo que la oposición Naturaleza/Cultura de las Estructuras Elementales de Parentesco se convierte en un tema mítico, interno al pensamiento indígena. Tales narrativas muestran los principios de "conexión y heterogeneidad", "multiplicidad", "ruptura asignificante" y "cartografía". Entonces, la demostración es una transversalidad heterogénea generalizada, configurando un estructuralismo sin estructura compatible con el hecho de que el mito es traducción, es decir, transformación, no representación. Estructura transformada, transformacionalista, ni formalista ni transformacional, más parecida al rizoma de las *Mil Mesetas* (Deleuze & Guattari, 1980). Así, según Viveiros de Castro, hay dos usos diferentes del concepto de estructura en la obra levistraussiana: principio trascendental de unificación, ley formal de invariancia, combinatoria gramatical cerrada, y

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

operador de divergencia, modulador de variación continua -variación de variación-, multiplicidad diferencial abierta.

Si dos atletas del pensamiento, Viveiros de Castro y Reynoso, en el estado del arte, tienen perspectivas tan diferentes sobre el genio estructuralista, no seré yo quien emita un veredicto en el ámbito de esta tesis.

Viveiros de Castro, por otro lado, también según Reynoso, forja con dos conceptos casi toda su antropología perspectivista y posestructural: "pensamiento amerindio" y "multiplicidad" deleuziana (Starn, 2011 apud. Reynoso, 2015a, p. 38). Con relación al primer concepto, él dice que no hay ninguna exploración real de las especificidades del contexto político, del cambio histórico o de los desafíos de la modernidad, al contrario, es utilizado de manera extraordinariamente amplia y esencializada como si la heterogeneidad de las experiencias y las culturas nativas en el hemisferio pudiera ser reducida a principios atemporales comunes. En cuanto al segundo, afirma que a lo que Riemann, el matemático del siglo XIX, se refería originariamente era a la "diversidad" o "variedad", "manifold" en inglés, y que ningún manifold es "múltiple" en ninguna acepción, no existiendo en toda la antropología un dato, un concepto, una práctica, un modelo o una metáfora que pueda beneficiarse seriamente del concepto riemanniano de manifold (Reynoso, 2015a, págs. 250-251, 264).

www.bdigital.ula.ve

En líneas generales, Reynoso afirma que ese perspectivismo posestructural probablemente no expresa las ontologías, las cosmologías y los pensamientos de los amerindios de las tierras bajas de Sudamérica, y que las aserciones del estudioso brasileño sobre el hacer antropología tienen validez y alcance limitados. De todos modos, las aguas corren y quizás tengamos la oportunidad de verificar el potencial de generalización de los planteamientos del etnólogo

C.C.Reconocimiento

brasileño, así que por ahora parece plausible aceptarlos provisionalmente suponiendo que suelen haber ocurrido errores en la lectura de algunos autores de la tradición estructuralista.

Ya según Barreto (2013), para los tukano el pez no es gente, sino un componente del "mundo natural" a partir del cual elaboran explicaciones o teorías sobre la condición humana y el origen del mundo. En la cosmología, una categoría que se presta como vehículo especial de comunicación entre los humanos y los *wai-mahsã,* que residen en viviendas acuáticas, *bahsakawi*, siendo ellos mismos los propietarios, por lo que no se debe confundir al *wai-mahsã* con su animal epónimo (Barreto, 2013, pp. 14-15).

El autor traduce la noción de *wai-mahsã* como "humanos invisibles", ya que son seres que tienen las mismas cualidades, capacidades y morfología que los humanos, aunque solo puedan ser vistos por los chamanes o en sueños por cualquier persona, pero no por la gente común en la vida cotidiana. Estos seres son de naturaleza múltiple, pudiendo también presentarse en forma de animales, piedras y vegetales, adquiriendo sus cualidades o características; aún pueden entenderse como la propia creatividad, que se manifiesta por medio de "sonidos tecnológicos", musicales y luminosos; finalmente, son la extensión humana misma, debiendo su existencia y reproducción al fenómeno del devenir, es decir, a la continuidad de la vida después de la muerte, siendo así el origen y destino del ser humano, su principio y su fin (Barreto, 2013, pp. 14-15).

Los *wai-mahsã* son poseedores y fuente primaria de conocimiento para los humanos, la comunicación entre ellos es fundamental, tanto para la adquisición y circulación de habilidades como para la formación de los chamanes. Por otro lado, el pez, *wai*, no puede confundirse con los *wai-mahsã* porque es un animal que habita y circula en los ambientes, disfruta de la protección y los cuidados de ellos (Barreto, 2013, p. 16). La relación de los tukano con los componentes del espacio, del medio ambiente o del territorio siempre está mediada por los sujetos *wai-mahsã*, sin

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

embargo, los animales no son sujetos como tales y solo la relación entre los humanos y los *wai-mahsã* puede tomarse como signos de una relación entre sujetos (Barreto, 2013, p. 30). El pez no tiene una esencia de gente escondida bajo la ropa, sucede que los *wai-mahsã*, en determinadas circunstancias, utilizan la condición de pez como si fuera una ropa, *sutiró*, para tomar su forma y habilidades (Barreto, 2013, p. 31).

Los amerindios hablantes de lenguas jê figuraron en la literatura etnológica como "anómalos". Ellos presentan culturas materiales simples y viven en territorios donde los recursos naturales no son abundantes. En ese sentido, son "grupos marginales", según Steward & Faron (1959). A pesar de eso ellos presentan formas complejas de organización social. En la teoría estructuralista de Lévi-Strauss (1976a) y más recientemente en Riviére (1984), Viveiros de Castro & Fausto (1993) y Viveiros de Castro (ver por ejemplo 1998), las llamadas sociedades simples deberían caracterizarse por la presencia de mitades exogámicas, es decir, hombres de una mitad intercambiando a sus hermanas con hombres de otra mitad, lo que lleva al casamiento con la prima cruzada simétrica. No obstante, las sociedades jê aparentaban no poseer esa forma de casamiento. Además, los jê también figuraban como "anómalos" delante de las teorías relativas a la terminología de parentesco. Mientras la terminología crow está asociada a la presencia de matrilinaje y la terminología omaha a la presencia de patrilinaje en otras partes del mundo, como en África, en Nueva Guinea y en América del Norte, los jê no se ajustan a ese patrón, pues no poseen linajes, por lo menos no en su forma clásica, esto es, con nombres, derechos a territorios y bienes, grupos de alianza para la guerra, etc., pero los kayapó tienen terminología omaha, y los timbira del este y xavante tienen terminología crow. Las formas de residencia posmarital tampoco

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

pueden ser correlacionadas a esas terminologías, teniendo en vista que todos los jê viven de forma uxorilocal.

Maybury-Lewis (1960) realizó una primera tentativa de alejar la "anomalía" jê al sugerir que las cuatro clases matrimoniales exógamas y bilaterales, los llamados kiyê, que parecían prescribir el casamiento entre los apinayé, según Nimuendajú (1939), eran una institución secundaria. Sugirió también que, por razones estadísticas habría sido imposible que esas clases matrimoniales rigieran los casamientos en la época de la investigación de Nimuendajú y de la manera por él descrita. Conforme a Da Matta (1976b) y a Zerries (1976), entre los apinayé el análisis de parentesco hacía suponer también, según Maybury-Lewis (1960), la existencia de mitades exogámicas, lo que corroboraría las teorías de Lévi-Strauss sobre la organización social de las sociedades simples. Para intentar entender mejor a las sociedades jê, Maybury-Lewis (1979b) coordinó un equipo que hizo investigaciones de campo en algunas de ellas.

www.bdigital.ula.ve

En el caso de los apinayé, Da Matta (1976b), que también formó parte de ese equipo, mostró que los casamientos no eran regulados por mitades exogámicas, pero argumentó que las mitades eran encontradas en otras instituciones, como en las amistades formales y, en sentido más amplio, en las representaciones simbólicas. En relación a la terminología de parentesco apinayé, él sugirió que la variación de los términos para los primos cruzados, en vez de ser explicada fundamentalmente debido al contacto con los blancos de la sociedad brasileña, podría ser entendida de la siguiente forma: primero, la nominación parece ser una síntesis de instituciones kayapó y timbira del este, o sea, las variaciones son motivadas por énfasis tanto en los transmisores de nombres, como hacen los timbira del este (con sistema terminológico crow), como en los padres adoptivos, como entre los kayapó (con sistema terminológico omaha); segundo, las variaciones proceden de la importancia y del equilibrio de todas las relaciones vis a

C.C.Reconocimiento

vis, unas con las otras, o sea, se debe conocer como cada relación es vista y considerada por dicho ego. El argumento es reforzado por la proposición de una posible relación entre esa peculiar síntesis de instituciones kayapó y timbira del este, operada por los apinayé para fines de nominación, y la posición geográfica de estos, pues están situados entre los timbira del este y los kayapó, al oeste del río Tocantins.

A partir de datos como los de Da Matta, el equipo coordinado por Maybury-Lewis (1979a) concluyó que los jê podrían ser entendidos por medio de otras instituciones que no son las mitades reguladoras de casamiento, tales como los grupos de edad, los sistemas de nominación y las asociaciones de hombres. Concluyó también que la característica que más los asemeja es la opción por sistemas sociales dualistas. El énfasis de esos investigadores en los sistemas dualistas se relaciona con las teorías más generales del estructuralismo, aunque enfaticen la importancia de considerar las relaciones sociales concretas, lo que Lévi-Strauss no habría hecho, según ellos, al destacar los sistemas de representación.

www.bdigital.ula.ve

Gross (1979), en contrapartida, adoptando otra postura teórica, piensa que la organización social de los jê se caracteriza por "asociaciones entrecortadas", y no por el dualismo. Para él, los grupos de edad, las amistades ceremoniales, las sociedades de hombres, los equipos deportivos, etc., tienen en común el hecho de dividir las lealtades de los miembros de la sociedad. Así, una persona "a" puede ser miembro del mismo equipo de corrida de troncos que la persona "b", en oposición a la persona "c" de otro equipo, con todo, "a" puede pertenecer a la misma asociación de hombres de "c" en oposición a la asociación de hombres al que pertenece "b". Gross explica estas asociaciones como una manera de evitar el faccionalismo en sociedades igualitarias que reúnen a personas y a grandes grupos temporariamente. En ese sentido, "a" y "b" no se juntarían en contra de "c", porque "a" también tiene relaciones especiales con "c".

C.C.Reconocimiento

De cualquier forma, aún es importante recordar, con cierta cautela, que

> (…) hasta que tengamos un trabajo que elabore con un mayor cuidado crítico lo que el dominio de la 'substancia' significa entre los gê, debemos continuar sin saber con exactitud cuáles de los abordajes a la antropología de los gê cuenta toda la historia. (McCallum, 1998, p. 241)[23]. (traducción libre de mi autoría)

Un primer intento en esta dirección fue realizado por Coelho de Souza (2004, 2006; véase también 2002a) al reflexionar sobre el "incesto" en el pensamiento timbira[24].

La iniciativa de la autora, inspirada en Viveiros de Castro (2002d), busca comprender las consecuencias metamórficas del "incesto" en el pensamiento timbira y así profundiza en el entendimiento del concepto de parentesco nativo, explorando las articulaciones entre los aspectos terminológicos, comportamentales y matrimoniales del sistema de parentesco y las premisas ontológicas del mundo amerindio, focalizando el estatuto de las relaciones de sustancia en vista de la descripción de una teoría amerindia de la "Relación" (Coelho de Souza, 2004, p. 25). El análisis se basa en datos de Da Matta sobre los apinayé (ver por ejemplo Da Matta, 1976a) y Crocker sobre los ramkokamekra (ver por ejemplo Crocker, 1990) y parte de tres hipótesis: el campo del parentesco y el campo de la humanidad son idealmente coextensivos, esta coincidencia debe construirse por medio de un esfuerzo deliberado de "*assemelhamento*"[25] corporal, el cual constituye el proceso de fabricación del parentesco como proceso de fabricación

www.bdigital.ula.ve

[23] (…) até termos um trabalho que elabore com um maior cuidado crítico o que o domínio da 'substância' significa para os gê, devemos continuar sem saber ao certo quais das abordagens à antropologia dos gê conta toda a história. (McCallum, 1998, p. 241).

[24] Para la noción de "sustancia" entre los krahó, ver Melatti (1976, 1979), entre los apinayé, ver Da Matta (1976a, 1976b, 1979), en Melanesia, para los etoro, ver Kelly (1993) y Strathern (1999), y para los hagen, Strathern (1984, 1999).

[25] Según la autora, es un proceso que mezcla las sustancias corporales de una o más personas.

C.C.Reconocimiento

de personas humanas, y este proceso tiene como condición el carácter dado de la afinidad como esquema de la diferencia y de la relación en el mundo amerindio. Se trata, como se verá más adelante, de la "actualización" y "contraefectuación" de la afinidad potencial como "dato genérico, como fondo virtual contra el cual es preciso hacer aparecer una figura particular de socialidad consanguínea". La consanguinidad, el parentesco en sentido estricto, también debe ser deliberadamente fabricada, extraída de este trasfondo virtual, extracción que necesariamente produce "más afinidad", ya que el "potencial de diferenciación es dado por la afinidad, diferenciar de ella es afirmarla por contraefectuación" (Coelho de Souza, 2004, p. 49).

De acuerdo con Coelho de Souza, para Da Matta los apinayé tienden a identificar parientes "verdaderos" o "genuinos", *kwóyá kumrendy*, a los parientes "de sustancia" o, al menos, "de sangre", y a referir esta consustancialidad, al menos parcialmente, al proceso de concepción, siendo los "parientes verdaderos" *kabrô apten burog*, de "misma sangre". En este lenguaje de la sustancia, "la sangre se esparce por todo el pueblo" y entra en juego el principio de gradación, en el que la consustancialidad se debilita con la distancia. La consustancialidad y el "intercambio obligatorio y sistemático" de alimentos son los rasgos distintivos de parentesco "verdadero" (*kumrendy*). El parentesco establecido por vínculos "ceremoniales", cuyo paradigma es la relación nominador/nominado, también se conceptualiza como "parentesco verdadero", siempre que los vínculos se actualicen constantemente en cuanto a los comportamientos relacionados con el intercambio de bienes y servicios que normativamente implican. La transformación de la relación social puede provocar o no la reclasificación terminológica, creando la "flexibilidad" del sistema, en el que todo depende de los "alineamientos de la vida social y su dinámica" (Coelho de Souza, 2004, p. 40). Sin embargo, la circulación de sustancias corporales y los intercambios ceremoniales no son dos modos equivalentes de relación, ya que algunos parientes verdaderos

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

son más verdaderos que otros. El paradigma de la relación de parentesco radica en las relaciones de consustancialidad entre miembros de una misma familia nuclear que, a su vez, es el paradigma de las relaciones de sustancia, y la "flexibilidad" del sistema se sustenta en la combinación de un lenguaje de sustancias que permite cuantificar y relativizar el parentesco, que es dado, y una lista de transacciones ceremoniales que permite construirlo, es decir, "sustancias" son relaciones "dadas", "ceremoniales", son relaciones "construidas". Aún conforme Coelho de Souza, Da Matta, por otro lado, está entre los primeros en ilustrar el carácter construido de la "consanguinidad", de la cognación, en las tierras bajas de América del Sur, mostrando que el hecho de los afines, entre los apinayé, deben idealmente ser de la clase *kwóyá ket* no solo significa que necesitan ser reclutados entre los no parientes, sino que deben convertirse en parientes, estableciendo así un paralelo entre la transformación del parentesco "distante" en parentesco "verdadero" por la nominación y la conversión de la afinidad en parentesco, en consustancialidad, por la co-procreación (Coelho de Souza, 2004, p. 43).

www.bdigital.ula.ve

Para la autora, está claro que las relaciones de parentesco distante pueden convertirse en relaciones de amistad formal o afinidad, reemplazando lazos de sustancia debilitados por lazos de tipo "ceremonial" deliberadamente construidos y determinados, pero esto no significa que las relaciones "de sustancia" deban verse como "dadas" y "primarias" (Coelho de Souza, 2004, p. 43). Por ello, dice que su iniciativa es un aporte al esfuerzo que han realizado algunos estudiosos, como Peter Gow y Joanna Overing, hacia la reconceptualización de la relación entre los lenguajes culturales de la conexión física y de la sustancia compartida y el de respeto y de la "sustentación mutua" (Coelho de Souza, 2004, p. 43). Así, el parentesco es amor, cuidados mutuos y su memoria, que se inscribe en el cuerpo y se manifiesta en hábitos, disposiciones y afectos propiamente humanos, siendo el comportamiento respetuoso, generoso, eminentemente sociable,

C.C.Reconocimiento

una disposición psicológica y corporal que expresa el éxito de la fabricación de cuerpos asemejados en lo que consiste el proceso de parentesco, identidad sobre la cual justamente habla la consustancialidad (Coelho de Souza, 2004, p. 43). Por otro lado, en la estera de Viveiros de Castro, ella señala que el parentesco como un proceso de "*becoming*" amenaza con establecerse como una nueva ortodoxia que termina por confundir el "entendimiento" de antropólogos y nativos e ignora que algo, para estos últimos, debe ciertamente ser aún puesto como dado (Coelho de Souza, 2004, p. 43). Entonces, la identidad de sustancia debe tomarse en función de las relaciones y no al revés, releyendo la consustancialidad como algo que también se construye, ya que es una cualidad cambiante que depende de cómo los sujetos conduzcan el relacionamiento y que se revela por intermedio de efectos visibles en los cuerpos de las personas involucradas, siendo ella producto de esta relación, el efecto real de una "manipulación" que consiste en la "construcción" de parentesco donde "no existía", en el contexto de la familia conyugal y de la afinidad efectiva, y en su conservación donde tiende a caducar, en el contexto de la familia natal (Coelho de Souza, 2004, p. 44). El problema del incesto, según la autora, es invertir la dirección de este proceso de consustancialización, teniendo en cuenta que la reafirmación continua de los lazos de consustancialidad en el trabajo de la vida cotidiana distingue a los parientes "cercano-reales" de los "lejanos", siendo los co-residentes el foco de la prohibición porque continúan consustancializandose, consanguinizándose por medio de la co-procreación, convivencia y comensalidad (Coelho de Souza, 2004, p. 45).

www.bdigital.ula.ve

De acuerdo también con Coelho de Souza, para Crocker el parentesco ramkokamekra es también, eminentemente, una cuestión de "sangre", los hermanos uterinos de ambos sexos tienen una composición "similar" o "casi idéntica", *i-pip˜en*, porque vinieron como una rama o ramal del mismo ombligo. El grupo de "parientes de sangre" consiste en una extensión de aquel

C.C.Reconocimiento

definido por la "comunidad de sustancia", distinto de este último, aparentemente, sólo por la naturaleza "atenuada" de los vínculos que lo constituyen. Para la autora, lo que parece estar en juego no es simplemente el origen de la identidad sustancial, sino su destino, considerando que el universo del parentesco es una red en la que cada dos parientes cualesquiera están conectados por uno o más "puentes", los pares de relaciones primarias de consustancialidad, y las relaciones B/Z y H/W constituyen "puentes" unidireccionales, los germanos distinguiéndose, los cónyuges mezclándose (Coelho de Souza, 2004, p. 46). En otras palabras, la consustancialidad entre hermanos extiende el parentesco "de sangre" en el espacio, debilitándolo, la consustancialidad entre esposo y esposa lo extiende en el tiempo, por la procreación, expandiéndolo, B/Z se distinguen y alejan, H/W se aparentan y asemejan. Dice la autora que uno de los árbitros anónimos de este artículo suyo en tela de juicio, enfatizó que, entre los timbira, marido y mujer sólo "quedan iguales" después de que son viejos, cuando ya están estériles, incapaces de producir nuevos cuerpos, lo que viene al encuentro de su hipótesis, en la que el "*assemelhamento*" por conyugalidad y co-procreación es considerado un proceso dinámico, acumulativo y progresivo, que culmina con el agotamiento de la capacidad reproductiva del par H/W, señalando que esta capacidad dependía de la diferencia entre ellos al mismo tiempo que la consumía (Coelho de Souza, 2004, p. 56). Según ella, estos dos movimientos no tienen el mismo estatus, siendo el primero para el cual los ramkokamekra vuelven sus ojos y enfocan su acción, el segundo emergiendo como un efecto no intencional de la construcción de parentesco, siendo que muchas de las obligaciones entre "hermanos", aquellas sancionadas por la ética del respeto y la generosidad, parecen dirigidas a frenarlo, manteniendo "vivo" el parentesco, es decir, la memoria, el amor, entre aquellos que la madurez y el consiguiente involucramiento en nuevas relaciones, en nuevas familias de procreación, inevitablemente y en cierta medida separará. Este efecto no intencional es condición de todo el proceso y garantiza su dinámica, ya que siempre es necesaria

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

alguna diferencia para 'iniciar'' la identificación de los Humanos entre sí y su distinción de otros tipos de sujetos por medio del parentesco, por lo que el olvido y la distancia tienen esta función positiva de volver a potenciar relaciones que, de otra manera, tomadas como producto de relaciones anteriores, como resultados de la creación de parentesco, serían estériles. La fabricación de "parientes", de Humanos, es el objeto explícito de la construcción del parentesco, y la contraefectuación de la afinidad una especie de efecto colateral no deliberado del que depende aquella construcción, la posibilidad de reiniciar su reproducción depende de lo que está "fuera" de ella, que es su condición (Coelho de Souza, 2004, p. 50). Es decisivo en esta construcción, por un lado, lo que se define como objeto apropiado de la agencia humana y, por otro lado, lo que se ofrece como dado en este universo donde hacerse humano es hacerse pariente de y "semejante" a otros humanos. Lo que se ofrece, dice la autora, es el "don", es decir, el intercambio como diferencia que conecta y conexión que diferencia (Coelho de Souza, 2004, p. 51). Aquí, también es igualmente indispensable que la agencia humana se ejerza en la dirección que le cabe, pues no se puede revertir su sentido sin correr el riesgo de promover su opuesto, ya que negar deliberadamente el parentesco donde él y la humanidad son sinónimos es introducir la amenaza de deshumanización (Coelho de Souza, 2004, p. 47). Siempre apoyada en Viveiros de Castro, la autora tiene en mente el "fondo de socialidad metamórfica" implicado en el mito, en el que la indiferenciación entre humanos y no humanos significa no la ausencia de diferencia, sino una infinita diferencia interna a cada ser, y señala que el parentesco humano proviene del mito y no debe jamás, porque siempre puede, volver allí, para decir, entonces, que el incesto, al tratar al pariente como un no pariente, el Mismo como un Otro, un Humano como no Humano, señala un tal retorno y consiste en una operación de alto riesgo y no por eso menos necesaria. En este sentido, dispositivos como el *couvade* expresan el esfuerzo por cortar los vínculos potenciales entre el recién nacido y la alteridad pre-cosmológica (Coelho de Souza, 2004, p. 47).

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Así, lo que resultó de esa reflexión fue la noción de "sustancia" derivada de la afinidad potencial "actualizada" y "contraefectuada" en las relaciones sociales, algo bastante predecible considerando la conexión teórica de la autora con el llamado perspectivismo amerindio. En él, las personas, constituidas que son por sus relaciones, no permanecen siendo las mismas 'fuera' de ellas, sino que se recomponen a partir de otras relaciones (Coelho de Souza, 2004, p. 52). Entonces aquí estamos ante una perspectiva sobre este tópico clásico de la etnología jê, que aún espera lecturas y entendimientos más diversos.

Hasta la década de 1970, los laklãnõ y los kaingáng fueron dejados de lado en ese debate relacionado a las sociedades jê, aunque los primeros hayan sido investigados por Henry (1964) y Coelho dos Santos (1973) y considerados en algunos textos significativos de Nimuendajú (1946), Métraux (1947) y Hicks (1971). La omisión de los laklãnõ tal vez se deba a dos factores: primero, a las transfiguraciones étnicas por las cuales pasaban debido al largo contacto con la expansión de los colonos europeos que migraban para el sur de Brasil y para el Vale do Itajaí en particular; segundo, a las primeras descripciones de esas poblaciones, limitadas en sus abordajes, las cuales indicaban la ausencia de características tenidas hasta entonces como propias de los jê, tales como complejidad de organización social y dualismo (ver también Namem, 1994a, pp. 14-15).

www.bdigital.ula.ve

Los laklãnõ hace mucho vienen siendo investigados (ver Henry, 1964 y Coelho dos Santos, 1973). No obstante, como indiqué, hasta la década de 1970 ellos y los kaingáng eran comúnmente ignorados o solamente citados en las reflexiones de mayor aliento sobre las tierras bajas de América del Sur (Gross, 1979; Maybury-Lewis, 1979a; Turner, 1979). En las últimas décadas que, junto con los kaingáng, también pasaron a ser efectivamente tomados en cuenta en reflexiones de carácter más general (Urban, 2000, 1992; Urban & Hendricks, 1983; Sherzer &

C.C.Reconocimiento

Urban, 1986; Viveiros de Castro, 1990, 1995, 1998, 2002b; Carneiro da Cunha, 1993; Coelho de Souza, 2001, 2002a, 2002b).

Henry (1964) concluyó que los laklãnõ no estaban estructurados socialmente, lo que los tornó "anómalos" en relación con los otros jê. Para el autor, la única unidad de cooperación estable entre los laklãnõ giraba en torno de intereses sexuales, los cuales cimentaban las familias extensas y, en ellas, los lazos entre los compañeros de caza especialmente, bien como el control por la opinión para la preservación de las características del "hombre ideal" laklãnõ, o waikayú, que es un tipo de hombre autoamoroso, que se vanagloria y se desenvuelve por etapas. Aún según el autor, las familias extensas, la compañía para la caza y la preservación de las características del waikayú fueron las medidas que ellos conservaron para mantener su coherencia y posibilidad de subsistir. Es posible que Henry haya enfatizado la falta de estructura social, primero por haberse tropezado con una sociedad en la cual eran practicadas simultáneamente diversas formas de casamiento, como poliandría, monogamia y casamiento grupal, lo que daba la impresión de la inexistencia de reglas de casamiento, y segundo porque parecían no existir grupos de parentesco claramente definidos, tales como linajes, clanes o clases matrimoniales.

www.bdigital.ula.ve

Con datos aportados por Henry en su libro sobre los laklãnõ, Hicks (1966, 1971), quien nunca había estado entre ellos, analizó sus principios y categorías de clasificación simbólica y mostró la existencia de oposiciones binarias que los regulaban, proponiendo inclusive un modelo estructural de su sociedad, contrariando así la conclusión sobre la falta de estructura social señalada por el primer autor. Urban (1978), teniendo en mente la idea del dualismo jê, basado en la tradición oral laklãnõ, alejó la "anomalía" al reconstituir la historia política y mostrar que, hasta poco antes del final de la primera mitad del siglo XIX, los laklãnõ vivían en dos grupos

C.C.Reconocimiento

deambulantes que representaban patrimitades, semejantes a los kaingáng, por lo cual podían considerarse conformes con los padrones jê.

De acuerdo con Urban (1978), alrededor del final de la primera mitad del siglo XIX, tuvo inicio un proceso de fisión de la estructura de mitades que acarreó modificaciones radicales en la organización social laklãnõ. En el comienzo del siglo XIX, según el autor, el grupo deambulante waikòmang estaba con un contingente de mujeres bastante reducido, lo que hizo al jefe Kuvê pedir mujeres al jefe Kitedn del grupo kañre, pues este contaba con muchas mujeres, practicando inclusive la poliginia. Kitedn cedió las mujeres a Kuvê, generando resentimientos entre los hombres de su grupo, los cuales, entonces, planearon atacar y exterminar a los hombres waikòmang, que acabaron descubriendo la intención y mataron a los hombres kañre, proceso del cual sobrevivió solamente el grupo waikòmang completo y, por extensión, apenas una de las patrimitades. Después de eso, también según Urban, cerca de 1840 los waikòmang migraron del centro-este del estado do Paraná para Santa Catarina, después de incorporar a su grupo a las mujeres y a los niños kañre, lo que tuvo implicaciones, inclusive, en la terminología de parentesco, que pasó de términos que expresaban una oposición diádica entre las mitades para términos que expresan una relación triádica entre parientes consanguíneos, parientes por afinidad y no parientes, en que la relación de consanguinidad implica solidaridad política, afinidad en alianza política, y no parentesco en antagonismo potencial. Aunque los waikòmang hubiesen agregado nuevamente el grupo deambulante y modificado la terminología de parentesco, todavía según Urban, los laklãnõ no formaron más la estructura de las patrimitades y, a partir de entonces, se inició un proceso de disputas que los llevó a dividirse en tres facciones, angyidn, ngrokòthi-tõ-prèy y rakranò, faccionalismo que resultó de conflictos entre aquellos que mantenían el liderazgo por sucesión patrilineal, de un lado, y aquellos que hacían oposición al líder, los no parientes, de

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

otro. La facción ngrokòthi-tõ-prèy correspondería al grupo contactado en 1912 y próximo a Porto União, la angyidn al grupo desaparecido desde los años 1920 en la Serra do Tabuleiro, ubicada cerca de Florianópolis, y la rakranò al grupo contactado por Eduardo Hoerhann en 1914, próximo a Ibirama (ver también Namem, 1994b, p. 162, nota 6 al pie de página, 2016a, pp. 226-227), con el cual, como se vio, el autor realizó su investigación.

El estado del arte en la arqueología laklãnõ revela un panorama complejo e instigante que imposibilita entramar relaciones directas entre estos amerindios y su pasado reciente y remoto, ya sea porque falta realizar excavaciones arqueológicas que generen dataciones o por la incomprensión de las relaciones entre los datos arqueológicos en una amplia región que incluye la porción meridional de lo que ahora se llama estado de São Paulo (SP) en el sureste de Brasil, y también en el sur del país, en los ahora llamados estados do Paraná (PR), de Santa Catarina (SC) y do Rio Grande do Sul (RS). No se trata aquí de abordar en detalle el proceso que condujo al panorama actual, sino de revisar brevemente algunos pocos aspectos relacionados con el pasado y el presente de los laklãnõ a riesgo de simplificar en demasía.

www.bdigital.ula.ve

El Vale do Itajaí es una extensa área formada por sierras y valles cubiertos por bosques tropicales húmedos - Ombrófilo y Ombrófilo Mixto o Mata de Araucárias-, un ecotono encajado entre la meseta y la llanura costera del estado catarinense, en el límite de la Mata Atlántica con la Mata de Araucárias, que sufrió una intensa explotación maderera. Esta región es reconocida en la literatura como un punto importante en un extenso territorio históricamente ocupado por los laklãnõ, que se extendía desde los actuales estados de SP hasta el do RS (ver por ejemplo Piazza & Eble, 1968; Beck, 1970; Eble, 1973; Coelho dos Santos, 1973; Urban, 1978; Pereira, 1998; Noelli, 1999-2000; Fossari, 2004; Namem, 2016a, y Machado, 2021).

C.C.Reconocimiento

Mapa cartográfico de Brasil. Regiones circunscritas del Sur (azul) y Sur de Sureste parcial (rosado), donde deambulaban los ancestros más inmediatos de los laklãnõ, y Centro Oeste parcial (amarillo).

Brasil: Regiones Sur y Sur de Sureste parcial, donde deambulaban los ancestros más inmediatos de los laklãnõ, y Centro Oeste parcial. Adaptada: Mapa de Brasil, [Mapa online]. Recuperada de: www.todamatéria.com.br, año 2022. Brasil. Dominio público.

www.bdigital.ula.ve

Al abordar las lenguas amerindias, Urban (1992, pp. 90-91) menciona que aún no era posible conocer las razones que llevaron a los kaingáng y laklãnõ a migrar y cuándo habrían llegado a la región que actualmente habitan. Hace unos 3.000 años, según el autor, estos amerindios comenzaron a migrar hacia el sur, separándose de los otros grupos jê en algún lugar entre las nacientes de los ríos São Francisco, hoy en el estado de Minas Gerais (MG), y Araguaia, en los actuales estados de Goiás (GO) y do Mato Grosso (MT). Noelli & Souza (2017, p. 68), con base en datos arqueológicos, lingüísticos e históricos, argumentan que los grupos jê que ocuparon el Vale do Ribeira, en el sureste del actual estado de SP, habrían ingresado en el sur de Brasil por

C.C.Reconocimiento

el noreste del actual estado do PR, entre 1790 ± 210 AP[26] y 1540 ± 150 AP, ocupando los valles de los ríos Itararé y Paranapanema.

De acuerdo con Machado (2017; ver también 2020), arcos, flechas y lanzas con diferentes formas, materiales y composiciones, son los principales elementos de la cultura material seleccionados por los laklãnõ desde la década de 1990. Según la autora, algunos artefactos líticos, por ejemplo, se articulan al parentesco y la temporalidad, siendo identificados directamente con quienes los usaron como dueños, no con quienes los produjeron, y son transmitidos de generación en generación, comúnmente por las mujeres.

Según Machado (2013, 2017, 2021), desde el punto de vista arqueológico, no hay datos suficientes para corroborar una continuidad entre los sitios arqueológicos y la ocupación laklãnõ, pero tampoco hay datos que la refuten. Aún no hay suficiente investigación en el sur de Brasil para reconocer las diferencias espaciales y tecnológicas con respecto a la presencia de las poblaciones jê del sur, actualmente representadas por los kaingáng y laklãnõ. El reconocimiento del repertorio material laklãnõ en la época precolonial sigue siendo un tema controvertido, ya que a los investigadores les resulta difícil reconocer similitudes y diferencias en lo que produjeron los kaingáng y laklãnõ en el período anterior al contacto. Investigaciones en la región sur del país han identificado una aparente similitud tecnológica en los soportes cerámicos encontrados en diferentes sitios arqueológicos en cuanto a implantación y estructura, indicadores diferenciales que podrían revelar diferentes elecciones culturales. Los laklãnõ, sin embargo, también según la autora, afirman poder diferenciar sus huellas de las relacionadas con los kaingáng.

www.bdigital.ula.ve

[26] Antes del presente (AP) es una marca de tiempo utilizada en arqueología que se basa en el año 1950. Se adopta el año 1950 debido a las pruebas atómicas realizadas durante la Segunda Guerra Mundial que desequilibraron la concentración química de algunos isótopos en la atmósfera. Estos isótopos, como el carbono-14 (C14), son analizados en investigaciones que determinan la edad de restos arqueológicos, fósiles animales y vegetales.

C.C.Reconocimiento

El sitio arqueológico Krauel en especial, que está ubicado en el río del mismo nombre, en Presidente Getúlio (estado de SC), no lejos de la tierra indígena, tiene un amplio repertorio de puntas de flecha de variadas formas y presenta datación por carbón-14 (C14) relativamente reciente para sitios exclusivamente líticos, 290±80 AP, siendo que dataciones en Taió (estado de SC), también en el Alto Vale do Itajaí, son mucho más tardías, alrededor de 8.000 AP (ver Schmitz et al., 2009; Reis et al., 2018 y Machado, 2021). De acuerdo con Reis et al. (2018), los sitios líticos con o sin puntas de proyectil se encuentran en todos los períodos de ocupación de la región. Los datos arqueológicos y etnobotánicos indican que las poblaciones amerindias tenían un amplio conocimiento de la región y manejaban las plantas forestales (Noelli, 1999-2000; Corteletti et al., 2016; Cruz, 2014; Reis et al., 2014; Cárdenas et al., 2015; Heineberg, 2014), siendo que los jê del sur también practicaban la horticultura además de la caza, la recolección y pesca (De Masi, 2006; Corteletti, 2012). Según Reis et al. (2018), el proceso migratorio de los jê del sur, en muchas situaciones, incluye las relaciones que establecieron con los guaraní (ver Noelli, 1999-2000, 2004; Souza et al., 2016; Noelli & Souza, 2017) y posibles contactos con grupos de cazadores-recolectores que probablemente ocuparon estas mismas áreas durante milenios (Dias, 2003). Para el Vale de Itajaí incluye también contactos con grupos de cazadores-pescadores-recolectores que ocuparon la costa (Oppitz, 2011).

www.bdigital.ula.ve

Reis (2015, p. 269) propone que los grupos jê que se asentaron en el Alto Vale do Itajaí pudieron haber desarrollado una dinámica de ocupación territorial que implicaba una mayor circulación en este espacio, motivados por aspectos culturales y por las especificidades del entorno de transición entre la costa y la meseta y entre la Mata Atlántica y la Mata de Araucárias. Sin embargo, enfatiza el autor que tal diferenciación no debe estar relacionada con una división entre grupos sedentarios y/o nómadas, ya que, en ambas áreas, parecen haber establecido un

C.C.Reconocimiento

dominio territorial y los vestigios arqueológicos y las informaciones etnohistóricas atestiguan la larga duración de esta ocupación. Según Machado (2016), los documentos históricos también indican movilidad y estabilidad, dispersiones y agrupaciones a partir de la existencia de aldeas fijas y permanentes y formas relativamente elevadas de movilidad de grupos más pequeños que podrían agruparse ora en busca de recursos específicos, ora para realizar fiestas.

La "observación participante" en trabajos de campo, a lo largo de casi todo el siglo XX, diferenció a la antropología de las filosofías y demás ciencias humanas y sociales, así como dejó, al mismo tiempo, un legado incómodo para la disciplina. Bronislaw Malinowski en las Trobriand y Roger Bastide en Brasil, por ejemplo, se encuentran entre sus practicantes más significativos. Antes de eso, aún en el siglo XIX, en Norteamérica, Lewis Morgan entre los iroqués y Franz Boas entre los esquimal y kwakiutl ya habían tenido breves estancias en el campo. Los viajes de Claude Lévi-Strauss por la *tierra brasilis* incluyeron un periodo corto, entre otros, con los nhambiquara. Estos tres últimos autores, en todo caso, no están entre los practicantes de la observación participante propiamente dicha.

www.bdigital.ula.ve

El legado es inolvidable teniendo en mente que la observación participante, en el ámbito de antropologías que se proclamaban científicas, había generado mucho malestar en la filosofía, la antropología misma y las demás ciencias humanas. Recordemos, por ejemplo, los numerosos saqueos de bienes materiales e inmateriales en los que, con sus practicantes, la antropología participó activamente (ver por ejemplo Price, 1989).

C.C.Reconocimiento

Malinowski (1989) registró sus reacciones en un diario publicado póstumamente porque pretendía mantener el control de sí mismo, y en él encontramos angustia, malestar en el trabajo de campo, observaciones sobre los nativos y arrebatos de ira hacia ellos, apuntes teóricos y de método, comentarios sobre colegas, duras autocríticas, debilidades y deseos (Sigaud, 2007, p. 145). Él es uno de los referentes obligatorios en la disciplina, un autor ineludible a la hora de aprender el oficio, *Argonautas* (Malinowski, 1922, 1978) sigue siendo considerado una etnografía ejemplar (véase por ejemplo Sigaud, 2007, p. 148; ver también Peirano, 2021). Aquellos que fueron sus alumnos, como se sabe, no les gustó ni un poco la publicación. Geertz (1967) realizó una reseña, cuya lectura del diario se tornó hegemónica, en la que el libro habría disuelto el mito del investigador que debe tener empatía con los nativos, aunque no diga dónde el autor reseñado argumenta a favor de esta actitud como base de su metodología, desacreditando o intentando desacreditar a la persona que había inventado la antropología social británica, ya que el texto confirmaría la incongruencia entre la experiencia subjetiva y las exigencias del rigor metodológico (Sigaud, 2007, págs. 145-147, 149).

www.bdigital.ula.ve

Bastide (1979, pp. 1-8) define la antropología aplicada como una tarea práctico-teórica para reemplazar el peso de la tradición por medio de la acción planificada. Una población sometida a cambios, cuya sociedad tiene que cambiar sus estructuras, según él, debería tener el proceso de aculturación moldeado por el etnógrafo sobre su propia dinámica (Bastide, 1979, págs. 107, 109, 115). Los fines, también según él, serían el desarrollo, la evolución de la sociedad, de la población, a partir de la intervención de los ingenieros sociales (Bastide, 1979, págs. 5, 109, 115). Por otro lado, él señala que la antropología aplicada decepciona cuando se considera que la planificación es la forma contemporánea del racismo cultural, el desdoblamiento de una historia que produce cenizas y sangre… (Bastide, 1979, págs. 4, 8).

C.C.Reconocimiento

Lévi-Strauss (1957, pp. 293-294) confesó que fue poco escrupuloso con los niños nhambiquara al buscar las informaciones que anhelaba, en particular para obtener los nombres propios de las personas cuyo empleo era interdicto. Fue en el marco de una reflexión filosófica sobre las relaciones entre lenguaje y violencia que Derrida (1973, pp. 132-146, 1967) no escatimó en críticas ácidas a la etnografía por esa "guerra de los nombres propios", calificando como "trampa" una forma de comunicación que no se da propiamente bajo el signo de la opresión colonial o misionera y que debe generar remordimiento entre los practicantes de la disciplina. Según el filósofo, al intentar con la etnología minimizar los antagonismos entre "el yo y el otro", que la filosofía sola siempre habría intensificado para el autor de *Tristes Trópicos*, lo que acabó haciendo el etnólogo, con "mala conciencia y piedad…, fue violar la vida mediante una intrusión activa, pérfida y astuciosa".

www.bdigital.ula.ve

Cuando comencé a realizar mis primeros trabajos de campo en 1988, los laklãnõ ya exigían lo que poco tiempo después pasó a llamarse en la antropología como "participación observante". De hecho, en las últimas cuatro o cinco décadas, la etnología indígena hecha en tierras brasileñas, en especial, ha estado indeleblemente marcada por la participación observante como forma de actuar, como metodología de base, de muchos de sus practicantes (Kopenawa & Albert, 2010; Albert, 2002; Turner, 1991). En la participación observante, participar significa actuar siempre en sintonía con la ética y la epistemología que intentan disolver, hacer huir, "revertir", cuanto sea posible, "el intercambio desigual propio de la relación etnográfica", y colaborar como "redactor discreto" con escritos que sirvan en la lucha cotidiana por el reconocimiento de modos de vida diferenciados de los occidentales. Y observar significa ubicarse en el terreno de la imaginación conceptual de los nativos y dejarse llevar por él, atentos al

C.C.Reconocimiento

ambiente sociopolítico en que vivimos y con mirada crítica sobre la investigación etnográfica. Las exigencias de los laklãnõ en mi iniciación no me trajeron ninguna incomodidad porque cumplieron con mis expectativas en relación con el hacer antropológico. Asimismo, la metodología comparativa recorre toda la reflexión a seguir sobre la adopción laklãnõ, la cual hace contraste con otras ocho poblaciones como se anunció en la introducción.

Desde 2018 he decidido utilizar la pragmática como una metodología más en mi investigación. La pragmática, si no me equivoco, es una de las herramientas que permite entre otras cosas superar cualquier rigidez que de hecho exista en los esquemas estructuralistas. Para los laklãnõ, Urban (ver por ejemplo 2000) ya reveló el potencial de la pragmática.

La pragmática me parece fundamental porque busca analizar y entender las interacciones sociales por medio del lenguaje entendido como una forma de interacción social (Levinson, 1989; Leech, 1998), teniendo en cuenta que "la comunicación es polifónica y multimodal". Para esto aborda la circulación de formas verbales contenidas en palabras y textos que combinan distintas sustancias y expresiones. Se trata de una etnografía del hablar, de los "actos o eventos de habla"[27] o de las actividades sociales reconocidas culturalmente, más allá de una teoría de los actos del hablante. Sus materiales son muestras de habla o escritura en las situaciones en que ocurren, dado que nadie habla o escribe *in vacuo* (Halliday, 1982) y que las personas hacen cosas con las palabras (Austin, 1996).

La dinámica social es más rica que las convenciones, y la pragmática supera los modelos lingüísticos investigando la capacidad extralingüística de las personas como acción social al

[27] "Actos o eventos de habla": lenguaje abordada como uso, como acción no como estructura (Honderich, 1995-2001, p. 29; Austin, 1996).

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

abordar los enunciados en el uso porque son más que oraciones. El sistema es un potencial para actuar y el lenguaje es acción social, el significado pragmático, como acción social, excede el significado institucional. Las situaciones en que sobrevienen los usos del lenguaje son conjuntos de proposiciones que describen, entre otros, las creencias, los conocimientos, los compromisos de los participantes en los discursos. Hay que considerar que tales eventos culturales restringen el uso del lenguaje, y que parecen existir unas reglas correspondientes de inferencia que actúan asignando funciones a enunciados en parte según la situación social en la que se realiza el habla (Levinson, 1989, págs. 264, 266-267).

Entiendo que en una investigación, como la que estoy realizando, en la cual se consideraría el uso del lenguaje de la adopción en la lengua laklãnõ, deberían interesar las "expresiones realizativas afortunadas o no"[28], en el sentido de Austin (1996, pp. 47-48), y los "performativos y performativos implícitos" [29] (Levinson, 1989, p. 225), considerando que deben de existir procedimientos convencionales aceptados que tengan ciertos efectos convencionales, procedimientos estos que incluyen la expresión de ciertas palabras por ciertas personas en ciertas circunstancias (Austin, 1996, p. 67). No habría que olvidar a Searle (1986), para quien las

www.bdigital.ula.ve

[28] "Expresiones realizativas afortunadas o no": enunciados mediante los cuales se realizan actos que son afortunados si cumplen ciertas condiciones, infortunados en el caso contrario, distinguiéndose de los enunciados constatativos que describen realmente y que son susceptibles de ser verdaderos o falsos, verdaderos si existe un estado de cosas que los verifica, falsos en el caso contrario (Moeschler, Reboul, 1994-1999, p. 58; Austin, 1956, pp. 419-430, 1996, pp. 47-48).

[29] "Performativos": enunciados que funcionan como acciones y que no son ni verdaderos ni falsos (Gómez, 2000, p. 125; Austin, 1996; Levinson, 1989).

C.C.Reconocimiento

"condiciones de fortuna"[30] son dimensiones en que los enunciados son partes constituyentes de las "fuerzas ilocutivas"[31] (Levinson, 1989, p. 226).

Esta combinación de etnología y pragmática tal vez permitiría, por un lado, observar y entender mejor la concepción y las prácticas de adopción entre los laklãnõ, por otro lado, comparar de manera más apropiada algunas concepciones y prácticas de adopción entre poblaciones diversas, identificando hasta qué punto las prácticas corresponden a concepciones, y cómo se manifiestan en el lenguaje cotidiano considerando las "implicaturas conversacionales"[32] y las "fuerzas ilocutivas", en otras palabras, si de hecho las prácticas ocurren estrictamente con base en las concepciones o si hay ciertos deslizamientos en las primeras que extrapolan las segundas.

Sin embargo, como se explicó en el proceso de investigación, debido a la pandemia, no hice trabajo de campo para esta investigación por lo que no logré obtener siquiera un conjunto de "eventos de habla" sobre adopción que me permitiera aplicar esta metodología, así que dejo aquí mi sugerencia, para que, en una próxima investigación, se considere aplicar la metodología pragmática a la adopción laklãnõ.

www.bdigital.ula.ve

Hasta 2009, las técnicas de investigación utilizadas en la T.I.Ibirama fueron las entrevistas abiertas y semiestructuradas, las fotografías, las grabaciones de conversaciones y los diagramas de parentesco (Silva, Dal Poz Neto, 2009). En 2020 la intención era aplicar las técnicas de

[30] "Condiciones de fortuna": condiciones que deben cumplir los actos performativos para tener éxito, como procedimientos y efectos convencionales, personas adecuadas, etc. (Gómez, 2000, p. 123; Searle, 1986; Austin, 1996).

[31] "Fuerzas ilocutivas o ilocucionarias": propósito o intención del emisor al producir un acto de habla, refiere a las condiciones de fortuna que resultan de la interacción verbal, ya que los participantes pueden entrar en una tensión en la que tratan de imponer la fuerza de sus argumentos o de sus condiciones extralingüísticas, es decir, en una relación de poder, ese poder ilocutivo está en manos de cualquier hablante que sabe hacerlo valer frente a otro hablante (Pinto & Pablos-Ortega, 2014, p. 246; Levinson, 1989; Austin, 1996; Searle, 1986).

[32] "Implicaturas conversacionales": toda inferencia que surge para preservar la asunción de cooperación entre los participantes de un intercambio comunicativo (Gómez, 2000, p. 125; Levinson, 1989).

C.C.Reconocimiento

investigación mencionadas a continuación: a) entrevistas abiertas, y si acaso fuera posible, historias de vida y autobiografías, solo en casos necesarios entrevistas estructuradas y semiestructuradas, b) fotografías, c) diagramas de parentesco, d) conversaciones por medio de WhatsApp, y e) en caso de haber tenido la posibilidad habría incluido grabaciones de conversaciones y videograbaciones. Esto fue considerado en un pretendido trabajo de campo no realizado debido a la pandemia. En 2018, en la Mancomunidad Indígena de El Paramito, la investigación fue realizada por medio de entrevistas semiestructuradas.

Desde octubre de 2019, antes de la pandemia y del trabajo de campo planificado, hasta noviembre de 2021, he utilizado el WhatsApp para entablar algunos contactos y conversaciones con algunas personas que viven en la T.I.Ibirama y con otras que las investigan, sea sobre el tema de la adopción, sea sobre datos a actualizar, como el número de aldeas existentes. Por esto entiendo que, al reflexionar sobre los principios de la etnografía virtual, Hine (2004, pp. 80-81) acierta cuando dice que los medios interactivos en el ciberespacio nos desafían y brindan la oportunidad de realizar nuestro oficio, aunque no me pase por la cabeza adherirme a su interpretativismo antropológico. Para la autora, como para mí que también lo experimenté, ese espacio de interacción no debe ser visto como un lugar apartado de la vida o de la interacción cara a cara, ya que estas tecnologías muestran un alto grado de flexibilidad. De todos modos, el trabajo de campo es muy diferente al virtual, entre otras cosas, porque permite al investigador confrontar lo que dicen las personas con lo que de hecho por sí mismas hacen, entendiéndose indispensable en la antropología. Por eso, no me atrevo a profundizar nada sobre persona, adopción, etcétera, basándome solo en algunas conversaciones por WhatsApp.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

CAPÍTULO IV. Problemática de investigación: las concepciones y prácticas de adopción en la Terra Indígena Ibirama

Se pretende entender, recurriendo a la etnografía comparada, las concepciones y prácticas de adopción entre los laklãnõ y otros pobladores de la T.I.Ibirama, y mediante dicha investigación, apoyar las acciones que tienen como objetivo el registro de las personas adoptadas, ya que actualmente el poder judicial les impide hacerlo, como se verá más adelante.

www.bdigital.ula.ve

Henry (1964), cuyo trabajo de campo entre los laklãnõ tuvo lugar desde diciembre de 1932 hasta enero de 1934, sin volver al tema de la adopción en el libro, dijo que:

> (…) Es inconmensurablemente más difícil averiguar, por ejemplo, cuánto sufrimiento está envuelto en el proceso de adopción que descubrir si los niños son adoptados por los parientes de sus madres o padres, por amigos o por extraños. Si bien el conocimiento de esto último es necesario para explorar lo primero, hacer solo lo último es conformarse con el mero formalismo. (Henry, 1964, p. xviii)[33].
> (traducción libre de mi autoría)

[33] (…) It is immeasurably more difficult to find out, for example, how much suffering is involved in the process of adoption than to discover whether children are adopted by their mothers' or fathers' relatives, by friends or by strangers. While knowledge of the latter is necessary to the exploration of the former, to do only the latter is to settle for mere formalism. (Henry, 1964, p. xviii).

C.C.Reconocimiento

Urban (1978, 1996) realizó su trabajo de campo con los laklãnõ durante quince meses, de 1974 a 1976, regresando por un corto período no especificado por él en 1981 y 1982. El autor registró que quizás un tercio de la población laklãnõ estaba siendo criada por madres no biológicas, y prefirió llamar "transferencia" a lo que a veces se llama "adopción" porque no eran situaciones en las que se "asumía" una persona con la cual no se tenía ninguna conexión, en la mayoría de los casos existían conexiones con los niños, sus madres estaban vivas y podían vivir en las mismas casas de las madres adoptivas o cerca de ellas (Urban, 1978, p. 142), sin dejar de aclarar que al hacerlo, destacaba la "donación".

Él estableció dos reglas que regirían la transferencia, enfatizando que sus datos aun así estaban incompletos para distinguir un patrón operativo general de la segunda regla:

> (…) Una mujer joven (especialmente una hija) debe darle un hijo pequeño a una mujer mayor (especialmente su madre), si esta última ha pasado la edad reproductiva y no tiene hijos pequeños, pero aún es físicamente capaz de cuidarlos. A una anciana se le proporcionará dos o tres niños pequeños de esta manera, hasta que ya no pueda cuidarlos. (…) Otra regla concierne a quién asume la responsabilidad de un hijo tras la muerte de su madre (…) (Urban, 1978, p. 141)[34]. (traducción libre de mi autoría)

www.bdigital.ula.ve

Así, según el autor, los laklãnõ no tenían "huérfanos" ni categoría social para referirse a ellos porque alguien se responsabilizaba del niño cuya madre había fallecido (Urban, 1978, p. 180). Dicho eso, él argumenta que:

> (...) Además, lo que está involucrado aquí realmente no es diferente conceptualmente de lo que está involucrado en la distribución de alimentos. De hecho, la transferencia adoptiva puede tener un significado político similar. Visto de manera más amplia, no se trata simplemente de un asunto entre madre e hija, sino que también involucra a sus respectivos maridos. Y la relación DH-WF (entre el marido

[34] (…) a young woman (especially a daughter) should give a small child of hers to an older female (especially her mother), if the latter has passed reproductive age and is without young children of her own, but is still physically capable of caring for them. An old woman will be kept supplied with two or three young children in this way, until she can no longer take care of them. (…) Another rule concerns who assumes responsibility for a child upon its mother's death (…) (Urban, 1978, p. 141).

C.C.Reconocimiento

e la hija y el padre de la esposa) es de suma importancia políticamente. (Urban, 1978, p. 142)[35].
(traducción libre de mi autoría)

Al definir las categorías de "padre, madre, hija e hijo", el autor apuntó que la transferencia cancelaba la relación previa en la que se basaba (Urban, 1978, págs. 140, 145), pero advirtió que los laklãnõ y él no estaban seguros de ello (Urban, 1978, p. 156). Según él, los padres anteriores tenían interés en los niños, aunque casi no tuviesen derechos sobre ellos (Urban, 1978, p. 156). Él también señaló que los niños, de hecho, a veces llamaban a ambos pares de padres por los términos de parentesco apropiados para "padres", aunque en algunos casos solo los padres "adoptivos" se llamaban así (Urban, 1978, pp. 156-157).

Urban consideró a sus datos inadecuados para resolver definitivamente las dos siguientes preguntas: en primer lugar, si una madre podría transferir su hijo a dos madres diferentes o un padre a dos padres diferentes, lo que aumentaría la posibilidad de existencia de una especie de "paternidad grupal", en segundo lugar, si fuese el caso y en qué medida dos madres o dos padres podrían "compartir" esta conducta al convertirse en padres del mismo hijo, caso en que se podría hablar de "transferencia compartida" en que los padres compartían un hijo con otros. Los laklãnõ que crecieron en familias poliándricas o poligínicas, según el autor, ciertamente hablaban de tener "dos padres" o "dos madres", por lo que claramente ocurrían transferencias compartidas. Por otro lado, él no supo de ejemplos en los que dos madres o dos padres tuvieron simultáneamente responsabilidad con el niño adoptado y eso lo llevó a pensar que las transferencias probablemente

[35] (...) Moreover, what is involved here is really no different conceptually from what is involved in food distribution. Indeed, adoptive transference may have a similar political significance. Viewed more broadly, it is not simply an affair between mother and daughter, but involves as well their respective husbands. And the DH-WF relation is of the utmost importance politically. (Urban, 1978, p. 142).

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

siempre eran de uno a uno y que compartir este rol era un fenómeno secundario (Urban, 1978, p. 157).

También según el autor, a lo largo del tiempo aparentemente ocurrió un cambio en la frecuencia de estas transferencias: mientras que antes del contacto en 1914 la donación de niños a las personas mayores parecía ocurrir sólo ocasionalmente, rápidamente creció en importancia a partir de aquel año. Él dijo que no pudo obtener informaciones estadísticas sobre eso, pero le pareció evidente el patrón global:

> (...) gracias a la vida sedentaria y la atención médica que Eduardo Hoerhan puso a disposición, cada vez más personas sobrevivieron más allá de la edad reproductiva. Esta es la "condición previa". (...) A medida que aumenta el número de personas que no pueden tener sus propios hijos "biológicos", también debe hacerlo el número de transferencias. (Urban, 1978, p. 173)[36]. (traducción libre de mi autoría)

www.bdigital.ula.ve

Wiik (2004a) hizo su trabajo de campo entre los laklãnõ desde abril de 1997 hasta octubre de 1998, y argumentó que una forma de asegurar la presencia de dos, tres o incluso más generaciones de parientes varones en los hogares de familias extensas de parientes mayores sería:

> (…) La costumbre de que las hijas mayores entreguen a sus primeros hijos para que sus madres los críen como propios. Esta costumbre crea una indiferenciación entre hijos y nietos y entre padres y abuelos. Esto se expresa en términos de parentesco Xokleng que indican categorías por edades, como *yi*, *jug* y *nhõ*, respectivamente. La adopción de nietos y bisnietos por parte de mujeres mayores es una costumbre que refleja la preocupación por mantener a los hombres en el hogar de los mayores durante el mayor tiempo posible, garantizando que se realicen tareas pesadas de mantenimiento. Esta costumbre también es importante en una sociedad que no ejerce una fuerte presión social sobre las nuevas generaciones de las familias extensas que adoptan la virilocalidad postmatrimonial, o incluso sobre las generaciones más jóvenes que optan por vivir en casas independientes. (…) La adopción de nietos, asociada a un parentesco que no diferencia a los hijos de los nietos, permite que algunos hijos varones permanezcan en su hogar natal por una generación más. Cuando se traduce a términos de parentesco

[36] (...) thanks to sedentary life and medica l care made available by Eduardo Hoerhan, more and more people survived past reproductive age. This is the "antecedent condition." (...) As the number of persons unable to have their own "biological" children increases, so must the number of transferences. (Urban, 1978, p. 173).

C.C.Reconocimiento

occidentales, el sistema transforma a los hermanos en tíos y sobrinas/sobrinos, y a los hijos biológicos en hermanos. (…) (Wiik, 2004a, pp. 145-146)[37]. (traducción libre de mi autoría)

En cuanto a los argumentos de los tres autores, me corresponde decir lo siguiente para, más adelante, presentar el contenido de mi investigación (ver también Namem, 2021a, 2021b). A diferencia de Urban, yo prefiero el término "adopción" en lugar de "transferencia", pero sin dejar de lado la importancia de la "donación", y considerando que la palabra "adopción" ni siquiera existe en la lengua laklãnõ. De este modo priorizo lo que dicen los laklãnõ en portugués y a quienes se quedan con los hijos adoptados, lo que aún permite un mínimo diálogo con el Estado, con la justicia brasileña, sobre el tema, como será visto a continuación.

A diferencia de Wiik, lo que expongo en este texto revela que las prácticas de adopción no se restringen a las "hijas mayores donando sus primeros hijos a sus madres", de cualquier manera, en futuras investigaciones corresponde prestar atención a ver si se encuentra alguna preferencia por los primogénitos de las hijas mayores y también de los otros hijos e hijas, dependiente o independientemente del género de los primogénitos, lo que no me fue posible saber porque no hubo trabajo de campo como se explicó en la descripción del proceso de investigación.

A diferencia de ambos, por el momento prefiero no aceptar, respectivamente, "semejanza conceptual de la transferencia con la distribución de alimentos, con la política" o como la

[37] (…) the custom of older daughters giving away their first sons for their mothers to bring up as their own. This custom creates an indifferentiation between sons and grandsons and between parents and grandparents. This is expressed in Xokleng kin terms that indicate age-set categories, such as *yi*, *jug* and *nhõ*, respectively.
The adoption of grandsons and great-grandsons by senior women is a custom that reflects a concern with maintaining men at the senior household for as long as possible, guaranteeing that heavy maintenance tasks will be carried out. This custom is also important in a society that does not exert strong social pressure on the new generations of the extended families who adopt post-marital virilocality, or even on the younger generations who opt to live in independent houses. (…) The adoption of grandsons, associated with a kinship that does not differentiate children from grandchildren, allows some male children to remain in their natal household for one more generation. When translated into Western kinship terms, the system transforms siblings into uncles and nieces/nephews, and biological sons into brothers. (…) (Wiik, 2004a, pp. 145-146).

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

“garantía de que las tareas de mantenimiento pesado se realizarán”, pues me parece más provechoso y estimulante intentar reflexionar sobre la adopción y el parentesco en sus relaciones con la cosmología y ontología sin desconsiderar la política. Por otra parte, si se hubiese realizado el trabajo de campo, teniendo en mente los planteamientos de Henry, yo estaría atento a la posibilidad de la existencia de “sufrimientos” en estos procesos de adopción, y también intentaría confirmar si están imbricados con las “reglas de residencia” como Wiik parece sugerir.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

CAPÍTULO V. Adopción laklãnõ en perspectiva comparada

Las prácticas de adopción son bastante comunes en América del Sur y otras regiones del mundo, muchas investigaciones al respecto han mostrado que son altos los porcentajes de adopción, variados los motivos para adoptar y que dichas prácticas se encuentran articuladas a las relaciones sociales en un sentido más amplio, siendo a menudo vitales para la vida de las personas. Ellas también se involucran en circuitos más amplios, de lo local a lo transnacional, pasando por lo regional y se rigen por la reciprocidad, actualizando la solidaridad relativa al parentesco, teniendo relevancia en la formación de los grupos residenciales y la reproducción de las condiciones de existencia, en la revitalización de ontologías y cosmologías, de formas de ser. Muchas veces esas prácticas generan conflictos, sufrimientos, reproducción de prejuicios y desvinculación de las personas de sus familias y hasta de sus culturas, entretanto, no siempre las personas reivindican que los Estados-nación las reconozcan formalmente, para que sus efectos se hagan sentir en las legislaciones de los países, y así el tema no está presente en sus legislaciones.

Tales prácticas han sido abordadas por innumerables estudios e investigaciones en sus conexiones con las relaciones locales e incluso transnacionales, como muestran las situaciones aquí reunidas, por otro lado, no las han abordado cosmológica y ontológicamente, por ejemplo,

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

etnografiando el habla y los eventos del habla a modo de la pragmática, preferentemente en el ámbito de la "participación observante".

Esta investigación se enfoca en las concepciones y prácticas de adopción entre algunas poblaciones, especialmente en las de los pobladores de la T.I.Ibirama y en particular de los laklãnõ. Para lograrlo se realizan algunas comparaciones que muestran ciertas similitudes y diferencias culturales con relación al tema de la adopción. Se revelan así las relaciones que envuelven y aproximan a las personas por medio de las adopciones. El objetivo aquí no es por supuesto considerar ampliamente la literatura sobre el tema, que se remonta al siglo XIX, en considerable volumen y complejidad. Lo que se compara son determinadas situaciones en América y Oceanía, vertidas por la pluma de ciertos investigadores, algunas de ellas ya con potencial de extenderse en series de investigaciones y publicaciones. Los estudios considerados podrían ser revisados juntos o parcialmente, unidos a otros si ese fuera el caso, buscando las relaciones que involucran el habla, la ontología, la cosmología, la economía, la política, el parentesco, la adopción... en las extensiones de sus provincias sociológicas, y tal vez más allá de ellas.

www.bdigital.ula.ve

El texto entonces, así lo entiendo, es solamente parte de un ejercicio más amplio sobre el tema de la adopción, ejercicio que debería estar en marcha, llevándose a cabo por algunos investigadores, en un esfuerzo por buscar y establecer las conexiones mencionadas que faltan en las investigaciones aquí consideradas y en otras a ser tomadas en cuenta. Es también una propuesta para que las situaciones aquí enfocadas, tal vez junto con otras, sean revisadas y enmarcadas de una manera más inclusiva, buscando establecer los conceptos de los mundos que son experimentados y descritos por las personas y sus conexiones con las concepciones y prácticas de adopción.

C.C.Reconocimiento

Los laklãnõ están expuestos de manera más detallada en relación con las demás poblaciones porque figuran como el foco del texto y ejemplo del argumento general aquí contenido. Así mismo, las conexiones entre ontología, cosmología y adopción entre ellos fueron establecidas de manera muy preliminar y las conexiones con el habla todavía son tareas por cumplir y también sugeridas a otros estudiosos. Falta un abordaje más amplio de todas las poblaciones consideradas, es decir una reflexión que tome en cuenta sus historias, economías, políticas, legislaciones relativas a la adopción... Con seguridad faltan también más relatos laklãnõ para que se entienda, vamos a decir así, el intercambio entre ellos de perspectivas sobre la adopción. Para Sudamérica, o al menos para sus tierras bajas, como será visto a continuación, parece relevante entender la noción de "sustancia", incluso por las articulaciones que parecen tener con las relaciones diferenciadas que se establecen con las personas adoptadas dependiendo de sus ascendencias.

www.bdigital.ula.ve

Los laklãnõ comúnmente adoptan niños de sus hijos (Henry, 1964, págs. xviii, 43; Urban, 1978, pp. 133-187; Wiik, 2004a, pp. 145-146; Namem, por ejemplo, 2013, 2020 y 2021a), incluso cuando estos últimos son madres y padres solteros, pero a veces también los adoptan de hermanos, hermanas y otros parientes consanguíneos, así como de los demás parientes, los amigos y las personas no residentes en la tierra indígena. No he sabido ni conocido personas de la tierra indígena que hayan sido adoptadas por los no residentes e incluso por extraños, desde que inicié mi investigación en la segunda mitad de la década de 1980 e incluso décadas antes[38].

[38] Antes de 1914, por ejemplo, niños laklãnõ fueron criados por personas de la región del Alto Vale do Itajaí, como uno de los resultados de la caza a los laklãnõ llevadas a cabo por los *bugreiros*. Entre ellos, el caso más conocido y documentado es lo de Korikrã, criada en Blumenau como Maria Gensch, desde más o menos los 12 años, por el médico Doctor Hugo Gensch (ver entre otros Coelho dos Santos, 1973, p. 186).

C.C.Reconocimiento

Mujer *blanca* adoptada por una pareja laklãnõ.

Vaicomen Téie de 45 años, adoptada por una pareja laklãnõ, en su estado de WhatsApp, Brasil, (17/12/20).

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

En la lengua de los laklãnõ, la madre y su(s) hermana(s) y madre, la madre del padre y la(s) hermana(s) de éste se denominan con el mismo término, "*jõ*", mientras que el padre y su(s) hermano(s) y padre, el padre de la madre y el(los) hermano(s) de ésta también se denominan con el mismo término, "*jug*". La madre y el padre, actualmente, también se denominan "mana" (hermana) y "mano" (hermano), términos que han sido tomados del portugués brasileño. En otras palabras, aquí no hay abuelos y nietos, tíos y sobrinos, ni palabras para designarlos, hay esto sí *madres*, *padres*, *hijos* e *hijas*. Cuando conversan en portugués con otras personas o explican los términos de parentesco, entretanto, suelen usar las palabras abuela, tío, nieto, sobrina, etc., inclusive en laklãnõ, pero en realidad no se usan comúnmente. Se resalta que estas concepciones y prácticas de adopción han sido incorporadas por otros habitantes de la tierra indígena, excepto los guaraní si no estoy equivocado (Namem, 2020).

www.bdigital.ula.ve

En la actualidad, entre los laklãnõ, los motivos para adoptar son los siguientes: la costumbre de las mujeres de donar uno o más de sus niños pequeños a sus madres, el fallecimiento de la madre o el padre del niño, la esterilidad femenina, la *necesidad de compañía y ayuda en la vejez*, la nominación y la *amistad*. La adopción, sin embargo, no necesariamente tiene que ocurrir a una edad temprana, los niños y adolescentes de variadas edades también suelen ser adoptados, inclusive, prometidos o pedidos antes de nacer o ser concebidos. *Amor* es lo que ellos dicen sentir por los adoptados, de hecho, siempre lo declaran, incluso en presencia de sus hijos biológicos, que ellos son más amados que los hijos de sangre, lo que es confirmado por todos. Debido a este sentimiento, dicen ellos, no hay laklãnõ ni otros pobladores de la tierra indígena viviendo en orfanatos y hogares de ancianos (Namem, 2020). Entretanto, las personas

C.C.Reconocimiento

no siempre quieren adoptar y/o donar, como las que no desean adoptar hijos de sus hijos, pues no quieren tener niños y/o adolescentes temiendo de morir y dejarlos huérfanos. Como las prácticas de adopción están presentes en muchos lugares del mundo, algunos de los motivos enumerados también se han registrado en poblaciones con ontologías y cosmologías muy diferentes, como se verá a continuación entre las poblaciones mencionadas.

A veces, por ejemplo, alguien *pide* adoptar un niño a fin de asignarle nombre, lo cual constituye un intercambio, pues se *gana* una persona, un cuerpo para dar un nombre, como el de un ser querido vivo o fallecido, a veces un pariente, cuya *memoria* será cultivada. A la persona adoptada, por otro lado, se le debe dar comida, también *educar*, *criar* y otras cosas más. En otras palabras, a veces los niños son donados para cultivar, por medio de los nombres, la memoria de ciertas personas vivas o fallecidas, y como se ha visto, constituyen alianzas hechas con *amor*, algunas establecidas más allá de las parentelas inmediatas, una vez que son variadas las posibilidades de adopción. Los nombres personales laklãnõ pertenecen a las familias extensas, pues son exclusivos de ellas, y traen las personas, vivas o muertas, a la presencia y convivencia principalmente de los parientes, pero también de los amigos. Dicho de otro modo, las personas son también aquellas de las cuales los nombres provienen, por ejemplo, la persona que tiene una niña cuyo nombre es el mismo de la hermana del padre, tiene delante de sí, por medio de él, la hermana del padre (Namem, 2020). Sin embargo, a veces el adoptado es un *blanco*, sin que el nombre dado necesite ser amerindio ni esté en juego una alianza en el ámbito de la tierra indígena.

www.bdigital.ula.ve

Ellos hacen una distinción entre los hijos adoptados: los "*legítimos*", quienes, así como los hijos biológicos, son aquellos registrados a nombre de los padres adoptivos, y los "*de crianza*",

C.C.Reconocimiento

los cuales son aquellos que permanecen en el registro como hijos a nombre de los padres biológicos (Namem, 2013, p. 138, 2020, 2021a). Por otro lado, pude observar que, a lo largo del trabajo de campo, tanto las madres como los padres adoptivos establecen relaciones diferenciadas con los hijos adoptados dependiendo de sus ascendencias, lo que instiga intentar articularlas a la noción de "sustancia". Los padres adoptivos a menudo les piden a los padres biológicos que se mantengan por un tiempo alejados de los niños para que éstos los *olviden*, lo que varía con sus edades, y prefieren decirles que son adoptados cuando tienen 16 o 17 años, de lo contrario se vuelven *traviesos* y no los *obedecen*. Hace más de una década, en una de las muchas conversaciones sobre temas variados con Faustino Criri, escuché la pregunta que siempre él se ha hecho ¿Por qué yo? refiriéndose a que, entre varios hermanos, como se pudo ver, fue donado al padre y a la madre de su madre.

Las adopciones implican alianzas, *acercan* a las personas involucradas en las relaciones, dicen ellos, siendo uno de los aspectos que manifiestan, a mi entender, la relación culturalmente particular, socialmente fundamental y afectivamente visceral que une, especialmente, las madres a las hijas o al menos a algunas de ellas y a sus hijos (Namem, 2012, p. 75, 2020, 2021a).

www.bdigital.ula.ve

Los laklãnõ y otros habitantes de la tierra indígena consideran indispensable el registro de las personas adoptadas. Ellos dicen que es por la importancia de los nombres, para que tales personas sean *criadas de la manera* de los padres adoptivos, sin la *interferencia* de los padres biológicos, y para que los últimos no las *agarren* de vuelta cuando estén crecidas porque a veces se convierten en sostén de la familia (Namem, 2013, 2020).

Cabe señalar que registrar las personas adoptadas es la garantía de que ellas disfrutarán de las herencias que les corresponden, así como de las pensiones si por ejemplo sus padres adoptivos

C.C.Reconocimiento

mueren antes que cumplan la edad adulta, que en Brasil inicia a los 18 años. Las herencias generalmente involucran lo que llaman en la tierra indígena de "*frentes*"[39], casas, a veces pertenencias personales y muy raramente un automóvil, una motocicleta, un camión o un tractor (Namem, 2013, p. 140). Por lo tanto, el registro de las personas adoptadas no es algo insignificante teniendo en cuenta que los pobladores de la tierra indígena viven modestamente. Tales pensiones y herencias, sin embargo, no son las principales preocupaciones de la gente, porque su deseo es que esas personas adoptadas disfruten y gocen plenamente el legado de sus padres adoptivos, lo que corresponde a los sentidos de las concepciones y prácticas que valoran los cuidados recíprocos que las relaciones engendran (Namem, 2020).

En términos generales, las adopciones registradas siguen cancelando la relación previa entre las madres, los padres e hijos, sin que los involucrados en el proceso dejen de compartir cotidianamente. Las madres y los padres anteriores siguen teniendo interés en los hijos, aunque formalmente cesen sus derechos sobre ellos. Los padres y madres adoptivos son aquellos a quienes los hijos de hecho llaman por los términos de parentesco apropiados para "padres y madres", incluso en las adopciones no registradas. Por otro lado, las madres y madres adoptivas y los padres y padres adoptivos suelen "compartir" la maternidad y la paternidad, aunque sean adopciones registradas.

www.bdigital.ula.ve

Hasta 1990 estas prácticas de adopción propias de los laklãnõ habían sido recurrentes y muchas veces registradas. Sucede que, desde aquel entonces, con la instauración de la Ley 8.069,

[39] "*Frentes*" son sitios determinados en la tierra indígena, con dimensiones que no he medido, de las cuales la gente vende leña, postes para cercas y troncos y en las cuales las familias nucleares o extensas han vivido durante décadas a orillas del río Hercílio y en sus alrededores, cultivando y criando en pequeña escala para el autoconsumo, respectivamente, frijoles (caraotas), yuca (mandioca), pollos, a veces cerdos y ganado vacuno, y más recientemente, criando peces en presas y abejas para obtener miel también para autoconsumo.

C.C.Reconocimiento

del 10 de julio de 1990/Estatuto da Criança e do Adolescente-ECA (Brasil, 1990), los jueces en los distritos judiciales de la región del Alto Vale del Itajaí no vienen reconociendo y aceptando los registros de esas adopciones. Para ello usan el ECA, que impide a una persona ser adoptada por sus ascendientes y hermanos y articula en cada distrito judicial del país, por medio de catastros de adopción, los flujos de niños y adolescentes a ser adoptados y personas que pretenden adoptarlos (Namem, 2012, 2013, 2020, 2021a).

Las Leyes 12.010 y 13.257, respectivamente del 03 de agosto de 2009 (Brasil, 2009) y del 08 de marzo de 2016 (Brasil, 2016), que ha alterado el ECA en algunos puntos, mantuvieron el artículo que impide a una persona ser adoptada por sus ascendientes y hermanos. En 2019 ha entrado en vigor el Sistema Nacional de Adoção e Acolhimento-SNA (Brasil, 2019), cuyo objetivo es acelerar la resolución de casos y proporcionar un mayor control sobre los procesos por medio de un sistema de alertas con el cual se puede monitorear todos los plazos. Entretanto, se mantuvo el mismo impedimento para la adopción por parte de ascendientes y hermanos.

www.bdigital.ula.ve

Hay que considerar que la Constitución brasileña de 1988, en el artículo 231, garantiza que las sociedades amerindias tengan vidas diferenciadas y no sean discriminadas pues se reconocen "sus organizaciones sociales, costumbres, idiomas, creencias y tradiciones". Entonces la simple aplicación de estas normativas a los laklãnõ y otros pobladores de la tierra indígena representa una violación directa de sus derechos de mantener sus organizaciones sociales y familiares, comprometiendo el objetivo de garantizar una vida de acuerdo con los valores, estándares y normas sociales de sus culturas.

En ese sentido, al negar el registro, la legalización de las adopciones con el argumento de que no caen bajo las normativas actuales y hacer imposible que los habitantes de la tierra indígena continúen criando a sus hijos en el marco de sus estructuras familiares, se viola también

C.C.Reconocimiento

el artículo 227 de la Constitución que obliga "la familia, la sociedad y el Estado a garantizar a los niños y adolescentes, con absoluta prioridad, el derecho a la vida, la educación…, además de ponerlos a salvo de toda forma de discriminación".

Así, los magistrados insisten en ver como "abuelos, abuelas, tíos, tías, nietas, nietos, sobrinas, sobrinos..." a las personas que los laklãnõ y otros habitantes de la tierra indígena ven como *madres*, *padres*, *hijos* e *hijas*. De esta manera, exigirles prácticas de adopción que pasen por los catastros de adopción es una garantía de que no continuarán viviendo como desean, teniendo en mente que difícilmente determinadas personas serían adoptadas según sus normas culturales. Como es evidente estamos de hecho ante otra adopción, por lo que no se trata de personas que deban estar registradas en los catastros como potenciales adoptados y adoptantes. De este modo, en situaciones en las que los jueces deberían usar el sentido común, leyendo las normativas a la luz de la Constitución brasileña de 1988, a los pobladores de la tierra indígena se les impide seguir vivenciando sus prácticas y concepciones de adopción (Namem, 2013, 2020).

www.bdigital.ula.ve

Hay que tener en cuenta también que, en 2014, en una decisión que no involucró a amerindios, el poder judicial ha admitido excepcionalmente la adopción de descendientes por ascendientes, argumentando a favor de la regularización de la filiación socioafectiva (Superior Tribunal de Justiça-STJ, 2014), lo que también debería ser considerado en casos como los de los laklãnõ. En el caso de amerindios, en mayo de 2016 la FUNAI ha emitido una instrucción normativa que establece normas y pautas destinadas a la realización del derecho a la vida familiar y comunitaria y a la promoción y protección de los derechos de los niños y jóvenes (FUNAI, 2016). Así que, la admisión de la filiación socioafectiva no debería ser excepcional para los laklãnõ, y el derecho a una vida diferenciada, por otro lado, debería ser la regla.

C.C.Reconocimiento

Como si no bastara, algunas personas de la T.I.Ibirama han sido incluso penalizadas por cuenta de esas prácticas, penas sobre las que desconozco los detalles. Sé, por ejemplo, que algunas mujeres han "mentido" a determinados jueces sobre la supuesta maternidad de ciertos niños. Sé también que algunos adoptadores y, si no estoy equivocado, algunos adoptados, fallecieron sin obtener los registros. De todos modos, no dispongo de materiales sobre ambas cosas y por lo tanto no sé lo que viene ocurriendo en estos últimos años (Namem, 2012, 2020, 2021a).

A lo largo de más de treinta años de mi investigación en la tierra indígena, poco a poco también fui construyendo una "colaboración" con sus habitantes por medio de convivencia, conversaciones y actividades realizadas a veces con dos o tres personas, a veces con varias o muchas. Una de nuestras acciones desde hace veinte años ha sido reivindicar el registro de la filiación de las personas adoptadas. Es así que a finales de 2001 y principios de 2009, por solicitud de ellos redacté pareceres sobre la costumbre de adoptar y, después del segundo, supe que algunas de las personas que fueron penalizadas obtuvieron decisiones judiciales favorables, sobre las cuales tampoco conozco detalles (Namem, 2001, 2009).

www.bdigital.ula.ve

En el primer semestre de 2014, contacté al United Nations Children's Fund (UNICEF) para solicitar el apoyo a la demanda de los pobladores de la tierra indígena a fin de cambiar este estado de cosas, y recibí la sugerencia de promover acciones en el Distrito Judicial de Ibirama considerando en aquel entonces la imposibilidad de alteración sustancial del ECA en el corto y mediano plazo.

En junio de 2016, también por solicitud de los pobladores de la tierra indígena, redacté un tercer parecer que fue enviado al Juez Director del Foro del Distrito Judicial de Ibirama, una vez

C.C.Reconocimiento

más con el objetivo de hacer que tales adopciones fueran reconocidas y registradas, lo que no ha pasado hasta el momento (Namem, 2016b).

Siguen las conversaciones que Faustino Criri (véanse págs. 45, 47) y yo mantuvimos en portugués y transcritas directamente al español, por medio de audios de WhatsApp. Consideradas todas las limitaciones explicitadas acerca de la realización de esta investigación, mi esperanza es que tales audios hablen por sí mismos, prescindiendo de cualquier metalectura antropológica que supuestamente las iluminaría...

Alexandro, 14 de febrero de 2020, 05:45 am (hora de Brasília, Distrito Federal-DF):

> Faustino, buenos días. Aquí estoy escribiendo, y se me ocurrió preguntarte si de la misma manera que estamos usando la palabra adopción para dialogar con el sistema jurídico, y es una palabra que prácticamente no existe en la lengua de ustedes para designar a estos niños que van a vivir con los llamados abuelos o tíos y tal, imagino que la palabra donación también sería una adaptación al sistema jurídico, ¿no? Porque me quedé preguntando, ¿llamamos a esto adopción o donación?, ¿verdad? En la literatura se usa generalmente la palabra adopción, pero la adopción sería parte de lo que ellos llaman la circulación de niños o al traslado de niños. Entonces la pregunta es, ¿de la misma manera que lo estamos usando, repito la pregunta, la palabra adopción, la palabra donación también sería una forma de adaptar nuestro diálogo al sistema jurídico? No sé si tiene sentido pensar si es una cosa o la otra, porque, incluso si es adopción o donación, tal vez significan lo mismo, ¿verdad? o no, entonces ¿algún día tendremos que cambiar a prácticas de donación de personas? (traducción libre de mi autoría)

www.bdigital.ula.ve

Faustino Criri, 15 de febrero de 2020, 06:38 am (hora de Brasília, Distrito Federal-DF):

> Buen día Alexandro, nosotros llegamos anoche a las 9, yo creo, a casa. (…) Eh depende, como tú hablaste, tu pregunta es... yo te voy a responder así para que tengas tus... tus conclusiones. Donación y adopción, yo tampoco puedo decir cómo ella tiene que ser, pero yo, en mi entendimiento como indio, la respuesta del indio al porqué ellos agarran nietos, los parientes en este caso ¿verdad?, principalmente a los nietos. Ellos agarran, la mujer indígena, ella agarra al nieto o al bisnieto, o lo que sea, alguien de la familia, es como te dije aquella vez, para el recuerdo de aquella familia de ella, hermana, hermano, padre, abuelo, y aquel espíritu viene junto con aquel niño, y parece que es aquella persona de la familia que está al lado, cuando se coloca el nombre de aquella persona, el nombre de aquella persona que es pariente, que

C.C.Reconocimiento

es hermano, es... abuelo principalmente, abuela principalmente, la madre y el padre principalmente, es así que ellos consideran, y la mujer blanca, ella agarra ese niño, la diferencia es que la mujer blanca cuando lo agarra, al hacer donación, la donación, entiendo, no sé cómo tú quieres pero es así, para ella preservar el cuerpo de ella, tanto es que los blancos, ustedes blancos planean para el casamiento, para el noviazgo, noviazgo, casamiento, eh, hijos, estudios y así por delante ¿no?, estás entendiendo lo que yo quiero decir ¿no? Y la mujer, ella se programa, y cuando ella está junto con su marido ellos combinan, nosotros vamos, yo no voy a tener un hijo o viceversa, el marido dice, yo no quiero que tú tengas un hijo para que te preserves, conserves tu cuerpo, tú eres linda así de esa forma, y mi cuerpo se va a estropear, dice la mujer. Entonces ella hace eso, o hasta por los estudios de ella, no, primero yo voy a estudiar, yo no quiero tener compromisos ahora, y así por delante, y, entonces la mujer blanca piensa de esa manera, ahí es cuando ella ve que, allí por los 30, 35 años, cuando ella, cuando ella despierta para tener un hijo, ella ya no piensa más en tener un hijo, entonces, ellos agarran un niño para cuidar en el caso, ¿no?, ellos van, no sé, a esos jueces a pedir un permiso, por eso tú hablas que es circulación de niños, ¿verdad? Eh, pero el indio, la india y el indio, ellos no hacen eso, independientemente si la mujer es bonita o no, o si ella es abuela, si ella ya es la madre, ella puede estar embarazada, pero si la hija tuviera un hijo que ella va a querer aquel niño para, en memoria de la familia, ella va a pedir, mismo que ella estuviese embarazada, mismo que ella tuviese unos dos, tres niños junto con ella, pero ella va a querer aquel niño en memoria de, porque eh, los nombres que ellos pre, preservan ¿no?, en el caso ella va a tener, eh, la madre en el caso va a tener una hija, o dos, pero faltan más nombres para ser colocados porque, ella colocó el nombre del padre, y el marido quiere colocar el nombre del padre también, y así va ¿verdad? la madre coloca el nombre del suegro, el padre coloca el nombre del suegro y así por delante, son trueques, es... que ellos quieren, ellos piensan en uno ¿no? que esa familia está junto allí, eso viene de allá del bosque, tan así es que en la época ellos, ellos vivían todos juntos ¿no?, sólo en una carpa, sólo en un rancho, allí estaba el suegro, la suegra, la hermana, el hermano, cuñado, y esa armonía que siempre existió y ellos ponen en la cabeza, el pensamiento de ellos es que si ellos hicieran eso ellos están, claro que ellos están en una televisión dentro de la casa, luz, pero en la casa ellos quieren tener a toda la familia, por eso ellos agarran estos niños para ellos cuidarlos eh, y ahí está la madre, que es llamada hermana o tía, en el caso, como tú conoces muy bien ¿no? en tus investigaciones así, eh... así por delante, entonces ellos piensan si ellos, si ellos pueden colocar... el nombre del cuñado que falleció, ellos colocan también, el de la cuñada y así por delante, entonces, en el blanco, es de esa forma que yo hablo, para preservar el cuerpo de la mujer, por eso que es circulación de niños, la entendí así (...) (traducción libre de mi autoría)

www.bdigital.ula.ve

Alexandro, 15 de febrero de 2020, 06:48 am (hora de Brasília):

Faustino, qué increíble esa explicación ahí, llegaste inspirado, ¿no?, porque después de hacer un viaje como este, a las 6:38 de la mañana, dar esta explicación, bueno, ella tiene todas las cosas sobre la adopción, incluso la nominación aparece enfatizada como intercambio, y esto es fundamental (…) (traducción libre de mi autoría)

Faustino Criri, 15 de febrero de 2020, 07:00 am (hora de Brasília):

C.C.Reconocimiento

(…) Es como los indios, eh, no sólo aquí, pero en esos encuentros en que nosotros vamos por ahí, ellos dicen que, ellos se sienten mejor eh, cuando ellos están eh, en el lugar de ellos, ¿no?, en el caso, en el bosque, en la aldea, en la casa, en la oca. Ellos, los espíritus, ellos se renuevan, las cosas que buenas, ese tipo de cosas, ahí como, tú estás, tu percibiste ahí, claro yo llegué a casa, me levanté ahora, pero está todo bien, entonces todo se renovó, nosotros estábamos en medio del blanco una semana ¿no?, entonces ahora volvimos para casa, en el hábitat natural ¿verdad?, que es la naturaleza, entonces por eso es que yo estoy animado hoy, (…). Ahora en cuánto a ese, esa nuestra conversación, yo no sé cómo es que se define, como tú estás hablando, donación eh, porque es así, es como tú hablaste, los blancos, ellos entran en la fila, ellos hacen ficha ¿no?, y los indios ya no entran en la fila, los indios, eh, el blanco, él agarra al hijo de, de una persona que ellos ni conocen, ellos ni saben de quienes son, tanto es que aquel artista, yo creo, de Globo, yo creo, no sé cómo es el nombre de él, pero yo sé que él tiene un niño que es negro, él, ellos, ellos agarraron para criar, tú ves que no es de la familia de él, tú ves que el color es diferente, no estoy discriminando, pero es así para tener ejemplos ¿no?, y ahora aquí no, aquí nadie queda en la fila, los indios no quedan en la fila, los indios simplemente ellos piden para aquella, para nuera o para la hija, de que ellos van a quedarse con aquel niño, ellos no están en la fila, pero cuando ese niño ya, cuando la madre ya tiene unos dos, tres meses que apareció la barriga, ella ya dice mira, ella ya encomienda, la suegra o la madre, diciendo que, o la propia madre que ya tiene la barriga, ella dice para la madre de ella, en el caso para la abuela del niño, mira, ese niño va a nacer y tú vas a quedarte con ese niño en memoria de mi hermano, y tú críalo como si fuese tu hijo, y así por delante, y a mi madre en el caso [*Unglõn, la madre consanguínea, a continuación, de Candinha, la madre consanguínea de Faustino, a continuación*], también en la época, cuando ella me agarró, mi padre que tú conociste ¿no? [*Alí, el padre consanguíneo, a continuación, de Candinha*]. Candinha [*madre consanguínea de Faustino*] que ya es fallecida, y todos fallecidos ya, dijo que yo era para quedarme con ellos porque mi padre [*Alí*] ya no tenía, como hablé antes ¿no?, de nombre, mi padre en la familia de él mismo [*sus hijos e hijas*], el Ndili, la Candinha, [*el Voia, a continuación*], la Aneglon…, esa gente, él tenía nombres que ellos precisaban colocar porque el suegro, el suegro de mi madre, la Unglõn, ella no tuvo más hijos para poder homenajear en recuerdo del suegro que ella no tenía más, no tenía más hijos, ¿eh?, el último hijo que ella tuvo, la última hija que ella, que ellos tuvieron fue la Vaicá, que en el caso, la Vaicá es [*el nombre de*] la madre de ella ¿no?, la madre de Unglõn, entonces ella no tuvo esa oportunidad de colocar el nombre del suegro de ella, y ella lo quería muy bien a él, y ella en la época hablaba para mí que ella, ella era bien tratada por él, él hacía las cosas para ella, pescaba, cazaba, cuidaba de los otros hijos de ella, que son los nietos de él ¿no?, que eran el Ndili, el Voia, aquella gente toda, entonces ella no precisó quedar en la fila, la diferencia es esa, entonces ella no precisó agarrar de una otra familia, ella agarró dentro de la propia familia de ella, que fue la Candinha, quien me engendró y colocó el nombre [*Faustino*] del suegro de ella [*Unglõn*] en mí ¿no?, y ahí el padre también, mi padre, el Alí ¿verdad?, él también quería colocar el nombre del padre de él en un hijo, y como no pudo, ahí el agarró el nieto de él que soy yo, y así por delante, y así va ¿no?, eh, y el blanco ya no, el blanco como tu hablaste, él ya queda en la fila de espera, tiene que pasar por todo el proceso, y es eso lo que la justicia no entiende, es espontáneo dentro del pueblo ¿verdad?, que el hijo, él agarra el hijo de él, el nieto de la madre de él, él repasa, simplemente está aquí, oh madre, entonces de aquí para frente tu cuidas como si fuese tu hijo, tu hijo que tú no tienes más, en memoria de él, ahí la madre lo cría, lo educa como hijo, no como nieto, ahí el hermano, en el caso, el hermano en el papel, él considera como hermano de él, la madre que engendró, ella considera como cuñada de él ¿verdad?, el propio hijo se torna cuñado, se torna hermano del padre, y así va ¿no? (traducción libre de mi autoría)

Alexandro, 15 de febrero de 2020, 07:01 am (hora de Brasília):

Entonces, eh, la historia de la circulación de los niños es así que, en 1993, una tal Suzanne Lallemand, una francesa, ella publicó un libro muy importante llamado la circulación de los niños en las sociedades tradicionales, no está traducido al portugués, está en francés, y ahí es donde ella dice, ella

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

habla de transferencia, trueque y circulación de niños, y la adopción es una de las formas posibles de transferencia de niños, ¿sabes ?, o sea, cuando en tu cultura alguien, digamos, regala un niño a otra persona, es una especie de transferencia, está en el ámbito de lo que ella llama transferencia como adopción (traducción libre de mi autoría)

Alexandro, 24 de octubre de 2020, 06:18 am (hora de Brasília):

Faustino, amigo, buenos días. Mira, estoy trabajando en los últimos detalles de aquellas dos notas de voz sobre la adopción que me enviaste el 15 de febrero, y a partir de allí, continuaremos. Enviaré las notas por aquí para refrescar tu memoria. (traducción libre de mi autoría)

Faustino Criri, 24 de octubre de 2020, 07:27 am (hora de Brasília):

Pues es, buen día Alexandro, yo estaba en Chapecó, yo llegué anoche, y es así: la palabra adopción o donación, yo no sé cómo es, como dices tú, se refiere, como referirse a eso, cómo es que va a ser, pero lo importante, para todos ellos, todas las personas que tú hablas, familiar, amistad, eh, ella es hecha con la palabra amor, amor de madre, amor de padre, amor de sobrino, amor de primo, amor de pariente, amor de amistad también. Por eso es que tú hablaste, en tu caso diste el ejemplo de tu hija con el de la mí hija, ¿eh? Por ejemplo, nominar, la nominación que tú dices, eh, el amor que yo tengo contigo como, como por la amistad ahí, yo, independiente de si tu mujer o mi mujer pueden tener hijos o no, ahí son cosas que tienen que definirse. Es independiente si tu mujer o mi mujer pueden tener hijos, pero por nuestra amistad, conmigo y contigo, yo puedo llegar un día y decir: mira, por nuestra amistad yo te voy a donar a mi hija o tú, viceversa ¿verdad?, ahí el nombre, ahí es tú que vas, como tú ganaste ese niño, eres tú que puedes poner el nombre que tú quisieras, y yo la misma cosa. Es un ejemplo que sucede allá con nuestro saudoso Veitcháiño, puedes recordar del Veitcháiño, él tiene 3 o 4 hijos, ahora él agarró otra en una época, ahora está con 15, 18 años creo. Tú ves, ellos son blancos, no tienen nada, un pingo de sangre de indios, pero él agarró esos niños, el Lole, el Caruzo, el Orlando, la Jõ, ahí él puso los nombres del Mõgkónã, que es el Lole, el Caruzo, ahí, y así por delante, Jõ. La Jõ, la chica, aquella Waicomẽ, tanto es que ellos llaman a ella de Jõ porque ella es, ella tiene el nombre de Waicomẽ que es el nombre de la Paclõ, la mujer de él que colocó, el nombre de la madre que es Waicomẽ, de ahí que ella es llamada de Jõ, Jõ por todos los primos, sobrinos, tía, todo el mundo la conoce a ella como Jõ, entonces eso es el amor, eso es la amistad que tú tienes con aquella familia, lo mismo que tú eh, estás preparado para, para tener un hijo, tu esposa va a tener un hijo, ahí ya viene ese nombre, ya pensando: mira, mi nombre se llama Rafa, o mi padre se llama Rafael, entonces mi esposa está con, está embarazada, ella va a ganar el bebé de aquí a final del año, en diciembre, entonces ya se tiene nombre, ¡oh!, mi mujer ya se embarazó, está de un mes, una semana, bien, entonces ahora vamos a hacer la fiesta porque, eh, va a venir un niño para nosotros y ahí vamos a ver cuál es el sexo del bebé, ahí, cuando tú sabes del sexo, ahí tú ya te preparas ¡ah!, entonces, se va a llamar Rafael, el nombre de mi padre, un ejemplo ¿verdad?, va llamarse Aristides, ¡ah!, el nombre de mi padre, entonces ya, dentro del vientre de la madre, sabiendo el sexo ya, ya, ya saben el nombre que va a venir. Por ejemplo, Ndili Criri, mi hermano [*por haber sido Faustino donado por Candinha a Unglõn, madre consanguínea de Ndili*], la Candinha que es mi madre verdadera, ¿verdad?, mi madre Unglõn, ejemplos así, son nombres, independiente de donde, quienes son, ¿verdad?, entonces es, la palabra donación, yo no sé cómo es, cómo tú estás hablando, yo no sé cómo es que se define eso, pero la persona, el niño, entre personas, ellos cuando ellos tienen amistad, cuando son familia, la familia ya perdió un hijo, en el caso yo, un ejemplo yo ¿eh?, ahí, cuando los parientes, recuerdas que yo hablé una vez para ti de Solange aquí, la

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

hija de Candinha, que hoy es nuera de Renaton, cuando nació aquella niña de ella, ella, así que falleció mi niño ¿no?, después de unos meses ella ganó el nene de ella, que hoy está con veintipocos años creo, ella colocó, ella hasta quería, ese que es el tal amor oh, como ella es mi pariente, como ella es mi hermana vamos a decir así, que ella ya es sobrina de Candinha, ¿verdad?, que en el caso viene a ser mi sobrina, mi prima, pero como se volvió todo un bollo allí entre parientes y amistad, amigo, hermano, padre, madre, tú ves, ella se consideró como mi hermana, y quería donar ese niño para mí, que hoy, ella tiene, el nombre de él es Guilherme también ¿verdad?, él está con veintipocos años, el nombre de él es Guilherme, y ella quería, la Candinha me dijo así: mira, ella dice que, si tu quisieras, tú puedes quedarte con el niño para colocar el nombre de tu hijo, en memoria de él. Entonces son cosas así que nosotros miramos el sentido de la situación, es el amor, el amor que la familia tiene, el amor que tiene con la amistad con Alexandro, de ahí en adelante lo que tú das de nombre, ahí ya es una cosa que, que es de tu persona, que, en el caso, el indio piensa de esa manera. Si tu fueses un indio, tú ibas a decir, ¡ah!, entonces voy a agarrar ese niño, voy a colocar el nombre de mi padre que se llama Rafael, Pedro, João, lo que sea, ¿verdad?, independiente si tu mujer va a tener hijo o no, pero en aquel momento de tristeza, en aquel momento de memoria, lo que queda en la cabeza, en aquel momento, tu mujer está ganando ya, entonces ya vamos a donar ese niño a Alexandro, porque él está muy triste, es ese tipo de cosa, para confortar, ese es el amor que tiene, eh, tanto es, tanto es que, es como yo hablé, el nombre de esas personas aquí dentro de mi familia, de otras familias, de los Vomblê, de los Paté, de los Mõgkónã, es todo nombre de la familia de ellos, abuelos, bisabuelos, tío, y así por delante, ¿no?, independiente de quién es. El ejemplo que te voy a dar también es el caso de, de Ndili Criri, el Ndili Criri, en la época de la madera, tú recuerdas eso, vino aquella combi azul vendiendo frutas, vendiendo pescados, vendiendo cosas ¿no?, y él tuvo una amistad con aquel *peixeiro* que ellos decían ¿eh?, y él tuvo un nieto, ahí ese hombre vino a fallecer, él era tan amigo de él que iba a la casa de él buscaba *jabuticaba*, cuando tenía *jabuticaba* ellos lo llamaban: mira Ndili, ahora ya tiene *jabuticaba*, como en esa época ¿eh?, época del año ahora, él iba allá, recogía, él traía pan, traía pescado, lo que tenía allá, ellos tenían una amistad que quedó ¿verdad?, el indio es así, ahí cuando nació el nieto de él, él dijo para la hija de él: no, yo voy a colocar, él es tu hijo, pero él puede quedarse contigo, pero el nombre, quién lo va a dar soy yo, porque yo quiero colocar el nombre de mi amigo que falleció recientemente, que hoy se llama Kurtz, tú ves, un indio tener el nombre de un alemán: Kurtz. Ahí, en la época a ese hombre, nosotros lo apellidamos de *peixeiro*, ahí hoy ese niño está, debe estar por los 14 años, 15 años, ahora, todo el mundo lo conoce aquí como *peixeiro*, tú ves, él trajo, heredó el nombre de *peixeiro*, el nombre del amigo del abuelo de él, y conocido como *peixeiro* aquí dentro del pueblo, entonces, eso es el amor que lo hace, ¿verdad?, ahí la familia del *peixeiro* no dice a Ndili: mira, tú vas a tener ese niño, entonces tú coloca ese nombre en el niño de esa manera, o la madre del niño no dice para el padre: mira, yo quiero que sea, no, es el abuelo que dice por la amistad que él tiene, y el amor que él tenía con aquel hombre, él colocó el nombre del nieto de él como Kurtz, Kurtz es nombre de alemán, y así va ¿no?
(traducción libre de mi autoría)

www.bdigital.ula.ve

Los jueces no usan el sentido común, pero eso no es todo... En rigor no se trata exclusivamente de sentido común, aunque deba ser aplicado a situaciones de esta naturaleza. Si no me equivoco, en los medios jurídicos parece haber un entendimiento según el cual un Estado-nación debe reconocerse constitucionalmente como plurinacional para tener su pluralismo jurídico acogido formalmente, lo cual tendrá sus límites en la violación de los derechos humanos

C.C.Reconocimiento

como concebidos y preconizados por la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en su Declaración Universal de los Derechos Humanos (ONU, 1948). Brasil y muchos otros países no se reconocen constitucionalmente como plurinacionales, así, el derecho consuetudinario no es efectiva ni plenamente contemplado en sus legislaciones (ver por ejemplo Espinosa & Caicedo, 2009).

Para Brasil, en la perspectiva del Derecho, Colaço (2015, p. 85) propone la implantación de la jurisdicción indígena por medio de una enmienda constitucional, argumentando que tendrá sus límites en la violación de los derechos humanos. De acuerdo con ella, tal enmienda garantizaría el reconocimiento legal de la pluralidad jurídica existente en el país y sería complementada por una legislación elaborada por una comisión compuesta por antropólogos, juristas y representantes de las poblaciones amerindias que viven en territorio brasileño, la cual determinaría los mecanismos de coordinación, cooperación y complementación de esas jurisdicciones y normaría su operacionalización (ver también Lunelli, 2015). Por otro lado, Colaço (2015, pp. 80-82), explicita las implicaciones de contemplar el pluralismo jurídico en el ámbito de un Estado plurinacional. Ella dice que el derecho consuetudinario indígena no puede ser codificado porque no es unificado y que su conversión al derecho positivo es prácticamente imposible debido a la diversidad de sistemas jurídicos existentes en Brasil. Dice también, corroborando a Barié (2000, pp. 202-203), que cabría establecer la escala constitucional al acoplamiento entre el derecho positivo brasileño y el derecho consuetudinario, tal como lo recomienda la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en sus artículos 8, 9 y 10, teniendo en cuenta que la noción de justicia indígena es un asunto sumamente complejo. La autora también dice que se debe reconocer en igualdad jerárquica la jurisdicción indígena y la justicia ordinaria, posibilitando que sea ejercida por sus autoridades, al aplicar sus principios, valores, normas y procedimientos, y

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

permitiendo a los amerindios elegir a qué jurisdicción quieren estar sometidos en caso de haber cometido alguna infracción, prohibiendo el doble juzgamiento. Dice también que deben mantenerse distantes las poblaciones amerindias sin contacto o con escaso contacto con los frentes de expansión de la sociedad brasileña, no interfiriendo en su derecho consuetudinario. Además de esto y no menos importante, según ella, la legislación brasileña debería obligar a la inclusión de disciplinas referentes al derecho indígena en la formación de los juristas y la reeducación del aparato burocrático del Estado en cuanto al asunto, así como se debería promover un debate intercultural sobre la sumisión de la justicia indígena a la legislación interna, a la Constitución del país y a la legislación internacional relativa a los derechos fundamentales y a la universalidad de los derechos humanos. La autora propone, en negritas, las siguientes alteraciones en los artículos 1° y 231° del texto constitucional, las cuales serían reglamentadas considerando las orientaciones anteriormente mencionadas:

www.bdigital.ula.ve

Art. 1°. La República Federativa de Brasil, formada por la unión indisoluble de los Estados y Municipios y del Distrito Federal, se constituye en Estado Democrático **Plurinacional** y tiene como fundamentos: (...)

V - el pluralismo político **y jurídico**. (...)

Art. 231. Se reconocen a los indios su organización social, costumbres, **derecho consuetudinario y jurisdicción**, idiomas, creencias y tradiciones, y los derechos originarios sobre las tierras que tradicionalmente ocupan, compitiendo a la Unión demarcarlas, proteger y hacer respetar todos sus bienes. **Se garantiza el resguardo y la protección de los grupos indígenas aislados y semi-aislados para mantener su derecho consuetudinario y su autodeterminación**. (...)

§ 5° - Se prohíbe el desplazamiento de los grupos indígenas de sus **tierras sin la realización de la consulta y su consentimiento**, salvo, "ad referéndum" del Congreso Nacional, en caso de catástrofe o epidemia que ponga en riesgo su población, o en interés de la soberanía del País, tras deliberación del Congreso Nacional, garantizado, en cualquier hipótesis, el retorno inmediato luego que cese el riesgo.

C.C.Reconocimiento

(Colaço, 2015, p. 90).[40] (traducción libre de mi autoría)

Este entendimiento, considerando la literatura referida por la autora, parece ser fruto de la actuación de los amerindios latinoamericanos principalmente en las dos últimas décadas del siglo pasado y en la primera de este nuevo siglo, teniendo desdoblamientos y reflejos en los días de hoy. Como se puede ver en Borges (2013), el inicio de la década de 1990 fue marcado por movilizaciones amerindias, entre las cuales están las marchas protestando contra los 500 años de la Conquista de América (véase por ejemplo Ferreira, 2008). El llamado panindigenismo logró frutos al reivindicar, entre otras, autodeterminación, tierras y consulta previa a las poblaciones afectadas por acciones de los Estados-nación, contempladas en la Convención de OIT sobre Pueblos Indígenas y Tribales (OIT, 1989), en los Pactos Internacionales de la ONU de Derechos Civiles y Políticos (ONU, 1966a) y de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (ONU, 1966b), y en la Declaración de la ONU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (ONU, 2007). Reflejo de todo ello fue la elección del amerindio Evo Morales, en 2006, a la presidencia de la República boliviana y la posterior consolidación del Estado plurinacional boliviano (Bolivia, 2009)[41]. Antes de esas últimas tres décadas, resalto, el libro magistral e inquietante de Bonfil Batalla (1981) ya había etnografiado el pensamiento político contemporáneo de los amerindios latinoamericanos, sus utopías y acciones revolucionarias.

www.bdigital.ula.ve

[40] Art. 1º. A República Federativa do Brasil, formada pela união indissolúvel dos Estados e Municípios e do Distrito Federal, constitui-se em Estado Democrático de Direito Plurinacional e tem como fundamentos: [...] V - o pluralismo político e jurídico. [...]
Art. 231. São reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, direito costumeiro e jurisdição, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. É garantido o zelo e a proteção dos grupos indígenas isolados e semi-isolados para manutenção de seu direito consuetudinário e a sua autodeterminação. [...]
§ 5º - É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras sem a realização da consulta e seu consentimento salvo, "ad referendum" do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco. (Colaço, 2015, p. 90).

[41] Lo acontecido en Bolivia en materia de derechos indígenas sino más bien fue precedido por los procesos históricos ocurridos en Colombia (1991), Venezuela (2000) y Ecuador (2008). Veremos lo que pasará en Chile, que se encuentra elaborando una nueva Constitución y donde también hay pueblos indígenas.

C.C.Reconocimiento

La Convención 169 de la OIT es el marco inicial de creación de un régimen internacional de los derechos de las poblaciones autóctonas de los Estados-nación, habiendo sido ratificada por veintidós países, siendo catorce latinoamericanos. En los países signatarios, ellas pasan a ser reconocidas como "pueblos con derecho a la consulta previa" y, por ejemplo, en algunos países en Sudamérica, desde entonces, nuevas constituciones contemplaron sus derechos, como las de Colombia, Venezuela, Ecuador y Bolivia (ver Stavenhagen, 1988; Durand et al., 2000; Barié, 2000; Cabedo, 2004; Araújo et al., 2006; Clavero, 2008; Giraudo, 2008; Walsh, 2009; Colaço & Damazio, 2012; Maciel, 2016; Aguilar et al., 2021 y Bustillos & Aguilar, 2021). Cabe destacar que, después de eso, en 2002, la ONU estableció el Foro Permanente para Asuntos Indígenas y en 2007, publicó la mencionada declaración sobre los derechos de los pueblos indígenas.

A raíz de estos procesos históricos, Colaço (2015) intenta dialogar con la antropología y no se percata, sin embargo, de que el tema había sido problematizado de forma notable por Sousa (2001) en perspectiva antropológica, señalando que el supuesto carácter universal de los derechos humanos, presente en la declaración de la ONU, está determinado por un documento datado histórica y culturalmente que refleja la hegemonía del Occidente, aunque varios agentes sociales vengan echando mano de él para reivindicar con éxito derechos culturales. En este sentido, agrego, no será suficiente que el Estado se reconozca como plurinacional teniendo como referencia la universalidad de los derechos humanos, una vez alejado este positivismo etnocéntrico, queda claro que las jurisdicciones indígenas no deben verse constreñidas por dicha declaración.

En otras perspectivas del Derecho aún más volcadas a la antropología, como resalta Oliveira (2019, pp. 334-335), la identificación de elementos transculturales permitiría rediscutir las bases culturales de las normatizaciones de los derechos de los niños y agrego de los

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

adolescentes y la forma de tratamiento de los agentes implicados, llevando a la reconfiguración intercultural de esos derechos y servicios y a la desnaturalización de concepciones universales de entendimiento de la infancia y agrego de la adolescencia, así como a una mirada más atenta a los significados sociales emanados donde ocurren las interacciones de y con ellos y a otros mecanismos culturales de simbolización de esas etapas de la vida y de los derechos que les incumben, inclusive en una perspectiva de pluralismo jurídico. Todo eso tendría que ocurrir, no restan dudas, como también resaltan Rebelo & Raiol (2019, págs. 353, 362), porque la legislación específica se inspira en la perspectiva moderno-occidental, desconsiderando tantas otras perspectivas de las llamadas poblaciones tradicionales brasileñas, involucrando a las personas en situaciones provocadas por circunstancias ajenas a sus culturas. Se trata, entonces, de ontologizar la diferencia, en las palabras de Sousa (2001).

www.bdigital.ula.ve

Cuando se intenta reflexionar, a partir de las etnografías disponibles, sobre los posibles cambios en los conceptos y las prácticas de adopción laklãnõ a lo largo del tiempo[42], no se debe olvidar que nos enfrentamos menos con la adopción en sí misma, y más con los planteamientos de ciertos autores sobre el tema. En otras palabras, tenemos menos acceso a la adopción laklãnõ que a lo que argumentan J. Henry (1964), G. Urban (1978), F. Wiik (2004a) y yo mismo en esta tesis (ver también, por ejemplo, Namem, 2020 y 2021a). El trabajo de campo es lo que permitiría recoger materiales y, posteriormente elaborar datos, para confrontar con las etnografías aún exploratorias sobre el tema. Como los autores lo abordan desde diferentes prismas, no estamos ante investigaciones en continuidad teórica y/o metodológica, por lo que, si no me equivoco, no

[42] Agradezco a la Doctora Luz Pargas, mi tutora, por la sugerencia para que yo hiciera esta reflexión, que resultó breve, sobre lo que ella llamó "los cambios en el espíritu de la adopción en los últimos años".

C.C.Reconocimiento

tenemos forma de saber exactamente cuántos cambios se han producido, por qué y cómo ocurrieron.

Los tres autores que me precedieron y abordaron el tema, fueron reseñados anteriormente. Recordemos que ninguno de los tres estableció conexión alguna entre adopción y nominación. Veo que no es tarea fácil entender los matices, las diferencias y los cambios a lo largo del tiempo, e inclusive para alguien que realizara un trabajo de campo más extenso, no olvidemos, siempre considerando las concepciones y prácticas.

Trato de dejar claro en este texto que mi investigación sería con los laklãnõ, que no se pudo hacer el trabajo de campo, y que se realizaron conversaciones por vía WhatsApp con algunas pocas personas de otras ascendencias que viven en la tierra indígena, además de sus ascendencias laklãnõ. En el caso de Faustino Criri, a quien se le hizo las tres notas de voz contenidas aquí en el texto, se pudo apreciar que él tiene ascendencias kaingang y laklaño. Entiendo que sería indispensable confrontar en el campo y después de él, entre lo dicho en las notas de voz y las conversaciones y acciones de la gente respecto al tema, algo que con la pandemia se hizo imposible.

www.bdigital.ula.ve

Wiik toma como laklãnõ a las personas que tienen otras ascendencias además de la ascendencia laklãnõ, y no problematiza esto en ningún momento. Henry y Urban aparentemente se refieren a los laklãnõ, ya que tampoco problematizan la diversidad étnica existente en la tierra indígena.

Si además de los parientes de la madre o del padre y de los amigos, e inclusive hasta los extraños adoptaban personas de la tierra indígena en la primera mitad de la década de 1930, como Henry tal vez quería indicar, estas últimas aparentemente cesaron antes mismo de la mitad del siglo, ya que no tengo conocimiento que personas hayan sido adoptadas desde aquel entonces por

C.C.Reconocimiento

los no residentes o por extraños. Ser prometido o pedido antes de nacer o ser concebido parece parte de la vida laklãnõ desde siempre, tal vez no sea el caso de la adopción de adolescentes de diferentes edades.

No se puede decir que denote sufrimiento, la pregunta que siempre se ha hecho Faustino Criri en relación con haber sido donado a familiares consanguíneos. Aunque sea *amor* lo que dicen sentir por los hijos adoptados, por otro lado, como expuse, los padres y madres adoptivos establecen relaciones diferenciadas con ellos dependiendo de sus ascendencias.

No parece haber dudas en que la adopción tiene implicaciones políticas, como lo plantea Urban al denominar "transferencia" a la donación, aunque sea discutible asemejarla conceptualmente a la distribución de alimentos, al menos en la actualidad, ya que las razones para adoptar no son solamente las dos reglas enumeradas por él, y que muchas familias sí tienen condiciones para mantener a los hijos, lo que hace que, en general, tal correlación parezca tener poca efectividad. O sea, la adopción no se "limita" más, y tal vez nunca se haya limitado, o no se limitaba en la época de la investigación del autor, a situaciones de orfandad y a la donación de un niño por una joven o hija a una anciana o madre, porque las relaciones que hoy en día involucran a los adoptados van más allá de las relaciones entre el marido de la hija y el padre de la esposa, pues muchas otras categorías de personas suelen adoptar. Así, queda por ver cuáles son las implicaciones políticas más amplias de la adopción tal como se le concibe y se practica hoy, en comparación con lo que dice Urban para el momento de su investigación y para períodos anteriores, considerando también aspectos como recordar y nombrar personas.

Una vez registrada, la adopción sigue cancelando la relación previa entre las madres, los padres e hijos, como le pareció a Urban, sin que los involucrados en el proceso, actualmente, dejen de compartir cotidianamente. Hoy, como ha señalado el autor, las madres y los padres

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

anteriores siguen teniendo interés en los hijos, aunque formalmente cesen sus derechos sobre ellos. Quizá residen allí las preocupaciones en registrar a los adoptados para garantizar también los derechos de los adoptantes. No es improbable que la distinción entre hijos "*legítimos*" y biológicos, de un lado, y "*de crianza*" del otro, existiera incluso antes del ECA. De este modo, se pudo ver que el registro de las personas adoptadas puede llegar a garantizar su presencia en los hogares que se convirtieron en sostén de la familia, permitiendo también disfrutar y gozar del legado de sus madres y padres, de las herencias y pensiones que les corresponden de la misma manera que lo hacen los hijos biológicos.

Hasta en las situaciones en que la adopción no es registrada, los padres y madres adoptivos, hoy en día, son a quienes los hijos de hecho llaman por los términos de parentesco apropiados para "padres y madres", diferente de los pocos casos registrados por Urban. No olvidemos que, en la lengua actual, además de los términos laklãnõ, las personas usan "mana" (hermana) y "mano" (hermano) para denominar también a la madre y el padre, términos que han sido tomados del portugués brasileño. De todos modos, hoy, incluso en situaciones en que la adopción es registrada, las madres y madres adoptivas y los padres y padres adoptivos suelen "compartir" la maternidad y la paternidad.

www.bdigital.ula.ve

Urban argumentó que la donación de niños a las personas mayores parecía ocurrir sólo ocasionalmente antes del contacto con Hoerhann en 1914. Según él, desde entonces, habría aumentado el número de adopciones cuando más personas pasaron de la edad reproductiva y no pudieron tener sus propios hijos "biológicos". En la actualidad, esta correlación no es mayoritaria, y es también porque la gente no quiere donar y adoptar, como las personas que no desean adoptar hijos de sus hijos, porque no quieren tener niños y/o adolescentes temiendo morir y dejarlos huérfanos.

C.C.Reconocimiento

Faltó el trabajo de campo que permitiría intentar saber si hay o hubo relación entre la adopción y las reglas de residencia, y preferencias por adoptar determinadas personas, para confrontar con el argumento materialista de Wiik, aparentemente reduccionista, según el cual, las familias extensas con parientes mayores deben tener hombres para realizar actividades cotidianas de mantenimiento de las casas, de la vida.

Parece que la ontología laklãnõ de donar personas y cosas con *amor*, contrasta cada vez más con la cosmovisión occidental contemporánea, en la que, a las preocupaciones estructurantes y estructurales con el noviazgo, el matrimonio, la maternidad, la masculinidad y la herencia, se unen ahora las *performances* del "cuerpo siempre joven y perfecto", el estudio, la carrera profesional y otros compromisos. Aun así, se puede ver, o imaginar que hayan ocurrido algunos cambios en las concepciones y prácticas de adopción, sea entre muchos de los pobladores de la tierra indígena, sea aparentemente también entre los laklãnõ. Eso hace recordar a Putnam (1990, p.35), para quien los "(…) significados tienen, a lo largo del tiempo, identidad pero no esencia."[43].

www.bdigital.ula.ve

Aún en las tierras bajas de Sudamérica, planearé abordar a continuación acerca de los kaingáng, guaraní-kaiowá y txicão.

Consideré a Gibram (2012, 2016) para divisar a los kaingáng, también de lengua jê como se ha visto, de la Terra Indígena Rio da Várzea, estado do Rio Grande do Sul (RS), Brasil, con quienes ella realizó trabajo de campo, por poco más de 4 meses, desde marzo de 2010 hasta agosto de 2011 (ver también Veiga, 2000 y Fernandes, 2003). Con la etnografía de Gibram sobre

[43] Agradezco al Doctor Valmore Agelvis, mi asesor en la pragmática, por llamar la atención sobre este punto, aunque pese la incompatibilidad de la filosofía del lenguaje de Hilary Putnam con el estructuralismo.

C.C.Reconocimiento

la adopción entre estos kaingáng, sintetizada a continuación, me parece que las cosas en la T.I.Ibirama se vuelven aún más complejas, imaginando que la adopción es algo también de los kaingáng, entendidos como un todo, y no que haya sido incorporado específicamente por aquellos kaingáng que vinieron en 1914 a compartir en la tierra de los laklãnõ.

Gibram (2012) abordó las relaciones de filiación por medio de la adopción entre los kaingáng, los cuales totalizaban 491 personas. Según ella, las relaciones de crianza tienen relevancia general para el dominio sociopolítico porque consolidan un flujo vertical de relaciones entre mujeres consanguíneas, regidas por la reciprocidad, que constituyen un elemento central en la formación de los grupos residenciales y en la actualización de la solidaridad entre ciertos parientes. Los hijos de crianza generalmente son conscientes de su origen uterino y esta memoria se combina con el establecimiento de alianzas y relaciones de solidaridad, sea entre grupos de parientes lejanos, sea entre mujeres del mismo segmento residencial, expandiendo principalmente el espectro de las relaciones entre ciertos parientes, lo que se muestra productivo política y socialmente.

www.bdigital.ula.ve

La autora muestra que las relaciones de sustancia, con énfasis en las relaciones de sangre (uterina), semen y leche, parecen apuntar a un mayor grado de consanguinidad, ya que diferencian a los "hijos legítimos" de otros hijos, pero la ecuación efectiva de sustancia y proximidad requiere que los primeros se relacionen como *kanhkó* ("pariente") por medio de los principios de co-residencia, comensalidad y solidaridad. Los considerados "más consanguíneos" añaden relaciones de sustancia y *kanhkó*, sin embargo, cuando las relaciones ocurren solo por medio de una de estas formas, la proximidad se refiere a grados de consanguinidad más intensos que las relaciones de sustancia en sí mismas (Gibram, 2012, p. 115).

C.C.Reconocimiento

Jẽ'ỹr es el término para las relaciones de filiación por medio de la adopción, es decir las relaciones de "crianza", que son vínculos que involucran a hombres y mujeres con hijos biológicos de parientes cercanos o lejanos, de "compadres" y de personas con quienes no tienen lazos de parentesco, hijos que se reconocen como "criados", el mismo término utilizado para los animales considerados "criados" o "de crianza", como cerdos, ganado, coatíes, gallinas, patos y gansos (Gibram, 2012, págs. 116, 122). De todos modos, el cuidado y la alimentación se extienden a cualquier relación de filiación, por lo tanto, a "hijos legítimos" y a "hijos criados" (Gibram, 2012, p. 119), pero solo con estos últimos se produce una relación de posesión y, en varios casos, pertenecen solo a uno de los miembros de la pareja (Gibram, 2012, p. 120). La consanguinización de los "criados" nunca será completa, estando marcada por la asimetría con relación a los "legítimos", cuya identificación como hijos parece ser significativamente mayor (Gibram, 2012, p. 121).

www.bdigital.ula.ve

Las relaciones de crianza más frecuentes se producen entre abuelas, nietos y nietas, a quienes se les llama "hijos e hijas", no "criados". Con menos frecuencia, tías y tíos crían a sus sobrinos y sobrinas, así como en algunos casos las abuelas crían a sus bisnietos, hijos de sus nietas, porque se separaron de sus esposos o tuvieron hijos cuando eran solteras (Gibram, 2012, págs. 122, 124). El origen de los hijos genera diferencias en la forma de crianza y en la relación con los familiares que los reciben: de un lado, los hijos de familiares cercanos son considerados "hermanos", de otro, los de personas distantes son considerados "primos" y, en algunos casos, cuando adultos, "compadres". Los adoptivos llaman "padre" y "madre" a los padres de crianza y, cuando conocen a sus padres "legítimos", los llaman por sus nombres propios (Gibram, 2012, p. 122). Los hijos "legítimos" y adoptivos de consanguíneos cercanos tienen un *estatus* más alto que los de parientes lejanos. Los "criados puros" no reciben "nombres del bosque", se les hace

C.C.Reconocimiento

referencia con el término “criado”, no con el término “hijo”, son criticados constantemente, a veces se los considera menos capaces, más retraídos y menos sociables que los demás (Gibram, 2012, p. 123), y trabajan duro en las tareas domésticas, especialmente las hijas (Gibram, 2012, p. 124).

Los kaingáng valoran tener muchos “criados” tanto o más como “legítimos”, porque solo las personas con alto *estatus* pueden criar hijos de otros, lo que garantiza y aumenta el prestigio. En los casos en que los padres “legítimos” no pueden criarlos, la crianza de sobrinos por parte de tíos o tías está vinculada a prácticas de solidaridad y reciprocidad entre hermanas y hermanos y el cuidado que se les presta es retribuido por los “criados” mismos en forma de trabajo.

Los hijos “criados” por sus abuelas, sin embargo, como los “legítimos”, reciben “nombres del bosque” y cuidados especiales, así como centralizan las atenciones y no necesariamente se ven obligados a trabajar. La abuela cría a los hijos de su hija, a menudo compartiendo la lactancia con ella, cuando hubo separación matrimonial o cuando es madre soltera, una condición para que el nuevo esposo la acepte, lo que explica el predominio de relaciones de crianza involucrando los hijos de las hijas de una mujer (Gibram, 2012, pp. 124-125). En varios otros casos sin razón aparente, las abuelas ganan a los hijos de sus hijas porque deciden “complacerlas”, una relación para la cual inclusive hay un término específico*, kósinnïm*.

www.bdigital.ula.ve

Como cualquier regalo, donar un hijo a una abuela es un acto bidireccional, teniendo en cuenta que cuidar exige tiempo, dedicación y gastos de todo tipo. Estas prácticas, de un lado, consolidan un flujo vertical de relaciones de reciprocidad entre mujeres consanguíneas que constituyen un elemento central en la formación de los grupos residenciales, de otro lado, actualizan la solidaridad *kanhkó* al máximo, teniendo relevancia general para el dominio

C.C.Reconocimiento

sociopolítico. Por eso, la autora se pregunta si habría una matrilinealidad entre los kaingáng (Gibram, 2012, p. 126).

Las relaciones de crianza en general no implican olvidar las relaciones genealógicas "legítimas", aunque se establezcan en el idioma de la filiación, ya que los hijos "criados" generalmente son conscientes de su origen uterino mismo cuando no tienen proximidad con sus padres "legítimos". Esta memoria se combina con uno de los motores de esas prácticas, a saber, el establecimiento de alianzas y relaciones de solidaridad entre grupos de parientes lejanos y entre mujeres del mismo segmento residencial, haciendo que tales relaciones de crianza sean productivas política y socialmente, expandiendo principalmente el espectro de las relaciones *kanhkó* (Gibram, 2012, p. 127).

www.bdigital.ula.ve

Para los guaraní-kaiowá, de lengua guaraní, estado do Mato Grosso do Sul (MS), Brasil, tomé en cuenta a Pereira (2002), cuya investigación empezó en 1982 y todavía continua. En cuanto a los amerindios hablantes de lenguas guaraní, es decir kaiowá, mbyá y nhandéva, en algunos municipios de MS, también consideré a Nascimento (2014, 2018) que inició su investigación en 2006 (ver también Schaden, 1974).

Pereira (2002) abordó la socialización de los adoptados entre los guaraní-kaiowá, que totalizaban cerca de 25 mil personas mientras él investigaba. El autor dice que, en muchas sociedades, la literatura etnográfica muestra una distinción significativa entre los niños considerados legítimos y los adoptados, y que tenía una doble intención con la investigación: identificar la lógica de circulación de los niños, los procesos de construcción de su identidad social, su *estatus* relacionado a la familia de origen y la adopción y demostrar que la adopción de

C.C.Reconocimiento

niños está asociada a vastas redes de sociabilidad que extrapolan los límites estrictos del parentesco (Pereira, 2002, p. 169).

En promedio, los guaraní-kaiowá se casan tres o cuatro veces y tienen hijos, cuando se separan o la mujer muere, los hijos suelen ser absorbidos por la parentela de uno de los cónyuges, lo que hace de la adopción una de las principales estructuras del sistema de parentesco (Pereira, 2002, págs. 172, 182). El niño recibe una educación que le permite una gran libertad para seguir las motivaciones de su deseo de descubrimiento (Pereira, 2002, p. 170). Por otra parte, como la filiación social entre ellos tiene mayor importancia que la filiación biológica, la relación biológica entre padres e hijos puede olvidarse cuando no viven cerca y no interactúan en la misma familia (Pereira, 2002, p. 171). El factor constitutivo del *guacho*, el hijo adoptivo, es "ser criado como *guacho*" (Pereira, 2002, p. 171), su adopción es percibida como una filiación sustitutiva, no aditiva, pero la consanguinidad permanece latente y puede actualizarse siempre que sea compatible con los intereses de la composición política de la parentela (Pereira, 2002, p. 183).

www.bdigital.ula.ve

La formación de una parentela requiere un matrimonio prolongado (Pereira, 2002, p. 182) y el grado de deseo de incrementar el número de individuos varía según el ciclo de desarrollo en el que se encuentra (Pereira, 2002, p. 178). Los hombres hacen la representación política oficial de las parentelas y las mujeres las amplían por la procreación y la adopción (Pereira, 2002, p. 184). La adopción es un mecanismo para expandir las parentelas que han tenido éxito, más allá de los límites de la consanguinidad y la afinidad (Pereira, 2002, p. 186). El factor determinante para la construcción de la identidad individual parece ser la posición ocupada en la parentela (Pereira, 2002, p. 180), así que el *estatus* inferior marca socialmente al *guacho*.

C.C.Reconocimiento

El proceso de socialización en el ámbito de la parentela diferencia a los niños de los adoptados como *guachos*, quienes se encuentran en una posición subordinada en la estructura de prestigio y poder, en la cual los más prestigiosos son los chamanes, maestros y líderes llamados *capitanes* (Pereira, 2002, p. 172). La circulación de niños entre parientes de alto *estatus* mantiene vivos y refuerzan los lazos de consanguinidad o afinidad que unen a los adultos (Pereira, 2002, p. 176). El *estatus* del *guacho* varía según el grado de distanciamiento relativo con el grupo que lo adoptó, que intenta inscribir en él el sentimiento del deber y obligación, habiendo en la práctica una variedad de tipologías de *guacho* (Pereira, 2002, pp. 174-175). El *guacho puro*, por ejemplo, es el niño que no tiene referencia a un grupo familiar y ha sido adoptado por otras parentelas (Pereira, 2002, p. 176). El sistema de parentesco opera sobre el principio de escasez de personas y produce el *guacho* como excedente, el "*guacho puro*" es lo que queda, el residuo humano, el subproducto del sistema, incluso se cuestiona su condición humana y su valor parece estar más ligado a su desempeño como mano de obra (Pereira, 2002, p. 185). En la región, de fuerte influencia castellana y guaraní, el término *guacho* se aplica para designar a los animales domésticos que no son amamantados por sus madres cuando los rechazan, mueren o se separan (Pereira, 2002, p. 173).

www.bdigital.ula.ve

La mejor opción para el adoptado es serlo por una de las abuelas, que es una especie de segunda madre; la segunda opción son las tías, ya que siempre habrá una distinción entre hijos y "sobrinos"; la tercera son los parientes más lejanos y, en el último caso, los no parientes, con los cuales probablemente enfrentará dificultades pues será tratado como a un extraño. Cuando el niño adoptado no pertenece a la parentela, su madre comúnmente es criticada por tener conductas reprobables hacia él o por maltratarlo, lo que no ocurre cuando la madre es un pariente cercano (Pereira, 2002, p. 179). Se desaprueban las donaciones a otras parentelas y más aún a los *karaí*,

C.C.Reconocimiento

que es como les nombran los no amerindios, pero que sin embargo ocurre por parte de madres jóvenes separadas, para las cuales parece ser la forma más fácil de acceder a una nueva relación (Pereira, 2002, p. 177).

Parece que el orden público está amenazado por el frágil vínculo de pertenencia del *guacho* a la parentela que, una vez roto, se le teme porque puede unirse fácilmente a otros "formando grupos" de criminales. Existe la creencia de que el *guacho* es más propenso a comportamientos antisociales, siendo objeto predilecto de acusaciones de robo y brujería. Hay *guachos* involucrados con el alcoholismo y otros que cometen homicidios o suicidios (Pereira, 2002, p. 181). Dicen de ellos que abandonan a sus parientes adoptivos, como lo hacen los ñandúes cuyas crías los kaiowá adoptan, olvidando que les han brindado protección, vivienda y comida (Pereira, 2002, p. 182). Con el matrimonio, el *guacho* muchas veces logra la plena inclusión en una parentela, de todos modos, desde la perspectiva del grupo del suegro, es un tipo de matrimonio con alguien inferior en la jerarquía social y que no representa alianzas entre parentelas.

www.bdigital.ula.ve

En síntesis, hay dos modelos básicos de circulación infantil guaraní-kaiowá: uno reservado a las personas de alto prestigio social, otro para "*guachos puros*", individuos sin prestigio. Como el conocimiento cumple funciones sociales diferenciadoras, las condiciones de su transmisión y la naturaleza de lo que se transmite varían según el *estatus* atribuido al niño, así, el *guacho* aprende a trabajar, los hijos de los poderosos buscan desarrollar la aptitud para el ejercicio de funciones políticas y religiosas (Pereira, 2002, p. 186). Así que las razones para la práctica de la adopción son las siguientes, concluye el autor: 1) política: reactivar lazos de parentesco o alianzas entre personas de alto prestigio y aumentar con *guachos* el tamaño de una parentela en proceso de formación, 2) práctica/económica: tener gente disponible para hacer el trabajo tenido por más aburrido, teniendo en cuenta que una de las funciones del jefe es brindar servicios a la

C.C.Reconocimiento

comunidad, 3) afectiva: disfrutar de la compañía de un niño, generalmente involucrando a personas emparentadas y con gran diferencia de edad, como abuelos y nietos y 4) educativa: transmitir conocimientos socialmente valorados, en general también involucrando a personas emparentadas y con gran diferencia de edad, como abuelos y nietos (Pereira, 2002, p. 187).

Nascimento (2014) abordó las prácticas de acogida y abrigo urbano de niños guaraní, sin mencionar el número de personas consideradas, las cuales involucran a familias e instituciones de la sociedad civil y de las esferas municipales, estatales y federales a una "red de protección de niños y jóvenes adolescentes" cuyos agentes ven como víctimas y, a su vez, ven a los adultos amerindios como "delincuentes y negligentes". Dichas prácticas resultan de situaciones en que niños hospitalizados son considerados "abandonados" por sus familias, de manera que permanecen en la "red de protección" a veces hasta alcanzar la mayoría de edad, retornan a las tierras indígenas y a sus familias o son adoptados por otras familias de los municipios de la región. Ella recalca que, como los guaraní-kaiowá tienen su propio sistema de "circulación de niños" en el que son adoptados por parientes maternos o paternos y por líderes políticos y religiosos, siendo conocidos como "guachos" según Pereira (2002), estas prácticas de acogida y abrigo urbano a menudo dificultan su regreso a las tierras indígenas, ya que les imprimen comportamientos y crean vínculos afectivos con otras personas que tienen representaciones prejuiciosas y estigmatizantes sobre los amerindios.

Nascimento (2018) también mostró como los agentes estatales actúan orientados por concepciones o categorías cosificadas o naturalizadas sobre "familia" e "infancia", cristalizadas en nociones de derecho que pretenden ser universales, lo que atenta contra el pluralismo jurídico garantizado constitucionalmente al no reconocer diferentes formas de organización social e imponer sanciones legales al ejercicio de las costumbres (Nascimento, 2018, págs. 78, 80, 86).

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Así, ella propone repensar el Estatuto da Criança e do Adolescente-ECA (Brasil, 1990) y la Declaración Universal de los Derechos Humanos (Organización de las Naciones Unidas, 1948), argumentando que son fundamentados en categorías jurídicas occidentales, en valores europeizantes considerados civilizados (Nascimento, 2018, pp. 86-87).

Consideré a Menget (1988), cuya investigación empezó en 1967, para los txicão (ikpeng), de lengua caribe, amerindios que viven en el Parque do Xingu, estado do Mato Grosso (MT), Brasil. El autor enfocó su investigación en las modalidades de adopción entre los txicão, que totalizaban poco más de 50 personas cuando empezó sus trabajos de campo. La primera modalidad los involucra a ellos mismos, la siguiente, a la captura de enemigos. Esta segunda modalidad incluye a las familias txicão que perdieron familiares muertos en guerras, en enfermedades atribuidas a la brujería o en abortos.

www.bdigital.ula.ve

La primera modalidad refiere a niños cuyas madres murieron y a mujeres estériles. En el primer caso, al quedar el niño huérfano en el momento del parto es adoptado por la hermana, la prima paralela, la esposa del hermano o la esposa del padre de la difunta, más raramente por la abuela o la tía abuela o incluso por una mujer con la que no tiene relaciones de parentesco siempre que esté en período de lactancia. En el segundo caso, el niño donado por un hermano del esposo o por su propia hermana, es recibido después del destete por la mujer estéril. Esta modalidad de adopción, según el autor, resulta de la extensión del parentesco cercano, siendo un complemento de la relación de filiación natural que permite atenuar la condición del niño huérfano (Menget, 1988, p. 65) y, al parecer, de la mujer estéril.

C.C.Reconocimiento

En las tierras altas de América del Sur, a continuación, enfoco la situación de ciertos niños en Perú, así como también a los yukpa y timote.

En cuanto a la circulación de niños amerindios y pobres de etnia(s) no especificada(s), en Ayacucho, Perú, tomé a Leinaweaver (2012), cuya investigación se inició a finales de la década de los 90 del siglo pasado y principios de este siglo (ver también Leinaweaver, 2008).

Leinaweaver (2012) analizó críticamente el sistema de adopción basado en acuerdos internacionales aplicado en Perú, sin mencionar el número de personas consideradas, teniendo en cuenta una amplia literatura sobre parentesco y adopción con el que la autora dialoga entre líneas sin que el texto sea comparativo. Ella mostró que las agencias de adopción, al calificar a un niño amerindio como "abandonado", producen niños adecuados para adopción y así hacen "felices" a las familias que esperan con entusiasmo a sus futuros hijos. Con ese fin, dijo la autora, los abogados que trabajan en esta área definen conscientemente como inadecuadas las prácticas de parentesco esenciales a las personas pobres y trabajadoras.

www.bdigital.ula.ve

Según ella, son variadas las razones que explican la circulación infantil: la iniciativa propia de los niños, hacer compañía a un adulto solitario, obtener mejores condiciones para el menor y crear o fortalecer las relaciones entre los adultos involucrados. En este sentido, es un método vital para producir relaciones, reproducir conexiones sociales y luchar en un contexto de pobreza y violencia, aunque también conlleva a relaciones de desigualdad, pues las jerarquías sociales y las diferenciaciones no se disuelven, pasando los jóvenes amerindios incluso a "depreciar sus orígenes".

En la ciudad peruana de Ayacucho, a partir de la primera mitad de la década de 1980, se crearon orfanatos en medio de los enfrentamientos del Estado con los maoístas de Sendero Luminoso, los cuales también albergaban a niños cuyos padres estaban vivos y temporalmente no

C.C.Reconocimiento

tenían condiciones económicas de criarlos o no deseaban cuidar de ellos. En el ámbito de la economía política de la niñez y los hijos, recalca la autora, las estadías podrían hacerse permanentes cuando los trabajadores sociales y psicólogos "entendían" que ellos recibían pocas visitas de sus familias o que estas eran demasiado pobres para tenerlos de regreso, calificándolos de "abandonados material y moralmente" y a sus padres como "desinteresados y desnaturalizados", de modo que tomarlos y exportarlos, quizás venderlos, se volvía "normal porque era moralmente apropiado y beneficioso".

Para ella, las agencias y los agentes oficiales de un país insertado en la economía moral internacional terminan estigmatizando las prácticas locales que generan apoyo, producen relaciones sociales y crean nuevas oportunidades para los niños y adultos más pobres. Concluye que, en circunstancias difíciles, la persona que decide reubicar a un hijo es porque piensa que las otras alternativas son peores, pues sufre una pobreza implacable que obliga a elecciones intolerables entre alternativas difíciles y le podrá parecer mejor que un niño no viva con sus padres. Así que una comprensión clara de la circulación infantil podría generar cambios beneficiosos en las leyes.

www.bdigital.ula.ve

Consideré a Halbmayer (2004) para los irapa-yukpa, también de lengua caribe, los cuales vivían en Yurmutu, una pequeña aldea que estaba ubicada en el nacimiento del río Tukuku, en las montañas de la Sierra de Perijá, cerca de la frontera de Colombia con Venezuela, con quienes el autor realizó trabajo de campo por 2 años de 1988 hasta 2001 (ver también Acuña Delgado, 1998 y Bastidas, 2011, 2013).

Halbmayer (2004) interpretó los yukpa comparándolos con otros grupos de habla caribe, particularmente los txicão (Halbmayer, 2004, p. 146). Yurmutu tenía 84 personas en 17 casas, 48

C.C.Reconocimiento

eran hijos solteros, de los cuales 9 no eran criados por sus padres biológicos (Halbmayer, 2004, p. 150). Generalmente las casas yukpa constan de una pareja o familia polígama, sus hijos solteros, hijastros e hijos adoptados (Halbmayer, 2004, p. 148). Separación de la pareja, muerte de los padres, ayuda en la vejez, estar solo y casarse más tarde, según el autor, son los motivos que llevan a la adopción entre ellos.

La adopción suele darse por padres clasificatorios, que son los hermanos del mismo sexo de los padres, primeros y más cercanos parientes, así como por hermanos más viejos y abuelos, especialmente la madre del padre y la madre de la madre. Puede darse también por potenciales afines y quienes adoptan un cónyuge, y en casos de poliginia sororal y poligamia madre-hija. Es decir, una forma de adopción consanguínea por padres clasificatorios, hermanos mayores y abuelos, otra por afinidad, sea de cónyuges, sea por futuros afines (Halbmayer, 2004, p. 158).

www.bdigital.ula.ve

Entre los amerindios hablantes de lenguas caribe, dice el autor, la filiación es una relación permanente que no se puede cambiar (Halbmayer, 2004, p. 147) y la adopción no regula la herencia y la descendencia social, sino el acceso a la fuerza de trabajo, los niños, los yernos y las esposas (Halbmayer, 2004, p. 155). Entre los txicão, la adopción es también un recurso para aumentar los nombres disponibles y la identidad grupal (Halbmayer, 2004, p. 160). Entre los yukpa, la adopción complementa y agrega relaciones sociales, no las reemplaza ni las desplaza (Halbmayer, 2004, p. 147), junto con la crianza, van de la mano el establecimiento de estrechos lazos de parentesco y la inclusión sociocultural selectiva de las personas en las casas existentes o en las relaciones familiares (Halbmayer, 2004, p. 146). Así que los padres sociales aprovechan la ayuda y el trabajo de los niños mayores y pueden ampliar su influencia social (Halbmayer, 2004, p. 148).

C.C.Reconocimiento

Un acto de adopción suele reproducir tanto relaciones consanguíneas como afines: en el caso de adopción por padres clasificatorios, como la hermana de la madre, la relación entre los niños y la hermana de la madre es claramente consanguínea, pero no es el caso del esposo de la hermana de la madre, pues si él no es consanguíneo, por ejemplo, hermano clasificatorio del padre de los niños, entonces las niñas son las hijas de la hermana de su esposa y aptas para casarse. Los yukpa no enfatizan la consanguinización de afines, por el contrario, expanden y mantienen relaciones de afinidad. La producción de proximidad no depende de la consanguinización, sino de la co-sustanciación, basada en compartir e incorporar un mismo alimento (Halbmayer, 2004, p. 159). La adopción es un complemento de relaciones, basado en la co-sustanciación mediante el intercambio de alimentos y la convivencia, que va de la mano con la transferencia de derechos y obligaciones a los hijos adoptados, pero no con la consanguinidad terminológica (Halbmayer, 2004, p. 161). En ese sentido, entre los caribe, argumenta el autor, se valora la adopción de los que no son tan diferentes y se debe evitar la adopción por otros (Halbmayer, 2004, p. 160).

www.bdigital.ula.ve

Para los timote, considero la investigación que realicé entre ellos en noviembre 2018, cuando estuve en la Mancomunidad Indígena de El Paramito[44], Venezuela, y registré de manera muy preliminar sus concepciones y prácticas de adopción (Namem, 2019; ver también Clarac de

[44] Como ha señalado sistemáticamente Bastidas (2003, p. 300, 2009, págs. 455, 462-465), las tierras fueron asignadas por la Corona española a los timotes en el año 1594, quienes resistieron perseverantemente para mantenerlas tanto en la Colonia como en la República. Fundamentales para ello han sido: el *Reglamento para reconocimiento de la propiedad sobre las tierras tradicionales ocupadas por comunidades indígenas*, del 29 de enero de 1999, la Constitución venezolana de 1999, la cual reconoció a los pueblos indígenas sus derechos y a la República Bolivariana como multiétnica y pluricultural, la Ley de *Demarcación y garantía del hábitat y tierras de los pueblos indígenas*, aprobada el 12 de enero de 2001 con el propósito de garantizar las políticas relativas a la regulación de la propiedad colectiva indígena y la Ley de *Tierras y desarrollo agrario*, del 13 de noviembre de 2001, que completa el conjunto de directrices para la existencia de tierras comunales de uso colectivo.

C.C.Reconocimiento

Briceño, 1985, 1996; González & Bastidas, 2002; Bastidas, 2003, 2009; Pereira et al., 2009 y Jacquelin, 2011). Esta costumbre, según ellos, se remonta a la época precolonial y, por tanto, digo yo, no está relacionada con la economía y la política de la región y del país de las décadas más recientes.

En la comunidad vivían 30 familias, las cuales totalizaban cerca de 110 personas que, según Bastidas (2003, p. 301), descienden "de los Mucuxaman, Quindora, Chuquimpú, Mucumbás y Mucuguá" como resultado "de la dinámica de hibridación cultural que se ha presentado en esa zona desde la época prehispánica hasta el presente". Las familias son monógamas (véase también Jacquelin, 2011, p. 165) y son permitidos casamientos con los primos paralelos y cruzados patri y matrilaterales, los cuales sin embargo ocurren con muy poca frecuencia, aunque haya una tendencia a la endogamia étnica (Bastidas, 2009, p. 468; Jacquelin, 2011, p. 165). Estas familias practican adopciones de nietas y nietos, como me dijo el Doctor Luis Bastidas en septiembre del año 2018, lo que motivó la investigación. La tierra es de la mujer, y la residencia postmatrimonial es uxorilocal. Conforme Bastidas (2009, p. 468), la estructura social de los timote se caracteriza por un principio femenino que parece tener un papel central y focal y ellos elaboraron una serie de reglas, que denominan "los estatutos", que rigen verbalmente la vida en comunidad, estableciendo los parámetros que deben ser acatados.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Timote en la escuela, estado Mérida, Venezuela.

Timote en la escuela de la Mancomunidad Indígena de El Paramito, estado Mérida, Venezuela. Fotografía: Namem, Alexandro M., (03/11/18).

www.bdigital.ula.ve

Mancomunidad Indígena de El Paramito, estado Mérida, Venezuela.

Vista parcial de la Mancomunidad Indígena de El Paramito de los timote, estado Mérida, Venezuela. Fotografía: Namem, Alexandro M., (04/11/18).

C.C.Reconocimiento

Por otra parte, los timote son una sociedad cuya principal actividad económica es la agricultura (Bastidas, 2009, p. 468; Jacquelin, 2011, pp. 172-173). En enero y febrero de 2019, el Doctor Bastidas me participó que, por la crisis generalizada que vivía el país y la agricultura en particular en aquellos años, sus cultivos estaban más dirigidos al autoconsumo que al mercado, y los rubros más cultivados eran las papas, hortalizas y arvejas, el trigo y el maíz, además que las papas se sembraban para la venta, así como en menor medida las hortalizas. Cuando realicé mi trabajo de campo en los comienzos de noviembre de 2018, ellos sembraban papas, frijol, arvejas y maíz para el autoconsumo, mientras que para el mercado cultivaban papas y hortalizas, como él me explicó en enero y febrero del mismo año (ver también Jacquelin, 2011, pp. 172-173). La producción de estos últimos rubros se comercializaba en las ciudades "de Timotes o Valera" (Bastidas, 2009, p. 469), y estaba dirigida a abastecer otras zonas del país como Caracas y Margarita, según él me pudo manifestar en febrero del mismo año. Ahora bien, con el dinero que obtenían por las ventas, él me manifestó en febrero del mismo año, que ellos satisfacían sus demás necesidades alimenticias y cotidianas en los mercados de Timotes (ver también Bastidas, 2009, p. 469).

www.bdigital.ula.ve

Incluso en la actualidad, los timote "poseen ganado que les sirve para el arado y la leche de las vacas la destinan a elaborar queso para el autoconsumo, las aves domésticas como gallinas y palomas son igualmente para el autoconsumo" (Bastidas, 2009). El Doctor Bastidas me explicó en enero y febrero de 2019, que la leche la emplean también como alimento para los niños de menos de ocho años, ya que anteriormente se adquiría en Timotes en presentación de leche en polvo, de las aves domésticas también se obtienen huevos para el consumo cotidiano y las palomas son consumidas en sopa por los enfermos y durante la cuarentena por las mujeres que

C.C.Reconocimiento

parieron. Como he comprobado en el trabajo de campo, actualmente ellos crían conejos para el autoconsumo.

Ellos "practican la caza, pesca y recolección, pero estas actividades se realizan fundamentalmente para el autoconsumo o para sus prácticas médicas." (Bastidas, 2009, p. 468; ver también Jacquelin, 2011, pp. 291-327). Él me dijo también, en enero del mismo año, que ellos cazaban lochas, lapas, cochinos, conejos de monte y faros o rabipelados, pescaban truchas y colectaban mora y frutales silvestres para el autoconsumo.

Timote trillando trigo, estado Mérida, Venezuela.

www.bdigital.bia.ve

Timote trillando el trigo en la Mancomunidad Indígena de El Paramito, estado Mérida, Venezuela. Fotografía: Namem, Alexandro M., (05/11/18).

Al menos el 50% de las familias timote tienen personas adoptadas, las abuelas y a veces ellas junto con los abuelos son los que las adoptan y las denominan "nietos" o "hijos criados".

C.C.Reconocimiento

Los timote me dijeron que ellos nunca adoptaron personas de otras culturas, aunque pocas veces hayan donado niños a personas no timote, sin embargo, en términos ideales pueden adoptar como donar a un no timote. Las adopciones son el fruto del amor y de la unidad de la familia, y dependen de la proximidad de los nietos con los abuelos, pues son estos últimos quienes piden adoptarlos. Ellas ocurren porque algunos niños se quedan huérfanos, a veces las hijas que se casan piden que los abuelos críen a los hijos que tuvieron cuando eran solteras o para que los adultos tengan compañía, ayuda, cariño y alegría. Pueden darse también porque los hijos e hijas están solteros, se separan o pasan a trabajar en ciudades.

Las adopciones ocurren cuando los niños y niñas son pequeños, pero pueden estar un poco crecidos, y a veces vuelven a los cuidados de las madres o de los padres y madres, como ocurre cuando los abuelos mueren. La adopción de nietos acerca aún más a los hijos y padres, incluso en las actividades cotidianas y escolares. Generalmente son las madres y los padres quienes eligen los nombres de los niños donados, pero hay que tener atención a cada caso. Los registros de estas personas varían, se hacen con los nombres de los padres, de los abuelos, incluso cuando los padres no asumen formalmente la paternidad, o de las madres solteras. Con respecto a las herencias, los derechos son iguales para los hijos y nietos adoptados, aunque a veces los hijos sean priorizados.

www.bdigital.ula.ve

Al caminar hacia tierras lejanas muy frías, llegamos a Nunavik, en Canadá, donde viven los inuit, cuyas semejanzas con los laklãnõ son significativas en lo que se refiere a adopción y nominación. Aun siendo semejantes en estos aspectos, no se trata aquí de traer otros detalles de su cultura ni tampoco compararlos sistemáticamente en relación con las legislaciones de Canadá y Brasil.

C.C.Reconocimiento

En Quebec, la población inuit asciende a más de 13.000 personas y casi todas viven en las 14 aldeas de Nunavik, al norte del paralelo 55. La lengua materna de la gran mayoría es el inuktitut, mientras que el inglés es el segundo idioma de la mayoría (Canadá, 2021).

Los amerindios de las Primeras Naciones en Canadá (ver por ejemplo Gouvernement du Québec, 2012) reivindican que el Estado, las Provincias y los Territorios reconozcan formalmente las "prácticas habituales o consuetudinarias de adopción" y las registren en sus especificidades, de modo que sus efectos sobre la filiación y la autoridad parental se hagan sentir en la legislación del país, fundamentada en el derecho romano-alemán en la Provincia de Québec y en el derecho consuetudinario para las demás provincias y territorios (David, 2002). En este sentido, algunas poblaciones reclaman que se emitan nuevas partidas de nacimiento a los adoptados, otras que los vínculos de filiación de ellos con sus familias de origen no siempre se rompan como lo exige la legislación del país.

www.bdigital.ula.ve

Consideré a Decaluwe et al. (2016), y me inspiré en Rosa (2011) que abrió la senda al comparar la mitología y el chamanismo inuit y kaingáng.

Las autoras reflexionan sobre la adopción habitual entre los inuit de Nunavik, y abordan en particular sus especificidades y consecuencias para el desarrollo de los niños, basándose en una literatura amplia y diversificada (Decaluwe et al., 2016). Dicen que los inuit tienen una visión ecocéntrica y cosmocéntrica del individuo que caracteriza su pensamiento, pues entienden que están siempre en contacto con el universo y en armonía con la naturaleza.

Según las autoras, los inuit creen en una especie de reencarnación del difunto en el recién nacido, la costumbre es dar el nombre de pila de un difunto al recién nacido en el momento del nacimiento o adopción y llevar el nombre de un antepasado confiere automáticamente al recién nacido la personalidad y las cualidades adquiridas de su predecesor. El individuo puede ser

C.C.Reconocimiento

designado por diferentes nombres, el mismo individuo puede tener varios nombres de pila y diferentes individuos de la misma comunidad pueden llevar el mismo nombre, y los titulares de un mismo epónimo usan el término "avvaq-", que significa mitad, para indicar que comparten una parte de la misma alma. El nombre de pila que lleva el individuo tiene una fuerte connotación simbólica y esa afiliación eponímica que lo vincula con el antepasado del que lleva el nombre es mucho más importante que la afiliación genealógica determinada por los lazos de sangre. Todo esto está relacionado con el hecho de que los niños son considerados como un regalo de los espíritus que da un aporte sustancial al futuro del grupo, con su educación y la autoridad y disciplina de responsabilidad compartida por todos los adultos. Por otro lado, conciben al niño como un adulto joven en un cuerpo inmaduro, desde muy temprano es visto como un ser capaz de pensar y actuar libremente y de comprender por sí mismos el objeto del descontento de los adultos, por lo que los padres imponen relativamente pocos límites, los animan a hacer sus propios experimentos y, para disciplinarlos, utilizan la ignorancia intencional en lugar de regañarlos.

www.bdigital.ula.ve

En las comunidades inuit, de acuerdo con ellas, existen diferentes formas de intercambio o transferencia de niños, desde la custodia temporal hasta la adopción permanente, todas ellas se hacen considerando el interés superior del niño y se encuadran en una visión holística que toma en cuenta los intereses de la familia, la comunidad y la Nación. Para ellos, desde un punto de vista cultural, ceder un niño es visto como dar un regalo, no es una práctica marginal, sino el resultado de una visión comunitaria y colectivista que tiene como objetivo favorecer el mantenimiento de un equilibrio saludable en las comunidades, el niño adoptado, por la vitalidad que aporta al seno de su nueva familia, es un activo invaluable para quienes le dan la bienvenida.

C.C.Reconocimiento

La adopción habitual es muy extendida entre los inuit de la región ártica, está presente en la tradición oral y no requiere ninguna intervención del Estado ni de los tribunales judiciales. La mayor parte ocurre al nacer o cuando los niños son muy pequeños, los cuales también pueden ser adoptados más adelante. En Nunavik, actualmente, según las autoras, alrededor de un tercio de los niños menores de 17 años son adoptados según las prácticas habituales. En cuanto a los motivos que llevan a la adopción, ante todo se trata de un cambio en la organización familiar tras, por ejemplo, un fallecimiento, un divorcio o por dificultades tanto económicas como familiares. Otras razones son: embarazo adolescente, dificultades durante el parto, necesidad de servicios de salud especializados para el recién nacido, embarazos cercanos, desigualdad en la distribución de género dentro de la familia, creación de alianzas, consuelo de una pareja infértil o de una mujer entristecida por la pérdida de alguien cercano y como señal de gratitud por el trato hecho.

Una costumbre entre ellos es la donación del primer hijo a la abuela materna, muestra de respeto y gratitud hacia los mayores. En el caso de las adopciones tardías, en ocasiones es el propio niño quien pide ser adoptado por un familiar cercano con el que tiene ciertas afinidades. En cuanto a los padres adoptivos, varias razones pueden llevarlos a aceptar un hijo: a veces una pareja desea adoptar por infertilidad o para equilibrar la relación entre los sexos en su hogar, sin embargo, el simple deseo de tener un hijo se considera un motivo válido y suficiente para adoptar. Con respecto a las personas mayores, adoptan para sentirse útiles y así traer un aporte significativo a la comunidad.

Algo muy importante, según las autoras, es el consentimiento que implica la adopción, una de las principales características es el aspecto consensual de la trasferencia del niño. En general, las dos familias se conocen y todas las decisiones se toman de mutuo acuerdo, en el caso de

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

adopción tardía, el niño también consiente. En otras palabras, la transferencia de un niño a un pariente cercano u otro miembro de la comunidad es voluntaria y libre.

Por lo general, el niño es adoptado por un miembro de la familia extendida, a menudo son los tíos o los abuelos. En todo caso, el proceso implica una cierta forma de retribución por la donación de objetos, también existe una cierta obligación social de agarrar un niño si alguno fuese ofrecido e históricamente son las abuelas maternas las que eligen a los padres adoptivos. Más recientemente, ha disminuido considerablemente la participación de las abuelas maternas en el proceso de toma de decisiones en torno a la adopción. Por otro lado, como es habitual, las madres jóvenes monoparentales siguen sufriendo cierta presión social para donar su primer niño a sus propias madres.

En cuanto a la preservación del vínculo de afiliación y la autoridad compartida, aún de acuerdo con las autoras, la adopción habitual crea nuevos lazos familiares entre los niños adoptados y sus padres adoptivos sin suprimir la identidad original del niño, por lo que la nueva afiliación se agrega al precedente para indicar la pertenencia a dos familias. El niño suele tener dos nombres, uno elegido por su familia de origen, otro por su familia adoptiva. Los padres adoptivos habitualmente tienen la autoridad y la responsabilidad del cuidado del niño. Se desea la adopción de forma permanente porque conlleva la creación de una nueva afiliación, pero en ocasiones se plantea una readaptación de los niños, sobre todo tras la muerte de sus padres adoptivos, por lo que se pretende una adopción flexible y adaptada a cada situación particular.

La adopción habitual es una práctica abierta y no confidencial porque existen contactos entre los involucrados, siendo informado el niño a una edad muy temprana de las razones que rodean su adopción. A menudo sucede que el niño de una madre joven sea adoptado por sus abuelos, y los niños adoptados generalmente viven en la misma casa que su madre biológica. Por

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

otro lado, cuando el niño es adoptado por alguno de los familiares, este suele vivir en otra casa y en ocasiones incluso en otra aldea, por lo que sucede que los contactos entre los niños adoptados y sus padres de origen son ocasionales o inexistentes. A pesar de todo, los inuit entienden que el conocimiento de sus orígenes y la posibilidad de mantener el contacto con ciertos miembros de la familia biológica son las garantías de bienestar del niño adoptado. Así, recalcan las autoras, la adopción habitual tal como la practican es no confidencial, preserva la afiliación biológica y permite el mantenimiento de contactos con la familia biológica, a menudo se caracteriza por contactos regulares, a veces diarios, entre el niño adoptado y su padre biológico, es permanente, pero quiere ser flexible y adaptarse a cada situación. A diferencia de otras formas de adopción, no involucra a los tribunales y se basa en un acuerdo verbal amistoso entre los padres adoptivos y los padres biológicos, el cual puede modificarse según sea necesario, es una adopción intrafamiliar que depende de una decisión voluntaria del padre y madre donar a su niño para adopción.

www.bdigital.ula.ve

Sin entrar en una serie de detalles debatidos por ellas, entre otros, sobre los entornos familiares en los que viven los niños inuit y el trato y educación que reciben, los niños adoptados internacionalmente que se sienten estigmatizados o diferentes a los demás tienen significativamente más problemas de comportamiento y desarrollo que los adoptados por los inuit en Nunavik de acuerdo con las prácticas habituales. La adopción habitual es un modo de intercambio y libre circulación de niños que existe en varias sociedades autóctonas, a diferencia de las sociedades alóctonas, para las cuales la adopción tiene como objetivo garantizar la protección de los niños, la habitual se basa en la donación de un niño a un pariente cercano u otro miembro de la comunidad, siendo percibida como un gesto libre y altruista por parte del padre o madre biológicos en relación con la familia adoptiva, con el que se desea preservar la afiliación

C.C.Reconocimiento

biológica y favorecer el mantenimiento de los contactos con la familia biológica. El solo hecho "de ser adoptado" no parece ser un factor de riesgo en el desarrollo de problemas de atención externalizados o internalizados en la edad escolar.

Si fuese posible extender la aserción de Eco (1990, p. 263) sobre las letras y los nombres en la lectura del Texto al modo simbólico a las concepciones y prácticas de nominación laklãnõ e inuit asociadas a la adopción, quedaría claro que los nombres laklãnõ, así como las letras y los nombres en un texto, son mucho más que medios convencionales de comunicación porque representan concentraciones de energías y expresan sentidos que no pueden traducirse de manera exhaustiva al lenguaje humano.

Por fin, para seguir el viaje, navegamos hacia tierras insulares muy lejanas y aportamos en la República de las Islas Marshall, ubicada en el Océano Pacífico norte-central, nación de unas 60.000 personas que viven en dos cadenas de islas archipelágicas de 29 atolones de coral, cada uno compuesto por muchos islotes, y 5 islas bajas, con 181,3 kilómetros cuadrados. En 1986, la República firmó el Pacto de Libre Asociación con los Estados Unidos de América. El marshalés o *ebon*, una lengua malayo-polinesia que tiene dos dialectos, y el inglés son las lenguas oficiales de las Islas (Marshall Islands, 2022).

www.bdigital.ula.ve

Aunque existan algunas similitudes de la adopción marshalesa con la adopción laklãnõ, como la tendencia de adoptar parientes cercanos, priorizo aquí la comparación por contraste para mostrar principalmente la tensión permanente que rodea la adopción en las Islas.

Para eso, tomé en cuenta a Berman (2014, pp. 578-590), cuyo trabajo de campo se realizó en 2009. Ella utilizó un seudónimo para referirse al atolón en el que investigó, "Aldea Jajikon",

C.C.Reconocimiento

en el que vivían 250 personas, cambiando también sus nombres para preservarlos. La autora señala que el 26% de los niños menores de 15 años eran adoptados y el 90% de los hogares tenían personas adoptadas.

Ella aborda la relación entre adopción, tensiones familiares y embarazo, señalando las aparentes contradicciones en las prácticas de circulación de los niños. Por un lado, la gente suele pedir niños a sus parientes y, como dicen allí, los "padres de nacimiento" donan con regularidad, lo que refleja una idea general de que pertenecen al grupo de parentesco en su conjunto, por otro lado, a ellos se los ve más conectados con la familia de nacimiento que con otros parientes. Dicen que las mujeres generalmente tienen una conexión más estrecha con los niños que han salido de sus vientres y que las madres adoptivas aman menos a sus niños y son "inclinadas a dañarlos o incluso a destruirlos" (Berman, 2014, p. 579). Entonces, estas fuerzas contradictorias crean tensiones entre parientes adoptivos y de nacimiento que arrastran a los niños de un lado a otro entre los padres potenciales, aunque realmente los niños pueden elegir con quienes quieren vivir. Entienden que deben dar niños porque son generosos y sienten empatía por la necesidad de sus parientes de tener niños, sin embargo, el acto de no donar ocurre con relativa frecuencia. Así, la autora sostiene que estas tensiones son creadas y superadas simultáneamente por prácticas estratégicas, en las que los padres de nacimiento y los adoptivos intentan igualmente ganar y asegurar a los niños (Berman, 2014, p. 579).

www.bdigital.ula.ve

De acuerdo con la autora, las altas tasas de circulación de niños en algunas regiones del mundo están bien documentadas, como en Oceanía, en África Occidental, en el Ártico de América del Norte y en partes de la América Latina indígena, pero no se analizó si y cómo la gente trata de mantener a los niños en esos sistemas en los que los parientes constantemente están alejando a los niños. Le interesa mostrar cómo el proceso físico de reproducción crea

C.C.Reconocimiento

restricciones de interacción en las negociaciones por los niños. El análisis se centra en cómo los padres de todo tipo utilizan estratégicamente diferentes formas de discurso, silencio y movimiento para aumentar su poder y mantener a sus niños cerca (Berman, 2014, p. 580). Esto se hace por medio de una revisión de la circulación de los niños en Oceanía, un análisis teórico del parentesco, una discusión específica sobre la relación entre embarazo, parto e interacción y un análisis de las tensiones entre parientes de nacimiento y adoptivos.

El control físico que la madre de nacimiento tiene sobre el niño y las personas con las que vive, según la autora, afecta a qué formas de discurso y cuáles de silencio son posibles, a su vez, estas restricciones afectan a quién tiene éxito en reclamar un niño y al vínculo que se desarrollará luego entre padres o madres e hijos. Así, la maternidad y la paternidad son formas de posesión y también son contingentes en los aspectos mundanos de la interacción material y verbal: quién vive cerca de quién, en la casa de quién nació un niño, qué palabras dice o no dice la gente alrededor. A la maternidad y a la paternidad también la cuestionan porque las madres de nacimiento no son las únicas que pueden usar el discurso y el espacio para reclamar un niño. Esta competencia por los niños también es constructiva, aunque parezca destructiva por sus tensiones y ambivalencias, ya que es por medio de la lucha por permanecer como padres que las personas unen los niños a ellas (Berman, 2014, p. 580).

www.bdigital.ula.ve

La potencial madre adoptiva, explica la autora, es la esposa del hermano de la madre de nacimiento del niño y la mayoría de las adopciones son por parte de parientes, generalmente por los padres o hermanos de los padres de nacimiento. Ocurren no porque los padres no puedan cuidar a los niños, sino porque los parientes los piden o exigen. La circulación de niños aquí es parte de un patrón de convivencia entre parientes cercanos porque entienden que todo pertenece al grupo de parentesco. El proceso clave no es la transferencia de genes y sangre por medio de la

C.C.Reconocimiento

reproducción heterosexual, sino el acto físico de llevar a un niño en el vientre y alimentarlo por el cordón umbilical (Berman, 2014, p. 581). También adoptan mujeres jóvenes solteras, personas que ya tienen hijos y quieren otro o un género específico y padres ancianos cuyos niños han llegado a la media infancia y comienzan a buscar el próximo niño para ser adoptado.

Llegado el momento de querer tener niños, las personas ven dos caminos como igualmente válidos, el nacimiento y la adopción, y saben que el donante se siente triste respecto a la adopción de niños. Ocurre siempre antes de los dos años, que es cuando los habitantes de las islas los imaginan como adoptados permanentemente. Ellos aman a los niños y se apiñan en torno a los recién nacidos, realmente quieren niños, económicamente las casas dependen de su trabajo, que también les sirve de seguridad social y comodidad en la vejez y en la enfermedad.

Las formas en que el discurso y la acción vinculan a las personas con las identidades sociales, de acuerdo con esta autora, dependen de cómo las personas se organizan materialmente en el espacio, de cómo el entorno físico, incluido el cuerpo humano, impone restricciones sobre quién puede decir o hacer y qué significa su discurso o acción. Tales interacciones dependen de dónde vive el niño, a quién debería regresar eventualmente y quién más vive lo suficientemente cerca como para presionar para que el niño sea donado, siendo el control físico una ventaja para negociar cosas, ya sean niños o comida, y el embarazo la forma extrema de este control. El embarazo es una forma extrema de control físico que le da a las madres de nacimiento una ventaja en las negociaciones por los niños, además de crear lazos tanto políticos como afectivos.

Para la autora, la ambivalencia sobre la adopción y el parentesco no surge de los discursos occidentales impuestos sobre biología, sino de la propia naturaleza del intercambio, que trae consigo restricciones que ponen límites a concepciones difusas sobre la posesión y el parentesco (Berman, 2014, p. 581). Según ella, el mundo material es limitado, así como los lazos de

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

parentesco, razón por la cual los niños en Jajikon de hecho tienen muchas madres. Todas las madres son vistas como iguales, el resultado es que los niños pertenecen a las madres de nacimiento o al grupo de parentesco y ambas ideas existen y entran en tensión simultáneamente una en contra de la otra, creando ambivalencia sobre la adopción y el parentesco. Esta ambivalencia, sin embargo, como se ha dicho, no debe verse como una fuerza destructiva, sino más bien como constructiva, como algo central para la creación de vínculos entre padres e hijos en las islas y para el parentesco en su conjunto. El parentesco, según la autora, no es meramente una solidaridad difusa y duradera, sino que también es un "tipo de robo o traición", porque crear vínculos entre algunas personas requiere necesariamente otros lazos truncados, y solo es posible a partir del distanciamiento de los potenciales padres adoptivos cuando las madres de nacimiento se solidifican como verdaderas madres de sus niños, al igual que los padres adoptivos hacen lo mismo para mantener a sus niños adoptados cerca de ellos (Berman, 2014, p. 581).

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Cuadro Comparativo de las Adopciones.

Autores	Pueblos	Países	Adopciones
Namem (2021a, 2021b)	Laklãnõ	Brasil	Reproduce las condiciones de existencia, de su forma de ser, considerando que tiene relaciones con la **ontología** según la cual las personas "deben compartir, donar y repartir con amor, para quedarse en la memoria de los demás", la **cosmología** en cuyo mito de origen se encuentra el énfasis en el convivir, el compartir, la **política** que implica alianzas, acerca a la gente, y el **parentesco** que valoriza los cuidados recíprocos, replicando en el habla lo que se vive a diario.
Wiik (2004a)	Laklãnõ	Brasil	Refleja la preocupación por mantener a los hombres en el hogar de los mayores durante el más tiempo posible, garantizando así, que se realicen las tareas pesadas de mantenimiento.
Urban (1978)	Laklãnõ	Brasil	De una manera más amplia, no se trata simplemente de un asunto entre madre e hija, sino que también involucra a sus respectivos maridos, y la relación entre el marido de la hija y el padre de la esposa es de suma importancia políticamente, y posiblemente similar a la distribución de alimentos, pues lo que está involucrado en ambas situaciones no es diferente conceptualmente.
Henry (1964)	Laklãnõ	Brasil	Envuelve sufrimiento.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Gibram (2012, 2016)	Kaingáng	Brasil	Tiene relevancia general para el dominio sociopolítico, porque consolida un flujo vertical de relaciones entre mujeres consanguíneas, regidas por la reciprocidad, que constituyen un elemento central en la formación de los grupos residenciales y en la actualización de la solidaridad entre ciertos parientes.
Pereira (2002)	Guaraní-Kaiowá	Brasil	Mecanismo para expandir las parentelas que han tenido éxito, más allá de los límites de la consanguinidad y la afinidad.
Menget (1988)	Txicão	Brasil	Resulta de la extensión del parentesco cercano, siendo un complemento de la relación de filiación natural.
Leinaweaver (2012, 2008)	Amerindios en la ciudad de Ayacucho	Perú	Método vital para producir relaciones, reproducir conexiones sociales y luchar en un contexto de pobreza y violencia.
Namem (2021b, 2019)	Timote	Venezuela	Fruto del amor y de la unidad de la familia.
Halbmayer (2004)	Yukpa	Frontera de Colombia con Venezuela	Va de la mano con el establecimiento de estrechos lazos de parentesco y la inclusión sociocultural selectiva de las personas en las casas existentes o en las relaciones familiares.
Decaluwe, Poirier y Muckle (2016)	Inuit de Nunavik	Canadá	Resulta de una visión holística, comunitaria y colectivista, que tiene como objetivo favorecer el mantenimiento de un equilibrio saludable en las comunidades.
Berman (2014)	Nativos en el Océano Pacífico norte-central	Islas Marshall	Parte de un patrón de convivencia entre parientes cercanos, los cuales entienden que todo pertenece al grupo de parentesco, siendo algo central para la creación de vínculos entre padres e hijos y el parentesco en su conjunto, en los que el proceso físico de reproducción crea restricciones para la interacción en las negociaciones por los niños.

www.bdigital.ula.ve

Fuente: elaboración propria.

Entre las innumerables lecturas posibles de este conjunto de investigaciones, me llama la atención principalmente el hecho de que las prácticas de adopción se involucran en circuitos más amplios, de lo local a lo transnacional pasando por lo municipal, estatal y regional. En Brasil, por

C.C.Reconocimiento

ejemplo, la legislación permite incluso la adopción internacional a extranjeros, aunque no sea recomendada por el poder judicial, en los casos en que, por diversas razones, no es posible adoptar en el propio país. Ahora bien, a partir de algunas pocas comparaciones a continuación, recalco lo siguiente:

Entre los motivos más frecuentes al momento de elegir la adopción, resaltan los vínculos afectivos y educativos con los ancianos, incluso para ayudarlos, especialmente a los de más edad. La muerte de los padres, especialmente de las madres y la separación de las parejas, a veces para que las mujeres puedan volver a casarse, son otros de los motivos frecuentes que hacen que los niños sean adoptados por otras personas. Los motivos menos frecuentes al momento de adoptar son las relaciones y vínculos políticos, económicos, afectivos y educativos, así como la esterilidad femenina y el hecho de que los niños sean hijos de padres solteros y, principalmente, madres solteras. La forma de actuar de los agentes públicos en las agencias de adopción y las situaciones de acogida y abrigo urbano también están entre los motivos, ya que pueden llevar incluso a la adopción internacional.

www.bdigital.ula.ve

Las abuelas son las que más adoptan, a veces junto con los abuelos. Integrantes consanguíneos de familias extensas generalmente también adoptan, con menos frecuencia hacen lo mismo los parientes por afinidad. Mujeres estériles también adoptan, y las personas que desean casamiento, adoptan para luego casarse con los adoptados. Ocurren también adopciones de y por personas sin vínculos parentales, que pueden llegar inclusive a la adopción internacional.

Entre los kaiowá y laklãnõ, como se vio, se destaca también la afectividad en las relaciones de adopción, en la cuales es muy valorado disfrutar de la compañía de un niño que más tarde pudiese brindar *ayuda*.

C.C.Reconocimiento

Por lo presentado y tal como parece ocurrir entre los kaingáng, ¿se podría sospechar la existencia, también entre los timote y laklãnõ, de un flujo vertical de relaciones de reciprocidad entre mujeres por medio de la adopción, con implicaciones sociopolíticas? En este sentido, conviene recordar que, entre los kaingáng y los timote, y también entre los kaiowá, los niños son adoptados para que sus madres puedan volver a casarse y entre los últimos, es una condición indispensable para tal fin. Aún debe recordarse que, entre los yukpa, así como entre los laklãnõ como lo ha planteado Urban, la adopción parece regular también las relaciones con el yerno, algo importante que debería ser abordado en futuras investigaciones.

Emergen significativamente las relaciones diferenciadas que se establecen con los adoptados en virtud de sus ascendencias, tanto entre los kaiowá y kaingáng como entre los laklãnõ evidenciados por mí. Entre los dos primeros, tales relaciones hacen que los adoptados estén o parezcan estar mucho más involucrados con las tareas del hogar que los otros hijos, y entre los terceros, suelen padecer sufrimientos. Hay que recordar, por ejemplo, a los kaiowá, que comúnmente critican la madre por tener conductas reprobables o maltratar al niño adoptado cuando él no pertenece a la parentela, y a los laklãnõ, que siempre declaran amar a los hijos adoptados más que a los hijos biológicos. Más allá de Sudamérica, en sentido contrario al de los laklãnõ, en las Islas Marshall, también como se vio, la gente dice que las madres adoptivas aman menos a sus hijos adoptados

Cabe señalar que los guaraní y en particular, los kaiowá en MS, como se ha visto, y los laklãnõ en SC como mostré, están prácticamente impedidos de hacer valer sus derechos diferenciados ante los impedimentos establecidos por los textos del ECA y de sus leyes complementarias. Eso viene ocurriendo en detrimento de la Constituição da República Federativa do Brasil y del pluralismo jurídico que debería vigorar en un país multiétnico y multinacional.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

CAPÍTULO VI. Ontología, cosmología y adopción laklãnõ

En general, las ontologías y cosmologías amerindias sudamericanas son bien conocidas. De las poblaciones reunidas aquí, sin embargo, sobre los timote se han publicado solamente aproximaciones al respecto. En este esfuerzo preliminar, en el sentido de intentar establecer las conexiones que involucran a la adopción con la cosmología y ontología laklãnõ, cabe recordar que esta última propone, como se ha visto, que las personas "*deben compartir*, *donar y repartir con amor*, *para quedarse en la memoria de los demás*", disfrutando así plenamente, como desean, del legado que las relaciones engendran...

www.bdigital.ula.ve

Entre los laklãnõ, y tal vez entre los otros pobladores de la tierra indígena, parece haber una relación directa entre la adopción y la ontología de donar, de compartir... Aunque no exista una relación directa entre la adopción y el mito, como luego se podrá indicar, este último tematiza los aspectos vitales de la vida colectiva. Al practicarse la adopción y al revivir el mito, hoy en día, en las escuelas de la tierra indígena, como también se verá más adelante, lo hacen seguir existiendo. En los relatos de Faustino Criri, está presente la ontología de dar y donar con amor…, aunque, como se ha visto en mi etnografía, pueden surgir algunos conflictos en el día a día. En el mito no

C.C.Reconocimiento

existe una relación directa, explícita con la adopción, de todos modos, se encuentra el convivir, el compartir…, aunque se considere los conflictos latentes.

Entiendo que, la ontología y cosmología presentes en el mito de origen registrado por Henry (1964, pp. 148-150), serán suficientes para ejemplificar el argumento general contenido en este texto.

Henry (1964, págs. 148, 150-152) recalca que, en el momento de su investigación, los laklãnõ no estaban muy interesados en el contenido del mito, que generalmente no está claro quién habla en él, que los incidentes son confusos y repetitivos, que los pequeños detalles, así como el movimiento general, tenían poca referencia a las realidades materiales, sociológicas o psicológicas de aquel entonces, que la llegada de los grupos, narrados por la historia, tampoco es una colección de recuerdos nostálgicos de una época dorada, y que la situación descrita en él es idílica o antigua, probablemente ambas, aunque no sea real. Por otro lado, el autor señala que el mito contiene ecos de cosas que pudieron haber sido importantes para ellos en algún momento y que, de alguna manera, ese comportamiento mitológico reflejaba la situación de ellos mientras investigaba. Él dice haber resumido el mito cuando fue posible hacerlo sin menoscabar su valor.

www.bdigital.ula.ve

El autor dice también que las relaciones por medio del matrimonio que realmente se lograban eran diferentes de algunos momentos del mito, como se verá a continuación, ya que los novios son retratados compartiendo su propiedad con hombres del otro grupo para luego acariciarse y acostarse junto al mismo fuego. Él dice aun, que las relaciones más estables entre los laklãnõ eran entre consanguíneos y que los familiares por matrimonio, sin importar el grado, podrían ser masacrados sin piedad, cortados en pedazos…, si fuesen miembros de otra familia extensa.

C.C.Reconocimiento

(…) La venida de los grupos[45]

Chuvái dijo a Chu[46], cuyo otro nombre es Chuvái, "*Yûgn*, ya que tú eres mi *kôika hẽ*[47], venga en mi camino que usted gusta." Entonces yo vine al camino de *yûgn* Chuvái, me gustó, y vine a su plaza de danza. Entonces nosotros nos acariciamos y bailamos juntos. Ahora un *wangdjô*[48], cuyo nombre era Kíyi, vino atrás de mí y entró en mi plaza de danza. Cuando yo vi eso, yo pregunté, "¿Qué hombre es ese?", y el *wangdjô* cuyo nombre era Kíyi dijo, "Ívu[49], yo soy *wangdjô*[50]", y yo dije: "¡*Hukimbô*! ¡Venga aquí y baile conmigo!" Por lo tanto, el *wangdjô* cuyo nombre era Kíyi bailó conmigo. Yo lo observé y vi que él no tenía vestimenta, pero todavía así él bailó conmigo. Yo entonces me aproximé a él con mi maíz amarrado y lo colgué de su brazo, diciendo: "*Wangdjô* cuyo nombre es Kíyi, ahora entonces balancea sus brazos [en gesto de danza] y baile conmigo. Yo no soy *wangdjô*. Usted no tiene ropas, pero baile conmigo." Entonces yo bailé con él.

Mientras tanto, *wangdjô* cuyo nombre es Thekpopé vino atrás de mí y entró en mi plaza de danza. Cuando yo vi eso, yo dije, "¿Qué hombre es ese?", y él respondió, "¡Ívu! ¡Yo soy *wangdjô*!". Entonces yo dije, "¡*Hukimbô*! ¡Entre y baile conmigo!" Cuando yo vi eso, yo lo observé y vi que, a pesar de que él no tuviese vestimenta, él estaba bailando conmigo. Entonces yo dije: "por medio de *wangdjô* yo hago un camino para los hombres. Yo tengo ropa blanca." Entonces yo me aproximé a él con un poco y se lo puse. Entonces yo dije: "*Wangdjô*, cuyo nombre es Thekpopé y Patá, ahora envuelva su *yôktë*[51] con mi ropa, mi ropa blanca, y baile conmigo. Yo no soy *wangdjô*. Usted no tiene ropas, pero baile conmigo." Entonces yo bailé con él.

Mientras tanto todas sus *yôktë* estaban casadas. Cuando yo vi eso, nosotros nos acariciamos. Entonces yo dije: "Por lo tanto nosotros somos afines. Vamos a vivir en una casa juntos. Cuando nosotros estemos casados por un largo tiempo, nosotros tendremos solamente una casa y dividiremos nuestra leña en dos fogatas próximas." Entonces yo bailé con él.

[El mismo procedimiento es hecho con dos hombres más, Klendó y Nuklágn. Entonces, abruptamente.] Yo bailé donde Pathí limpió la tierra antes que yo. Yo entré en mi otra plaza de danza. Cuando yo escuché que muchos hombres estaban viniendo, yo bailé con miedo.

Mientras tanto, Pathí hizo una casa sobre mí con pedazos de madera bien unidos. Yo partí madera. Yo no tenía nada que repartir por la casa que Pathí hizo encima de mi cabeza. Entonces yo partí madera de pino nuevo. Entonces, después de que él construyó la casa, yo preparé el *matté* para la adivinación por eructo. Después que yo preparé, yo quedé eructando, cuando junto vino Pathí, que era llamado Boca Mala por causa de sus buenos dientes. Su padre había muerto. Ahora yo estaba adivinando por eructo porque muchos hombres estaban viniendo, y él quedó de pie del lado de afuera. Entonces yo metí mi cabeza por fuera de mi casa grande y lo empujé por el brazo, diciendo: "¡Adivine conmigo! Ya que muchos hombres están viniendo, yo voy a adivinar por eructo. ¡Adivine conmigo!" Entonces, yo coloqué *matté* en su boca y él vomitó. Cuando yo vi eso, yo lo empujé para afuera. Entonces yo le dije: "¡Por eso vea! ¡Porque sus dientes son buenos, usted es llamado de Boca Mala, y su padre murió! Entonces usted vomitó el *matté* que yo iba a beber porque muchos hombres estaban viniendo."

---

[45] Esto es, las diversas divisiones de personas con diferentes diseños de pintura corporal. (…)

[46] Ancestrales mitológicos de los Kaingáng. En el mito de origen generalmente no está claro quién está hablando.

[47] Personas que tienen el mismo diseño de pintura corporal.

[48] En los mitos de origen, los Kaingáng son mencionados como *wangdjô*. Ellos, entretanto, no reconocen eso como una designación tribal. *Wangdjô* también es la palabra para la parte suculenta de arriba del cuello del tapir y para un monstruo sobrenatural. (…) Estos significados están completamente desconectados en el pensamiento kaingáng.

[49] Exclamación.

[50] Exclamación.

[51] Mujeres que tienen el mismo diseño de pintura corporal que un hombre; por tanto, mujeres que tienen el mismo diseño que Thekpopé.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Entonces de nuevo yo adiviné por eructo. Después de adivinar, yo apunté mi cabeza por afuera de mi casa grande y yo vi que hombres ya habían pasado a lo largo del camino de mi *kôika hë* Wanyekí. El brasileño Thugnhé había pasado; el nada bueno Ndadnlé había pasado. Entonces yo bailé detrás de ellos y alcancé al nada bueno Ndadnlé. Entonces yo dije, "¿Qué hombre es ese?" Entonces, el nada bueno Ndadnlé quedó en silencio. Por lo tanto, yo lo empujé para el lado del camino de mi *kôika hë* Wanyekí.

Yo estaba bailando a lo largo del camino que Yognvái, cuyo otro nombre es Pathí, había limpiado para mí de la tierra que él había visto, cuando el nada bueno Ndadnlé atrás de mi [dijo], "Mi nombre es Ndadnlé y Ndatúgn." Pero yo no hice caso y me fui bailando por el camino que Yognvái, cuyo nombre es Pathí, había limpiado de la tierra que él había visto, cuando estaba el camino del peligroso Nevó, cruzando el camino de mi *kôika hë* Wanyekí. Allí los brasileños de paso habían talado árboles, bloqueando el camino de Nevó.

Yo fui danzando por el campo hasta la base de la Montaña Halcón donde viven muchos hombres. Yo llegue allí. Mientras tanto, Agua Negra de dientes buenos bajó atrás de mí y entró en mi plaza de danza. Entonces yo dije, "Agua Negra de dientes buenos, usted puede entrar, pero todo nuestro pueblo está casado, incluyendo las chicas jóvenes." Entonces Agua Negra quedó enfadado por causa de las mujeres y quiso irse. Cuando se fue, él dijo, "Si ustedes quedaren aquí y vivieren juntos, yo vendré atrás de ustedes para cortarlos en pedazos." Cuando dijo eso, él se fue, pero yo permanecí bailando en la base de la Montaña Halcón entre muchas personas.

[Eso es repetido con otros dos hombres, Chuvái y Kothá. Entonces la historia continúa:]

Yo permanecí en la base de la Montaña Halcón esperando por mi *kôika hë* Agua Negra. Entonces, Agua Negra de dientes buenos vino atrás de mí y llegó a la base de la Montaña Halcón. Entonces yo dije: "Agua Negra de dientes buenos, venga aquí. Yo estoy esperando para que usted haga batalla." Agua Negra, por un largo tiempo, quiso esparcir a los hombres en la base de la Montaña Halcón y, finalmente, el colocó un *pepôbm* [pájaro] entre ellos y esparció a las personas.

Yo no vi por cual camino Agua Negra fue. Entonces, yo entré en el bosque y estaba bailando cuando *yûgn* Chu, cuyo otro nombre es Chuvái, bajó atrás de mí y entró en mi plaza de danza. Entonces yo le dije: "Agua Negra quería colocar un *pepôbm* entre las personas en la base de la Montaña Halcón, y él lo hizo, esparciéndolos. Entonces, yo entré en el bosque y aquí yo estoy."

www.bdigital.dia.ve

Entonces, yo miré y vi el mate de Kukuvá en el campo frente a mí. Entonces yo fui bailando hasta él. Yo quería probar un poco [cerveza], pero yo estaba con miedo. Kukuvá estaba en el campo, y yo lo invité y troqué cascabeles con él. Yo quería probar un poco de cerveza de Kukuvá, pero yo estaba con miedo; finalmente yo cogí algunas plumas del tucán y las coloqué en mi cascabel.

Eso es lo que ellos hacen, después ellos paran. (Henry, 1964, pp. 148-150). (traducción libre de mi autoría)

Véase el original a continuación*

---

*Original.

(…) The coming of the groups[55]

Chuvái said to Chu,[56] whose other name is Chuvái, "*Yûgn*, since you are my *kôika hë*,[57] come in my road, which you like." Then I came in the road of *yûgn* Chuvái, which I liked, and came into his dancing ground. Then we caressed one another and danced together. Now a *wangdjô*[58] whose name was Kíyi came down behind me and entered my dance ground. When I saw this I asked, "What man is this?" and the *wangdjô* whose name was Kíyi said, "*Ívu*,[59] I am *wangdjô*," and I said: "*Hu ki mbô*![59] Come in here and dance with me!" Whereupon the *wangdjô* whose name is Kíyi danced with me. I observed him and saw that he had no raiment, but nevertheless he danced with me. Then I approached him with my tied-up corn and suspended it from his upper arm, saying: "*Wangdjô* whose name is Kíyi, now then, swing your arms [in the dancing gesture] and dance with me. I am not *wangdjô*. You have no clothes, but dance with me." Then I danced with him.

In the meanwhile *wangdjô* whose name is Thekpopé came down after me and entered my dance ground. When I saw this I said, "What man is this?" and he replied, "*Ívu*! I am *wangdjô*!" Then I said, "*Hu ki mbô*! Come in and dance with me!" When I saw this I observed him and saw that although he had no raiment he was dancing with me. Then I said: "By means of *wangdjô* I make a road for men. I have white cloth." So I approached him with some and put it on him.

Then I said: "*Wangdjô* whose name is Thekpopé and Patá, now girdle your *yôktë*[60] with my cloth, my white cloth, and dance with me. I am not *wangdjô*. You have no clothes, but dance with me." Then I danced with him.

C.C.Reconocimiento

In the meanwhile his *yôktë* were all married off. When I saw this we caressed one another. Then I said: "Thus we are in-laws. Let us live in one house together. When we have been married a long time we will have one house only and divide our firewood into two fires close together." Then I danced with him.

[The same procedure is gone through with two more men, Klendó and Nuklágn. Then, abruptly.]

I danced along where Pathí cleared the earth before me. I entered my other dancing ground. When I heard that many men were coming I danced with fear.

In the meanwhile Pathí made a house over me of closely placed strips of wood. I split wood. I had nothing to split for the house that Pathí made over my head. Then I split young pine. Then after he built the house I prepared *matté* for the divining by belching. After I prepared it I was belching, when along came Pathí who was called Bad Mouth because of his good teeth. His father had died. Now I was divining by belching because many men were coming, and he stood outside. Then I stuck my head out of my big house and jerked him by the arm, saying: "Divine with me! Since many men are coming I am going to divine by belching. Divine with me!" Then I put the *matté* into his mouth and he vomited. When I saw this I pushed him out. Then I said to him: "By this see! Because your teeth are good you are called Bad Mouth, and your father died! Then you vomited the *matté* I was going to drink because many men were coming."

Then I again divined by belching. After divining I stuck my head out of my big house, and I saw that men had already passed along the road of my *kôika hë* Wanyekí. The Brazilian Thugnhé had passed along; no-good Ndadnlé had passed along. Then I danced along after them and caught up to no-good Ndadnlé. Then I said, "What man is this?" Then no-good Ndadnlé remained silent. Therefore I thrust him to the side of the road of my *kôika hë* Wanyekí.

I was dancing along the road that Yognvái, whose other name is Pathí had cleared for me to the land he had seen, when no-good Ndadnlé behind me [said], "My name is Ndadnlé and Ndatúgn." But I paid no attention and went dancing along the road that Yognvái whose name is Pathí had cleared to the land he had seen, when there was the road of dangerous Nevó crossing the road of my *kôika hë* Wanyekí. There the Brazilians in passing had chopped down trees, blocking Nevó's road.

I went dancing along through the field to the base of Hawk Mountain where live many men. I arrived there. In the meanwhile Black Water of the good teeth came down after me and entered my dance ground. Then I said, "Black Water of the good teeth, you may enter, but all our people are married, including the young girls." Then Black Water became angry because of the women and wanted to go away. When he went away he said, "If you stay here and live together I'll come after you to cut you to bits." When he said this he went away, but I remained dancing at the base of Hawk Mountain among the many people.

www.lodigitalmente

[This is repeated with two other men, Chuvái and Kothá. Then the story goes on:]

I remained at the base of Hawk Mountain waiting for my *kôika hë*, Black Water. Then Black Water of the good teeth came along after me and arrived at the base of Hawk Mountain. Then I said: "Black Water of the good teeth, come here. I have been waiting for you to do battle." Black Water had for a long time wanted to scatter the men at the base of Hawk Mountain, and at last he put a *pepôbm* [bird] among them and scattered the people.

I did not see which way Black Water went. Then I entered the forest and was dancing when *yûgn* Chu, whose other name is Chuvái, came down after me and entered my dance ground. Then I said to him: "Black Water wanted to put a *pepôbm* among the people at the base of Hawk Mountain, and he did so, scattering them. Then I entered the forest, and here I am."

Then I looked and saw Kukuvá's gourd in the field across from me. Then I went dancing toward it. I wanted to taste some [beer], but I was afraid. Kukuvá was in the field, and I invited him and exchanged rattles with him. I wanted to taste some of Kukuvá's beer, but I was afraid; so I took some feathers of the tucan and put them in my rattle.

That is what they do, then they stop. (Henry, 1964, pp. 148-150).

[55] That is, the several divisions of people having different body-paint designs. (…)

[56] Mythological ancestors of the Kaingáng. In the origin myths it is often not clear just who is speaking.

[57] People having the same body-paint design as oneself.

[58] In the origin myths the Kaingáng are referred to as wangdjô. They, however, do not recognize it as a tribal designation. Wangdjô is also the word for the succulent top of the tapir's neck and for a supernatural monster. (…) These meanings are all completely unconnected in Kaingáng thought.

[59] An exclamation.

[60] Women having the same body-paint design as a man; hence women having the same design as Thekpopé.

C.C.Reconocimiento

En el mito tenemos todos los elementos del multinaturalismo y perspectivismo amerindios: naturaleza, cultura, constitución del *socius* al pensar, comer, convivir en la dinámica de los intercambios, conflictos inherentes a la alianza potencial/virtual, enemigo inmanente, chamanismo…:

> Yo lo observé y vi que él no tenía vestimenta, pero todavía así él bailó conmigo. (…) yo dije: "Por lo tanto nosotros somos afines. Vamos a vivir en una casa juntos. Cuando nosotros estemos casados por un largo tiempo, nosotros tendremos solamente una casa y dividiremos nuestra leña en dos fogatas próximas." Entonces yo bailé con él. Cuando yo escuché que muchos hombres estaban viniendo, yo bailé con miedo. Él dijo, "Si ustedes quedaren aquí y vivieren juntos, yo vendré atrás de ustedes para cortarlos en pedazos." "(...) yo entré en el bosque y aquí yo estoy." Yo quería probar un poco [cerveza], pero yo estaba con miedo. Kukuvá estaba en el campo, y yo lo convidé y troqué cascabeles con él. Yo quería probar un poco de cerveza de Kukuvá, pero yo estaba con miedo; finalmente yo cogí algunas plumas del tucán y las coloqué en mi cascabel.

Antes de dar a conocer ese mito, el autor ya había publicado un texto muy instigante sobre la personalidad de los laklãnõ (Henry, 1936), en el que algunos de estos elementos están vívidamente presentes. Veamos qué dice el autor sobre los conflictos permanentes que surgían entre ellos mismos:

www.bdigital.ula.ve

> Entre los grupos en disputa no hay nada más que miedo y rabia; asesinato, persecución y huida. Es cierto que se producen algunos matrimonios entre los grupos, pero son pocos y nunca impiden la persecución implacable de las vendettas. (Henry, 1936, p. 114)[52]. (traducción libre de mi autoría)

Más recientemente varios de estos elementos también aparecieron en Urban (2000, 1996), y como se podría imaginar desde Henry (1964, p. 71), hasta las piedras entre los laklãnõ suelen acceder a la condición de sujetos, es decir, piensan, hablan, sienten, tienen perspectivas (ver por ejemplo Urban, 1996, pp. 215-240).

[52] Between the feud groups there is nothing but fear and rage; murder, pursuit, and flight. It is true that some marriages do occur between the groups, but they are few and never prevent the relentless prosecution of the vendettas. (Henry, 1936, p. 114).

C.C.Reconocimiento

Cuando se compara esa versión del mito de origen textualizada por Henry con las versiones recogidas por Urban (2000, págs. 83-84, 89, 90-92, 94-95) en las décadas de 1970 y 1980, y registradas por Gakran, C. (2015, págs. 20-34, 40-54) hace poco tiempo, se revela, como diría Urban (2000, p. 96), la replicación de los aspectos fundamentales del mito a lo largo del tiempo. Las replicaciones suelen ocurrir, según él, porque

> (…) El discurso se adaptaría gradualmente a los cambios en los hábitos del habla que se han originado en otros lugares. El habla ordinaria se remodelaría continuamente de acuerdo con la configuración cambiante de similitudes y diferencias que conforman la cultura o la historia del discurso. (Urban, 2000, p. 96)[53]. (traducción libre de mi autoría)

Así que,

> El énfasis preciso de la replicación en la narración de mitos de origen conduce simultáneamente a que la semántica del discurso diverja, a lo largo del tiempo, de las realidades actuales; el discurso puede relacionarse con esas realidades solo a través de una nueva exégesis que debe construirse para hacerla inteligible. [...] La tradición que se comparte es la forma concreta del discurso. El uso compartido culturalmente consiste en la replicación de instancias discursivas a lo largo del tiempo y su difusión en toda la comunidad. Cuando alguien cuenta el mito del origen, no solo habla de cultura; en realidad lo está replicando. (Urban, 2000, p. 96)[54]. (traducción libre de mi autoría)
>
> Contar el mito es traer los antepasados al presente, afirmar la existencia de una comunidad con tradiciones, dar continuidad al pasado. (Urban, 2000, p. 103)[55]. (traducción libre de mi autoría)

www.bdigital.ula.ve

Gakran, C. (2015, p. 19), por su parte, recalca que él cree que sea más bien una historia y no un mito como dicen los intelectuales en el mundo académico. Las versiones por él registradas fueron recogidas en algún momento de la década de 1980 por su padre que, como se vio anteriormente, es autor de dos monografías sobre su lengua (Gakran, N., 2005, 2015) y las recogió en conversaciones con el padre de su madre. Según Gakran, N. (2015, pp. 53-54), en 1994, apoyados por ancianos y maestros amerindios de la tierra indígena, ellos comenzaron a

---

[53] (…) The discourse would gradually adjust to changes in habits of speech that have originated elsewhere. Ordinary speech would be continuously reshaped in accord with the changing configuration of similarities and differences that make up the culture or discourse history. (Urban, 2000, p. 96).

[54] The emphasis on precise replication in origin myth telling simultaneously leads to the semantics of the discourse diverging, over time, from present-day realities – the discourse can be related to those realities only through new exegesis that must be constructed to render it intelligible. (...) The tradition that is shared is the concrete form of the discourse. Cultural sharing consists in the replication of discourse instances over time and their dissemination throughout the community. When someone tells the origin myth, he is not only telling about culture; he is actually replicating it. (Urban, 2000, p. 96).

[55] (...) To tell the myth is to bring the ancestors into the present, to assert the existence of a community with traditions, to bring about continuity with the past. (Urban, 2000, p. 103).

C.C.Reconocimiento

revitalizar las costumbres, la lengua, los nombres, las canciones y creencias, transmitiendo el conocimiento de las tradiciones a los niños. Los nuevos conocimientos transmitidos, incluido el dominio de la lectura, la escritura y la matemática, también según él, han permitido reclamar sus derechos al Estado brasileño.

De hecho, en la época del trabajo de campo de Urban, a mediados de la década de 1970 y primera mitad de la década de 1980, ellos estaban muy involucrados con el cristianismo pentecostal, atribuían poco valor al mito del origen y solo unos pocos ancianos sabían recitarlo. Educados en el pentecostalismo desde la conversión en 1953, ahora se dedican al mito de origen laklãnõ, principalmente en las escuelas, sabiendo que su ontología y cosmología se hallan transfiguradas, lo que por otro lado revela como será importante abordar, en futuras investigaciones, las relaciones entre la adopción, el mito de origen y el pentecostalismo.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Actividades de protesta realizadas por los habitantes de la Terra Indígena Ibirama, en la semana del 14 al 22 de septiembre del 2019, evocando el contacto que Eduardo Hoerhann hizo con los laklãnõ el 22/09/1914.

www.bdigital.ula.ve

Vilma Couvi Patté Cuzugni, Profesora bilingüe, coloreando el dibujo sobre el mito de origen o la generación del hombre laklãnõ-xokleng, esbozado por el estudiante Jeferson de Almeida, preparado en el transcurso del 15 al 21 de septiembre y presentado el día 22 de septiembre. Fotografía: s.n. (2019).

C.C.Reconocimiento

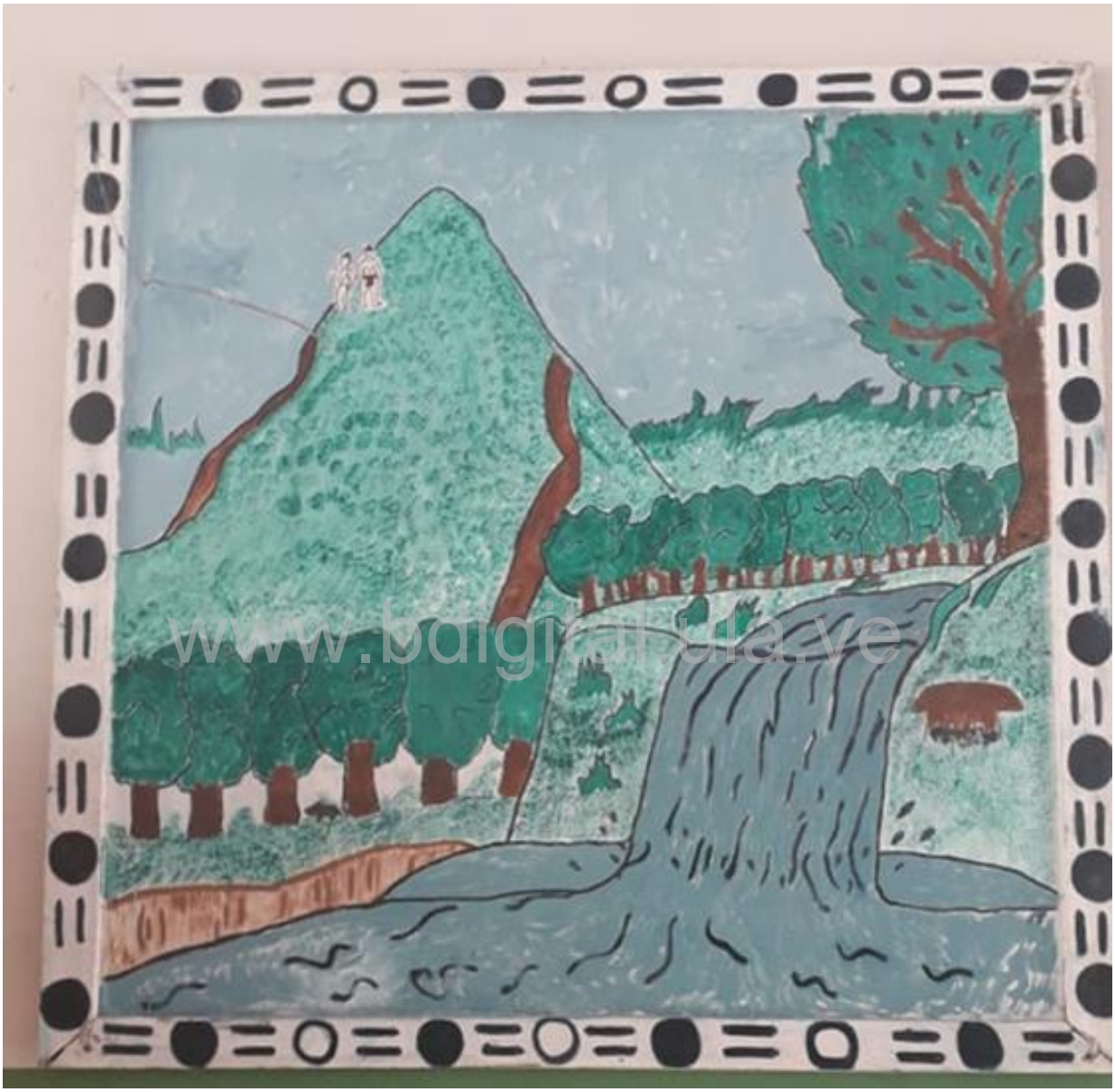
Actividades de protesta realizadas por los habitantes de la Terra Indígena Ibirama, en la semana del 14 al 22 de septiembre del 2019, evocando el contacto que Eduardo Hoerhann hizo con los laklãnõ el 22/09/1914.

www.bdigital.ula.ve

Lianara Ayú Priprá, joven estudiante acompañando uno de los momentos de la pintura del mito de origen o de la generación del hombre laklãnõ-xokleng, realizada por la Profesora Vilma Couvi Patté Cuzugni, a partir del dibujo esbozado por el estudiante Jeferson de Almeida, preparado en el transcurso del 15 al 21 de septiembre y presentado el día 22 de septiembre. Fotografía: Cuzugni, Vilma Couvi Patté (2019).

C.C.Reconocimiento

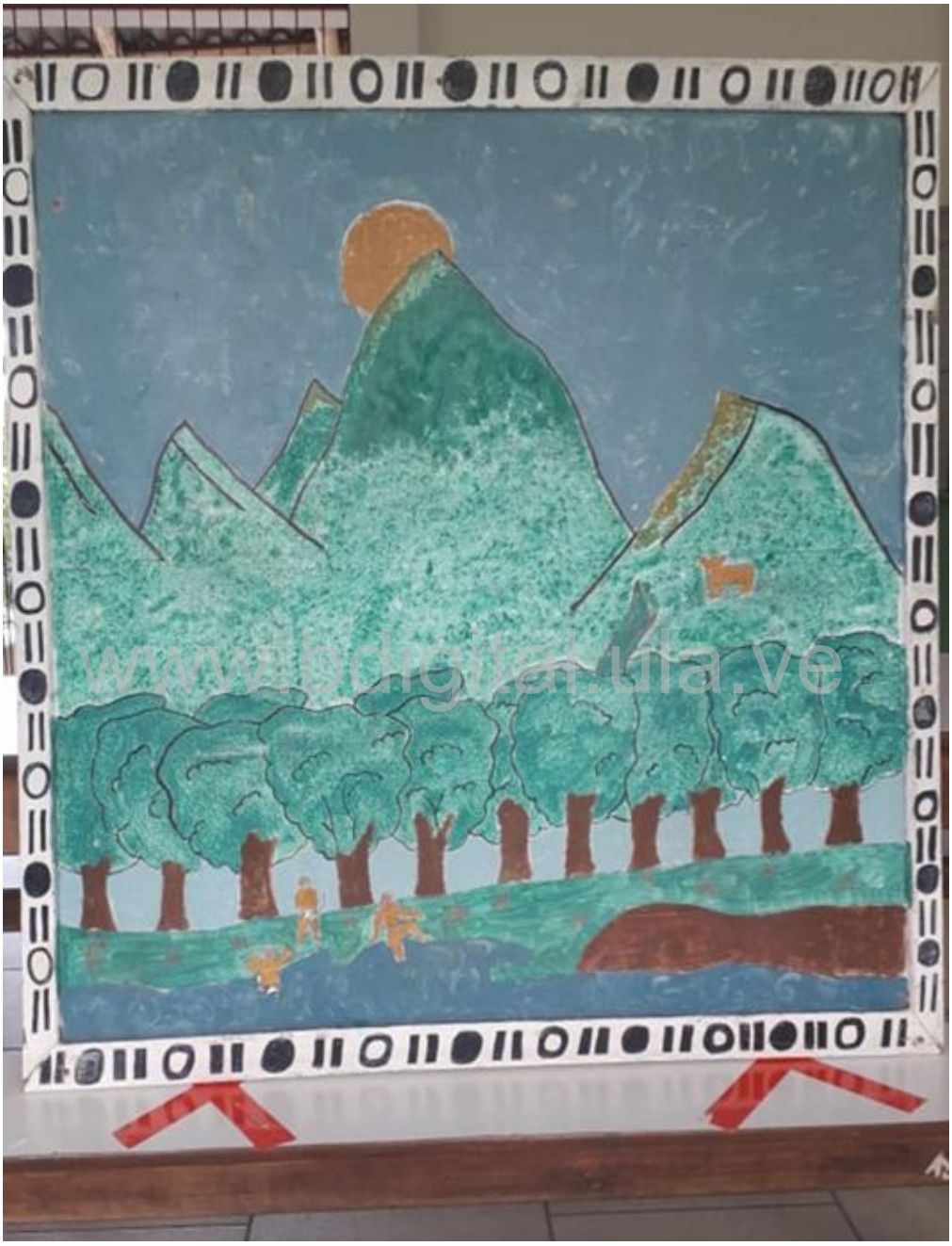
El mito de origen o la generación del hombre laklãnõ-xokleng presentado en un Dibujo coloreado, que se mostró terminado el día 22 de la semana del 14 al 22 de septiembre del 2019.


www.bdigital.ula.ve

Dibujo del mito de origen que muestra a los Klendo que bajaron de la montaña, coloreado por Vilma Couvi Patté Cuzugni y esbozado por el estudiante Jeferson de Almeida. Fotografía: Cuzugni, Vilma Couvi Patté (2019).

C.C.Reconocimiento

El mito de origen o la generación del hombre laklãnõ-xokleng presentado en un Dibujo coloreado, que se mostró terminado el día 22 de la semana del 14 al 22 de septiembre del 2019.



Dibujo del mito de origen que muestra a los Vanheky que salieron del agua, coloreado por Vilma Couvi Patté Cuzugni y esbozado por el estudiante Jeferson de Almeida. Fotografía: Cuzugni, Vilma Couvi Patté (2019).

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Como una de las nuevas exégesis de la tradición, entiendo que la monografía de Popó (2015), un laklãnõ/kaingáng-laklãnõ, replica los aspectos fundamentales de la cosmovisión laklañõ al mismo tiempo que dice algo semejante a lo dicho por Urban (2000, p. 96) con respecto a la replicación de la tradición por medio de las narrativas, de los discursos. Sinteticé partes de la monografía para ofrecer una traducción al español, ya que también aquí sería prácticamente imposible hacerlo de otra manera dada la idiosincrasia del portugués del autor. De todos modos, opté también por quedarme con las palabras utilizadas por él y, por tanto, no cambié las categorías de pensamiento, siendo así, supongo, fiel al texto.

Popó (2015) es un perspicaz pensador y nos ofrece esta profunda reflexión: La cosmología en la visión de los laklãnõ-xokleng parte del principio de que la historia no solo se cuenta en los mitos, son los mitos lo que hacen historia, la historia como la realidad que rompe la noción de tiempo, pasado y presente. El mito no solo busca una explicación, sino que crea realidades. La naturaleza es la cultura de cada pueblo. La creencia en datos míticos y cosmológicos informa sobre las relaciones entre los humanos y otros seres espirituales en un contexto inmaterial. Desde el punto de vista mítico, muy bien aceptado tradicionalmente, decimos que, entre los ancestros de la generación laklãnõ-xokleng, algunos vinieron de la montaña, los Klêdo, y otros vinieron del agua, probablemente del mar, los Vâjeky. Ser laklãnõ es vivir en armonía con la naturaleza, para la naturaleza, en un efecto simbiótico. Para los laklãnõ-xokleng, todas las cosas espirituales equivalen como un mecanismo que sustenta la comprensión de la relación entre humanos y no humanos en una dinámica de intercambios e interacciones, no existe separación entre el hombre y la naturaleza, sino una interacción, en el diálogo con las aves, en oraciones dirigidas a los antepasados. La naturaleza y lo sobrenatural también pueden comunicarse con personas, truenos, pájaros, entre otros, lo que entendemos como una cadena de vida. El pueblo laklãnõ describe su

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

cultura basándose en los conceptos derivados de los mitos. No cabe duda de que los mitos y la cosmología integran nuestras vidas, así como seguirán existiendo y serán parte de la vida de nuestros niños indígenas quienes tendrán la oportunidad de mantener vivas las tradiciones, las creencias y las manifestaciones simbólicas que funcionan como vínculo, midiendo conflictos y manteniendo el orden social en la comunidad. Para los laklãnõ, sus historias son importantes, y entienden que no son simplemente cuentos, sino hechos históricos que dentro de su concepción han sucedido efectivamente dentro de un proceso de formación mítica para el proceso de formación sociológica. Así, entienden que sus saberes están tradicionalmente inmortalizados en la inmortalidad de su historia, que incluye las acciones de personajes demiúrgicos, entre otros factores. Desde el punto de vista de quienes mejor conocen las tradiciones míticas, el mundo en que vivimos se configura en el canto y en el mito con un significado muy especial en la realidad vivida y en la vida de cada uno. Generalmente, la historia laklãnõ trae a la mente factores simples, pero que presentan la "voz" del mundo inanimado, del universo inmaterial habitado por animales. Es una enseñanza que presenta contenidos éticos y morales de la cultura laklãnõ. La conexión entre la cultura laklãnõ y sus respectivos rituales es otra forma de abordar la memoria tradicional. En algún momento, los rituales describen su propia historia, la historia de las acciones demiúrgicas. Además, expresan hechos del pasado que han llegado a establecerse como fuentes de creencias y tradiciones. El reflejo de un contexto mítico para el contexto sociológico está muy presente entre los laklãnõ, la relación con la naturaleza es muy cercana y, al mismo tiempo, define la propia etnia de ese pueblo. En el pasado, las creencias del pueblo laklãnõ se basaban en la naturaleza misma, es decir, en el sol, la luna, el viento, la lluvia, los truenos, los animales, las plantas. La intermediación de este conocimiento estuvo a cargo del Kuja, el curandero de la tribu, quien también previó los eventos tanto desde el punto de vista del presente como de lo que podría suceder en el futuro. Los seres humanos, independientemente de su origen

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

étnico, están rodeados por sus creencias y culturas tradicionales, muchas creencias de la mitología laklãnõ también entran en una situación crítica cuando los laklãnõ mismos no siguen con la vivencia de una cultura ritualizada. Aunque hay un choque cultural, las creencias de la tradición laklãnõ-xokleng continúan existiendo, ya que las personas no dejan de preservarlas en su conciencia a pesar de que están involucradas con las culturas circundantes.

Mensaje de inspiración para la lucha laklãnõ: la fuerza está en nuestra ancestralidad.

Estado de WhatsApp. De Weitscha, Micael Vaipon, Brasil, (13/11/21).

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Las adopciones entre los laklaño, y otras adopciones en la tierra indígena, como también se ha visto, implican alianzas, *acercan* a las personas que en ellas se involucran, y manifiestan algo culturalmente particular, socialmente fundamental y afectivamente visceral, teniendo en mente que el deseo de la gente es disfrutar y gozar plenamente del legado de su costumbre, la cual valoriza los cuidados recíprocos desencadenados por ciertas relaciones sociales. Los relatos de Faustino Criri son una muestra de la replicación en el habla de la adopción que se vive a diario. Así, practicar la adopción es actuar decisivamente, en el sentido de reproducir las condiciones de existencia de ellos, es también seguir revitalizando, actualizando su ontología y cosmología, su forma de ser.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

CONSIDERACIONES FINALES

Esta tesis doctoral reúne mis aportes a la etnografía de las concepciones y prácticas de adopción entre los laklãnõ y otras personas que viven en la T.I.Ibirama. Periodiza concomitantemente mi actuación que contribuye a las acciones de sus pobladores que objetivan el registro de las personas adoptadas, considerando que en las últimas tres décadas determinadas leyes y decisiones judiciales brasileñas les impide seguir vivenciando esas prácticas de manera más amplia.

www.bdigital.ula.ve

Las adopciones son bastante comunes en el mundo y a menudo vitales para la vida de las personas. Muchas veces estas se involucran en circuitos más amplios, de lo local a lo transnacional pasando por lo municipal, estatal y regional. Asimismo, se rigen por la reciprocidad, actualizando la solidaridad relativa al parentesco, teniendo relevancia en la formación de los grupos residenciales y la reproducción de las condiciones de existencia, en la revitalización de ontologías y cosmologías, de formas de ser. En los otros parajes abordados en la tesis, semejante al que fue hecho para la T.I.Ibirama, se muestra la adopción articulada a las relaciones sociales en un sentido más inclusivo.

Los laklãnõ comúnmente adoptan personas. Las relaciones de adopción entre ellos implican alianzas, acercando a las personas involucradas. Tales relaciones deben estar entrelazadas con las

C.C.Reconocimiento

relaciones matrimoniales, teniendo en mente que forman parte de los circuitos del intercambio social. Adoptar personas y dar cosas a los demás es parte de la vida de los laklãnõ, y la adopción fue aquí enfocada intentando tomar sus conceptos sobre el mundo que experimentan y describen por medio de su habla. Así se mostró que su forma de estar en el mundo implica una ontología que relaciona reciprocidad, *amor* y memoria, una cosmología que enfatiza el compartir y una política que lleva a cuidados recíprocos, replicando en el habla lo que se vive a diario.

Al entender, o imaginar haber entendido al menos un poco, la perspectiva laklãnõ sobre la "adopción" como vivida y descrita en el horizonte de los intercambios sociales, fue posible compararla con otras vertidas en textos que abordan el tema en la T.I.Ibirama y más allá de ella. Así que, para enfatizar ciertas similitudes y diferencias culturales, fueron hechas algunas comparaciones con otras poblaciones, aunque sin un abordaje que tomara en cuenta su historia, economía, política... Los laklãnõ fueron expuestos de manera más detallada en relación con los demás porque son el foco del texto, aun así, las conexiones entre el habla, la ontología, la cosmología y adopción fueron establecidas de manera muy preliminar, exploratoria, constituyéndose como una tarea por realizarse plenamente.

www.bdigital.ula.ve

A partir de lo que se ha debatido, vislumbro y señalo en los horizontes de esta reflexión, algunos puntos entre otros que surgen de las líneas y entre líneas de estas páginas, los cuales sería importante abordar en futuras investigaciones:

1. Revisar los atributos que forman parte del proceso de constitución de la persona laklãnõ, y examinar la asertiva según la cual las personas nombradas asumen las identidades de quienes recibieron los nombres porque son efectivamente las personas de las cuales los recibieron, tomando en cuenta la adopción en el ámbito del cristianismo pentecostal profesado por los laklãnõ desde hace más de seis décadas.

C.C.Reconocimiento

2. Para las tierras bajas de Sudamérica, sigue siendo relevante entender mejor la noción de "sustancia" también por las articulaciones que parece tener con las relaciones diferenciadas que se establecen con las personas adoptadas dependiendo de sus ascendencias.

3. Considerar las implicaciones políticas de la adopción en la alianza entre los laklãnõ y kaingáng en la T.I.Ibirama, así como la relevancia que parece tener en el ámbito sociopolítico, buscando entender cómo los laklãnõ establecen alianzas en la tierra indígena y más allá de ella y cómo seleccionan las personas para relacionarse y casarse.

4. Sería relevante entender cómo las concepciones y prácticas de adopción laklãnõ inspiran a otros habitantes de la tierra indígena que las incorporaron, tratando de registrar hablas y relatos de todos los que allí viven para que se entienda, vamos a decir así, el intercambio entre ellos de perspectivas sobre el tema.

www.bdigital.ula.ve

5. Intentar acceder a los procesos de adopción de personas de la tierra indígena en las últimas cinco o seis décadas, obtener los nombres de las personas que han sido adoptadas, registradas o no, y de aquellas que fueron impedidas de registrarse, y conocer los detalles de las sentencias atribuidas por los jueces a las personas involucradas en los procesos de adopción.

6. Significativo y hasta indispensable por así decirlo, sería llevar adelante la lucha por la concreción del pluralismo jurídico que debería prevalecer en un país pluriétnico y plurinacional como es el Brasil, para que los jueces, en el marco del sistema judicial, como desdoblamiento de acciones políticas amerindias, pasen a reconocer y aceptar las jurisdicciones indígenas y, en particular, los registros de la filiación, la maternidad y la paternidad de las personas adoptadas en la T.I.Ibirama como sus pobladores han reivindicado en las últimas décadas.

C.C.Reconocimiento

REFERENCIAS

Acuña Delgado, Á. (1998): Yu'pas. Em la frontera de la tradición y el cambio. Quito: Abya-Yala.

Adelaar, W. F. H. & Muysken, P. C. (2004): The Languages of the Andes. Cambridge: Cambridge University Press.

Agostinho, P. (2002): "Império e cavalaria na Guerra do Contestado". **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v.4, n.2, pp. 25-49.

Aguilar, V. et al. (coords.) (2021): La Jurisdicción Especial Indígena en Venezuela como Derecho Propio. Mérida, Venezuela: Universidad de Los Andes (ULA).

Albert, B. (2002): O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). En: Albert, B. & Ramos, A. R. (orgs.). Cosmologias do Contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Universidade Estadual Paulista (UNESP); Imprensa Oficial do Estado de São Paulo (IO/SP), pp. 239-274.

Araújo, A. V. et al. (org.) (2006): Povos indígenas e a lei dos "brancos": o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação.

Associação dos Municípios do Alto Vale do Itajaí-AMAVI (2010).

Austin, J. L. (1956): "Emisiones realizativas". En: Valdés, L. M. (ed.). La Búsqueda del Significado. Madrid: Tecnos.

Austin, J. L. (1996): Cómo Hacer Cosas con las Palabras. Barcelona: Paidós.

Baptista da Silva, S. (2008): Categorias socio-cosmológico-identitárias indígenas recentes e processos de consolidação de novos sujeitos coletivos de direito: os Charrua e os Xokleng no Rio Grande do Sul. En: Freitas, A. E. de C. & Fagundes, L. F. C. (orgs.). Povos Indígenas na Bacia Hidrográfica do Lago Guaíba. Porto Alegre: Prefeitura Municipal de Porto Alegre, pp. 25-35.

Barié, C. G. (2000): Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Barreto, J. P. L. (2013): *Wai-Mahsã*: peixes e humanos. Um ensaio de Antropologia Indígena. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Amazonas (UFAM), Manaus.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Bartolomé, M. (2015): El regreso de la barbarie. Una crítica etnográfica a las ontologías "premodernas". **Trace**, Ciudad de México, 67, pp. 121-149.

Bastidas, L. (2003): De los timoto-cuicas a la invisibilidad del indígena andino y a su diversidad cultural. **Boletín Antropológico**, Universidad de Los Andes (ULA), Mérida-Venezuela, vol.21, n.59, sep.-dic., pp. 283-312.

Bastidas, L. (2009): Territorialidad y etnohistoria Timote. **Fermentum**, Mérida-Venezuela, n.56, pp. 453-473.

Bastidas, L. (2011): Concepción, representación, construcción y defensa del territorio del pueblo indígena Yukpa en la Sierra de Perijá (Venezuela). Una visión histórica y actualizada. Tesis (Doctorado en Antropología). Universidad de Granada (UGR), Granada.

Bastidas, L. (2013): Etnohistoria y etnogénesis del Pueblo Yukpa. **Fermentum**, Mérida-Venezuela, vol.23, n.66, ene.-abr., pp. 85-110.

Bastide, R. (1979): Antropologia Aplicada. São Paulo: Perspectiva.

Beck, A. (1970): Os sambaquis do Brasil Meridional. **Anais do Museu de Antropologia da UFSC**, Florianópolis, Ano III (3): 57-70.

Berman, E. (2014): Holding on: adoption, kinship tensions, and pregnancy in the Marshall Islands. **American Anthropologist**, Arlington, v.116, n.3, pp. 578-590.

www.bdigital.ula.ve

Bolivia (2009): Estado Plurinacional de Bolivia. Constitución Política del Estado de 2009. **Gaceta oficial del Estado**, La Paz, febrero de 2009.

Bonfil Batalla, G. (1981): Utopía y Revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina. México: Nueva Imagen.

Borges, B. A. (2013): Pan-Indigenismo: Movimentos Sociais Indígenas na América Latina (1980-2010). Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Relações Internacionais) – Universidade Federal de Roraima (UFRR), Boa Vista.

Brasil (1988): Constituição da República Federativa do Brasil. **Diário Oficial da União**, Brasília, DF, p. 1, 5 out.

Brasil (1990): Estatuto da Criança e do Adolescente-ECA. Lei 8.069, de 10 de julho de 1990.

Brasil (1996): Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. Lei 9.394, de 20 de dezembro de 1996.

Brasil (2004): Programa Bolsa Família. Lei10.836, de 9 de janeiro de 2004.

Brasil (2009): Lei 12.010, de 03 de agosto de 2009.

Brasil (2016): Lei 13.257, de 08 de março de 2016.

C.C.Reconocimiento

Brasil (2019): Sistema Nacional de Adoção e Acolhimento-SNA. Poder Judiciário. Conselho Nacional de Justiça. Resolução 289, de 14 de agosto de 2019.

Bustillos, L. & Aguilar, V. (2021): Estudios de Derechos Indígenas en Venezuela. Una aproximación histórica y politológica. Mérida: Sello Editorial Publicaciones del Vicerrectorado Académico Universidad de Los Andes.

Cabedo, V. J. (2004): Constitucionalismo y derecho indígena en América Latina. Valencia: Editorial LA UPV.

Canadá (2021): https://www.quebec.ca/gouv/portrait-quebec/premieres-nations-inuits/profil-des-nations/inuits

Cárdenas, M. L. et al. (2015): Integrating archaeology and paleoecology to understand Jê landscapes in southern Brazil. **Antiquity**, Cambridge, v.89, p. 4.

Carneiro da Cunha, M. (1993): Les études gé. **L'Homme**, Paris, v.33, n.126/128, p. 7793.

Clarac de Briceño, J. (1985): La Persistencia de los Dioses. Etnografía cronológica de los Andes venezolanos. Universidad de Los Andes (ULA), Mérida, Venezuela.

Clarac de Briceño, J. (1996): Las Antiguas etnias de Mérida. En: Mérida a través del tiempo. Los antiguos habitantes y su eco cultural. Universidad de Los Andes (ULA), Mérida, Venezuela. Consejo de Publicaciones. Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez.

www.bdigital.ula.ve

Clavero, B. (2008): Geografía jurídica de América Latina: pueblos indígenas entre constituciones mestizas. México: Siglo Veintiuno.

Coelho De Souza, M. (2001): Nós os Vivos: "construção do parentesco" e "construção da pessoa" entre alguns Jê. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.46, pp. 69-96.

Coelho De Souza, M. (2002a): O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os jê e seus antropólogos. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro.

Coelho De Souza, M. (2002b): We are those who are alive: kinship and person among Gê groups. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, São Paulo, v.2, pp. 23-49.

Coelho De Souza, M. (2004): Parentes de sangue: incesto, substância e relação no pensamento timbira. **Mana**, Rio de Janeiro, v.10, n.1, pp. 25-60.

Coelho De Souza, M. (2006): Blood kin: incest, substance and relation in Timbira thought. **Mana**, Rio de Janeiro, v.1, ed. esp., pp. 1-25.

Coelho Dos Santos, S. (1973): Índios e Brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng. Florianópolis: Edeme.

Coelho dos Santos, S. (1997): Os índios xokleng: memória visual. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); Itajaí: Universidade do Vale do Itajaí (Univali).

C.C.Reconocimiento

Colaço, T. L. (2015): Pluralismo jurídico e o direito indígena na América Latina: uma proposta de emenda constitucional no Brasil. En: Wolkmer, A. C. & Lixa, I. F. M. (orgs.). Constitucionalismo, descolonización y pluralismo jurídico en América Latina. Aguascalientes: Centro de Estudios Jurídicos y Sociales Mispat, A.C. (CENEJUS); Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)/Núcleo de Estudos e Práticas Emancipatórias (NEPE), pp. 79-92.

Colaço, T. L. & Damazio, E. da S. P. (2012): Novas perspectivas para a antropologia jurídica na América Latina: o direito e o pensamento decolonial. Florianópolis: FUNJAB.

Colombia (1991): Constitución Política de la República de Colombia. Promulgada en la **Gaceta Constitucional** número 114 del jueves 4 de julio de 1991, Bogotá.

Conceição, L. C. (2020): Memórias Laklãnõ-Xokleng: conhecimentos, silêncios e temporalidades. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis.

Corteletti, R. (2012): Projeto Arqueológico Alto Canoas – PARACA: um estudo da presença Jê no planalto catarinense. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

Corteletti, R. et al. (2016): Análises de grãos de amido e fitólitos nas terras altas do sul do Brasil: repensando a economia e mobilidade dos grupos proto-Jê meridionais. **Cadernos do LEPAARQ**, Pelotas, v.13, pp. 163-196.

www.bdigital.ula.ve

Crépeau, R. R. (2015): "Les animaux obéissent aussi à la religion": paradoxes du chamanisme kaingang (Brésil) en contexte pluraliste. **Anthropologie et Sociétés**, Québec, v.39, n.1-2, pp. 229-249.

Crocker, W. H. (1990): The Canela (Eastern Timbira). I. An ethnographic introduction. Washington: Smithsonian Institution.

Crystal, D. (2000): Dicionário de Lingüística e Fonética. Rio de Janeiro: Zahar.

Cruz, T. M. S. (2014): Etnoecologia de paisagens na terra indígena Ibirama Laklãnõ, Santa Catarina, Brasil. Dissertação (Mestrado em Ecologia) - Centro de Ciências Biológicas, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis.

Da Col, G. & Graeber, D. (2011): Foreword: The return of ethnographic theory. **HAU**–Journal of Ethnographic Theory, Chicago, 1(1): vi-xxxv.

Da Matta, R. (1976a): Uma reconsideração da morfologia social apinayé. En: Schaden, E. (org.). Leituras de etnologia brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. pp. 149-163.

Da Matta, R. (1976b): Um mundo dividido: a estrutura social dos índios Apinayé. Petrópolis: Vozes.

C.C.Reconocimiento

Da Matta, R. (1979): The Apinayé relationship system: terminology and ideology. In: Maybury-Lewis, D. (ed.). Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge: Harvard University Press, pp. 83-127.

D'Angelis, W. R. (2009): O xokléng, o kaingáng e sua filiação ao proto-jê: antecedentes para uma reflexão atual. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Brasília, DF, v.1, n.2, pp. 283-314.

David, R. (2002): Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo. São Paulo: Martins Fontes.

Decaluwe, B. et al. (2016): L'adoption coutumière chez les inuit du Nunavik: ses spécificités et conséquences sur le développement de l'enfant. **Enfances, Familles, Générations**, Montréal, 25.

Deleuze, G. (1968): Différence et Répétition. Paris: Presses Universitaires de France.

Deleuze, G. (1969): Logique du sens. Paris: Les Éditions de Minuit.

Deleuze, G. & Guattari, F. (1980): Mille Plateaux. Paris: Les Éditions de Minuit.

De Masi, M. A. N. (2006): Arqueologia das terras altas do sul do Brasil: o baixo vale do rio Canoas, SC. En: De Masi, M. A. N. (org.). Xokleng 2860 a.C.: as terras altas do sul do Brasil. Tubarão: Editora da Universidade do Sul de Santa Catarina (Editora Unisul), pp. 47-75.

Derrida, J. (1967): De la Gramatologie. Paris: Les Éditions de Minuit.

www.bdigital.ula.ve

Derrida, J. (1973): Gramatologia. São Paulo: Perspectiva; Edusp.

Dias, A. S. (2003): Sistemas de assentamento e estilo tecnológico: uma proposta interpretativa para a ocupação pré-colonial do alto vale do rio dos Sinos, Rio Grande do Sul. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

Dubois, J. et al. (1978): Dicionário de Lingüística. São Paulo: Cultrix.

Durand, C. et al. (coords.) (2000): Hacia una fundamentación teórica de la costumbre jurídica india. México: Universidad Autónoma Chapingo.

Eble, A. B. (1973): Identificação arqueológica de padrões de povoamento e de subsistência na região do Alto Vale do Itajaí – Santa Catarina. **Anais do Museu de Antropologia da UFSC**, Florianópolis, Ano VI (6): 63-74.

Eco, U. (1990): Semiótica y Filosofía del Lenguaje. Barcelona: Editorial Lumen.

Ecuador (2008): Constitución de la República del Ecuador. **Registro oficial** 449 de 20 de octubre de 2008, Quito.

Espinosa, C. & Caicedo, D. (eds.) (2009): Derechos ancestrales: justicia en contextos plurinacionales. Quito: V&M Gráficas.

C.C.Reconocimiento

Fernandes, R. C. (2003): Política e parentesco entre os Kaingáng: uma análise etnológica. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

Ferreira, A. (2008): Desigualdade e diversidade no Brasil dos 500 anos: etnografia da Conferência e Marcha Indígena. En: Kant de Lima, R. (org.). Antropologia e Direitos Humanos 5. Brasília, DF: Associação Brasileira de Antropologia: Booklink, pp. 11-64.

Fossari, T. (2004): A população pré-colonial Jê na paisagem da Ilha de Santa Catarina. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de Pós-Graduação em Geografia, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis.

Freitas, A. E. de C. (2020): Arte Vida: itinerários de arte indígena nas cidades contemporâneas. **Interseções – Revista de Estudos Interdisciplinares**, Rio de Janeiro, v.22, pp. 492-522.

Frizzo, R. (2020): "Mãe não se vende, Mãe não se troca, Mãe não se privatiza!": Nota técnica preliminar envolvendo aspectos etnohistóricos e socioambientais da Retomada Indígena Xokleng Konglui na Floresta Nacional São Francisco de Paula/RS. Torres (estado do Rio Grande do Sul-RS), 25 de dezembro. Disponible en: https://apiboficial.org/files/2021/01/Nota-Te%CC%81cnica-Comunidade-Indi%CC%81gena-Xokleng-2020.pdf

Fundação Nacional do Índio-FUNAI (2016): Instrução Normativa Nº 1, de 13 de maio de 2016.

Gakran, C. L. C. (2015): VÃJÊKY ÓG GOJ TÁ KAPÓ JÓ - Os Vãjêky Saíram da Água: Apresentação, Tradução e Comentário. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis.

Gakran, N. (2005): Aspectos morfossintáticos da língua laklãnõ (xokleng) "jê". Dissertação (Mestrado em Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade de Campinas (Unicamp), Campinas.

Gakran, N. (2015): Elementos fundamentais da gramática Laklãnõ. Tese (Doutorado em Linguística) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília (UnB), Brasília.

Gallo, I. C. D. (1999): O Contestado: o sonho do milênio igualitário. Campinas: Centro de Memória Unicamp.

Geertz, C. (1967): "Under the mosquito net". **New York Review of Books**, New York, v.9, n.4.

Gibram, P. A. (2012): Política, parentesco e outras Histórias kaingang: uma etnografia em Penhkar. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis.

Gibram, P. A. (2016): Penhkár: política, parentesco e outras histórias kaingang. Curitiba: Appris.

Giraudo, L. (ed.) (2008): Derechos, costumbres y jurisdicciones indígenas en la América Latina contemporánea. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Gomes, I. P. (2010): Os Xokleng do Rio dos Pardos. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Estadual de Maringá (UEM), Maringá.

Gómez, J. (ed.) (2000): Pragmática. Conceptos claves. Quito: Ediciones Abya-Yala.

González, O. & Bastidas, L. (2002): Investigaciones etnolingüísticas sobre el fenómeno Chontal en la cuenca alta y media del Chama y en el sector Panamericana del Sur del Lago de Maracaibo. **Boletín Antropológico**, Universidad de Los Andes (ULA), Mérida-Venezuela, vol.20, n.56, sep.-dic., pp. 815-856.

Gouvernement du Québec (2012): Rapport du Groupe du Travail sur l'Adoption Coutumière en Milieu Autochtone, Avril 16.

Gow, P. (1991): Of Mixed Blood: kinship and history in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press.

Gross, D. (1979): A new approach to central Brazilian social organization. In: Margolis, M. & Carter, W. (ed.). Brazil: anthropological perspectives. New York: Columbia University Press, pp. 321-342.

Halbmayer, E. (2004): "The one who feeds has the rights". Adoption and fostering of kin, affines and enemies among the Yukpa and other Carib-speaking Indians of Lowland South America. In: Bowie, F. (ed.). Cross-Cultural Approaches to Adoption. Oxfordshire: Routledge, pp. 145-164.

www.bdigital.ula.ve

Halliday, M. A. K. (1982): El Lenguaje como Semiótica Social: la interpretación social del lenguaje y del significado. México: Fondo de Cultura Económica.

Heineberg, M. R. (2014): Conhecimento e uso das plantas pelos Xokleng na TI Ibirama Laklãnõ, Santa Catarina. Dissertação (Mestrado em Biologia) - Centro de Ciências Biológicas, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis.

Henry, J. (1936): The personality of the Kaingáng indians. **Character and Personality**, Durham, v.5, n.2, pp. 113-123.

Henry, J. (1964): Jungle People: a Kaingáng tribe of the highlands of Brazil. New York: Vintage Books.

Hicks, D. (1966): A structural analysis of Aweikoma symbolism. **Ethnos**, Stockholm, v.31, pp. 96-111.

Hicks, D. (1971): A structural model of Aweikoma society. In: Beidelman, T. O. (ed.). The translation of culture: essays to E. E. Evans-Pritchard. London: Tavistock Publications, pp. 141-159.

Hine, C. (2004): Etnografía virtual. Barcelona: Editorial UOC.

C.C.Reconocimiento

Honderich, T. (1995-2001): Enciclopedia Oxford de Filosofía. Madrid: Tecnos.

Instituto Socioambiental-ISA (2016): Quadro Geral dos Povos Indígenas.

Jacquelin, Y. (2011): La comunidad indígena timote. Persistencia y adaptación a la modernidad. Creencias religiosas y uso de las plantas medicinales locales. Tesis (Doctorado en Antropología). Universidad de Granada (UGR), Granada.

Keim, E. J. et al. (2014): Educação na Diversidade Étnica: educação escolar indígena no contexto pós e anticolonial. Curitiba: Editora CRV.

Kelly, R. (1993): Constructing Inequality: the fabrication of a hierarchy of virtue among the Etoro. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Kopenawa, D. & Albert, B. (2010): La Chute du Ciel: paroles d'un chaman yanomami. Paris: Plon/Terre Humaine.

Lallemand, S. (1993): La Circulation des Enfants en Société Traditionnelle: prêt, don, échange. Paris: Éditions L'Harmattan.

Leech, G. (1998): Principios de Pragmática. La Rioja: Universidad de la Rioja.

Leinaweaver, J. B. (2008): The Circulation of Children: Kinship, Adoption and Morality in Andean Peru. Durham: Duke University Press.

www.bdigital.ula.ve

Leinaweaver, J. B. (2012): El desplazamiento infantil: las implicaciones sociales de la circulación infantil en los Andes. **Scripta Nova**, Barcelona, v. XVI, n.395(7).

Levinson, S. (1989): Pragmática. Barcelona: Teide.

Lévi-Strauss, C. (1957): Tristes Trópicos. São Paulo: Anhembi.

Lévi-Strauss, C. (1976a): As Estruturas Elementares do Parentesco. Petrópolis: Vozes.

Lévi-Strauss, C. (1976b): Sentido e uso da noção de modelo. En: Lévi-Strauss, C.. Antropologia Estrutural Dois. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, pp. 79-89.

Lévi-Strauss, C. (1986): A família. En: Lévi-Strauss, C.. O Olhar Distanciado. Lisboa: Edições 70, pp. 69-98.

Lévi-Strauss, C. (1993): História de Lince. São Paulo: Companhia das Letras.

Lima, A. C. de S. (1995): Um Grande Cerco de Paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes.

Lunelli, I. C. (2015): Pluralismo Jurídico no Brasil: diálogos entre direito estatal e direito indígena. Dissertação (Mestrado em Direito) – Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis.

C.C.Reconocimiento

Machado, J. S. (2013): História(s) indígena(s) e a prática arqueológica colaborativa. **Revista de Arqueologia**, Pelotas, v.26, n.1 pp. 72-85.

Machado, J. S. (2016): Caminhos e Paradas. Perspectivas sobre o território Laklãnõ (Xokleng). **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, pp. 179-196.

Machado, J. S. (2017): Arqueologias indígenas, os Laklãnõ Xokleng e os objetos do pensar. **Revista de Arqueologia**, Pelotas, v.30, n.1, pp. 89-119.

Machado, J. S. et al. (2020): Stones, clay and people among the Laklãnõ Xokleng indigenous people in Southern Brazil. **Archaeologies**, v.16.

Machado, J. S. (2021): Histórias roubadas: (des)encontros entre arqueólogos, sítios e coleções arqueológicas e os Laklãnõ-Xokleng no Alto Vale do Itajaí, SC. **Hawo** - Revista do Museu Antropológico da Universidade Federal de Goiás, Goiânia, v.2.

Machado, P. P. (2004): Lideranças do Contestado. Campinas: Editora da Unicamp.

Maciel, L. M. (2016): O acesso à justiça dos povos indígenas e o necessário diálogo com o novo constitucionalismo latino-americano. **Revista da Faculdade de Direito de São Bernardo do Campo**, São Bernardo do Campo, v.22, n.1, jan./jun..

Malinowski, B. (1922): Argonauts of the Western Pacific: an account of native enterprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea. London: Routledge & Kegan Paul.

www.bdigital.ula.ve

Malinowski, B. (1978): Argonautas do Pacífico Ocidental: um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia. São Paulo: Abril Cultural. (Coleção Os Pensadores).

Malinowski, B. (1989): A diary in the strict sense of the term. Stanford: Stanford University Press.

Marshall Islands (2022): https://www.rmiembassyus.org/country-profile

Martins, P. (1995): Anjos de Cara Suja: Etnografia da Comunidade Cafuza. Petrópolis: Vozes.

Martins, P. (2001): Comunidade cafuza de José Boiteux/SC: história e antropologia da apropriação da terra. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

Maybury-Lewis, D. (1960): Parallel descent and the *Apinayé* anomaly. **Southwestern Journal of Anthropology**, Albuquerque, v.16, n.2, pp. 191-216.

Maybury-Lewis, D. (1979a): Conclusion: kinship, ideology, and culture. In: Maybury-Lewis, D. (ed.). Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge: Harvard University Press, pp. 301-312.

Maybury-Lewis, D. (ed.) (1979b): Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge: Harvard University Press.

C.C.Reconocimiento

McCallum, C. (1998): O corpo que sabe: da epistemologia kaxinawá para uma antropologia médica das terras baixas sul-americanas. En: Alves, P. C. & Rabelo, M. C. (orgs.). Antropologia da saúde: traçando identidades e explorando fronteiras. Rio de Janeiro: Fiocruz: Relume Dumará, pp. 215-245.

Melatti, J. C. (1976): Nominadores e genitores: um aspecto do dualismo krahó. En: Schaden, E. (org.). Leituras de etnologia brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. pp. 139-148.

Melatti, J. C. (1979): The relationship system of the Krahó. In: Maybury-Lewis, D. (ed.). Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge: Harvard University Press, pp. 46-79.

Melatti, J. C. (2016): Áreas Etnográficas da América Indígena. Capítulo B4: Atlanto-Platina: Jês. Disponible en: http://www.juliomelatti.pro.br/areas/b4platje.pdf

Menget, P. (1988): Note sur l'adoption chez les Txicáo du Brésil Central. **Anthropologie et Sociétés**, Québec, v.12, n.2, pp. 63-72.

Métraux, A. (1947): Social organization of the Kaingáng and Aweikóma according to C. Nimuendajú's unpublished data. **American Anthropologist**, Menasha, v.49, n.1, pp. 148-151.

Moeschler, J. & Reboul, A. (1994-1999): Diccionario Enciclopédico de Pragmática. Madrid: Arrecife.

www.bdigital.ula.ve

Morales, S. (2014): "Sobre objetos que vuelan en el cosmos. Crítica al perspectivismo amerindio de Eduardo Viveiros de Castro". **Patio de Sociales**, Lima, julio, pp. 18-36.

Morales, S. (2019): El perspectivismo amerindio, la noción de marco teórico y la antropología como ciencia. **Revista Peruana de Antropología**, Lima, v.4, n.5, pp. 172-187.

Namem, A. M. (1994a): Botocudo: uma história de contacto. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina (Editora da UFSC); Blumenau: Editora da Universidade Regional de Blumenau (Edifurb).

Namem, A. M. (1994b): Sobre a Pré-História dos Botocudo do Estado de Santa Catarina (Brasil). **Revista de Arqueologia**, Pelotas, v. 8, pp. 157-165.

Namem, A. M. (2001): Parecer Conciso sobre a Prática da Adoção de Crianças entre os Lakranõ (Xokleng ou Botocudo), 20 de novembro de 2001.

Namem, A. M. (2009): Parecer sobre a Adoção de Pessoas entre os Laklãnõ da Terra Indígena Ibirama/Laklãnõ, Estado de Santa Catarina, Brasil, 07 de janeiro de 2009.

Namem, A. M. (2012): Os Laklãnõ na região do Alto Vale do Itajaí, estado de Santa Catarina/SC, Brasil. En: Baines, S. G. et al. (orgs.). Variações Interétnicas: etnicidade, conflito e transformações. Brasília: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Ibama); Universidade de Brasília (UnB)/Centro de Pesquisa e Pós-Graduação

C.C.Reconocimiento

sobre as Américas (Ceppac); Instituto Internacional de Educação do Brasil (IEB), pp. 59-95. Disponible en: http://bit.ly/2XHyDS9. *Ver errata disponible en: http://bit.ly/2Jzy6c8*

Namem, A. M. (2013): Laklãnõ: adoção-doação de crianças em uma sociedade jê do Sul – estado de Santa Catarina (SC). En: Reunião Equatorial de Antropologia, 3.; Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste: Diálogos Interculturais na Panamazônia, 12., 2011, Boa Vista. **Anais** […]. Boa Vista: UFRR, pp. 131-147. Disponible en: http://bit.ly/2YWqQfC

Namem, A. M. (2016a): Arqueologia e antropologia laklãnõ: diálogo possível? **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n.27, pp. 226-230.

Namem, A. M. (2016b): Parecer sobre Adoção na Terra Indígena Ibirama/Laklãnõ, 29 de junho de 2016.

Namem, A. M. (2019): Informe del trabajo de investigación entre los timote (Venezuela) – Oct. 2018/Feb. 2019. Mérida (Venezuela): Universidad de Los Andes (ULA)/Facultad de Humanidades y Educación; Doctorado en Ciencias Humanas, 28/02/2019.

Namem, A. M. (2020): Os Botocudo no Vale do Itajaí, Santa Catarina. Blumenau: Editora da Fundação Universidade Regional de Blumenau (Edifurb).

Namem, A. M. (2021a): Adopción Botocudo en el Sur de Brasil. **Fermentum**, Mérida-Venezuela, v.31, n.90, enero-abril, pp. 116-153.

Namem, A. M. (2021b): Adopción en Perspectiva Comparada. **Fermentum**, Mérida-Venezuela, v.31, n.92, septiembre-diciembre, pp. 951-983.

Nascimento, S. J. do. (2014): Múltiplas vitimizações: crianças indígenas kaiowá nos abrigos urbanos do Mato Grosso do Sul. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v.20, n.42, pp. 265-292.

Nascimento, S. J. do. (2018): Circulação das crianças indígenas kaiowá entre abrigos urbanos de Dourados-MS. En: Pereira, L. M. et al. (orgs.). Saberes, socialidades, formas organizacionais e territorialidades entre os Kaiowá e os Guarani em Mato Grosso do Sul.Dourados: Universidade Federal da Grande Dourados, pp. 69-88.

Nikulin, A. (2018): Apofonia e o sistema vocálico do Proto-Jê Meridional: contribuição para estudos comparativos das línguas Jê. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Brasília, DF. v.7, pp. 275-306.

Nimuendajú, C. (1939): The Apinayé. Washington: Catholic University of America, (Anthropological Series, 8).

Nimuendajú, C. (1946): Social organization and beliefs of the Botocudo of eastern Brazil. **Southwestern Journal of Anthropology**, Albuquerque, v.2, n.1, pp. 93-115.

Nimuendajú, C. & Mansur Guérios, R. F. (1948): Cartas etno-linguísticas. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v.2, pp. 207-241.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Noelli, F. S. (1999-2000): A ocupação humana na região Sul do Brasil: Arqueologia, debates e perspectivas–1872-2000. **Revista USP**, São Paulo, (44): 218-269.

Noelli, F. S. (2004): O mapa arqueológico dos povos Jê no sul do Brasil. En: Tommasino, K. et al. (orgs.). Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Editora da Universidade Estadual de Londrina (EDUEL), p.p. 18-56.

Noelli, F. S. & Souza, J. G. (2017): Novas perspectivas para a cartografia arqueológica Jê no Brasil meridional. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, v.12, n.1, pp. 57-84.

Oliveira, A. da C. (2019): O que a antropologia da criança pode fazer pela construção intercultural dos direitos das crianças no Brasil? Dossiê: Crianças e Infâncias Indígenas. **R@U**: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR, São Carlos, v.11, n.1, pp. 330-346.

Oliveira Neto, G. de (1996): O Bruxo do Contestado. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

Oppitz, G. (2011): Vivendo a paisagem: contribuições transdisciplinares para o estudo do contexto regional de sambaquis do litoral central de Santa Catarina. Monografia (Graduação em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis.

Organización de las Naciones Unidas-ONU (1948): Declaración Universal de Derechos Humanos.

www.bdigital.ula.ve

Organización de las Naciones Unidas-ONU (1966a): Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos.

Organización de las Naciones Unidas-ONU (1966b): Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales.

Organización de las Naciones Unidas-ONU (2007): Declaración sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas.

Organización Internacional del Trabajo-OIT (1989): Convención sobre Pueblos Indígenas y Tribales.

Paté, O. K. (2020): O contato descrito pelos Laklãnõ Xokleng, os descendentes de Kaingang e as trocas de costumes e saberes. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis.

Peirano, M. (2021). Argonautas, cem anos depois. **Horizontes Antropológicos**, Porto Alegre, v.27, n. 61, pp. 379-403.

Pereira, N. et al. (2009): La vivienda indígena de los timote. Representación de su cosmovisión e hibridación. **Fermentum**, Mérida-Venezuela, vol.19, n.56, sep.-dic., pp. 474-496.

C.C.Reconocimiento

Pereira, L. M. (2002): No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. En: Silva, A. L. da et al. (orgs.). Crianças Indígenas: ensaios antropológicos. São Paulo: Global. pp. 168-187.

Pereira, W. da S. (1995): A Ferrovia São Paulo-Rio Grande e os índios Xokleng – relações interétnicas e modernidade no Brasil meridional. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis.

Pereira, W. da S. (coord.) (1998): Laudo antropológico de identificação e delimitação da terra de ocupação tradicional xokleng: história do contato, dinâmica social e mobilidade indígena no Sul do Brasil. Porto Alegre: Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

Piazza, W. & Eble, A. B. (1968): Arqueologia do Vale do Itajaí (Sítio Cerâmico Rio Plate). **Blumenau em Cadernos**, Blumenau, (9): 6-14.

Pinto, D. & Pablos-Ortega, C. de (2014): Seamos Pragmáticos. Introducción a la pragmática española. New Haven and London: Yale University Press.

Popó, C. C. (2015): Cosmologia na visão xokleng. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis.

Price, S. (1989): Primitive Art in Civilized Places. Chicago: University of Chicago Press.

www.bdigital.ula.ve

Putnam, H. (1990): Representación y realidad. Un balance crítico del funcionalismo. Barcelona: Gedisa.

Queiroz, M. V. de (1981): Messianismo e Conflito Social. São Paulo: Editora Ática.

Ramos, A. R. (2012): The Politics of Perspectivism. **Annual Review of Anthropology**, Stanford, 41: pp. 481-494.

Rebelo, R. E. da S. & Raiol, R. W. G. (2019): Além da Doutrina da Proteção Integral: rumo às perspectivas indígenas de infância. Dossiê: Crianças e Infâncias Indígenas. **R@U**: Revista de Antropologia Social dos Alunos do PPGAS-UFSCAR, São Carlos, v.11, n.1, pp. 347-365.

Reis, L. B. (2015): Para uma história jê meridional na longa duração: o contexto em Alfredo Wagner (SC) e a sua inserção regional. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Florianópolis.

Reis, L. B. et al. (2018): Entre 'estruturas e pontas': o contexto arqueológico do Alto Vale do Itajaí do Sul e o povoamento do Brasil meridional. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, v.13, n.3, pp. 597-623.

Reis, M.S. dos et al. (2014): Landscapes with Araucaria in South America: evidence for a cultural dimension. **Ecology and Society**, 19(2): 43.

C.C.Reconocimiento

Reynoso, C. (1991): Seis nuevas razones lógicas para desconfiar de Lévi-Strauss. **Revista de Antropología**, Buenos Aires, n.10, pp. 3-17.

Reynoso, C. (2015a): Crítica de la Antropología Perspectivista (Viveiros de Castro – Philippe Descola – Bruno Latour). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.

Reynoso, C. (2015b): Crítica de la Antropología Perspectivista (Viveiros de Castro – Philippe Descola – Bruno Latour). Ciudad Autónoma de Buenos Aires: SB.

Ribeiro, D. (1982): Os Índios e a Civilização: a integração dos povos indígenas no Brasil moderno. Petrópolis: Vozes.

Richter, K. (1986): A Sociedade Colonizadora Hanseática de 1897 e a Colonização do Interior de Joinville e Blumenau. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina (Editora da UFSC); Blumenau: Editora da Universidade Regional de Blumenau (Edifurb).

Rivière, P. (1984): Individual and Society in Guiana. Cambridge: Cambridge University Press, (Cambridge Studies in Social Anthropology, 51).

Rosa, R. R. G. da (2011): Mitologia e xamanismo nas relações sociais dos Inuit e dos Kaingang. **Espaço Ameríndio**, Porto Alegre, v. 5, n. 3, jul./dez., pp. 98-122.

Santos, W. (2009). Contestado: o poder da fé. Rio de Janeiro: Editora Record.

Schaden, E. (1974): Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária (EPU): Editora da Universidade de São Paulo (Edusp).

Schmitz, P. I. et al. (2009): Taió, no vale do Rio Itajaí, SC: o encontro de antigos caçadores com as casas subterrâneas. **Pesquisas-Antropologia**, São Leopoldo, n. 67, pp. 185-320.

Searle, J. (1986): Actos de Habla. Madrid: Ediciones Cátedra.

Seeger, A. et al. (1979): A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, Série Antropologia, n. 32, pp. 2-19.

Sherzer, J. & Urban, G. (eds.) (1986): Native South American discourse. Berlin: Mouton de Gruyter.

Siebert, C. F. (1996): Estruturação e desenvolvimento da rede urbana do vale do Itajaí. Blumenau: Edifurb.

Sigaud, L. (2007): Doxa e crença entre os antropólogos. **Novos estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 77, pp. 129-152.

Silva, M. F. da & Dal Poz Neto, J. (2009): MaqPar2.7: uma ferramenta para o estudo de redes de parentesco.

www.bdigital.ula.ve

C.C.Reconocimiento

Sousa, R. S. de (2001): Direitos humanos através da história recente em uma perspectiva antropológica. En: Novaes, R. R. & Kant de Lima, R. (orgs.). Antropologia e Direitos Humanos. Niterói: Editora da UFF, pp. 47-79.

Souza, J. G. et al. (2016): The genesis of monuments: resisting outsiders in the contested landscapes of southern Brazil. **Journal of Anthropological Archaeology**, Amsterdam, v.41, pp. 196-212.

Starn, O. (2011): Here come the anthros (again): the strange marriage of anthropology and Native America. **Cultural Anthropology**, Arlington, 26(2): 176-204.

Stavenhagen, R. (1988): Derecho indígena y derechos humanos en América Latina. México: Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

Steward, J. H. & Faron, L. C. (1959): Native Peoples of South America. New York: McGraw-Hill.

Strathern, M. (1984): Marriage exchanges: a Melanesian comment. **Annual Review of Anthropology**, Palo Alto, v.13, pp. 41-73.

Strathern, M. (1988): The Gender of the Gift. Problems with women and problems with society in Melanesia. Berkeley: University of California Press.

Strathern, M. (1999): Property, Substance & Effect: anthropological essays on persons and things. London: The Athlone Press.

www.bdigital.ula.ve

Superior Tribunal de Justiça-STJ (2014): **Informativo** Nº 0551, de 3 de dezembro de 2014.

Tota, A. P. (1983). Contestado: a guerra do novo mundo. São Paulo: Brasiliense.

Turner, T. (1979): The Gê and Bororo societies as dialectical systems: a general model. In: Maybury-Lewis, D. (ed.). Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil. Cambridge: Harvard University Press, pp. 147-178.

Turner, T. (1991): Representing, resisting, rethinking. Historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness. In: Stocking, G. (org.). Post-Colonial Situations: essays in the contextualization of ethnographic knowledge. History of Anthropology 7. Madison: University of Wisconsin Press, pp. 285-313.

Turner, T. (2009): "The crisis of late structuralism. Perspectivism and animism: rethinking culture, nature, spirit, and bodiliness". **Tipití**: Journal of Social Anthropology Lowland South America, San Antonio,7(1): pp. 1-42.

Urban, G. (s.f.): Deep structural persistence and change in Xokleng culture. (Acervo personal del autor, encontrado en los archivos de la Universidade Federal de Santa Catarina-UFSC).

Urban, G. (1978): A model of Shokleng social reality. Dissertation (Ph.D. in Anthropology), University of Chicago, Chicago.

C.C.Reconocimiento

Urban, G. (1985a): Ergativity and accusativity in Shokleng (Gê). **International Journal of American Linguistics**, Chicago, v.51, n.2, pp. 164-187.

Urban, G. (1985b): Interpretations of inter-cultural contact: the Shokleng and Brazilian national society 1914-1916. **Ethnohistory**, Durham, v.32, n.3, pp. 224-244.

Urban, G. (1992): A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. En: Carneiro da Cunha, M. (org.). História dos índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras: SMC/SP: Fapesp, pp. 87-102.

Urban, G. (1996): Metaphysical Community: the interplay of the senses and the intellect. Austin: University of Texas Press.

Urban, G. (2000): A Discourse-Centered Approach to Culture. Native South American Myths and Rituals. Tucson: Hats Off Books.

Urban, G. & Hendricks, J. (1983): Signal functions of masking in Amerindian Brazil. **Semiotica**, Berlin, v.47, n.1/4, pp. 181-216.

Veiga, J. (2000): Cosmologia e práticas rituais kaingáng. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas.

Venezuela (2000): Constitución de la República Bolivariana de Venezuela. **Gaceta Oficial** Nº 5.453 Extraordinario del 24 de marzo de 2000. Caracas.

www.bdigital.ula.ve

Viveiros de Castro, E. (1990): Princípios e parâmetros: um comentário a *L'exercice de la parenté*. **Boletim do Museu Nacional**, Rio de Janeiro. (Comunicação, 17).

Viveiros de Castro, E. (1993): Alguns aspectos da afinidade no dravidianato amazônico. En: Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M. (orgs.). Amazônia: etnologia e história indígena. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo (NHII/USP); Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), pp. 149-210.

Viveiros de Castro, E. (1995): Pensando o parentesco ameríndio. En: Viveiros de Castro, E. (org.). Antropologia do parentesco: estudos ameríndios. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), pp. 7-24.

Viveiros de Castro, E. (1998): Dravidian and related kinship systems: transformations of kinship. Washington, DC: Smithsonian Institution, 1998.

Viveiros de Castro, E. (2002a): Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco. En: Viveiros de Castro, E.. A Inconstância da Alma Selvagem: e outros ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 401-456.

C.C.Reconocimiento

Viveiros de Castro, E. (2002b): Multinaturalismo e perspectivismo na América indígena. En: Viveiros de Castro, E.. A Inconstância da Alma Selvagem: e outros ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 345-399.

Viveiros de Castro, E. (2002c): O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v.8, n.1, pp. 113-148.

Viveiros de Castro, E. (2002d): O problema da afinidade na Amazônia. En: Viveiros de Castro, E.. A Inconstância da Alma Selvagem: e outros ensaios de Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 87-180.

Viveiros de Castro, E. (2015): The Relative Native. Essays on indigenous conceptual worlds. Chicago: The University of Chicago Press/HAU Books.

Viveiros de Castro, E. (2018): Metafísicas Canibais- elementos para uma antropologia pós-estrutural. São Paulo: Ubu Editora, n-1 edições.

Viveiros de Castro, E. & Fausto, C. (1993): La puissance et l'acte: la parenté dans les Basses Terres de l'Amerique du Sud. **L'Homme**, Paris, v.126, n.33, pp. 141-170.

Walsh, C. (2009): Interculturalidad, estado, sociedad: luchas (de)coloniales de nuestra época. Quito – Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar/Ediciones Abya-Yala.

Werner, D. W. (1985): Psycho-social stress and the construction of a flood-control dam in Santa Catarina, Brazil. **Human Organization**, Oklahoma City, v.44, N°22, pp. 161-167.

www.bdigital.ula.ve

Wiik, F. (2004a): Christianity converted: an ethnographic analysis of the Xokleng (Laklãnõ) Indians and the transformations resulting from their encounter with Pentecostalism. Dissertation (Ph. D. in Anthropology), University of Chicago, Chicago.

Wiik, F. (2004b): O evangelho transformado: apropriações xokleng (jê) do Cristianismo Pentecostal. En: Wright, R. (org.). Transformando os Deuses 2: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), pp. 141-168.

Wiik, F. (2010): "Somos índios crentes": dialéticas do contato, alteridade e mediação cultural entre os xokleng (jê) de Santa Catarina. **Tellus**, Campo Grande, ano 10, v.19, pp. 11-51.

Zerries, O. (1976): Organização dual e imagem do mundo entre índios brasileiros. En: Schaden, E. (org.). Leituras de etnologia brasileira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, pp. 87-126.

C.C.Reconocimiento