

Adopción Botocudo en el Sur de Brasil¹

Botocudo Adoption in Southern Brazil

Alexandro M. Namem²

Resumen

Este artículo enfoca las concepciones y prácticas de adopción entre los botocudo (xokleng), amerindios que viven en el estado de Santa Catarina (SC), al sur de Brasil. Estas son abordadas, de manera preliminar, en el horizonte de una de las vertientes teóricas del posestructuralismo antropológico, multinaturalismo y perspectivismo amerindios, a partir de la cual se enfatiza la importancia de reflexionar considerando la ontología y cosmología botocudo. La metodología empleada es la que viene siendo llamada en las últimas décadas de participación observante, pretendiéndose utilizar también la pragmática para continuar con la investigación. Se revelan, de este modo, las relaciones y alianzas que envuelven y aproximan a las personas por medio de las adopciones, especialmente a las madres y a las hijas, y su importancia en el ámbito sociopolítico, visibilizando la imposibilidad de registrarlas ante la ley brasileña de adopción.

Palabras-clave: botocudo (xokleng), adopción, perspectivismo, pragmática, derechos indígenas.

Abstract

This article focuses on the conceptions and practices of adoption among the Botocudo (Shokleng), Amerindians living in the state of Santa Catarina (SC), southern Brazil. They are approached, preliminarily, in scope of one of the theoretical trends of anthropological post-structuralism, the Amerindian multinaturalism and perspectivism, from which the importance of reflection about botocudo ontology and cosmology is retrieved and emphasized. The methodology employed is what has been called in the last decades observant participation, intending to use also pragmatics to continue investigation. In this way, relationships and alliances that involve and approximate people through adoptions, especially mothers and daughters, and their importance in the socio-political sphere, are

¹ Agradecimientos: Este artículo es fruto también de relaciones placenteras con las siguientes personas a quienes soy agradecido, siendo enteramente mía la responsabilidad por su contenido: las que habitan en la Terra Indígena Ibirama, Marco Lazarin, Juracilda Veiga, Wilmar D'Angelis, Bethânia Borges, Ricardo Cid Fernandes, Mayira Parra, Luz Pargas, Pedro Alzuru, Oscar Aguilera, Oricia León, Luis Bastidas, Valmore Agelvis, Yanett Segovia y Romina Mathieu.

² Antropólogo y profesor de Antropología en la Universidade Federal de Roraima (UFRR); doctorando en Ciencias Humanas en la Universidad de Los Andes (ULA), Venezuela, 2017-2021; máster en Ciencias Sociales-Antropología por la Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC); miembro de la Asociación Brasileña de Antropología (ABA), la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA) y la Sociedad de Arqueología Brasileña (SAB); se integró al Grupo de Investigación 'Etnología Indígena en Contextos Nacionales: Brasil, Australia, Canadá', en la Universidade de Brasília (UnB), en 2007 y 2008; correo electrónico: alexandronamem@hotmail.com.

revealed, turning visible the impossibility of civilly registering them under Brazilian adoption law.

Keywords: Botocudo (Shokleng), adoption, perspectivism, pragmatics, indigenous rights.

1. Introducción.

Este artículo pretende ser una contribución a la etnografía de las concepciones y prácticas de adopción entre los botocudo del estado de Santa Catarina (SC), en el sur de Brasil, amerindios que viven en la Terra Indígena³ Ibirama (T.I.Ibirama) y también son conocidos en la literatura etnológica como xokleng y laklãñõ (Namem, 2012; 2013; 2020).

He estado con ellos, en total 37 meses, distribuidos en varias etapas cortas de trabajo de campo, que comenzaron a mediados de la década de 1980 culminando en enero de 2016. Como hasta el momento no he logrado adquirir fluidez en la lengua de los botocudo de Santa Catarina, el portugués ha sido la lengua de investigación. Es por ello también que, al no dominar el alfabeto fonético internacional, utilizo el alfabeto latino para deletrear palabras y nombres botocudo. Las palabras y expresiones españolas en cursiva son comúnmente utilizadas por los botocudo y otros habitantes de la tierra indígena.

En 2016 los botocudo totalizaban poco más de un centenar. La lengua de los botocudo es de la familia lingüística jê, del tronco lingüístico macro-jê⁴.

³ De acuerdo con la Constituição da República Federativa do Brasil (Brasil, 1988), 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 en base a requisitos técnicos y legales.

⁴ Según la lingüística y la antropología, junto con los kaingang, los botocudo de Santa Catarina forman los jê del sur, de la familia lingüística jê, que también está compuesta por los jê centrales: xavante, xerente y xakriabá, y por los jê del norte: kayapó setentrionales, subdivididos en mebengokre, gorotire, xicrin, etc., panará o kayapó meridionales, apinayé o timbira occidentales, suyáy timbira orientales, subdivididos en krahô, canela, gavião, krikati, etc.

La T.I.Ibirama está ubicada en la región del Alto Vale do Itajaí, en partes de los municipios⁵ de José Boiteux, Vitor Meireles, Doutor Pedrinho e Itaiópolis⁶. Ha sido creada para encerrar a los botocudo, quienes habían sido contactados en 1914 por Eduardo de Lima e Silva Hoerhann, un empleado del antiguo Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/LTN) que ha trabajado con ellos hasta 1954 (Ribeiro, 1979; Namem, 1994; Lima, 1995). En la tierra indígena también viven otros amerindios y contingentes poblacionales, como se verá a continuación. Según el Instituto Socioambiental-ISA (2016), 2.020 personas vivían en la tierra indígena en 2014. En 2016 había ocho aldeas en la tierra indígena: *Figueira, Coqueiro, Palmeira, Toldo, Sede, Pavão, Barragem y Bugio*. A mediados de la década de 1970, la construcción de la Barragem Norte afectó drásticamente y trágicamente la vida de las personas en la tierra indígena y sus alrededores (Namem, 1994; Werner, 1985)⁷

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). 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)

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.

⁶ La T.I.Ibirama ha sido creada en 1926 y, en octubre de 1965, titulada y registrada a nombre de los botocudo. El 15 de febrero de 1996, ha sido homologada con 14.084,8 hectáreas y, el 28 de febrero y el 3 de julio, regularizada porque registrada en Ibirama (SC) a nombre de la Unión Federal. Con el tiempo, principalmente desde la década de 1960, la tierra indígena ha sido invadida por colonos y madereros sin escrúpulos. Sucede que ella nunca ha sido completamente demarcada 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 botocudo por el gobierno brasileño cuando ha sido creada. Así, la tierra declarada ha pasado a llamarse “T.I.Ibirama/Laklãnõ”, que también incluye parte del municipio de Rio Negrinho (SC) (Silva Pereira, 1998).

⁷ En 1975, con la construcción de la Barragem Norte 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 río 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 construirse en marzo de 1976 y se completó solo en la década de 1990. Cerca de 870 hectáreas se inundan durante los períodos de inundación y dos tercios del lago que contiene las aguas se encuentran en la tierra indígena.

En 1914, cuando Eduardo Hoerhann ha contactado a los botocudo, estaba acompañado por un pequeño grupo de kaingang⁸ que vino del estado de Paraná-PR (Namem, 1994, p. 25-26). Con el tiempo, estos amerindios se han casado y tenido relaciones sexuales con los botocudo y principalmente con habitantes de varias ciudades, inclusive de otros estados de la Federación, los botocudo 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 dicha unión con un registro a menudo sólo en la sede local de la Fundação Nacional do Índio (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.

En el año 2016 también vivían en la tierra indígena dos pequeños grupos de guaraní⁹, 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 de Paraná y de Rio Grande do Sul-RS (Namem, 1994, p. 30). Unos pocos cafuzos¹⁰ vivían matrimonialmente con otros pobladores de la tierra indígena, ellos forman parte de un grupo remanente de la Guerra do Contestado, 1912-1916. Este grupo había estado en la tierra indígena desde finales de la década de 1940, también con el consentimiento de Hoerhann, y en 1992 ha sido asentado en el río Laeisz, José Boiteux, por el Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária-INCRA (Martins, 2001).

Así que 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.

La lengua de los botocudo es hablada por la gran mayoría de ellos, también por una parte importante de sus descendientes de relaciones y matrimonios con los kaingang, y por muchos de sus descendientes con habitantes de las ciudades¹¹.

⁸ Para los kaingang, ver por ejemplo Veiga (2000) y Fernandes (2003).

⁹ 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).

¹⁰ Cafuzo, en Brasil, es un descendiente de negro y amerindio.

¹¹ Para algunos estudios sobre la lengua de los botocudo de Santa Catarina, ver Nimuendajú; Mansur Guérios, (1948); Urban, (1985); D'Angelis, (2009); Gakran, (2015).

La lengua kaingang es hablada por muy pocos kaingang, y 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 botocudo 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 botocudo más recientemente esta situación se había acentuado (ver también Keim et al., 2014).

No existen censos oficiales confiables sobre las poblaciones residentes en la T.I.Ibirama. Supongo que cualquiera que la conozca por investigaciones profundizadas, aunque solo sean en portugués, probablemente sentiría los matices y sutilezas de las categorizaciones étnicas, las cuales juntan personas y contingentes poblacionales basadas en criterios de consanguinidad, genealógicos y de socialización: botocudo, kaingang, guaraní, *indígenas puros*, cafuzos, *blancos*, *mestizos*, *negros* (Namem, 1994, p. 36-37). Los descendientes de las relaciones y matrimonios entre amerindios, botocudo y kaingang 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 botocudo *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.

Para los botocudo, la ascendencia y la consanguinidad parecen ser decisivas: un amerindio descendiente de kaingang, socializado en la tierra indígena, que no habla kaingang, pero se comunica en botocudo y portugués, es por ellos considerado kaingang, y un

descendiente de europeos emigrados al Alto Vale do Itajaí, adoptado por botocudo, hablante del botocudo y el portugués, puede ser considerado botocudo, aunque su ascendencia siempre se recuerda.

Estas categorías ciertamente no agotan el universo múltiple de identificaciones, lo que sugiere la existencia de conjuntos de categorías de identificación étnica específicos 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.

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 botocudo son numerosos. Por lo tanto, en la situación aquí enfocada, el uso de censos oficiales sin perspectivas críticas, como lo hicieron más recientemente, entre otros Wiik (2010) y Machado Bueno (2017), 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 botocudo totalizaban 65 mujeres y 52 hombres, teniendo en cuenta como se verá a continuación los atributos de la persona botocudo y sus criterios de autoidentificación y categorizaciones étnicas (ver también Namem, 2012, p. 63-64). Supongo que sería evidente, para quienes llegaren a conocerlos mejor, que hay pocas posibilidades de casarse entre ellos mismos, dadas sus categorizaciones, 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 son *mezclados* con kaingang, *blancos*, *cafuzos*, entre otros, y “*están acabando*”, un sentimiento que parece existir desde hace mucho tiempo (ver Henry, 1964, p. 95). Para ellos, incluso si los hijos de relaciones y matrimonios interétnicos aprenden el botocudo, lo importante es la “sangre”, el “color de la piel”.

Ahora bien, en aquel año de 2016, los botocudo vivían en seis de las ocho aldeas existentes en la tierra indígena: *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, p. 40 y 45; Urban, 1978, p. 147-150; Namem, 2012). La residencia posmatrimonial generalmente es neolocal, a veces uxoriocal o viriocal. Los guaraní habitaban cerca de la aldea *Toldo* y en la aldea *Bugio*. Algunos pocos cafuzos todavía vivían en la tierra indígena con mujeres de allí mismo.

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 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 educación¹², así como de la jubilación por edad y discapacidad, pensiones para huérfanos y viudos, y beca familia¹³ para mujeres embarazadas y niños y adolescentes que asisten a la escuela. Se obtenían recursos también con la venta de artesanías y, principalmente, la explotación forestal a través de la venta de leña, postes para cercas y troncos. La pesca en el río Hercílio es una fuente de proteínas para la dieta de los pobladores de la tierra indígena.

Los botocudo 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

¹² 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.

¹³ Beca Familia es un programa para minimizar la pobreza y la desigualdad en Brasil que ha sido creado en octubre de 2003 (Brasil, 2004)

(Coelho Dos Santos, 1973; Ribeiro, 1979; Namem, 1994, 2012; Wiik, 2004a, 2004b y 2010). Los guaraní y cafuzos por otro lado siempre fueron católicos.

En el ámbito de la religión, en la tierra indígena hay menos fisión político-social que unión y confraternización religiosas. Entiendo que la conversión de los botocudo 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, 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 significó abandonar los pensamientos y prácticas *religiosos* de los botocudo de antes de la conversión en 1953 y de los tiempos anteriores al contacto en 1914 (Namem, 2012, p. 78).

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).

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

En la política botocudo, 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 (ver también Werner, 1985). En general, las cosas parecen estar sucediendo aquí, como Viveiros de Castro (1990, p. 75) propone para los jê: “as hierarquias são instáveis

e dependem de condições ‘performativas’, de lutas de prestígio que mobilizam estratégias múltiplas e locais de aliança”. Sin embargo, aún durante la primera mitad del siglo XX, al menos una alianza duradera con los kaingang parece haber comenzado, lo que implicó un matrimonio y la donación de un niño. 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).

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 botocudo dicen ser frutos biparentales de las relaciones sexuales entre mujeres y hombres y de relaciones que conducen a cierta producción corporal y a una forma específica de construir los géneros (Namem, 2012). Dicen que hoy, entretanto, no existe un tratamiento diferenciado para esto, como usar algunas hierbas, comer ciertos alimentos o practicar algunos rituales. Los niños de la tierra indígena nacen de partos normales y numerosas cesáreas en hospitales de la región.

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 o en la explotación forestal, 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.

El lenguaje privilegiado aquí es el de la “sustancia” (ver también Wiik, 2004a, 2004b, 2010),¹⁴ pero aparentemente no como un atributo inmaterial. Como atributo principal, la persona botocudo debe tener “*sangre pura*”, como ellos dicen, lo que significa descender directa y exclusivamente de aquellos contactados por Hoerhann en 1914 (Namem, 2012, p. 70), teniendo en mente que la consanguinidad y la ascendencia entre ellos parecen ser

¹⁴ Para la noción de sustancia entre los krahó, ver Melatti (1979), entre los apinayé, Da Matta (1979), y entre los jê y timbira, Coelho de Souza (2002a; 2006). En Melanesia, entre los etoro, ver Kelly (1993) y Strathern (1999), y entre los hagen, Strathern (1984, 1999).

determinantes. Para ellos, incluso si los hijos de relaciones y matrimonios interétnicos aprenden la lengua, lo importante es la “*sangre*”, el “*color de la piel*”. De todos modos, todavía necesito tratar de entender si la noción de “*sangre pura*” desencadena atributos inmateriales.

Hablar la lengua y tener un nombre botocudo, 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 botocudo y, si es posible o preferiblemente, residir en la tierra indígena, aparentemente también son otros atributos que forman parte del proceso de constitución de la persona, pero es imposible abordarlos aquí ampliamente (ver también Coelho de Souza, 2002a; 2002b; Wiik, 2004a, 2004b; 2010).

Los botocudo deben dar personas y cosas a los demás, lo que forma parte de la visión según la cual “*las personas deben compartir, donar, repartir, 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, lo que crea conflictos, por ejemplo, en los matrimonios con *blancos*, a los que ellos consideran “*individualistas*”. La escuela parece ser vista como la institución fundamental que conduce al cambio y al abandono, por así decirlo, de la cosmovisión amerindia. Como en las últimas décadas la enseñanza en la tierra indígena ha sido bilingüe, casi contradictoriamente la escuela termina siendo vista por algunos de ellos como una estrategia de “*rescate de la cultura*”.

Un botocudo debe comer a su manera, con las manos, principalmente carne de ganado o de caza, yuca, harina de mandioca, batata dulce y miel.

El *amor* 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 este que se expresa, por ejemplo, en las prácticas de adopción de personas presentadas a continuación. *Amor y donación* están entre los atributos más importantes que forman parte del proceso de constitución de la persona: “*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 en la 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*”.

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 las cosas parecen 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*”. Habiendo “*mirado al mundo*” y “*visto a los blancos*”, otras de las razones por las cuales ellos explican este cambio. 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.

2. Abordaje Teórico-Metodológico.

En los años 1980 y 1990, he tratado de entender parte de la historia de los *botocudo* 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 estas dos primeras décadas del siglo XXI, empecé a abordar la noción de persona entre los *botocudo* y su conversión al pentecostalismo, además de seguir interesado en sus relaciones políticas (Namem, 2012; 2020).

Cuando comencé a realizar mis primeros trabajos de campo, los *botocudo* ya exigían lo que pronto se llamó en la antropología de “participación observante”. De hecho, en las últimas cuatro o cinco décadas, en especial, la etnología indígena ha sido indeleblemente marcada por la participación observante como forma de actuar, como metodología, de muchos de sus practicantes (Kopenawa; Albert, 2010; Albert, 2002; Turner, 1991), teniendo en mente que hasta aquel entonces la observación participante en el ámbito de antropologías

que se proclamaban científicas ya había generado mucho malestar en las filosofías y en las ciencias humanas y sociales (Derrida, 1967). Las exigencias de los botocudo no me trajeron ninguna incomodidad porque cumplieron con mis expectativas con relación al hacer antropológico.

En la participación observante, participar significa actuar siempre afinado 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. Por otro lado, observar significa colocarse en el terreno de la imaginación conceptual de los nativos y dejarse llevar por él, atento al ambiente sociopolítico en que vivimos y con mirada crítica sobre la investigación etnográfica.

Hasta el momento, quiero decir, hasta enero de 2016, las técnicas de investigación han sido las entrevistas abiertas y semiestructuradas, las fotografías, las grabaciones de conversaciones y los diagramas de parentesco (Silva; Dal Poz Neto, 2009).

Desde 2016 he intentado abordar la adopción botocudo a partir de la perspectiva posestructuralista, lo que significa considerarla en los marcos más amplios de la ontología y de la cosmología.

Lévi-Strauss (1976a) propone que el espíritu humano, concreta y universalmente, presenta estructuras mentales 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”.

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. De todos modos, enfatiza el autor que el:

“(…) 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).

Es por esto que las relaciones entre los términos son las que deben ser analizadas porque sólo ellas 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.

En esta senda del pensamiento, Lallemand (1993) ha reflexionado a partir de un inventario amplio sobre lo que la autora llama de “circulación de niños”, concluyendo que se funde a las formas de matrimonio, pudiendo estimularlas, reforzarlas, orientarlas o ser análoga a ellas, teniendo en cuenta que, como “prestación total”, ambas toman prestado los diversos circuitos del intercambio social.

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:

“(…) 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).

Las manifestaciones concretas del espíritu humano, aún según el autor, sea en el parentesco o en la mitología, deben ser sintetizadas en modelos abstractos (Lévi-Strauss, 1976b) que retratan 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 ser capaces de 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. En mi investigación no sé si lograré establecer un modelo, tal el volumen y la complejidad de la literatura antropológica sobre el tema de la adopción, la cual se remonta al siglo XIX.

Viveiros de Castro (1993; 2002a; 2015a), también en esta senda, ha elaborado una antropología de la corporalidad que presupone, en la condición humana, la afinidad como dada y la consanguinidad como siendo construida socialmente. Así, para explicar las ontologías y las cosmologías de los amerindios de las tierras bajas de América del Sur, él propuso los conceptos de “perspectivismo” y “multinaturalismo” al revelar toda una “economía simbólica de la predación” en la cual el mundo es habitado por diferentes especies de sujetos o personas, humanos(as) y 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.

El autor también propone tomar las ideas y los problemas de la “razón” de los nativos como “conceptos”, 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, 2002b; 2015b). Para ello es necesario 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”.

No hay espacio aquí para tratar las innumerables críticas al formalismo y la rigidez de los modelos planteados por el estructuralismo, los acalorados debates sobre él en el ámbito del feminismo y de algunas de sus retomadas recientes. Quizás lo más sorprendente de todo eso haya sido el libro de Strathern (1988), quien ha revelado que las mujeres hagen, en Papua 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 el argumento de la universalidad de la dominación masculina sobre las mujeres. De todos modos, las orientaciones teóricas de las investigaciones siempre deben estar bajo sospechas, en las palabras de Reynoso (2015, p. 16), bajo una mirada y una duda que ponen siempre en crisis nuestros propios supuestos.

En este sentido, tales sospechas, miradas y dudas asumen aquí un carácter de autocrítica y, en esta investigación que hago, parece fructífero ejercerla con base en Reynoso (2015; 1991), teniendo en mente que él 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, 2015, p. 276-277), así como elabora una crítica sistemática al perspectivismo y al posestructuralismo.

Reynoso realiza críticas incisivas y amplias a Lévi-Strauss y a Viveiros de Castro, a partir de un abordaje interdisciplinario e histórico, argumentando que ambos leyeron mal la tradición estructuralista. 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 (Reynoso, 1991, p. 13; 2015, p. 128, 247-248, 250-251, 264 y 269). El autor hace una integración de conocimientos científicos y humanísticos, y 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, lo que según él deberían haber hecho los dos estudiosos en tela de juicio considerando sus objetivos, argumentos y conclusiones (Reynoso, 2015, p. 4-5; Starn, 2011 apud. Reynoso, 2015, p. 38; Da Col; Graeber, 2011).

Lévi-Strauss, por un lado, según Reynoso, edifica toda su antropología estructural fundamentada en seis conceptos: “oposición binaria, código, estructura, sistema, grupo de transformaciones y modelo” (Reynoso, 1991, p. 3-17). Como este último sintetiza a los demás, para los fines que me propongo en este artículo, debe ser suficiente traer a la luz la revisión crítica hecha por el autor.

Reynoso (1991, p. 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, él llega a una, la última que se propuso, la cual me parece ser exactamente lo que pretende el estudioso francés: un conjunto no pautado de proposiciones, que el escritor va “transformando” guiado por su intuición a medida que, discursivamente, se simula la modificación de sus variables (Reynoso, 1991, p. 14).

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, 2015, 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, 2015, p. 250-251 y 264).

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 aseveraciones 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 brasileño, entonces por ahora parece plausible aceptarlos provisionalmente suponiendo que suelen haber ocurrido errores en la lectura de determinadas tradiciones.

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 permiten entre otras cosas superar cualquier rigidez que de hecho exista en los esquemas estructuralistas. Sus procedimientos buscan analizar y entender las interacciones sociales por medio del lenguaje porque entiende que también es una forma de interacción social (Levinson, 1989; Leech, 1998), teniendo en cuenta que “la comunicación es polifónica y multimodal”. Así, las interacciones sociales se entienden en la medida en que se aborda la circulación de formas verbales contenidas en palabras y textos que combinan distintas sustancias y expresiones. Los 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 gramática es ideativa, la pragmática es interpersonal y textual, así que la pragmática tiende más al connotativo que al denotativo, la semántica más a este último. El sistema es un potencial para actuar y el lenguaje es acción social. La dinámica social es más rica que las convenciones, entonces, la pragmática supera los modelos lingüísticos, aborda los enunciados en el uso porque son más que oraciones e investiga la capacidad extralingüística de las personas. El significado pragmático es un significado que excede el significado institucional como acción social.

Deberá interesar aquí, en situaciones de adopción, las “expresiones realizativas afortunadas o no”, en el sentido de Austin (1996, p. 47-48), y los “performativos y performativos implícitos” (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). Aquí también no hay que olvidar a Searle (1986), para quien las “condiciones de fortuna” son dimensiones en que los enunciados de hecho son partes constituyentes de las varias “fuerzas ilocucionarias” (Levinson, 1989, p. 226).

En una investigación como la que estoy proponiendo, en la cual será considerado el uso del lenguaje de la adopción en la lengua botocudo, se trata también una etnografía del hablar, de los eventos de habla o de las actividades sociales reconocidas culturalmente, más allá de una teoría de los actos del hablante. 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 hablar (Levinson, 1989, p. 264 y 266-267).

Todas estas declaraciones de intención con respecto a la pragmática también deben ser puestas bajo sospechas. Cuando se consideran reflexiones sobre las limitaciones y los errores de los análisis estrictamente formalistas de los sistemas simbólicos, como las de Bourdieu (1999, p. 97), se ve que de hecho las palabras tienen su parte en la construcción de las cosas sociales, y que el uso del lenguaje depende de la posición social del locutor (Bourdieu, 1999, p. 65).

La mayor parte de las condiciones para que el enunciado performativo tenga éxito, dice Bourdieu (1999, p. 71), se reduce a la adecuación de la función social del locutor al discurso que pronuncia, porque el performativo está condenado siempre al fracaso cuando los locutores no tienen autoridad para emitir las palabras que enuncian. Estos actos autorizados, que a su vez son actos de autoridad, dependen de un poder que en realidad reside en las condiciones institucionales de su producción y recepción, y sólo ejercen su propio efecto a condición de ser reconocidos como tal y bajo condiciones que definen el uso legítimo de las palabras. Es decir, los enunciados deben ser pronunciados en una situación legítima, por la persona legitimada para pronunciarlos y por medio de enunciados en formas sintácticas, fonéticas, etc. legítimas, condiciones entre las cuales las más importantes e insustituibles son aquellas que producen la disposición al reconocimiento como desconocimiento y creencia.

La autoridad del lenguaje legítimo reside en las condiciones sociales de producción y reproducción de su distribución entre las clases del conocimiento y de su reconocimiento como legítima. El orden social, también según el autor, debe en parte su permanencia a la imposición de esquemas de clasificación que, ajustados a las clasificaciones objetivas, producen una forma de su reconocimiento, forma que implica el desconocimiento de la arbitrariedad de sus fundamentos. Asimismo, la correspondencia entre las divisiones objetivas y los esquemas de clasificación, las estructuras objetivas y estructuras mentales, constituye el fundamento de una especie de adhesión originaria al orden establecido.

Aunque tengamos que dudar o discordar del uso generalizado que Bourdieu hace de las nociones de “clase social” y “poder político”, teniendo en cuenta que la primera tal vez

no sirva ni siquiera para conceptuar las relaciones sociales en el modo de producción capitalista (Cohen, 1974), y que la segunda no debería ser usada para pensar las relaciones sociales en el ámbito de las sociedades amerindias porque estarían pautadas por el prestigio (Clastres, 1974), me parece provechoso añadir sus reflexiones al uso de la pragmática.

De ahora en adelante, la intención es usar las siguientes técnicas de investigación: **a)** entrevistas abiertas y, caso sea posible, historias de vida y autobiografías, caso sea necesario, entrevistas estructuradas y semiestructuradas, **b)** fotografías, **c)** diagramas de parentesco, **d)** conversaciones por WhatsApp, y **e)** caso sea posible, grabaciones de conversaciones y videograbaciones.

3. Adopción Botocudo.

En América del Sur, y en otros lugares y regiones del mundo, son altos los porcentajes de adopción y variados los motivos para adoptar. Acaecen conflictos y muchas veces ocurren sufrimientos, reproducción de prejuicios y desvinculación de las personas de sus familias y hasta de sus culturas. Las personas, entre tanto, no siempre reivindican que los Estados reconozcan formalmente sus “concepciones y prácticas de adopción”, para que sus efectos se hagan sentir en las legislaciones de los países. Aquí no hay espacio para detenerme en algunas situaciones que comparo con la de los botocudo y otros habitantes de la T.I.Ibirama, sin embargo, por el momento me parece relevante señalar algunas similitudes y diferencias.

Los botocudo comúnmente adoptan niños de sus hijos (Henry, 1964, p. xviii y 43; Urban, 1978, p. 133-187; Wiik, 2004a, p. 145-146; Namem, 2012, p. 74-77; 2013), 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.

En la lengua de los botocudo de Santa Catarina, 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 botocudo, 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.

En la actualidad, entre los botocudo, 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 mismo antes de nacer o ser concebidos. 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 (ver por ejemplo Lallemand, 1993; Menget, 1988; Pereira, 2002; Nascimento, 2014; Halbmayer, 2004; Leblic, 2012; Leinaweaver, 2012; Decaluwe; Poirier; Muckle, 2016; ver también Clarac de Briceño, 1996 y Bastidas, 2009 para Namem, 2019).

A veces, por ejemplo, alguien *pide* para adoptar un niño a fin de nombrarlo, es un intercambio, se *gana* una persona, un cuerpo, para dar un nombre, por ejemplo, de un ser querido vivo o fallecido, a veces un pariente, cuya *memoria* será cultivada, persona adoptada a la que, por otro lado, se 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, en alianzas dichas como siendo hechas con *amor*, algunas establecidas más allá de las parentelas más inmediatas, una vez que, como se ha visto, son variadas las posibilidades de adopción. Sin embargo, a veces el adoptado es un

blanco, el nombre no necesita ser amerindio y suele no estar en juego una alianza en el ámbito de la tierra indígena.

Los nombres personales botocudo pertenecen a las familias extensas, 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. Si es posible extender a las concepciones y prácticas de nominación botocudo asociadas a la adopción la aserción de Eco (1990: 263) sobre las letras y los nombres en la lectura del Texto al modo simbólico, queda claro que los nombres botocudo, 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.

Amor es lo que dicen sentir por los adoptados y siempre declaran, incluso en presencia de los 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 botocudo ni otros pobladores de la tierra indígena viviendo en orfanatos y hogares de ancianos. En las Islas Marshall, por ejemplo, es al revés, la gente dice que las madres adoptivas aman menos a los hijos adoptados (Berman, 2014, p. 585).

Ellos hacen una distinción entre los hijos adoptados: los “*legítimos*”, como los hijos biológicos, son aquellos registrados a nombre de los padres adoptivos, ya los “*de crianza*” son aquellos que permanecen a nombre de los padres biológicos (Namem, 2013, p. 138). He observado, por otro lado, que los padres y madres adoptivos establecen relaciones diferenciadas con los hijos adoptados dependiendo de sus ascendencias, lo que instiga 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*.

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). Gibram (2012, p. 126-127) ha registrado, en la Terra Indígena Rio da Várzea (estado de Rio Grande do Sul), las relaciones de afiliación por medio de la adopción entre los kaingang, también jê del sur como hemos visto. 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 niños de crianza generalmente son conscientes de su origen uterino y esta memoria se combina con el establecimiento de alianzas y relaciones de solidaridad entre grupos de parientes lejanos y entre mujeres del mismo segmento residencial, expandiendo principalmente el espectro de las relaciones entre ciertos parientes, lo que se muestra productivo política y socialmente.

Los botocudo 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.

Cabe señalar que registrar las personas adoptadas es la garantía que ellas disfrutarán de las herencias que les corresponden, así como de las pensiones si por ejemplo sus padres adoptivos 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*”¹⁵, 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 vengan a disfrutar y gozar plenamente el legado de sus padres adoptivos, lo que corresponde a los sentidos de concepciones y prácticas que valoran los cuidados recíprocos que las relaciones engendran (Namem, 2012).

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

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 han alterado el ECA en algunos puntos, mantuvieron el artículo que impide a una persona de 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.

¹⁵ “*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 consumo, 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 consumo.

Hay que considerar que la Constituição da República Federativa do Brasil (Brasil, 1988), en el artículo 231, garantiza que las sociedades amerindias tengan vidas diferenciadas y no sean discriminadas porque se reconoce “sus organizaciones sociales, costumbres, idiomas, creencias y tradiciones”. Entonces la simple aplicación de estas normativas a los botocudo 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 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 el artículo 227 de la Constitución que obliga “la familia, la sociedad y el Estado 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...” personas que los botocudo 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. En otras palabras, 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.

Hay que tener en cuenta que, en 2014, en una decisión que no ha involucrado 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 lo de los botocudo. 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).

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 aún no sé lo que viene ocurriendo en estos últimos años.

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 por dos o tres personas, a veces por varias o muchas personas. 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 fueran penalizadas obtuvieron decisiones judiciales favorables, sobre las cuales tampoco conozco detalles (Namem, 2001; 2009).

En el primer semestre de 2014, he contactado al United Nations Children's Fund (UNICEF) a 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, he redactado un tercer parecer que fue enviado al Juez Director del Foro del Distrito Judicial de

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

Los amerindios de las Primeras Naciones en Canadá (Gouvernement du Québec, 2012; Decaluwe; Poirier; Muckle, 2016) también reivindican que el Estado, las Provincias y los Territorios reconozcan formalmente las “prácticas habituales 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.

Jules Henry (1964), cuyo trabajo de campo entre los botocudo tuvo lugar desde diciembre de 1932 hasta enero de 1934, ha dicho que:

(...) 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).

Greg Urban (1978; 1996) ha hecho su trabajo de campo con los botocudo 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 botocudo era criada por alguien que no era su madre biológica, 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). Al hacerlo, aclara, se 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:

(...) 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).

Así, según el autor, los botocudo 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 argumentó que:

(...) 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).

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, p. 140 y 145), pero advirtió que los botocudo y él no estaban seguros de ello (Urban, 1978, p. 156). Según él, los padres anteriores casi no tenían derechos sobre los niños, entretanto, notó que tenían interés en ellos (Urban, 1978, p. 156). El autor 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, p. 156-157).

Urban consideró que sus datos eran inadecuados para resolver definitivamente las dos siguientes preguntas: primera, 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”, segunda, si 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 botocudo 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 siempre eran 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 ha ocurrido 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:

(...) thanks to sedentary life and medical 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).

Flávio Wiik (2004a) hizo su trabajo de campo entre los botocudo 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:

(...) the custom of older daughters giving away their first sons for their mothers to bring up as their own. This custom creates an indifferenciation 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, p. 145-146).

En cuanto a los argumentos de los tres autores, me corresponde decir y hacer lo siguiente con la investigación en marcha. A diferencia de Urban yo prefiero el término "adopción" en lugar de "transferencia", pero sin dejar de lado la importancia de la "donación". De este modo priorizo lo que dicen los botocudo 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. A diferencia de Wiik, lo que expuse revela que las prácticas de adopción no se restringen a las "hijas mayores donando sus primeros hijos a sus madres", de cualquier manera, 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.

A diferencia de ambos, por el momento prefiero no aceptar, respectivamente, " semejanza conceptual de la adopción con la distribución de alimentos" o como la "garantía de que 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. Por otra parte, teniendo en mente los planteamientos de Henry, estaré atento a la posibilidad de la existencia de "sufrimientos" en estos procesos de adopción y, como Wiik parece sugerir, de estar imbricados con las reglas relativas a la "residencia".

4. Consideraciones Finales.

Este artículo reúne mis aportes a la etnografía de las concepciones y prácticas de adopción entre los botocudo del estado de Santa Catarina, en el sur de Brasil, los cuales viven en la T.I.Ibirama, ubicada en la región del Alto Vale do Itajaí, ambas multiétnicas y multilingües. Adoptar personas y dar cosas a los demás es parte de la vida de los botocudo, y la adopción entre ellos ha sido aquí enfocada tomando sus conceptos sobre el mundo que experimentan y describen por medio de su hablar.

Los botocudo comúnmente adoptan niños, y las relaciones de adopción implican alianzas, acercando a las personas involucradas. Tales relaciones tal vez estén entrelazadas con las relaciones matrimoniales, teniendo en mente que forman parte de los circuitos del intercambio social. Por el momento me parece más estimulante intentar reflexionar sobre la adopción y el parentesco entre los botocudo en sus relaciones con la ontología y cosmología, sin olvidar que los aspectos propiamente materiales también se deben abordar.

En esta investigación en curso será aún indispensable observar y comparar tales concepciones y prácticas de adopción, a fin de identificar hasta qué punto unas corresponden a las otras y cómo se manifiestan en el lenguaje cotidiano considerando las “implicaturas conversacionales” y las “fuerzas ilocucionarias”, es decir, verificar si de hecho las prácticas ocurren estrictamente con base en las concepciones o si hay ciertos deslizamientos en las primeras que extrapolan las segundas.

Al entender el concepto botocudo de "adopción", como vivido y descrito en el horizonte de los intercambios sociales, será posible compararlo con otras categorías, aquellas vertidas en los textos de otros investigadores que abordan el tema y lo problematizan cada cual a su modo. Concomitante a esto, continuaré actuando para contribuir a las acciones que tienen como objetivo el registro de las personas adoptadas en la tierra indígena, para que los jueces, en el marco del sistema judicial brasileño, pasen a reconocerlo y aceptarlo como reivindicado en las últimas décadas.

Impedidos en las últimas tres décadas por leyes y decisiones judiciales de seguir registrando las adopciones, a los botocudos y otros pobladores de la tierra indígena se les impide seguir vivenciando de manera más amplia sus formas de adopción de personas. Es por esto que intentaré acceder a los procesos de adopción, obtener los nombres de las personas que han sido adoptadas, registradas o no, y aquellas que no han podido registrarse en las últimas décadas, así como conocer los detalles de las sentencias atribuidas por los jueces a las personas involucradas en las prácticas de adopción.

De lo que se ha dicho en este artículo, una serie de interrogantes surge de sus líneas y entre líneas, de las cuales señalo las siguientes:

¿Cuáles son los atributos que forman parte del proceso de constitución de la persona botocudo?

¿Cómo los botocudos establecen alianzas políticas en la tierra indígena y más allá de ella y cómo seleccionan las personas para relacionarse y también para casarse, incluso por la relevancia que la adopción parece tener en el ámbito sociopolítico?

¿Las adopciones se rigen por la reciprocidad, actualizando la solidaridad relativa al parentesco, teniendo relevancia en la formación de los grupos residenciales? Sería importante saber quién no adopta y no puede adoptar, y si las donaciones son posibles para generaciones abajo o solamente hacia arriba y hacia los lados. ¿Sería relevante enfocar la noción de "sustancia", incluso por las articulaciones que parecen tener con las relaciones diferenciadas que se establecen con los adoptados dependiendo de sus ascendencias?

Abordar esas prácticas y concepciones de adopción de los botocudos permitiría saber cómo las nombran y simbolizan, y cómo conciben y escogen las palabras incluso históricamente, en fin, cuáles son sus categorías de pensamiento con relación al tema.

5. Referencias.

- **Albert, B.** (2002): O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: Albert, B.; Ramos, A. R. (org.). *Cosmologias do Contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Universidade Estadual Paulista (UNESP); Imprensa Oficial do Estado de São Paulo (IO/SP), p. 239-274.
- **Associação dos Municípios do Alto Vale do Itajaí-AMAVI** (2010).
- **Austin, J.** (1996): *Cómo Hacer Cosas con las Palabras*. Barcelona: Paidós.
- **Bastidas V., L.** (2009): Territorialidad y etnohistoria Timote. **FERMENTUM**, Mérida-Venezuela, n.56, p. 453-473.

- **Berman, E.** (2014): Holding on: adoption, kinship tensions, and pregnancy in the Marshall Islands. **American Anthropologist**, Arlington, v.116, n.3, p. 578-590.
- **Bourdieu, P.** (1999): ¿Qué Significa Hablar? Economía de los Intercambios Lingüísticos. Madrid: AKAL.
- **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.
- **Brasil** (2019): Sistema Nacional de Adoção e Acolhimento-SNA. Poder Judiciário. Conselho Nacional de Justiça. Resolução 289, de 14 de agosto de 2019.
- **Clarac de Briceño, J.** (1996): Las Antiguas etnias de Mérida. In: Mérida a través del tiempo. Los antiguos habitantes y su eco cultural. Universidad de Los Andes (ULA), Mérida. Consejo de Publicaciones. Museo Arqueológico Gonzalo Rincón Gutiérrez.
- **Clastres, P.** (1974): La Société contre l'État. Recherches d'Anthropologie Politique. Paris: Les  ditions de Minuit.
- **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, p. 23-49.
- **Coelho De Souza, M.** (2006): Blood kin: incest, substance and relation in Timbira thought. **Mana**, Rio de Janeiro, v.1, ed. esp., p. 1-25.
- **Coelho Dos Santos, S.** (1973): Índios e Brancos no Sul do Brasil: a dramática experiência dos Xokleng. Florianópolis: Edeme.

- **Cohen, A.** (1974): *Two-Dimensional Man: an essay on the anthropology of power and symbolism in complex society*. London & New York: Routledge.
- **Crystal, D.** (2000): *Dicionário de Lingüística e Fonética*. Rio de Janeiro: Zahar.
- **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.** (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, p. 83-127.
- **D’Angelis, W. R.** (2009): O xoklêng, o kaingáng e sua filiação ao proto-jê: antecedentes para uma reflexão atual. **Revista Brasileira de Lingüística Antropológica**, Brasília, DF, v.1, n.2, p. 283-314.
- **David, R.** (2002): *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*. São Paulo: Martins Fontes.
- **Decaluwe, B.; Poirier, M-A.; Muckle, G.** (2016): L’adoption coutumière chez les inuit du Nunavik: ses spécificités et conséquences sur le développement de l’enfant. **Enfances, Familles, Générations**, Montréal, 25.
- **Derrida, J.** (1967): *De la Gramatologie*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- **Dubois, J. et al.** (1978): *Dicionário de Lingüística*. São Paulo: Cultrix.
- **Eco, U.** (1990): *Semiótica y Filosofía del Lenguaje*. Barcelona: Editorial Lumen.
- **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.
- **Fundação Nacional do Índio-FUNAI** (2016): *Instrução Normativa N° 1, de 13 de maio de 2016*.
- **Gakran, N.** (2015): *Elementos fundamentais da gramática Laklãnõ*. Tese (Doutorado em Lingüística) – Instituto de Letras, Universidade de Brasília (UnB), Brasília.
- **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.

- **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.
- **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, p.145-164.
- **Halliday, M. A. K.** (1982): *El Lenguaje como Semiótica Social: la interpretación social del lenguaje y del significado*. México: Fondo de Cultura Económica.
- **Henry, J.** (1936): The personality of the Kaingáng indians. **Character and Personality**, Durham, v.5, n.2, p. 113-123.
- **Henry, J.** (1964): *Jungle People: a Kaingáng tribe of the highlands of Brazil*. New York: Vintage Books.
- **Instituto Socioambiental-ISA** (2016): *Quadro Geral dos Povos Indígenas*.
- **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.
- **Leblic, I.** (2012): *Adoções tradicionais kanak e ma'ohi versus adoções internacionais. Duas atitudes diante da mundialização*. **Scripta Nova**, Barcelona, v. XVI, n.395(7).
- **Leech, G.** (1998): *Principios de Pragmática*. La Rioja: Universidad de la Rioja.
- **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.** (1976a): *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes.

- **Lévi-Strauss, C.** (1976b): Sentido e uso da noção de modelo. In: Lévi-Strauss, C.. Antropologia Estrutural Dois. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p.79-89.
- **Lévi-Strauss, C.** (1986): A família. In: Lévi-Strauss, C.. O Olhar Distanciado. Lisboa: Edições 70, p.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.
- **Machado Bueno, J. S.** (2017): Arqueologias indígenas, os Laklãnõ Xokleng e os objetos do pensar. **Revista de Arqueologia**, Pelotas, v.30, n.1, p. 89-119.
- **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.
- **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, p.46-79.
- **Menget, P.** (1988): Note sur l'adoption chez les Txicáo du Brésil Central. **Anthropologie et Sociétés**, Québec, v.12, n.2, p. 63-72.
- **Namem, A. M.** (1994): Botocudo: uma história de contacto. Florianópolis: Editora da Universidade Federal de Santa Catarina (EdUFSC); Blumenau: Editora da Universidade Regional de Blumenau (Edifurb).
- **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. In: Baines, S. G. et al. (org.). 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 sobre as Américas (Ceppac); Instituto Internacional de

Educação do Brasil (IEB), p. 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). In: Reunião Equatorial de Antropologia, 3.; Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste: Diálogos Interculturais na Panamazônia, 12., 2011, Boa Vista. **Anais** [...]. Boa Vista: UFRR, p. 131-147. Disponible en: <http://bit.ly/2YWqQfC>.
- **Namem, A. M.** (2016): 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).
- **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, p. 265-292.
- **Nimuendajú, C.; Mansur Guérios, R. F.** (1948): Cartas etno-lingüísticas. **Revista do Museu Paulista**, São Paulo, v.2, p. 207-41.
- **Pereira, L. M.** (2002): No mundo dos parentes: a socialização das crianças adotadas entre os Kaiowá. In: Silva, A. L. da; Macedo, A. V. L. da S.; Nunes, Â.(org.). *Crianças Indígenas: ensaios antropológicos*. São Paulo: Global. p.168-187.
- **Reynoso, C.** (1991): Seis nuevas razones lógicas para desconfiar de Lévi-Strauss. **Revista de Antropología**, Buenos Aires, n.10, p. 3-17.
- **Reynoso, C.** (2015): Crítica de la Antropología Perspectivista (Viveiros de Castro – Philippe Descola – Bruno Latour). Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires.
- **Ribeiro, D.** (1979): 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 (EdUFSC); Blumenau: Editora da Universidade Regional de Blumenau (Edifurb).
- **Schaden, E.** (1974): Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani. São Paulo: Editora Pedagógica Universitária (EPU); Editora da Universidade de São Paulo (Edusp).
- **Searle, J.** (1986): Actos de Habla. Madrid: Ediciones Cátedra.
- **Silva, M. F. da; Dal Poz Neto, J.** (2009): MaqPar2.7: uma ferramenta para o estudo de redes de parentesco.
- **Silva Pereira, W.** (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: FUNAI.
- **Starn, O.** (2011): Here come the anthros (again): the strange marriage of anthropology and Native America. **Cultural Anthropology**, Arlington, 26(2): 176-204.
- **Strathern, M.** (1984): Marriage exchanges: a Melanesian comment. **Annual Review of Anthropology**, Palo Alto, v.13, p. 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.
- **Superior Tribunal de Justiça-STJ** (2014): Informativo Nº 0551, de 3 de dezembro de 2014.
- **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, p.285-313.
- **Urban, G.** (1978): A model of Shokleng social reality. Dissertation (Ph.D. in Anthropology), University of Chicago, Chicago.
- **Urban, G.** (1985): Ergativity and accusativity in Shokleng (Gê). **International Journal of American Linguistics**, Chicago, v.51, n.2, p.164-87.

- **Urban, G.** (1996): *Metaphysical Community: the interplay of the senses and the intellect*. Austin: University of Texas Press.
- **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.
- **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 dravidiano amazônico*. In: Viveiros De Castro, E.; Carneiro Da Cunha, M. (org.). *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), p. 149-210.
- **Viveiros de Castro, E.** (2002a): *Multinaturalismo e perspectivismo na América indígena*. In: Viveiros De Castro, E.. *A Inconstância da Alma Selvagem: e outros ensaios de Antropologia*. São Paulo: Cosac&Naify, p. 345-399.
- **Viveiros de Castro, E.** (2002b): *O nativo relativo*. **Mana**, Rio de Janeiro, v.8, n.1, p.113-148.
- **Viveiros de Castro, E.** (2015a): *Metafísicas Canibais- elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo: Cosac&Naify & n-1 Edições.
- **Viveiros de Castro, E.** (2015b): *The Relative Native. Essays on indigenous conceptual worlds*. Chicago: The University of Chicago Press/HAU Books.
- **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, p.161-167.
- **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*. In: 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), p. 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, p. 11-51.