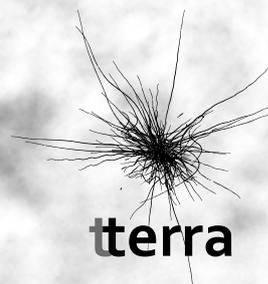


ENTRE TERRAS

v. 1, n. 1, junho 2017



DAN



terra

ENTRETERRAS

V.1, N.1,

**T/TERRAS INDÍGENAS E TERRITÓRIOS CONCEITUAIS: INCURSÕES ETNOGRÁFICAS
E CONTROVÉRSIAS PÚBLICAS**

Anexo: Apresentação - Laboratório de Antropologias da T/terra

JULHO, 2017.

LABORATÓRIO DE ANTROPOLOGIAS DA T/TERRA (T/TERRA)
PPGAS/DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS/ UNB

COORDENAÇÃO: MARCELA COELHO DE SOUZA
SECRETARIA EXECUTIVA: LUÍSA MOLINA

ENTRETERRAS
UMA PRODUÇÃO COLETIVA DO T/TERRA

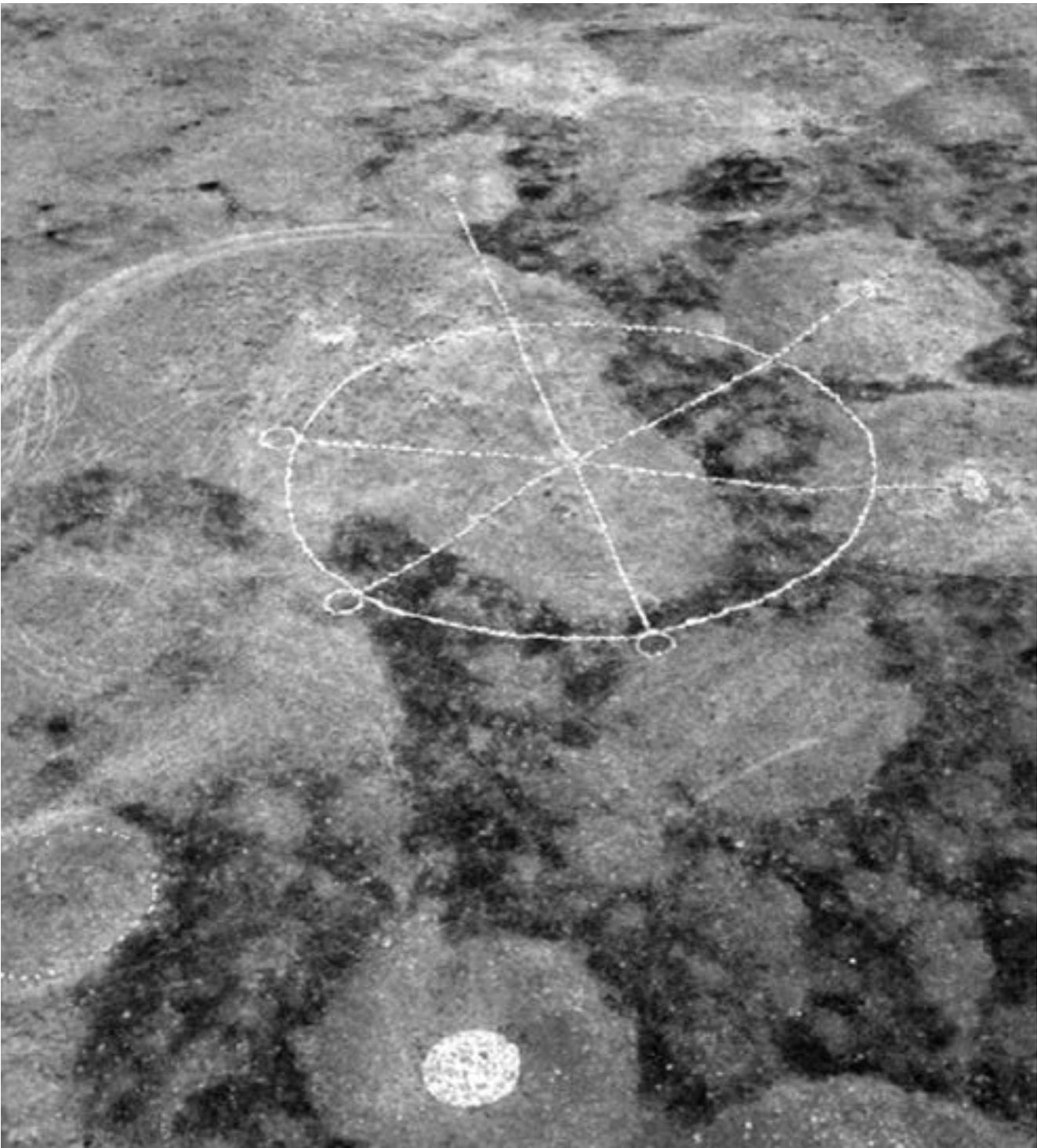
ESTE NÚMERO:

CONCEPÇÃO E REVISÃO:
JANAÍNA FERNANDES
LUÍSA MOLINA

PROJETO GRÁFICO E DIAGRAMAÇÃO
JOSUÉ CUSTÓDIO FERNANDES

ENTRETERRAS, BRASÍLIA, V.1, N.1, JUNHO 2017
TTERRALABORATORIO@GMAIL.COM





T/TERRA, SEGUNDO...

... os Munduruku:

“Sabemos como funciona a lei da natureza através dos ensinamentos dos anciãos e como devemos respeitá-la. E os animais contribuem conosco porque eles nos ensinam as coisas que não sabemos, e podemos interpretar as mensagens que nos transmitem, isso é muito importante. Por isso nós respeitamos e eles também nos respeitam, é assim que vivemos em harmonia com a natureza.[...] Não se deve brincar com a natureza e isso pra nós é muito perigoso, e por isso nós a respeitamos. Todos os animais têm quem cuide deles, portanto, eles têm mães, sejam peixes, sejam animais, aves, plantas, fogo, terra, ventos, águas, até seres espirituais, todos têm vidas. [...] Temos locais sagrados ao longo de nosso rio Tapajós que nós, Munduruku, não mexemos esses lugares.”

... os Guarani:

“Moramos na margem do rio Hovy há mais de um ano e estamos sem nenhuma assistência, isolados, cercado de pistoleiros e resistimos até hoje. Comemos comida uma vez por dia. Passamos tudo isso para recuperar o nosso território antigo Pyleito Kue/Mbarakay. [...] De fato, sabemos muito bem que no centro desse nosso território antigo estão enterrados vários os nossos avôs, avós, bisavôs e bisavós, ali estão os cemitérios de todos nossos antepassados. Cientes desse fato histórico, nós já vamos e queremos ser mortos e enterrados junto aos nossos antepassados aqui mesmo onde estamos hoje, por isso, pedimos ao Governo e Justiça Federal para não decretar a ordem de despejo/expulsão, mas solicitamos para decretar a nossa morte coletiva e para enterrar nós todos aqui. Pedimos, de uma vez por todas, para decretar a nossa dizimação e extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar os nossos corpos. Esse é nosso pedido aos juízes federais. [...] Decretem a nossa morte coletiva Guarani e Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay e enterrem-nos aqui. Visto que decidimos integralmente a não sairmos daqui com vida e nem mortos. Sabemos que não temos mais chance em sobreviver dignamente [...] Já sofremos muito e estamos todos massacrados e morrendo em ritmo acelerado. Sabemos que seremos expulsos daqui da margem do rio pela Justiça, porém não vamos sair da margem do rio. Como um povo nativo e indígena histórico, decidimos meramente em sermos mortos coletivamente aqui. Não temos outra opção esta é a nossa última decisão unânime diante do despacho da Justiça Federal de Navirai-MS.”

.... os Kĩsêdjê:

“Nós estamos indignados com essa PEC (215). [...] Se esta Proposta [...] for aprovada, queremos dizer para todos que a destruição será muito grande, e ela já está começando. As florestas estão acabando, os rios estão secando, em outros lugares a chuva está inundando as cidades. [...] Os brancos estão provocando os espíritos da natureza, estão destruindo todas as florestas. E os espíritos não estão gostando disso, e já começaram a se vingar. Nós indígenas sabemos disso há muito tempo, só agora os cientistas de vocês estão descobrindo essa verdade, chamando de mudança climática. [...] Vocês, ruralistas, empresários, políticos evangélicos, precisam enxergar isso, precisam entender que este olhar grande só no dinheiro está acabando com nossas vidas. De todos do planeta. [...] Nós, povos originários dessa terra, vemos que essa lei avançou para ser aprovada. Se os deputados aprovarem e ela chegar no senado, nós vamos entrar em guerra. Antigamente, nós lutávamos com armas. Aprendemos a lutar pacificamente, do seu jeito, com palavras e com papel, mas os políticos não querem nos dar ouvidos. Vamos fazer guerra de verdade, usando todos nossos poderes, nossas armas, nossos corpos. [...] Estamos cansados de lutar pelo papel, não iremos ficar”

RESUMO

O objetivo geral deste projeto é contribuir para a construção de uma interpretação antropológica que permita intervir no debate público recente em torno da noção de “terra tradicionalmente ocupada”, tal como consta no caput e no §1 do Artigo 231 da Constituição Federal. Que a interpretação seja antropológica significa, de nosso ponto de vista, que o método fundamental de pesquisa seja etnográfico: pretendemos investigar e descrever em que consiste a “ocupação da terra” - a vida na terra - para diferentes coletivos indígenas. Quando dizemos que este é nosso método, entenda-se que se trata de um método de produção teórica, e não de ‘coleta de dados’; a teorização que almejamos é etnográfica, e pretende submeter às próprias teorias antropológicas a crítica das idéias e práticas dos coletivos estudados. Quando dizemos que pretendemos investigar e descrever em quê consistem as “terras” que esses modos de ocupar e viver constituem, isso significa para nós descrever como se constituem as terras habitadas por nossos interlocutores a partir dos seus “usos, costumes e tradições” - isto é, a partir das suas próprias práticas de conhecimento e de suas territorialidades e juridicidades específicas.

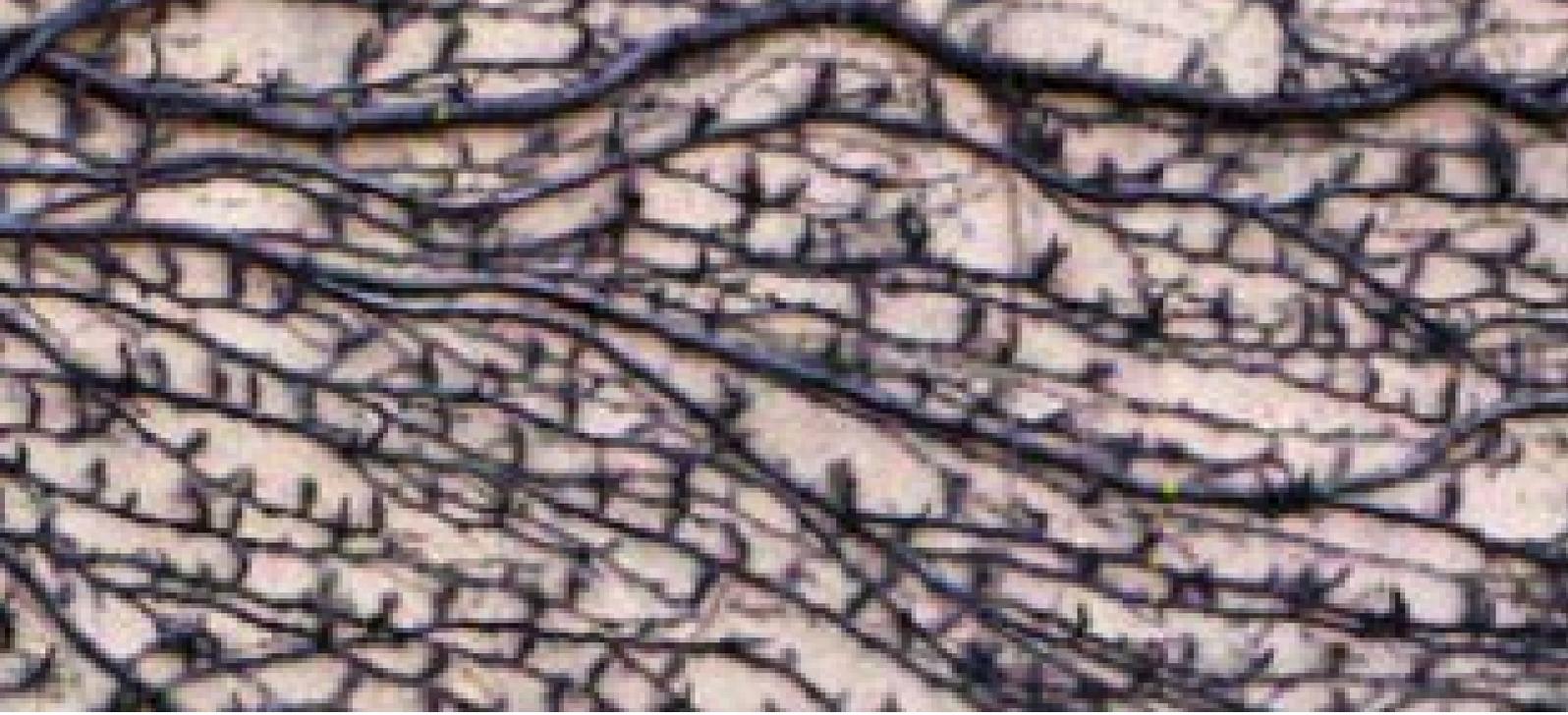




SUMÁRIO

T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas

T/terra, segundo.....	5
RESUMO	6
SUMÁRIO	7
INTRODUÇÃO.....	9
I. OBJETIVO GERAL	
TERRA TRADICIONALMENTE OCUPADA: UMA CATEGORIA DA ARENA PÚBLICA	15
II. JUSTIFICATIVA	
1. T/terra como equivocação	19
2. Do espaço ao lugar à paisagem: questões de tempo	22
2.1. Do tempo ao espaço	22
2.2. Do espaço ao lugar e à paisagem	25
2.3. Território, territorialidade, (re)territorialização, desterritorialização	26
III. COSMOS/AMBIENTE	
	28



IV. MÉTODO E OBJETIVOS ESPECÍFICOS:

INCURSÕES ETNOGRÁFICAS	32
1. Objetivos específicos: eixos de investigação	32
1.1. O futuro do indigenato?	32
1.2. Possir a terra?	33
1.3. Mobilidades	36
1.4. Profundidades e altitudes	38
NOTAS	40
REFERÊNCIAS	42
CRÉDITOS DAS IMAGENS	47
ANEXO	48



INTRODUÇÃO

O **objetivo geral** deste projeto é contribuir para a construção de uma interpretação antropológica que permita intervir no debate público recente em torno da noção de “terra tradicionalmente ocupada”, tal como consta no *caput* e no §1 do Artigo 231 da Constituição Federal. Que a interpretação seja antropológica significa, de nosso ponto de vista, que o **método** fundamental de pesquisa seja *etnográfico*: pretendemos investigar e descrever em que consiste a “ocupação da terra”— a vida na terra — para diferentes coletivos indígenas (entre os quais desenvolveremos os subprojetos arrolados adiante). Ou, para dizer de outro modo, pretendemos investigar e descrever *em que consistem as “terras” que esses modos de ocupar e viver constituem*.

Sob este aspecto, enquanto proposta de investigação, o projeto não faz mais que prolongar o interesse renovado, observável na produção etnológica recente, pelas territorialidades e espacialidades ameríndias (cf. *infra*). Mas, para além disso, ao articulá-lo explicitamente ao objetivo geral anunciado, isto é, ao tomar como pano de fundo da investigação etnográfica a controvérsia pública que envolve o conceito consagrado na Constituição, nossa intenção é explorar descritiva e analiticamente a zona de *fricção* (Tsing 2005) em que a *vida na terra*, tal como a vivem os povos indígenas no Brasil (segundo seus “usos, costumes e tradições”), tem de ser tradu-

zida (tornada tradutível) em um conceito de “ocupação tradicional” para que esses povos possam usufruir do direito de vivê-la. Nosso ponto de partida é a percepção de estarmos aqui diante de um desses “vãos” [*gaps*] a que se refere Anna Tsing, “conceptual spaces and real places into which powerful demarcations do not travel well”, “zones of erasure and incomprehensibility” (Tsing 2005:175; 195; 196). Eles se abrem ali onde “metropolitan projects do not reach so far or deep as to change everything according to their plans” (:195) e onde, portanto, embora certas perspectivas se imponham com mais força que outras, e isso seja evidente, acontece também de os limites da hegemonia se tornarem mais claramente visíveis (evidenciáveis).

O esforço de enquadramento das territorialidades ameríndias na territorialidade dos Estados nacionais americanos produz entre seus efeitos muitos “vãos” deste tipo. No caso brasileiro, o conceito de *terra tradicionalmente ocupada*, para começar, cria sem dúvida uma “powerful demarcation” — em mais de um sentido, justamente — que nem sempre transporta-se muito bem, isto é, o enquadramento pretendido nem sempre é bem sucedido. Sua tradução concreta na vida indígena faz proliferar incertezas: não só os limites entre “tradicional” e “não-tradicional”, mas os limites entre “ocupar” (“permanentemente”) e “não-ocupar” (entre outros critérios definidores do conceito, incluindo o atributo, deixado indefinido, de “indígena”), não param de ser ora ignorados, ora deslocados, além de também serem reafirmados, no modo como os diferentes coletivos habitam suas novas “terras”, isto é, “(re)territorializam-se” em termos destas “demarcações”. Essa porosidade, e a ilegibilidade decorrente, pode ser tratada como um mero resíduo, ou pode ser deliberadamente explorada: Nessas zonas *de atrito* entre o conceito constitucional, de um lado, e os “usos, costumes e tradições” que ele visa proteger, de outro, talvez encontremos justamente um desses “critical spaces and sites for emergent voices and dreams” (Tsing 2005:195) que os “vãos” também podem oferecer.

“Terra tradicionalmente ocupada” consiste, é evidente, em uma noção jurídica — objeto aliás de um intenso debate neste campo (cf. *infra*). Quando dizemos que queremos interpretá-la antropologicamente, isso não significa que pretendamos intervir *diretamente* neste debate *jurídico* — estaríamos fora de nossa competência. Mas também não queremos nos restringir a — como temos de fazer na prática quando chamados a *identificar* a ocupação tradicional e a *delimitar* sua área — apenas observar os critérios de uma definição tomada como dada e oferecer uma descrição o mais ajustada possível a eles (ou, numa veia mais crítica, denunciar a sua inadequação).¹ Pois o problema é que definição e critérios são, é claro, dependentes de interpretação para que possam ser aplicados (etnográfica ou legalmente) a casos particulares, e a questão que passa a se colocar é a da *relação entre interpretação*

jurídica e interpretação antropológica.

Antes de prosseguir, vale lembrar que a categoria em questão — “terra tradicionalmente ocupada” — é ela mesma o produto negociado de um processo (o constituinte) em que a antropologia (em aliança com o movimento indígena) teve uma participação importante. Como categoria “pré-configurada na esfera pública”, portanto, a categoria de “terra tradicionalmente ocupada” já incorpora, parcialmente que seja, uma interpretação antropológica, em última instância etnograficamente fundada (Viegas 2010). Seria temeroso, porém, tomar essa origem ‘híbrida’ como garantia da capacidade da categoria de servir à construção de “agendas compatíveis” (:id.), dado que, uma vez circulando livremente na “esfera pública”, ela está sujeita a reinterpretções imprevisíveis. Se a construção de “compatibilidades” deve permanecer no horizonte, não se pode imaginar que ela possa ou precise estar *assegurada* por uma compatibilidade de origem. De modo ainda mais geral, é preciso considerar que, entre antropologia e direito, como práticas de conhecimento diferenciadas, as relações são tão antigas e profundas quanto são complexas. O modo como cada uma dessas práticas de conhecimento toma emprestado conceitos e categorias uma da outra, “each recycling the ends of the other’s knowledge into means of its own” (Riles 2004) requer, em um projeto como este, certa cautela (conceitual) no tratamento das relações entre esses discursos — e do tipo de interferências que queremos produzir entre um e outro. Essa cautela (também política) nos parece especialmente importante na presente conjuntura de ofensiva contra os direitos indígenas, em que o papel do conhecimento antropológico — não apenas dos antropólogos — está sendo abertamente contestadoⁱⁱ. É a própria pertinência de uma interpretação antropológica da noção de terra tradicionalmente ocupada que vem sendo posta em questão, e é o argumento pela afirmação contrária de sua necessidade imperativa que nossas pesquisas querem subsidiar, demonstrando *etnograficamente* que as terras ocupadas *segundo os usos, costumes e tradições indígenas* constituem um objeto cuja definição ultrapassa as competências do Direito.

Este não é um projeto de antropologia do direito, isto é, de etnografia de práticas de conhecimento jurídicas (ainda que nos interesse incluir uma reflexão nesse sentido; cf. infra). Mas a relação entre interpretação antropológica e interpretação jurídica da noção de “terra tradicionalmente ocupada” é uma relação que não podemos deixar de enfrentar, porque o que quer que tenhamos a dizer sobre a maneira como os coletivos com que trabalhamos vivem na terra (em nossa atuação no processos de identificação assim como na pesquisa acadêmica) irá incidir “retrospectivamente” sobre os entendimentos públicos da noção de ocupação tradicional, isto é, terá consequências (políticas, jurídicas). No sentido de melhor controlar essas

consequências é preciso ter claro, e explicitar, de que maneira a descrição antropológica relaciona-se com o conceito constitucional. Nosso ponto de partida para determinar a relação entre essas duas interpretações no âmbito deste projeto, e assim articular nosso objetivo (a intervenção na controvérsia pública) e nosso método (etnográfico), é a constatação *de que está prevista, no próprio texto constitucional, esta necessidade de uma interpretação antropológica (ou indígena...) do conceito de terra tradicionalmente ocupada*. O argumento não é nosso: ele está contido por exemplo nos comentários de Frederico Marés ao Cap. VIII da CF de 1988. O autor começa por argumentar que o que estaria reconhecido aos povos indígenas no *caput* do artigo 231 é “exatamente o direito de formar sua ordem legal interna” — com o reconhecimento de que esta ordem antecede a ordem jurídica e portanto não pode ser definida em termos desta. É preciso que um outro “intérprete” entre em cena:

Exatamente disso se trata quando a Constituição de 1988 reconhece como legítima uma ordem que desconhece, já que fundada nos chamados usos, costumes e tradições. Esta ordem pode ser descrita por um cientista, sociólogo ou antropólogo, ou relatada por um membro da comunidade, mas está fora do alcance da lei e de seus limites, é uma ordem social própria e diferente da ordem jurídica estatal organizada pela Constituição. (Marés s/d).

A implicação disso sobre a noção de “terra tradicionalmente ocupada” é que esta — remetendo a uma ordem que está fora do alcance da lei e de seus limites — se torna um conceito subdeterminado: como conceito jurídico, ele precisa ser “preenchido”, dotado de um conteúdo específico, por uma interpretação antropológica que garanta que, em cada caso, sejam respeitados e garantidos aos índios os “usos, costumes e tradições”, os quais são sempre específicos a um coletivo particular. Essa necessidade é o que justifica o recurso à expertise antropológica no processo administrativo de reconhecimento dos direitos constitucionais (isto é, no processo demarcatório).

E se isto é verdade em cada caso, pode ser também verdade — esta uma nossa hipótese — que um contraste, isto é, uma comparação, possa ser feito entre a “terra” na “ordem” nacional e a “terra” nas “ordens” indígenas. Dessa maneira, poder-se-ia esboçar-se, a partir da diversidade dessas últimas, sem obscurecer as particularidades de cada uma, algo como um conceito indígena de “terra”, cuja *diferença* em relação à terra tal como reconhecida na ordem político-jurídica nacional possa servir de ponto de convergência para projetos de futuro. Nossa percepção, inclusive, é que a emergência de um conceito deste tipo é já um movimento social em curso (ao que voltaremos).

Apesar dessa dimensão comparativa, e essa pretensão a uma certa “generalização prospectiva”,ⁱⁱⁱ este projeto é essencialmente etnográfico: quando dizemos que este é nosso *método*, entenda-se que se trata de um método de *produção teórica*, e

não de ‘coleta de dados’; a teorização que almejamos é etnográfica, isto é, tomamos as teorias antropológicas “menos como ponto de chegada do processo de pesquisa do que como o ponto de partida e o meio de uma investigação etnográfica que as coloca sob crítica das idéias e práticas dos grupos estudados” (Goldman 2006:169). Assim, é preciso que fique claro que, embora tenhamos falado em “discursos indígenas” (simbolizados por exemplo pelas cartas em epígrafe), nossos objetos não são (apenas ou sequer privilegiadamente) os discursos ou performances políticos na arena pública (interétnica ou não). Nossas pesquisas pretendem descrever no que consistem, como se constituem, *as terras* habitadas por nossos interlocutores, a partir dos seus “usos, costumes e tradições” — isto é, a partir das suas próprias práticas de conhecimento e de suas territorialidades específicas, das maneiras múltiplas, cotidianas ou não, como vivem na terra.

Cabe notar que quase toda a equipe já desenvolve pesquisa (algumas, de longo prazo) nos contextos de seus projetos, e que boa parte destas tem já abordado o tema da territorialidade. Com base nesse acúmulo — e esta uma das motivações de nossa proposta — chamava nossa atenção a centralidade de modos de constituição de lugares que nos pareciam, em nossas experiências etnográficas, apenas parcialmente descritíveis a partir de abordagens fosse da *terra* como substrato natural, fosse do *espaço* como categoria transcendental, fosse do *lugar* como dado fenomenológico, fosse do *território* como categoria geopolítica. Pois toda análise da “constituição” (ou construção) de lugares contra esses panos de fundo parecia-nos deixar como resíduo o seu caráter, ou talvez efeito, *constituente*: o modo como paisagens (ou elementos dela) ou lugares emergem nos discursos indígenas como coisas que oscilam entre um *evento* e um *sujeito* — um agente ou uma congregação mais ou menos temporária, mais ou menos ‘harmônica’, de uma pluralidade de agentes. *Ego* e/ou *oikos*, talvez, dois termos cuja equivocidade recíproca, como argumenta Alexandre Nodari (2014), poderia ser encontrada em todos os habitantes do solo/planeta, além de nele próprio (o planeta) enquanto “Gaia”.

Entre a terra – ou Terra — como natureza dada lá fora, e a terra — ou Terra — como, digamos, “sujeito histórico”, há mais distância do que quer crer nossa filosofia majoritária. A garantia desta diferença é o que está fundamentalmente em jogo. Marés continua a citação acima dizendo que “[...] a Constituição de 1988 reconheceu povos socialmente organizados fora do paradigma da modernidade e nisto foi seguida por várias constituições latino-americanas. Aqui reside um grande diferencial, divisor de águas, ruptura com o passado” (Marés s/d). E no entanto o passado parece mais difícil de deixar para trás do que fomos tentados a pensar, no rastro da euforia das conquistas da “Constituição Cidadã”. Pretendemos que este projeto contribua

para contrariar o ressurgimento do impulso assimilacionista, que se manifesta hoje sem constrangimentos nas diversas e concatenadas iniciativas no sentido de retroceder para aquém do “grande diferencial”, rompendo — do ponto de vista dos povos indígenas — não só com as conquistas do passado, mas com as promessas de futuro.

O pano de fundo da reflexão que pretendemos empreender é pois a dificuldade em se abrir um lugar em nosso ordenamento jurídico, bem como em nossa ontologia majoritária, para um conceito de T/terra comparável àquele que parece sustentar a vida indígena. A denegação é antiga: enquanto “sociedades do parentesco” (e não “do território”) os povos “originários” sempre tiveram seus laços (seu parentesco) com a T/terra obscurecidos ou mesmo negados por uma lógica que lhes recusa a terra, na medida em que não pode lhes reconhecer um território no sentido moderno, a não ser na forma diminuída da dita “territorialização”, isto é, do enquadramento no ordenamento territorial operado pelo Estado. O objetivo da reflexão aqui proposta é remar na contramão desse obscurecimento e dessa negação (sempre a mantendo como pano de fundo, pois), no sentido da determinação etnográfica do que poderia ser um conceito indígena de terra nas Terras Baixas da América do Sul.

I. OBJETIVO GERAL

TERRA TRADICIONALMENTE OCUPADA: UMA CATEGORIA DA ARENA PÚBLICA

Como dissemos, o *objetivo geral* deste projeto é contribuir para a construção de uma interpretação *antropológica* da noção de “terra tradicionalmente ocupada”, constitucionalmente definida. A demarcação dessa terra, entendida como delimitação de uma *área*, é a condição imposta aos índios e suas comunidades para que possam garantir no âmbito jurídico-político a consolidação de um direito de fato com estatuto constitucional. Os direitos indígenas sobre o que a Constituição Federal de 1988 chamou de “terras tradicionalmente ocupadas” são qualificados no sistema jurídico como direitos *originários*, ou seja, não se trata de direito adquirido por meio da lei mas de um direito que é anterior à própria lei, e apenas reconhecido por ela. Essa qualificação remonta ao instituto do Indigenato, que faz sua aparição no Alvará Régio de 1680, o qual reconhece a posse dos índios sobre suas terras como “primários e naturais senhores delas”.^{iv} Trata-se de um direito de posse distinto da posse civil, que se constitui em direito autônomo, especial e independente do sistema geral (Barbo-



sa 2007:5). Nos termos jurídicos, trata-se de um direito primário e congênito.

Vejamos. Segundo grande parte dos comentadores, diferentemente de posse civil, a posse indígena não é simplesmente ocupação, na medida em que não se pode adquirir por meio de posse comum aquilo que aos índios já seria congênito — não é, portanto, a posse no sentido de ocupação que legitimaria o domínio dos índios sobre a terra. A posse como ocupação efetiva gera um direito de *aquisição*, o que, no caso dos índios, não se aplica, tendo em vista que o direito reconhecido tem como base uma relação *inaugural* e única com a terra. Esse entendimento, da diferença fundamental entre posse de natureza indígena e posse civil — características do instituto do indigenato — não desapareceram das normativas que vigoraram no Brasil desde o Alvará Régio. O indigenato como direito originário foi reafirmado pela Lei de Terras de 1850;^v conforme argumentam alguns (Silva 2008, Barbosa 2007, Freitas Junior 2010), não tendo sido jamais revogado, permaneceria em vigor ao longo de toda a tumultuada história das constituições republicanas, que evidentemente não cabe retomar aqui. O ponto importante é que mesmo que as disposições legais referentes ao direito dos índios sobre a terra sejam distintas, elas repousariam sob o mesmo fundamento — explicitado no voto do ministro do Supremo Tribunal Federal Victor Nunes Leal, na ocasião do julgamento da Arguição de Inconstitucionalidade de Lei editada pelo estado do Mato Grosso, que diminuía a área destinada aos índios naquela entidade federativa. Diz o ministro em seu voto: “Não se trata do direito de propriedade comum; o que se reservou foi o território dos índios [...] Não está em jogo propriamente um conceito de posse, nem de domínio, no sentido civilista dos vocábulos; trata-se do *habitat* de um povo”^{vi}.

Note-se que o voto foi dado em 1961, na vigência da Constituição de 1946; seu fundamento expresso, no entanto, continuou sendo amplamente referido por juízes e tribunais como princípio de decisões desde então. Tudo se passa *como se existisse* uma continuidade na forma de reconhecimento dos direitos indígenas sobre suas terras, um tipo de conexão virtualmente estabilizada na figura do indigenato. Na realidade, a reorientação global representada pela CF 1988, que rompe com o paradigma de assimilação desses povos, em vigor até então, constituindo-os como sujeitos de direito em sua própria condição de índios, renovaria o alcance do dispositivo legal, tendo em vista que não se trata mais de uma condição transitória cuja integração é o destino certo. Essa reorientação renova desta feita igualmente o instituto do indigenato, e fortalece a interpretação da posse indígena como irreduzível à posse civil, como direito *originário*. Conforme o comentário do jurista José Afonso da Silva, em seu *Curso de Direito Constitucional Positivo*:

Quando a Constituição declara que as terras tradicionalmente ocupadas pelos índios se desti-

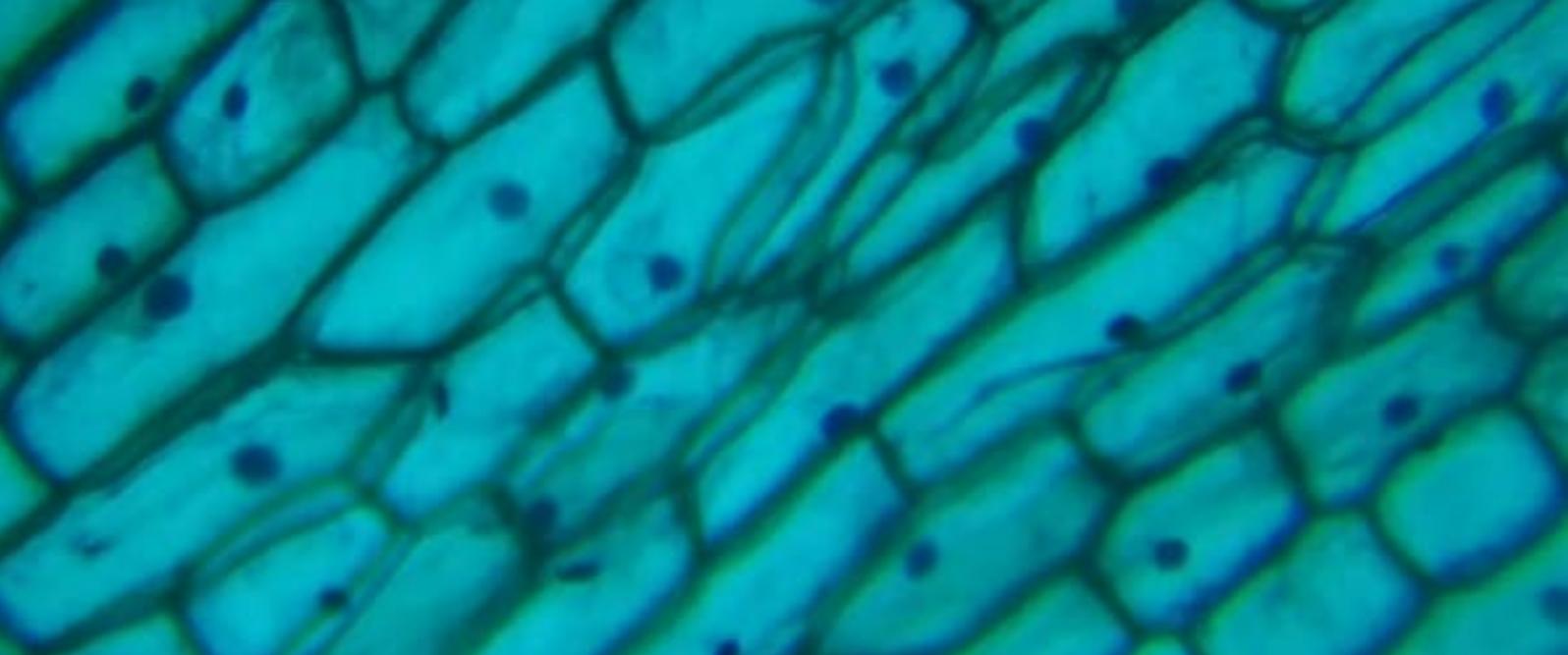
nam a sua posse permanente, isso não significa um pressuposto do passado como ocupação efetiva, mas, especialmente, uma garanta para o futuro, no sentido de que essas terras inalienáveis e indisponíveis são destinadas para sempre ao seu hábitat. Se se destinam (destinar significa apontar para o futuro) à posse permanente, é porque um direito sobre elas preexiste à posse mesma, e é o direito originário já mencionado. [...] O reconhecimento do direito dos índios ou comunidades indígenas à posse permanente das terras por eles ocupadas, nos termos do art. 231, §2º, independe de sua demarcação, e cabe ser assegurada pelo órgão federal competente, atendendo à situação atual e ao consenso histórico (Silva 1993: 50).

Esse suposto consenso identificado por Silva reafirma uma relação de posse que se configuraria, espacial e temporalmente, a partir dos elementos específicos dos próprios titulares do direito. Não se trataria, portanto, de uma demarcação que levaria em conta apenas a lógica da posse e da propriedade conforme o direito constituído, mas de um instituto que garante, ou pelo menos declara, a necessidade de se observar as dinâmicas sócio-culturais — as ordens “legais” próprias — dos sujeitos coletivos a quem a legislação visa proteger. Se esse foi o paradigma vigente, o acordo mais ou menos estável, que dominou até muito recentemente as interpretações e aplicações dos direitos territoriais dos povos indígenas, a partir do julgamento pelo Supremo Tribunal Federal da ação judicial referente à Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em que uma afirmação importante dos direitos indígenas mescla-se com uma série de “condicionantes” limitantes desses direitos, vê-se claramente que um novo paradigma está sendo produzido. Na medida em que a posse indígena é cada vez mais aproximada da posse civil, o instituto do indigenato, que tudo levaria a crer consolidado, vê-se preterido em prol do que o STF chamou de “fato indígena”, o qual impõe a adição de uma série de critérios aos até então resumidos na única condicionante do art. 231, qual seja, a de que a ocupação se dê “segundo seus usos, costumes e tradições”.^{vii} Esse deslocamento da controvérsia política para uma controvérsia jurídica tem a capacidade de incorporar ao quadro de referências normativas vigentes, que organizam o processo de demarcação, os entendimentos jurisprudenciais dos tribunais em uma espécie de guerra semântica termo a termo. Estaríamos de novo entrando em uma zona da fricção da qual nunca realmente saímos.

Um objetivo suplementar desta tentativa de articulação entre objetivo político (de intervenção no debate público) e método etnográfico é recolocar a questão da relevância da descrição antropológica: não apenas quanto à *relevância deste projeto* mas, muito mais importante, a *relevância da antropologia* como um dos *meios* (num sentido mais ambiental que instrumental) em que um debate como este pode *florescer*. Pois o que está em jogo hoje, na maneira como a etnologia escolhe constituir seus “sujeitos” (isto é, “objetos”) de pesquisa, é também a sua própria relevância *para estes “sujeitos”*: a relevância dos antropólogos como interlocutores, a relevân-

cia da antropologia como tradição de conhecimento, e de sua produção sobre os povos indígenas (ou sobre os agentes no mundo do direito, se esse fosse nosso objeto) como algo além de uma representação mais ou menos legítima (quando não simplesmente ofensiva). A ideia é produzir uma escrita antropológica *cuja política* contribua com a ampliação e construção de alianças com os porta-vozes da T/terra (e de seus 'terrentes'). Passemos a justificar em termos do debate na antropologia contemporânea dos povos indígenas nossas intenções e opções.





II. JUSTIFICATIVA

1. T/TERRA COMO EQUIVOCAÇÃO

Em um pequeno texto muito influente, que permitiu uma clarificação de conceitos e uma estabilização de linguagem que o tornaram referência importante inclusive para a elaboração dos relatórios antropológicos de identificação, Dominique Gallois sustentava uma diferença entre “terras [indígenas]”, “territórios” e “territorialidades” que restringia o primeiro termo ao seu sentido jurídico-administrativo, que “diz respeito ao processo político-jurídico conduzido sob a égide do Estado” (Gallois 2004:5). Retomaremos adiante as categorias e a argumentação irreparável de Gallois, nos afastando apenas, pontualmente, *desta* escolha: pretendemos, justamente, recuperar o termo terra para outros fins. Pois esta nos parece, com efeito, uma curiosa *dissonância*: “terra”, uma palavra recorrente nas falas indígenas contemporâneas, encontra-se praticamente ausente, *enquanto conceito*, do discurso antropológico que tomou esses povos como “objeto” e se dirige hoje a eles como “interlocutores”. Territorialidade, território, espaço, paisagem, lugar — estes são os vocábulos em que parece concentrar-se o investimento conceitual dos antropólogos. Não é todavia algo desconcertante procurarmos dar conta de algo que o discurso indígena vem formulando — o direito a viver na terra ao seu modo, digamos — justamente *descartando* um dos termos que este discurso elege privilegiar?

Não é nossa intenção legislar em matéria de vocabulário conceitual. Nosso interesse pelo termo *terra* — e esta grafia *T/terra* — é antes *tático* (e *poético*): queremos recuperá-lo de modo a explorar a capacidade de *fazer aparecer a diferença* entre a

“Terra Indígena” como figura jurídico-administrativa e a *T/terra* indígena tal como vida/criada pelos coletivos em questão, uma diferença que a reinscrição da “terra viva” como “terra tradicionalmente ocupada” tende a apagar (Miras 2015).^{viii} Todavia, se todo o procedimento de identificação dirige-se a traduzir a primeira na segunda, e depende assim deste apagamento (caso contrário, o conceito não funcionaria como dobradiça capaz de articular um direito que antecede ao Direito à ordem jurídica instituída por este último), sabemos — etnograficamente — que esta tradução e esse apagamento sempre *deixarão escapar algo*. Pois há entre essas duas terras uma diferença de mundos.

Uma ideia importante para nós neste contexto é a noção de “equivocação” (Viveiros de Castro 2004; Bohannan 1965, Sahlins 1981, Almeida 2013, Tsing 2005). Tomemos como ponto de partida a afirmação de Marisol de la Cadena: “Land was an equivocation”, referindo-se ao modo como o termo habilitou, no Peru, uma aliança entre movimentos políticos de esquerda e lideranças de comunidades campesinas/ indígenas andinas. Essa aliança, afinal vitoriosa, permitiu às comunidades (nas décadas de 1950-1960) a recuperação de “suas terras” (de la Cadena 2010:355). A autora mostra que esse termo *tierra* — uma equivocação no sentido de implicar a alteridade de referentes entre termos homônimos (Viveiros de Castro 2004) — podia operar desta maneira justamente porque era capaz de abrigar “dois mundos diferentes, *um dos quais tinha uma moeda corrente mais forte*”. Isto é, a homonímia não opera simetricamente: a articulação de conceitos indígenas a que o termo remete, na fala dos interlocutores da autora, permanece “na sombra” e o que circula nos embates e negociações com o Estado é a *tierra* dos movimentos políticos campesinos.

Uma equivocação semelhante habilitou, e ainda habilita (com cada vez mais dificuldade) as alianças que resultaram nos bem sucedidos processos demarcatórios desde a CF 88, bem como aquelas em vigor nos esforços de construção de políticas de gestão adequadas para estas terras^{ix}, entre outras. Mas aqui não podemos ignorar os “vãos” em que operam essas traduções, os “vazamentos” que não podem deixar de gerar.

Falamos antes em desgaste do instituto do indigenato, e de sua reinvenção. Parece-nos que esta passa por uma redefinição, justamente, dos termos dessa equivocação. Podemos seguir outra vez a pista de Marisol de la Cadena, para quem a ação indígena contemporânea seria marcaria pela capacidade de fazer entrar na esfera política, como sujeito de interesses que devem ser considerados, entes que a constituição moderna (no sentido de Latour) exclui. O principal exemplo etnográfico da autora, peruano, é uma montanha (um “Earth-Being”, um ente-terra, um “terrente”); “Pachamama o Naturaleza” na Constituição equatoriana é outro exemplo. Observa-

-se aqui um deslocamento dos sentidos de *terra* — das equivocações que contém e alianças que pode vir a permitir — que é preciso compreender.

Nosso projeto parte de constatações semelhantes.^x Escutemos os Kĩsêdjê: “Os brancos estão provocando os espíritos da natureza, estão destruindo todas as florestas. E os espíritos não estão gostando disso, e já começaram a se vingar. Nós indígenas sabemos disso há muito tempo, só agora os cientistas de vocês estão descobrindo essa verdade, chamando de mudança climática.” Diante disso, nosso objetivo é *realinhar*, de um lado, a reflexão antropológica que tem destacado a presença constitutiva de não-humanos nas socialidades indígenas, e, de outro lado, esta convocação e recente emergência política desses não humanos — e da própria T/terra — nos discursos e práticas de seus porta-vozes contemporâneos.^{xi} Assim, torna-se mais fácil compreender como todos esses actantes são plena e visceralmente políticos: pessoas cuja própria *sobrevivência* é um ato radical, como fica dolorosamente claro, ainda que pelo avesso, na carta dos Guarani Kaiowa.

Prossigamos, para justificar o interesse desta abordagem, situando este projeto na história e contexto dos debates relevantes no campo da etnologia sul-americana. Esta sempre devotou uma atenção especial às dimensões ou aspectos espaciais das sociocosmologias — e das histórias — indígenas. Talvez porque aspectos espaciais estejam intimamente implicados na história da própria subdisciplina e de seus métodos: pense-se nos “relatos de viajantes” e na “viagem” como um gênero científico e literário cujas transformações acompanham as das suas condições e contextos de produção (de Certeau 1991:221-2);^{xii} ou nos estudos sobre “áreas culturais” e sistemas regionais (Galvão 1959);^{xiii}. Menos do que retrazar esta história,^{xiv} o que pretendemos aqui é, focalizando o que identificamos como três séries ou feixes de conceitos — a) espaço-lugar-paisagem; b) território e ‘derivados’ (territorialização, desterritorialização, reterritorialização, territorialidade(s)); e c) cosmos/ambiente —, nos situarmos em relação às diversas abordagens das espacialidades e territorialidades ameríndias.

Não se trata aqui — sobretudo neste estágio da investigação — redefinir, aceitar ou rejeitar esses conceitos, mas de nos situarmos em relação aos deslocamentos de interesse e vocabulário que sua carreira recente na etnologia sul-americana manifesta. Esses deslocamentos e as tensões conceituais implicadas correspondem, como não poderia deixar de ser, a transformações mais profundas nas experiências e sensibilidades espaciais que se deram ao longo do séc. XX (e recentemente), objetos de inúmeras outras disciplinas ocupadas com o espaço (a filosofia, a geografia, a história). Numa aproximação inicial, nossa impressão é de que pelo menos dois

movimentos e tensões gerais estão implicados no caso da etnologia sul-americana: de um lado, um deslocamento do foco do conceito de espaço para aqueles de lugar e paisagem; de outro, uma tensão entre os diferentes usos de “território” e seus ‘derivados’. O primeiro aspecto é objeto do item 2; o segundo, do 3. O item 4 retoma a articulação Cosmos-Ambiente.

2. DO ESPAÇO AO LUGAR À PAISAGEM: QUESTÕES DE TEMPO

2.1. Do tempo ao espaço

Social Time and Social Space in Lowland South America foi o título do simpósio organizado por Joanna Overing [Kaplan] no Congresso Internacional dos Americanistas realizado em 1976, em Paris. Esse evento marca, miticamente, isto é, fundacionalmente, a inauguração do que se poderia chamar o período moderno da etnologia “das terras baixas da América do Sul”^{xv}, fazendo convergir em um esforço de constituição de um novo vocabulário analítico os resultados de um conjunto de pesquisas então recentes e em andamento que, não é difícil argumentar, forneceram as bases da subdisciplina que assim se identifica.^{xvi} Os termos em que Overing propõe esse vocabulário, lidos desde hoje, são reveladores tanto das passagens quanto das bargagens que a nova analítica escavava.

Na chamada para o simpósio, a questão é posta nos termos característicos da necessidade de desenvolver uma alternativa aos vocabulários teóricos importados (africanistas, sobretudo) da descendência e do grupo corporado. Entre outras razões, pela seguinte: “as most of us have noted, *land is unlimited* in Lowland South America” (Overing 1977:9 — *ênfase nossa*). Vale notar antecipadamente como essa percepção de “ausência de limites” — que fazia das terras ameríndias algo muito diferente de um território que pudesse servir de ‘base’ para uma corporação — parece ter tornado as terras indígenas um objeto ‘invisível’ na tradição de estudos que se desenvolve a partir daí. O aparente paradoxo é que no mesmo movimento em que a questão da terra (*land*) é como que posta para escanteio, o *espaço* aparece como categoria estratégica privilegiada.

A razão central é uma certa torção ameríndia do que os antropólogos nos anos 1960 pensavam saber sobre o “tempo social” em sociedades não ocidentais: “[...] social time in South America is not genealogical time; time depth is a notion our South Americans tend to shy away from and, indeed, even wage war against.” (:9). Talvez essa relativa liberdade de constrangimentos materiais que a abundância de terras permitiria seja parcialmente responsável por aparecerem os Ameríndios, aos olhos dos antropólogos, como “idealists when it comes to the ordering of their so-

cieties” (:9-10). É assim que Overing transfere para os índios a acusação de idealismo que africanistas faziam aos americanistas (cf. Taylor 1984). Mas o ponto fundamental de nosso comentário aqui é outro: a saber, a maneira como essa torção implica uma substituição do tempo pelo espaço como linguagem ou dimensão privilegiada de articulação de relações sociais. Essa virada — que cabe ver contra o pano de fundo da história complexa que ideias de tempo e espaço, diacronia e sincronia, têm na antropologia — não se dá de forma homogênea em toda extensão das terras baixas. Entretanto, há um tema comum: “anthropological understanding of Lowland societies is coming about only insofar as we have realized that social organization cannot be separated from conceptual models (classifications) and discussions, continually acted out in ritual form, about what it means to be human or animal, alive or dead, to be male or female, to be kin or affine.” (Overing 1977:10)

Este tema funciona principalmente como uma base de contraste. Assim, se as sociedades centro-brasileiras expressam essas relações na “linguagem do espaço”, o mesmo não seria o caso das Guianas, onde o regime metafórico próprio da simbolização centro-brasileira daria lugar a um regime mais metonímico em que prevaleceria o princípio da contiguidade (isto é, a residência, a vizinhança, a proximidade social). Retomamos esse tema clássico das narrativas subdisciplinares (o dos contrastes entre Amazônia/Brasil Central e Jê/Tupi, ou o triângulo Noroeste Amazônico/Guianas/Jê [Overing 1981, 1983-84; Viveiros de Castro 1986; Fausto 2001; Coelho de Souza 2002]) com um objetivo específico: *o contraste entre sociedades “orientadas para este mundo” e “orientadas para outro mundo” não opõe sociedades que utilizam e outras que não utilizam uma linguagem espacial, mas se refere à escala em que esta linguagem se aplica*. No pólo metafórico, das sociedades legíveis” (DaMatta 1982),^{xvii} a correspondência entre as distinções presentes no código espacial (plano da aldeia) e os termos e relações sociais que elas representam é explícita. É significativo, pois, que esta legibilidade diminua, que a “linguagem do espaço” deixe de ser suficiente, ou compreensível, quando se passa de configurações deste tipo para outras em que, se é possível encontrar a contiguidade como um princípio, é talvez mais difícil imaginá-la como provendo um modelo, um mapa, um código espacial anterior às relações mesmas — uma vez que ela só se deixa compreender como um resultado dessas relações. Seria o caso de formações como as sociedades guianesas, vários grupos tupi-guarani, em que a pertinência mesmo da ideia de um modelo ou linguagem espacial, parece questionável. Outras, como as formações rio-negrinas, consistem em articulações muito mais complexas, em que “linguagem do espaço” e da “contiguidade” parecem complicar uma a outra.

O estado deste problema encontra-se hoje bastante modificado por um movi-

mento que podemos associar a duas tendências concomitantes. Num plano mais geral, há uma crescente importância de abordagens “fenomenológicas” na antropologia (mais sensível depois dos anos 1980), numa espécie de antídoto contra os excessos de abstração (“estruturalista” e outros) que teriam afastado a etnografia dos “mundos vividos” das pessoas. Já no campo mais restrito da etnologia das terras baixas, podemos tomar a publicação dos artigos de Viveiros de Castro (1996) e Stolze Lima (1996) e o debate em torno do perspectivismo ameríndio como marcando (ou produzindo) uma reorientação em que o contraste passa para o pano de fundo.

Um artigo que acaba de ser publicado por Elizabeth Ewart sobre os Panara, em um dossiê da Revista de Antropologia sobre territorialidades indígenas (Vieira, Viegas e Amoroso 2015), ilustra bem o quanto transformaram-se os termos da discussão. A autora questiona diretamente a “realidade” dos límpidos planos das aldeias jê(-bororo)^{xviii} — a roda de carroça timbira, as ferraduras xerente/xavante, as duas casas-dos-homens no centro dos grandes pátios mebengokre, kîsêdjê, kajkwakratxi-jê — para argumentar serem eles apenas “conceitos e ideais, em vez de organizações reais (ou seja empíricas) do espaço” (Ewart 2015:214). Vale lembrar que foi sempre assim que esses planos foram tomados (por Nimuendajú e Lévi-Strauss, por exemplo): como “ideais”, “modelos nativos”, mas nem por isso menos “reais”. Mas, empiricismo britânico à parte, Ewart estabelece um ponto fundamental, a saber: se “o que vemos no campo é uma aldeia em um estado de perpétua construção” (:id), é porque as “formas espacializadas particulares de organização” exprimem o parentesco, um parentesco “produzido por meio de atividades diárias de convivência”, e o fazem ao mesmo tempo em que constroem essas formas (e, como ela mostra também, as desfazem). Este fazer (e desfazer) prescindiria de modelos, a autora parece estar afirmando — e no entanto seus interlocutores não param de lhe dizer que, quando houver crianças, pessoas suficientes, então a aldeia vivida se conformará ao plano. Ewart considera seriamente essas falas, mas as toma negativamente, interpretando-as como uma “projeção para o futuro” que só está ali para ser negada, falando da falha em adequar-se perfeitamente ao modelo como “aquilo que parece motivar a construção das aldeias panará”. Suspeitamos não ser necessário ir tão longe, ao ponto de inverter a teleologia: a aldeia como *forma* nos parece ter um lugar mais positivo na estética ameríndia. Este problema da relação entre esta estética (*sensu* Strathern 1988) e o espaço vivido é uma das questões a ser explorada ao longo da pesquisa.

2.2. Do espaço ao lugar e à paisagem

Os anos 1990 marcam a emergência de um interesse renovado por questões de espacialidade na antropologia, mas as palavras-chave aqui serão agora *place e landscape* (Basso e Feld 1996; Hirsch and O’Hanlon 1996; Basso 1996; Ingold 1993). Sem querer avaliar aqui essa produção, basta-nos assinalar como este deslocamento do vocabulário do espaço para o do lugar e da paisagem corresponde a uma *temporalização* do discurso sobre o espaço, sob a forma em geral de um apelo à história e à memória. Isso é especialmente claro na produção americanista contemporânea deste movimento (Santos Granero 1998; Arhem 1998; Whitehead 2003; Vidal 2003). Corresponde também a uma valorização do *concreto e do vivido*: talvez possamos dizer que o duo lugar/paisagem se apresenta como a face narrativa e a face material, respectivamente, dessa *concretude*, a dimensão fenomenológica, digamos, que a substituição da linguagem do espaço pela do lugar e da paisagem busca apreender.

Na introdução ao dossiê supracitado, intitulado “Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil)” (Vieira, Viegas e Amoroso 2015),^{xix} os organizadores falam, assim, em “processos territoriais nos espaços ameríndios tanto nas suas dimensões político-jurídicas *como nas suas dimensões vivenciais*” (2015:27 — ênfase nossa). O título já sinaliza a introdução de uma *perspectiva histórica* — trata-se de “lançar um olhar sobre a apropriação e transformação de espaços imersos *na historicidade ameríndia*” (Vieira, Viegas e Amoroso 2015:11) — juntamente com o foco sobre as “dimensões vivenciais”. O artigo de Ewart parece destoar de seus companheiros de dossiê por seu foco no plano da aldeia panará (um espaço ‘concebido’ mais que ‘vivido’), mas seu objetivo é claramente o de “dissolvê-lo” nas redes, nos fenômenos de conectividade, conexão-desconexão, que constituem o objeto privilegiado dos estudos ali reunidos. Essas redes e fenômenos parecem-nos ser o que os autores procuram capturar com o termo “territorialidade” e a idéia de “regimes ameríndios de territorialidade” (:13). Uma nota nos põe na pista: “a expressão territorialidades corresponde ao que na literatura anglo-americana se tem denominado *place* e tem sido assim traduzido nos debates informados por esta tradição [...]” (id:28, n.2).

Tentaremos, ao longo da pesquisa, ponderar o que esta proposta de tradução deixa escapar, e as ambiguidades que cria – nem todas improdutivas. Para os objetivos do projeto, cabem nessa conexão algumas palavras sobre “território”.



2.3. Território, territorialidade, (re)territorialização, desterritorialização

Outra série de conceitos que devem ser levados em consideração é aquela que inclui o território e ‘derivações’. No campo da antropologia dos povos ameríndios, essa série conceitual tem sido mobilizada principalmente nas análises de uma antropologia interessada nas relações constitutivas entre povos indígenas e sociedade nacional, por meio do conceito de “territorialização”. A restrição nos parece contraprodutiva: há mais no “território” do que o implicado pelo regime de territorialidade próprio à político-jurídica do Estado. Essas potencialidades nos parecem manifestar-se principalmente nas idéias de “territorialidade” — como empregadas por Dominique Gallois ou por Vieira et al. nos artigos supracitados —, bem como naquelas de “desterritorialização” e “reterritorialização”.

Esta é outra discussão que ultrapassa os quadros do projeto para constituir objeto da própria pesquisa. Em todo caso, nos parece possível desde já diferenciar um sentido de território como categoria geopolítica dependente de ato de tomada ou de relação de domínio sobre uma certa extensão de terra, do território *existencial* como efeito do ato de constante habitar, produzido pela repetição das ações no espaço — uma caracterização de inspiração ‘deleuziana’ (Deleuze e Guattari 1980) que nos parece permitir um diálogo com a noção de territorialidade que vem sendo evocada. Por outro lado, para retomar breve (e superficialmente) um argumento de Deleuze e Guattari, se todo território *neste sentido* se cria a partir de movimentos (re)territorialização/desterritorialização, a emergência do território como categoria geopolítica envolveria especificamente uma desmontagem daquilo que os autores chamam, no *Anti-Édipo*, a “maquina social primitiva”, realizando um tipo de movimento entre a imanência múltipla da terra e a potência una do território.

É que a máquina primitiva subdivide o povo, mas o faz sobre uma terra indivisível onde se inscrevem as relações conectivas, disjuntivas e conjuntivas de cada segmento com os outros (...). Quando a divisão incide sobre a própria terra devido a uma organização administrativa, fundiária e residencial, não se pode ver nisso uma promoção da territorialidade, mas, ao contrário, o efeito do primeiro momento de desterritorialização sob as comunidades primitivas. A unidade imanente da terra como motor imóvel dá lugar a uma unidade transcendente de

natureza totalmente distinta, que é a unidade do Estado; o corpo pelo já não é o da terra, mas o do déspota, o Inegendrado, que se encarrega agora tanto da fertilidade do solo como da chuva do céu e da apropriação geral das forças produtivas. O socius primitivo selvagem era, portanto, a única máquina territorial em sentido estrito. (Deleuze e Guattari 2010, 194).^{xx}

Assim, se existe uma faceta das terras indígenas que pode ser traduzida (conceitual mas também praticamente) na idéia de território, no sentido geopolítico, esse movimento de tradução não pode prescindir de uma complexificação dos termos do debate. Sobretudo, parece-nos importante superar uma confusão criada no vocabulário utilizado para se referir às territorialidades indígenas. Enquanto juridicamente se consolidou a categoria "terra indígena", analiticamente os antropólogos dedicaram-se a elaborar conceitualmente a ideia de territorialização, uma tendência que evoca de modo inverso as proposições deleuzianas e de modo específico o objeto do projeto aqui proposto. "Terra indígena" em sentido constitucional retira das áreas destinadas aos índios a estatura normativa da expressão território como componente da soberania. Já a territorialização, no sentido dos estudos de desenvolvidos sob influência dos trabalhos de Oliveira Filho (1998; 2004; 2011), parece ignorar, deliberadamente, que o processo que descreve só pode se dar na medida em que foi "precedido", logica e historicamente, por uma violenta e massiva *desterritorialização*. A ideia de territorialização defendida por Oliveira Filho (2004) implica um processo de "reelaboração cultural", caracterizado pelo autor como "a criação de uma nova unidade sócio-cultural mediante o estabelecimento de uma identidade diferenciadora". A ênfase dada à noção responde ao fato de que, para ele, a constituição de uma base territorial fixa é o ponto de partida para se compreender a emergência de novas identidades e a reinvenção daquelas já reconhecidas. As etnografias sobre territorialização neste sentido permitem de fato pensar alguns aspectos de processos sociais nos quais determinados grupos reivindicam frente ao Estado uma série de direitos, especialmente o acesso à terra. Por outro lado, na medida em que se refere a uma modalidade ou regime de espacialização que se impõe aos povos indígenas em virtude dos contextos históricos e situacionais nos quais os territórios são geopoliticamente delimitados e constituídos na relação com o Estado, essa conceitualização não abre espaço para determinação dos modos nativos próprios de reflexividade e criatividade, para sua experiência do espaço e dos lugares em que vivem e os quais assim produzem. Desse modo, tudo o que não foi produzido pela relação de enquadramento na ordem territorial do Estado nacional é como que 'descartado' enquanto arbitrário ou residual; fica para trás na forma de uma verdadeira "terra arrasada"...



III. COSMOS/AMBIENTE

A tradução das *T/terras indígenas* em *Terras Indígenas*, como processo social, implica, como vimos observando, uma operação em que a terra como extensão abstrata homogênea e quantificável (mensurável) vem substituir a rede de conexões entre (viv)entes^{xxi} que parece sustentar os enunciados indígenas sobre ela. Separando os humanos como sujeitos de tudo aquilo que pertenceria a uma “natureza” exterior vista essencialmente ou como “boa para usar”, fonte de recursos materiais, ou como “boa para pensar”, fonte de recursos simbólicos, essa operação tem como efeito principal retirar da terra sua “subjetividade”, de modo a transformá-la então em território *apropriável* (cf. infra). Cosmos e ambiente são dois conceitos que, amplamente utilizados mas diferencialmente privilegiados segundo as distintas tradições de estudo das sociedades ameríndias, operam neste contexto de modo oposto e complementar. Trata-se de conceitos que permitem recolher tudo aquilo que a (re) definição da terra como território (geopolítico) secretara como resíduo, ainda que de perspectivas antagônicas: como remetendo a “visões de mundo” e “representações dos cosmos”, de um lado, ou, de outro, a um manancial de “recursos naturais” disponíveis para a apropriação humana.

A relação — nada amigável — entre esses conceitos remete à dicotomia “materialismo” e “idealismo” bastante importante na Antropologia nas décadas de 1940 a 1970, que tomou diferentes formas nos estudos de Antropologia Econômica, Organização Social e Parentesco e também nos campos da Ecologia Cultural e da emergente Antropologia Ecológica.

Na década de 1940, Julian Steward consolidou o campo da Ecologia Cultural, formulado a partir da atenção ao fenômeno da “adaptação ao ambiente” por grupos humanos, e da relação entre ambiente e cultura. No influente “Theory of Culture Change”, publicado em 1950, Steward defendia que antropólogos deveriam se engajar no trabalho de campo com grupos de caçadores coletores e desenvolver pesquisas a respeito de ecologia e evolução. Em resumo, a Ecologia Cultural defendia que a evolução humana deveria ser entendida a partir da relação entre seres humanos e ambiente. Steward defendia a distinção entre elementos culturais “centrais” e “periféricos”, sendo que os primeiros estariam relacionados a práticas de subsistência – e o que se agrega em torno delas (Barnard, 2011: 60-61). Tendo conduzido a maior parte de seu trabalho de campo no Oeste dos Estados Unidos, Steward trouxe a Ecologia Cultural para as Terras Baixas da América do Sul a partir da colaboração em torno edição dos volumes do “Handbook of South American Indians”, compilando material de antropólogos que pesquisavam junto aos povos nativos do continente com o auxílio de Robert Lowie, Alfred Métraux e Curt Nimuendaju (Faulhaber, 2012).

A Ecologia Cultural foi um paradigma influente, inspirando toda uma geração de antropólogos, ecólogos e arqueólogos a pensar sobre a maneira como as populações indígenas estavam adaptadas ao seu ambiente.^{xxii} De modo geral, o conceito de ambiente na Ecologia Cultural surge como um fator de limitação, mas *determinante*, das formas sociais ameríndias. No início da década de 1980, duas pesquisas em antropologia na Amazônia colocaram críticas precisas ao paradigma da Ecologia Cultural. A primeira foi conduzida por William Balée, antropólogo Norte-Americano, entre os Ka’apor da Amazônia brasileira. Balée utiliza-se de métodos em etnografia, botânica e linguística para mostrar que a idéia de “restrições ambientais” fazia pouco sentido, uma vez que muitos povos nativos manipulam o ambiente ativamente, enriquecendo florestas secundárias com espécies comestíveis e úteis através de práticas de agricultura itinerante (Balée, 2011: 38-55). Pesquisas posteriores em arqueologia (Roosevelt, 1993; Heckenberger, 2005; Neves, 2013) e no campo inaugurado por Balée e colaboradores, a Ecologia Histórica (Posey, 2002; Erickson, 2003; Clement et al. 2015), acabaram por colocar questões incontornáveis ao paradigma do determinismo ambiental na Ecologia Cultural, demonstrando a existência de organizações sociais complexas no período pré-colonial e confirmando a ampla distribuição espacial e temporal das práticas de produção de ambientes florestais antropogênicos nas Terras Baixas da América do Sul.

A segunda pesquisa importante foi realizada por Philippe Descola, aluno de Lévi-Strauss, entre os Achuar da Amazônia equatoriana. Com base em sua etnografia, Descola (1996) identifica as contradições então existentes nas formas de pensar a

relação entre homem e ambiente na bacia Amazônica, não apenas apontando problemas com os paradigmas da Ecologia Cultural, mas também demonstrando como o reducionismo ecológico acabava por interpretar todas as manifestações culturais dos povos indígenas como um reflexo de relações com a natureza (ver Reichel-Dolmatoff, 1976). Descola busca então descrever como os Achuar pensam e interagem em torno do que chamamos de Natureza, integrando etnografia das práticas Achuar, dados científicos (classificações de solos, listas de plantas, questões de dieta, etc) com as formas de classificação nativas, o pensamento sobre os rituais, sobre xamanismo e mitologia – a parte conceitual não seria menos concreta que a material.

A etnografia de Descola demonstra porque não era possível dizer que os Achuar estavam presos às amarras da subsistência e da determinação ambiental, mas como sua “natureza doméstica” era vivida de acordo com os mesmos princípios que organizam a vida social. O que Descola faz é levar adiante a proposta de Claude Lévi-Strauss de uma teoria monista do conhecimento, que buscasse superar a dissociação entre o material e suas restrições e o aspecto simbólico da realidade, argumentando que as atributos do cosmos e os estados de subjetividade seriam mutuamente influentes (Descola, 2013). Destarte, Descola não apenas traz a discussão sobre a dualidade Natureza e Cultura para o centro dos novos esforços etnográficos (e da reflexão antropológica mais tarde, com seu *Par delà nature et culture* [2005]), também cria a possibilidade de um debate mais direto entre o materialismo das perspectivas ecológicas e o “idealismo” dos etnólogos americanistas, focado este, como já mostramos, nas concepções de tempo e espaço sociais, e na descrição do que desde então se convencionou as sociocosmologias — e incluindo as cosmografias — nativas.

A tensão entre materialismo e idealismo, no entanto, permanece sensível em muitos estudos que relacionam povos ameríndios e ambiente. Da perspectiva materialista, o cosmos aparece frequentemente como mera projeção da espacialidade de uma cosmologia nativa pensada como subordinada ao ambiente e às necessidades materiais.^{xxiii} Mas há novos desenvolvimentos em curso: a antropologia de inspiração fenomenológica (Ingold, 2000; Ingold & Palsson, 2013), por exemplo, tem buscado produzir sínteses do “material” e “mental”, “cultural” e “biológico”, que proporcionam análises mais amplas sobre a interação das populações humanas com o ambiente – sendo este último um de seus conceitos centrais. Pesquisas recentes na Amazônia trazem à tona a relação entre a técnica envolvida na interação com o ambiente e os modos de construção da pessoa e do corpo (Sautchuk, 2007). Outros desenvolvimentos (Kohn, 2013) trazem à tona os entrelaçamentos relacionais e comunicativos entre os indígenas e os diversos não-humanos com os quais convivem, desenhando os modos a partir dos quais “uma floresta pensa”.

Se o ‘debate’ materialistas vs. idealistas permanece assim em alguma medida como uma tensão de fundo, encontra-se todavia profundamente alterado e deslocado por estes e outros desenvolvimentos. A figura da T/terra — Mãe(-)Natureza, Gaia, Pachamama, Abya Ayala — convocada pelos discursos indígenas, provoca um curto-circuito potencialmente capaz de interferir neste debate, e talvez mesmo produtivamente sabotá-lo, obviando alguns dos contrastes que, é preciso reconhecer, há algum tempo deixaram de ser produtivos para nossa reflexão. O “ambiente-inteiro” não é meio-ambiente material nem cosmos ideacional, do ponto de vista indígena; não é a soma dos dois, nem está “entre eles”. Para recorrer a uma linguagem emprestada de reflexões em (inter)-disciplinas vizinhas, ele é ambos e outra coisa (*both and also, and/also*); isto é, produto de uma estratégia que o geógrafo Edward Soja (1996) identifica na obra de Lefabvre e que denomina “Thirling as Othering”, a introdução de um “outro-que”, “a critical other-than’ choice that speaks and critiques through its otherness” (:60). É esse outro-que que pensamos encontrar nas conceitualizações/vivências indígenas.



IV. MÉTODO E OBJETIVOS ESPECÍFICOS: INCURSÕES ETNOGRÁFICAS

O método fundamental de nossas pesquisas é, como dissemos, etnográfico. Como também já argumentamos, isso se refere menos a nossas técnicas de investigação (que, considerando a diversidade de contextos contemplados pelos projetos individuais, serão inevitavelmente muito variadas) do que ao modo de teorização. Neste sentido, tentaremos alinhar nesta seção alguns eixos empíricos de investigação que atravessam, de diferentes formas, nossas pesquisas individuais. O aprofundamento dos problemas identificados em cada um desses eixos pode ser tomado como constituindo os objetivos específicos deste projeto. Eles serão apresentados abaixo na forma de questões e hipóteses.

1. OBJETIVOS ESPECÍFICOS: EIXOS DE INVESTIGAÇÃO

1.1. O futuro do indigenato?

Passados quase 30 anos da promulgação da Constituição de 1988 o instituto do indigenato como fundamento do direito indígena sobre suas terras parece estar juridicamente se esgotando. Alguns desenvolvimentos mais recentes neste sentido são, por sua gravidade, dignos de nota. As definições de terra tradicionalmente ocupada e posse permanente começam a ser definidas, como já dissemos, a partir de um novo paradigma que vem sendo produzido, especialmente pelo Supremo Tribunal Federal, que fundamentaria o direito territorial com base no que o tribunal chamou de "fato indígena". Com a edição da Súmula 650 do STF — os incisos I e XI do art. 20 da Constituição Federal não alcançam terras de aldeamentos extintos, ainda que ocupadas por indígenas em passado remoto — em conjunto com os entendimentos firmados pelo tribunal no julgamento da Pet 3.388 referente à Terra Indígena Raposa Serra do Sol, passam a ser consideradas "terras tradicionalmente ocupadas" apenas aquelas áreas efetivamente ocupadas (por meio da presença) pelos indígenas na data da promulgação da Constituição Federal, qual seja, 5 de outubro de 1988. A natureza indígena da terra só teria então validade e poderia ser reconhecida e declarada a partir de um critério objetivo que, no entanto, não guarda nenhum vínculo com as dinâmicas indígenas de ocupação e posse. Afasta-se assim a posse indígena baseada no indigenato voltando-se para uma "teoria do fato indígena" no qual a

presença constante e permanente passam a constituir o direito.

O que justificaria esse deslocamento jurisprudencial, que vem sendo produzido gradativamente pelo tribunal, é o entendimento de que "terras tradicionalmente ocupadas", não sendo terras de ocupação *imemorial*, necessitariam de um critério objetivo, um marco temporal, que sustentasse o direito reconhecido.

Parece evidente que, de fato, a Constituição não trata as terras indígenas como terras imemoriais, ainda que o termo tenha entrado na primeira versão da redação do artigo, como se pode constatar nos anais da Assembleia Nacional Constituinte. A substituição da expressão foi reivindicada pelos próprios indígenas, durante o período, tendo em vista que o direito que estava sendo constitucionalmente assegurado não era de uma condição imemorial, um tipo de direito a posse fundado em função de um "usucapião imemorial em favor dos índios". Em primeiro lugar porque a única condicionante constitucional, qual seja, que a ocupação se dê segundo os "seus usos, costumes e tradições", não impõe o tempo como aspecto pertinente para determinação da tradicionalidade. Em segundo lugar, porque não existe propriedade dos índios mas da União sobre essas terras. Além do que, se baseadas no indigenato, as terras indígenas não seriam objeto nem de posse, nem de ocupação comuns. Sua legitimidade está implicada no próprio instituto, em seu elemento originário e original – ou seja, seu caráter particular e único. Em se tratando de uma forma diferenciada de posse, esta só poderia ser qualificada a partir de um investimento nas concepções nativas de espaço, lugar, bem-estar, tradição, etc. Na realidade, como já dissemos, esse parece ser o grande avanço constitucional referente a proteção dos indígenas em território nacional – garantir o seu próprio agenciamento, sua autonomia diante da legislação vigente. É isto que está sob ameaça.

Diante de um tal cenário, cabe uma investigação que tome as decisões e a doutrina jurídica como objetos etnográficos com vistas a rastrear o desgaste do paradigma do indigenato e os limites impostos à sua utilização. Por outro lado uma investigação nessa via visa alcançar os sentidos renovados do instituto do indigenato que possibilitem sua reinvenção ainda que garantindo seus fundamentos. Esta investigação está tanto contemplada por um dos projetos individuais aqui incluídos, quanto forma o pano de fundo contra o qual as descrições e análises dos casos específicos serão elaboradas.

1.2. Possuir a terra?

As Terras Indígenas são, no Brasil, propriedade da União; mas já vimos o quanto as figuras dos direitos de propriedade (incluindo a posse) são insuficientes — do ponto de vista jurídico mesmo — para caracterizar o tipo de "direito" que emerge no modo

indígena de habitar a terra. Entre *pertencer à terra e a terra pertencer* a alguém há uma relação *equivoca* que pretendemos explorar em nossas etnografias.

Em todo caso, essa determinação das Terras Indígenas como propriedade da União é uma indicação da imbricação profunda entre o regime territorial estatal e o instituto moderno da propriedade. Segundo Nodari, “toda a noção moderna (...) de propriedade fundamenta-se sobre a divisão sujeito possuidor e objeto possuído, homem-sujeito e natureza-objeto” (2007: 92), ou seja, antes de dividir a terra, é preciso realizar outra separação: aquela entre sujeitos e objetos. Neste mesmo sentido, é preciso operar uma transformação que separe sujeitos que habitam dos ‘objetos’ habitados. Isso implica eclipsar a multiplicidade da T/terra, isto é, suas qualidades simultâneas de ego/oikos (Nodari, 2014). Desprovida de seus atributos de sujeito, a terra pode, então, ser transformada em território.

Nas últimas décadas reacendeu-se na Antropologia o debate em torno de conceitos de propriedade em regimes indígenas e euroamericanos. Parte significativa dessa discussão diz respeito à aplicação de políticas de “patrimônio cultural” ou “propriedade intelectual” a conhecimentos e práticas nativos (Brown 2003; Hirsch & Strathern 2004; Carneiro da Cunha 2009; Coelho de Souza & Coffaci de Lima, 2010; Carneiro de Cunha 2012). Parte desse debate também discute questões relativas à terra, muitas delas emergindo de contextos nos quais há confronto entre as formas nativas da vida na terra e empreendimentos estatais ou privados que as colocam em risco (Kalinoe & Leach 2004; Filer & Lowe 2010).

No campo da etnologia sul-americana, sínteses teóricas recentes que tomam como objeto relações de maestria e domínio nas socialidades e cosmologias indígenas (Fausto 2008; Santos-Granero 2009) convergem no esboço de uma economia política ameríndia que comportaria relações análogas à posse e à propriedade. O artigo de Fausto versa majoritariamente sobre a categoria ampla de “dono” ou “mestre” nas cosmologias ameríndias para propor o que seriam as bases de um “individualismo possessivo” na América indígena – contraposição ao “individualismo possessivo” euroamericano. Santos-Granero procura estabelecer uma “economia política da vida” baseando-se em argumentos a respeito da “escassez de substância vital”, que levaria ao estabelecimento de regimes submissão (escavidão ou servidão) nas Américas – os quais, segundo o autor, não necessariamente existiram devido ao legado colonial. Em consonância com essa literatura, Brightman (2010) propõe a existência de relações de propriedade e posse na América indígena que não necessariamente seriam opostas às noções ocidentais. A partir de um estudo de caso dos Tirió, povo de língua Caribe da região das Guianas, o autor afirma que as relações de proprie-

dade com a terra se manifestariam, sobretudo, no reclame sobre áreas transformadas pelo trabalho. A transformação de floresta em terra cultivada, a criação de ambientes antrópicos (como roças ou capoeiras manejadas) implicaria em controle por determinados segmentos ou pessoas. A terra cultivada se torna “a roça de alguém” (p. 141-142). Embora isso evoque similaridades com as práticas ocidentais de apropriação fundiária, Brightman destaca que a “ambiguidade e impermanência” seriam características fundamentais dessas relações na Amazônia, onde a relação de um grupo com a terra não poderia ser tomada como dada: “[o]nly social relationships are emphasised, and gardens themselves, which can belong to individuals, must be created from the forest by transforming the places of non-human persons” (p. 144).

Mas será mesmo que noções de posse, propriedade e domínio (*ownership*) seriam adequadas para se traduzir as formas indígenas? Existiriam “regimes de propriedade” nativos? Colocar a pergunta nestes termos exige toda a cautela, entre outras razões por aquelas aventadas na introdução, relativas à especificidade e complexidade das relações entre antropologia e direito — acrescentemos aqui que no cerne da história dessas relações está, justamente, o conceito de propriedade (Riles 2004). Se perseguiremos esta questão no decorrer das pesquisas, nosso interesse maior em enfatizar e sustentar a diferença entre os regimes nativos e a lógica da propriedade está em obter uma posição melhor para acompanhar as interferências práticas que se produzem entre eles.

Hierro (2005) nota como o conceito de propriedade dos sistemas legais de inspiração ocidental pode ser evocado pelos indígenas para a defesa de seus direitos fundiários.

Indeed, among the characteristics of western property, indigenous peoples have focused on those that refer to exercising the power granted by this right over an object - its absolute nature (*erga omnes*), which is exclusive and permanent. It is this point – property’s absolute protection – that has raised the interest of indigenous peoples, over and above its capacity to describe or facilitate the social relationships that emerge from territoriality (p. 249)

No âmbito da Organização dos Estados Americanos, a relação dos indígenas com a terra é traduzida enquanto “direitos de propriedade coletivos” (OEA, 2009). Hierro (2005), no entanto, chama a atenção para as inconveniências de uma adaptação de um discurso proprietário para se expressar figuras do direito dos indígenas à terra. A propriedade seria um sistema legal específico, e expressivo de valores culturais que não coincidiriam com o valor de uso que os povos indígenas dão a seu habitat natural. O conceito de propriedade funcionaria, ele também (cf. *supra*), como *equivocação*.

Um de nós sugeriu já (Coelho de Souza 2011) que a abordagem do problema da propriedade poderia beneficiar-se de uma aproximação que tomasse como ponto

de partida os regimes de *conhecimento* em questão. Tomando como ponto de partida uma observação de Manuela Carneiro da Cunha — a de que “quanto menos uma sociedade concebe direitos privados sobre a terra, mais desenvolve direitos sobre 'bens imateriais', exemplificados em particular pelo conhecimento” (Carneiro da Cunha 2009:357) —, procurou-se apontar ali para as potencialidades da analogia sugerida por Marilyn Strathern (2009) entre os institutos euroamericanos da propriedade intelectual e os regimes (melanésios, no caso dela, ameríndios, no nosso) de territorialidade, nos quais a terra seria “pensada não como riqueza tangível, mas como contraparte intangível do corpo coletivo que a anima. Evidência das relações que fazem esses coletivos, a terra *cria* pessoas e tudo o mais como *suas* extensões. Se pudermos estender para a Amazônia algo desta analogia entre terra e recurso intangível, então a correlação apontada por Carneiro da Cunha não significaria que nessas sociedades não existam direitos sobre a terra, mas que os direitos em questão são direitos sobre “bens imateriais”: tratam-se de direitos sobre o *potencial criativo* da terra (dos lugares) enquanto evidência das relações entre pessoas *que pertencem a ela.*” (Coelho de Souza 2011).

1.3. Mobilidades

O desencontro entre a figura jurídico-administrativa da Terra Indígena e as T/terras indígenas pode ser entrevisto ao compararmos dois modos de viver a T/terra: aquele que podemos denominar “moderno”, que a imagina sempre por meio do modelo território, isto é, associado a limites fixos que operam como fronteiras, limites-contorno; e o modo “indígena” que, supondo a T/terra como um ente ou rede de entes vivos (“terrentes”) em movimento, seria melhor descrito como um emaranhado de fios que escapam e que se enrolam em outros nós. O objeto delimitado se desmancha, e podemos perceber que o dentro e o fora não são facilmente circunscritos, que sua fronteira pode ser um lugar por onde as coisas vazam. Se este modo também implica “limites”, o faz na forma de limites dinâmicos, um tipo de limite “interno e imanente”, “um movimento de contração-dilatação a partir de um centro: limite não métrico que se expressa não por um contorno, mas por uma maneira de ser, por um modo (de vida), um hábito: não um lugar determinado, mas uma maneira de habitar o mundo, uma posição relacional” (Nodari 2014). Essa distinção entre limite-contorno e limite-dinâmico (que o autor aliás associa à distinção espaço liso/estriado de Deleuze e Guattari) parece-nos um instrumento importante para pensar uma característica insistente do modo de habitação indígena —inclusive e talvez sobretudo no caso das terras demarcadas: a saber, o constante “vazamento” através das fronteiras supostas.

Assim, embora a demarcação de uma área para os indígenas crie uma Terra Indígena *delimitada*, a terra habitada por esses povos parece se constituir por outros mecanismos — justamente, parece-nos, por uma diversidade de formas de mobilidade que os conceitos de sedentarismo e nomadismo estão longe de conseguir retratar. Tomemos o caso dos Jê setentrionais, cujo modo de vida tradicional dependia de migrações sazonais em uma rede parcialmente determinada de caminhos e localidades. Essa mobilidade já serviu como resposta a argumentos contrários à demarcação de terra, com base no preconceito de que andanças por essa rede de caminhos não constituem vínculo territorial, caracterizando um nomadismo pensado como a-territorialidade. Uma primeira reação de defesa (por parte dos antropólogos) foi o desenvolvimento da noção de seminomadismo, numa tentativa de atenuar os efeitos negativos — para a ideia de terra ocupada — que a qualificação de nômade pode gerar. A atenção a esse tipo de territorialidade pode confrontar noções hegemônicas de ocupação e em última instância questionar a ideia de que nomadismo corresponda à falta de vínculo territorial.

Mas a mobilidade também não é uma só. Exemplos de dinâmicas territoriais que colocam problemas similares são aquelas, muito discutidas, dos Guarani — das migrações históricas em busca da Terra sem Mal aos deslocamentos em diferentes escalas que marcam sua territorialidade no presente (Clastres 1975; Ladeira 2007; Pissolato 2006; Amoroso 2015, entre muitos outros); ou o caso dos incorrigíveis Yamina e sua atração pelas cidades (Calavia 2005, 2015), entre muitos outros.

Também nos interessa aqui perceber como as terras habitadas e constituídas nesse habitar se transformam na relação com a Terra Indígena, essa que se faz enquanto limite — e vice-versa. Se a T/terra habitada pelos indígenas é construída por relações e é, ela mesma, uma rede de relações, a demarcação de uma área não será o ponto final de um processo de (re)territorialização, mas apenas um movimento no processo de desterritorializar-se e reterritorializar-se que caracterizam os modos nativos de habitar, de relacionar-se com os “terrentes” e configurar fronteiras que são porosas e podem, a qualquer momento, vazar, isto é, reconfigurar-se, estabelecendo novas redes relacionais.



1.4. Profundidades e altitudes

As palavras dos Munduruku, citadas em epígrafe, assim como as dos Kĩsêdjê, apontam para uma conceitualização de terra que extrapola o âmbito material, tangível e ‘superficial’, englobando aspectos sociocosmológicos, escatológicos e de parentesco. Além do solo, o vento, o fogo, as águas também integram essa rede complexa de relações mundanas e espirituais, envolvendo humanos e não humanos.

Como já visto, a noção da T/terra trazida pelos discursos indígenas – convocando entidades como Mãe(-)Natureza, Gaia, Pachamama, Abya Ayala — pode obviar a própria distinção analítica entre substância e relação e lançar aqui algumas questões. Se o “ambiente-inteiro” indígena não é apenas matéria para a sobrevivência física, nem ideologia cosmológica (tampouco a simples soma dos dois), no que consistiria esse “ambos e outra coisa” (*both and also, and/also*) a que se remetem essas narrativas e vidas indígenas?

Ao tecer, junto com Davi Kopenawa, uma crítica xamânica da economia política da natureza, Bruce Albert (1995: 10) apresentou alguns indícios de interpretação da relação dos Yanomami com a T/terra:

Para Davi, portanto, "proteger a floresta "ou "demarcar a terra" não significa unicamente garantir a perenidade de um espaço físico imprescindível para a existência física dos Yanomami. É também preservar da destruição uma trama de coordenadas sociais e de intercâmbios cosmológicos que constituem e asseguram a sua existência cultural enquanto "seres humanos" (yanomae t h ëpë).

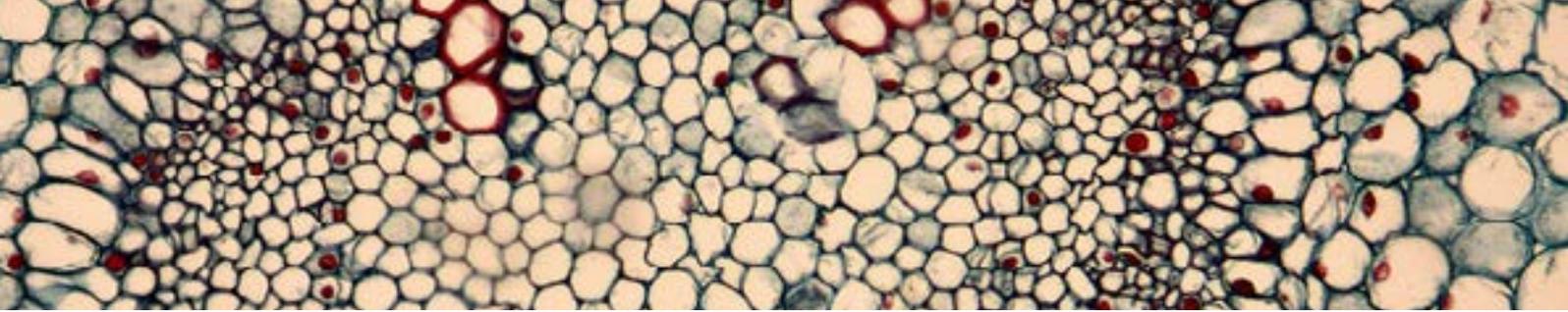
A floresta não existe, pois, “à toa”. Ela e suas imagens garantem o pensamento lúcido dos Yanomami, que é fixado na floresta. Trata-se, por assim dizer, de uma epistemologia que é também uma ontologia. Ou seja, o conhecimento não é só da ordem do pensamento, mas – e principalmente – está na floresta. Ou, ainda, é a floresta que pensa a si mesma por meio dos homens. Já os garimpeiros (e não-indígenas em geral) comem terra-floresta e têm pensamentos escuros, confusos, “plantados na mercadoria”.

Dessa maneira, na medida em que se evita incorrer em análise que recaia sobre

o pressuposto da existência de uma natureza-objeto, reificada como algo separado e subjugado à “sociedade”, surgem os problemas com a tradução. Como traduzir um universo vivo para um léxico cultural objetificante como é o científico-ocidental? No caso Yanomami, ocorrem drásticas contrações semânticas, como com a noção de *urihi*, entidade sócio-cosmológica complexa dotada de vida e de um “princípio de fertilidade”, mas que, no português, é reduzida às categorias de “terra” ou de “floresta”.

Indo para outro contexto, o dos Terena no pantanal sul-mato-grossense, há a ideia de que os troncos familiares (Xuve Ko’Ovokuti) “formam terra” – “Tronco também criou seus filhos aqui, formou terra.” (Perini de Almeida, 2013). A terra, portanto, não é da ordem do dado. O tronco, ao mediar relações, forma terra. Destarte, podemos tomar como hipótese que “formar terra” possa significar, em certa medida, e considerados contextos relativos de vida, criar e conformar relações. Nesse sentido, é possível indagarmos sobre as consequências do entendimento de que as terras/lugares, uma vez que são formados/feitos, têm vida, logo biografias. Mas, sobretudo, podemos nos perguntar o quanto aquilo que os Terena, os Yanomami e muitos outros povos estão chamando de “terra” não constitui, finalmente, um condensado criativo de relações humanas e não-humanas.

Essa questão será desenvolvida nas pesquisas individuais deste projeto: em que medida as concepções indígenas de T/terra – que enfatizam seu caráter vital, mitológico e espiritual — podem ser suficientemente contempladas por uma definição de terra indígena delimitada e consolidada em uma superfície cartográfica? O que acontece com sua pluridimensionalidade, seu relevo, todas as profundidades e altitudes que ela inclui? Note-se as implicações políticas e econômicas da questão: por exemplo, as consequências da exclusão do subsolo e seus habitantes, parte indiscutível de qualquer T/terra indígena, hoje sendo abertos aos invasores interessados em suas “riquezas” por meio do novo código de mineração.



NOTAS

- i. Esta caricatura se aplica à posição do antropólogo chamado à função de coordenador de grupo técnico, mas é fundamental notar que a produção desses relatórios, e as questões de fundo que levanta quanto ao conceito de terra tradicionalmente ocupada, inclusive, tem sido objeto de reflexão por parte da equipe de antropólogos da Coordenação Geral de Identificação e Delimitação do Departamento de Proteção Territorial da Funai. A articulação das reflexões produzidas nos espaços acadêmicos com aquelas produzidas em contextos indigenistas parece-nos um movimento urgente e imprescindível tanto do ponto de vista da própria reflexão antropológica quanto de seu impacto sobre o debate público.
- ii. Tome-se a instalação da Comissão Parlamentar de Inquérito da FUNAI e do INCRA, criada em novembro de 2015, com foco na análise das ações destes órgãos em relação à demarcação de terras indígenas e quilombolas, bem como a Proposta de Emenda Constitucional 215/2000, de autoria do Sr. Almir Sá (PPB/RR) e outros, que "acrescenta o inciso XVIII ao art. 49; modifica o § 4º e acrescenta o § 8º ambos no art. 231, da Constituição Federal" e visa "incluir[r] dentre as competências exclusivas do Congresso Nacional a aprovação de demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e a ratificação das demarcações já homologadas; estabelecendo que os critérios e procedimentos de demarcação serão regulamentados por lei".
- iii. Nos inspiramos aqui vagamente na discussão de Anna Tsing dos "engaged universals" (Tsing 2005:8).
- iv. [...] E para que os ditos Gentios, que assim decerem, e os mais, que há de presente, melhor se conservem nas Aldeias: hey por bem que senhores de suas fazendas, como o são no Sertão, sem lhe poderem ser tomadas, nem sobre ellas se lhe fazer moléstia. E o Governador com parecer dos ditos Religiosos assinará aos que descerem do Sertão, lugares convenientes para neles lavrarem, e cultivarem, e não poderão ser mudados dos ditos lugares contra sua vontade, nem serão obrigados a pagar foro, ou tributo algum das ditas terras, que ainda estejam dados em Sesmarias e pessoas particulares, porque na concessão destas se reserva sempre o prejuízo de terceiro, e muito mais se entende, e quero que se entenda ser reservado o prejuízo, e direito os Índios, primários e naturais senhores delas (Alvará. 01-04-1680, in Anais da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro – Livro Grosso do Maranhão, vol.66, Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948, pp. 56 e 57.
- v. Marés 1998:128; Azanha s/d; Araújo 2006.
- vi. www.stf.jus.br/portal/geral/verPdfPaginado.asp?id=144244&tipo=AC&descricao=Inteiro%20Teor%20RE . Acesso em 03.02.2016
- vii. Os critérios para definição das terras pareciam dados única e exclusivamente pela própria constituição que expressamente declara no artigo 231: "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 à sua reprodução física e cultural, segundo os seus usos, costumes e tradições".
- viii. T(erra)/terra: esta grafia não é só um maneirismo, nem pretende estabilizar uma dualidade específica qualquer. Empregamos essa grafia como um simples lembrete da "polissemia" do termo. Ou melhor, de seu potencial de equívoca, do espaço que abre para o encontro entre diferentes mundos. Assim, ainda que nem todos os conceitos e sentidos em jogo sejam expressos pela alternância T/t, usamos a expressão para sinalizar tanto os significados nela contidos quanto aqueles incontidos, obrigando ao seu transbordamento: Planeta/solo, Globo/superfície, Concebido/vivido, Continente/conteúdo, Ego/oikos, cosmologia/economia, etc. O que está em jogo, esperamos que fique claro, não são portanto apenas as potências de uma palavra (e meia), mas todas as outras 'palavras' que ela evoca.
- ix. Cf. a Política Nacional de Gestão Ambiental e Territorial para terras indígenas (PNGATI).
- x. Temos em vista sobretudo o Brasil e outros vizinhos sul-americanos, mas é claro que isso se aplica a inumeráveis contextos em todo o planeta. O estudo de alguns destes contextos está previsto entre as atividades do projeto, como especificado adiante.
- xi. É claro que a importação dos termos das línguas coloniais para os discursos indígenas não pode ocorrer sem uma certa "torção": veremos que, além de T/terra outros termos das línguas colonizadoras vem sendo utilizados nesses esforços de tradução: "Floresta", "Selva", "(Mãe-)Natureza", "Naturaleza", "Madre-Tierra", "(Meio-)Ambiente". É preciso ter claro que estes, assim como cultura, são termos que funcionam nas falas indígenas de maneira radicalmente origi-

nal — não podemos supor saber do que se está falando, ainda que seja por meio desses equívocos, justamente, que esses termos tem sido capazes de penetrar, e renovar, o vocabulário político latino-americano (incluindo constituições nacionais). Da mesma maneira, o emprego de termos indígenas para traduzir “para dentro” as noções ocidentais de terra, território, ambiente, planeta, e outras — Pachamama, Abya Ayala, como no contexto andino — não pode deixar de desencadear outros deslocamentos semânticos. A questão de tradutibilidade mútua, e das torções implicadas, sendo obviamente uma das questões a enfrentar etnograficamente.

xii. E nas primeiras linhas de *Tristes Trópicos*: “Je hais les voyages et les explorateurs” (Lévi-Strauss 1955:10). Mas é justamente em uma viagem que Lévi-Strauss, ao deter-se por algumas semanas em Kejara – uma aldeia bororo no Rio Vermelho (Mato Grosso) — nota a ênfase peculiar que esse povo, como outros povos centro-brasileiros, confere à inscrição espacial das relações sociais entendidas num sentido amplo, que inclui os não-humanos (Lévi-Strauss 1936; 1955; 1974). Tal ênfase, característica dos povos da família linguística jê, tampouco passa despercebida a Curt Nimuendajú, que no mesmo período escrevia sua grande trilogia sobre essas sociedades (Nimuendajú 1939; 1942; 1946). Uma longa carreira

xiii. Para uma retomada atualizada desses esforços, que coloca questões fundamentais e oferece instrumentos sugestivos, ver Melatti (

xiv. Um dos objetivos subsidiários do projeto é fazê-lo, de uma maneira que permita cruzá-la com a das trajetórias dos conceitos de espaço/lugar/paisagem tanto na antropologia em particular como no campo de fato transdisciplinar que o debate em torno desses conceitos constitui.

xv. Isto é, das vertentes que assim se identificam. Como todas, essa autoidentificação tem suas razões, que se situam na tensão entre a consideração da ‘relação’ dos povos indígenas com os Estados nacionais seja como contingente (índios no Brasil) — o que não quer dizer “desimportante” — seja como constitutiva (índios do Brasil) — o que não quer dizer não-contraditória. Essa tensão também se reflete na apreciação das relações entre etnologia indígena e a antropologia brasileira (Ramos 1990; Viveiros de Castro 1999; Peirano 1999; Oliveira Filho 1998).

xvi. Estão lá as pesquisas com povos jê feitas no âmbito, nas imediações e no rastro do Projeto Harvard-Museu Nacional; as desenvolvidas no Noroeste Amazônico pelos Hugh-Jones e Irving Goldman; as pesquisas de Lizot, Ramos, Albert com os Yanomami; Kensinger entre os Kaxinawa; entre outras.

xvii. Com efeito, a legibilidade depende da escala: a aldeia jê é legível, mas seu ‘padrão de assentamento’ não o é. “Padrão de assentamento” é um termo de origem arqueológica que evoca uma referência material imediata. Isso não nos deve cegar para o fato de que a escala supralocal em que ele se situa é também “pensada” e “vívuda”. No caso do Noroeste Amazônico, se ficamos no plano do ‘modelo’ ou ‘código’ mítico, a legibilidade existe tanto no plano local, da maloca tradicional, quanto no plano do território do “grupo linguístico”. Legibilidade não significa muita coisa se não especificamos e escala e as técnicas de leitura.

xviii. Pedimos perdão pela exclusão, aqui, dos Jê do Sul.

xix. Esta publicação é parte do que parece estar sendo uma renovação do interesse pelo tema, motivado sem dúvida pelas presentes crises políticas e ecológicas, nacionais e globais, em que se enquadram outras publicações e esforços de pesquisa além do nosso próprio (Amoroso e Mendes dos Santos 2013; Vieira, Viegas e Amoroso 2015).

xx. Outra discussão, talvez ainda mais importante para nós, presente nos Mil Platôs é a referente ao contraste espaço liso/estriado — um ponto que não poderemos entretanto desenvolver aqui.

xxi. Videntes do ponto de vista indígena, mesmo que não de um ponto de vista biológico — água, formações topográficas, fenômenos meteorológicos, astros e astronomias etc.

xxii. Em 1971, a arqueóloga Betty Meggers publicou “Amazônia: a Ilusão de um Paraíso”, livro que se tornaria um best-seller. Influenciada pela Ecologia Cultural, Meggers buscava explicar a pouca incidência de sociedades complexas na bacia Amazônica através de fatores limitantes, como a pobreza dos solos e pouca disponibilidade de proteínas. Apesar de sua popularidade, o livro foi criticado mesmo por ignorar dados de outros arqueólogos e antropólogos e fazer uma análise demasiadamente simplificada para uma enorme região (Lathrap, 1973).

xxiii. Alguns trabalhos conduzidos por ecólogos e antropólogos na Amazônia, sobretudo em interface com a Antropologia Física e Ecológica, ainda se baseiam em conceitos de “forrageio ótimo” e “subsistência”, ou aceitam a “overkill hypothesis” e parte das hipóteses de Meggers para pensar a interação entre populações amazônicas e o ambiente.



REFERÊNCIAS

- ÂRHEM, Kaj. 1998. "Powers of place: landscape, territory and local belonging in northwest Amazonia". In: N. Lovell (Ed.), *Locality and belonging*. London: Routledge. pp. 78-102
- ALBERT, Bruce. 1995. *O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânico da economia política da natureza*. Série Antropologia, UnB.
- ALMEIDA, Mauro. 2013. *Caipora e outros conflitos ontológicos*. RAU - Revista de Antropologia da UFSCar. Vol. 5, 1. 7-28.
- ARAÚJO, Ana Valéria (Org.). 2006. *Povos Indígenas e a Lei dos Brancos: o direito à diferença*. Brasília: MEC/SECAD; LACED/Museu Nacional. 212p.
- ARRUTI, José Maurício Andion. 1995. "Morte e Vida do Nordeste Indígena: A Emergência Étnica como Fenômeno Histórico Regional". *Estudos Históricos*, 15:57-94.
- AMOROSO, Marta & MENDES DOS SANTOS. 2013. *Paisagens Ameríndias, Lugares, Circuitos e Modos de Vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro nome.
- AYRES BRITTO, Carlos. 2009. *Acordum Petição 33884/Roraima*.
- BALÉE, William. 2011. *Cultural Forests of the Amazon. A Historical Ecology of People and their Landscapes*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- BARNARD, Alan. 2011. *Social Anthropology and Human Origins*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BASSO, Keith. 1996. *Wisdom sits in places*. University of New Mexico Press, Albuquerque.
- BASSO, Keith & FELD, Steven. *Senses of place*. 1996. University of Washington Press, Washington.
- BOHANNAN, Paul. 1965. *The different grounds of the law*. *American Anthropologist*. 67 (6). 33-42.
- BRIGHTMAN, Marc. 2010. *Creativity and Control: Property in Guianese Amazonia*. *Journal de la Société des Américanistes* 96(1): 135-167
- BROWN, Michael. 2003. *Who owns native culture?* Cambridge, MA: Harvard University Press.
- CADENA, Marisol de la. 2010. "Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'". *Cultural Anthropology*, Vol. 25, Issue 2.
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2004. "Mapas carnales. El territorio y la sociedad Yaminawa". In: A. Surrallés & P. Garcia Hierro (Eds.), *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhagen: IWGIA. pp. 121-135
- CALAVIA SÁEZ, Oscar. 2015. "Território, visto por outros olhos". *Revista de Antropologia* 58(1):257-284.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manoela. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. CosacNaify, São Paulo.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manoela, 2012. "Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional". *Revista de Antropologia* 55(1).

- CASEY, Edward S. 1996 , *The Fate of Place: A Philosophical History*. Berkeley: University of California Press.
- CLASTRES, Hélène. 1975. *La Terre sans Mal. Le prophétisme tupi-guarani*. Paris: Seuil.
- CLEMENT, Charles, DENEVAN, W.; HECKENBERGER, M.; JUNQUEIRA, André; NEVES, Eduardo Goés; TEIXEIRA, W.; WOODS, W. 2015. "The domestication of Amazonia before European conquest". *Proceedings. Royal. Society of Biology*. 282: 0813
- COELHO DE SOUZA, Marcela. 2002. *O traço e o círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado, PPGAS/Museu Nacional-UFRJ.
- COELHO DE SOUZA, Marcela & COFFACI DE LIMA, Edilene. *Conhecimento e Cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília, Athalaia.
- DAMATTA, Roberto. 1982. "Esporte na sociedade: um ensaio sobre o futebol brasileiro". In: *Universo do futebol: esporte e sociedade brasileira*, Rio de Janeiro, Pinakothek.
- DAMATTA, Roberto. 2002. "A mão visível do Estado: notas sobre o significado cultural dos documentos na sociedade brasileira". *Anuário Antropológico*, 99:37-67.
- DE CERTEAU, Michel. 1991. "Travel narratives of the French to Brazil: Sixteenth to eighteenth centuries". *Representations*, 33: 221-226.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. 2004. *A Thousand Plateaus: capitalism and schizophrenia*. Vol 2. Continuum, Londres.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. 2010. *O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia*. São Paulo: Editora 34.
- DESCOLA, Philippe. 1996. *In the Society of Nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge, Cambridge University Press.
- DESCOLA, Philippe. 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- DESCOLA, Philippe. 2013. *The Ecology of Others*. Chicago, Prickly Paradigm Press.
- ERICKSON, Clark. 2003. "Historical ecology and future explorations". In J. LEHMANN, D. C.; KERN, B.; GLASER; W. I. WOODS, EDS. *Amazonian Dark Earths: Origin, Properties, Management*. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic.
- EWART, Elizabeth. 2015. "Coisas com as quais os antropólogos se preocupam: grupos de descendência espacial entre os Panará". *Revista de Antropologia*. 58(1): 199-221.
- FAULHABER, Priscila. 2012. "The production of the Handbook of South American Indians Vol 3 (1936-1948)". in: *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, 9(1):82-111.
- FAUSTO, Carlos. 2001. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.
- FAUSTO, Carlos. 2008. "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana. Estudos de Antropologia Social* 14(2):329-366.
- FILLER, Colin & LOWE, Michael. 2011. "One Hundred Years of Land Reform on the Gazelle Peninsula: A Baining Point of View". In: STRANG, Veronica & BUSSE, Mark (orgs.). *Ownership and Appropriation*. Berg, Oxford.
- GALLOIS, Dominique Tilkin. 2004. "Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades?". In: RICARDO, Fany (org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza. O desafio das sobreposições territoriais*. Instituto Socioambiental, São Paulo.
- GALVÃO, Eduardo E. [1959]1979. "Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959". In: *Encontro de Sociedades (Índios e Brancos no Brasil)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. pp. 193-228
- GOLDMAN, Marcio. 2006. *Como Funciona a Democracia. Uma Teoria Etnográfica da Política*. Rio de Janeiro:

Editora 7Letras.

HECKENBERGER, Michael. 2005. *The Ecology of Power: Culture, Place and Personhood in the Southern Amazon, A.D 1000-2000*. London, Routledge.

HIERRO, Pedro Garcia. 2005. "Indigenous territories: knocking at the gates of Law". In: A. Surrallés & P. Garcia Hierro (Eds.), *The Land Within. Indigenous territory and the perception of environment*. Copenhagen: IW-GIA. pp. 248-275

HIRSCH, Eric & O'HANLON, Michael. 1995. *The Anthropology of Landscape: perspectives on place and space*. Charedon Press, Oxford.

INGOLD, Tim. 1993. "The Temporality of the Landscape". *World Archaeology*. 2 (25).

INGOLD, Tim. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on livelihood, dwelling and skill*. London: Routledge.

INGOLD, Tim; PALSSON, Gisli. 2013. *Biosocial Becomings: Integrating Social and Biological Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press.

JANZ, Bruce B. 2002. "The territory is not the map: Place, Deleuze, Guattari, and african philosophy". *Philosophia Africana* 5(1):1-17.

KALINOE, Lawrence & LEACH, James. 2004. *Rationales of ownership: transactions and claims to ownership in contemporary Papua New Guinea*: Sean Kingston Publishing.

KOHN, Eduardo. 2013. *How Forests Think: Toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: university of California Press.

LADEIRA, Maria Inês. 2007. *O caminhar sob a luz: território Mbya à beira do oceano*: Unesp.

LATHRAP, Donald. 1973. Review "Amazonia: Man and Culture in a Counterfeit Paradise". *American Anthropologist*. 75(4):988.

LATOUR, Bruno. 1991. *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.

LEFEBVRE, Henry. [1974] 1991. *The production of space*. Oxford: Blackwell.

LIMA, Tânia Stolze. "O dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi". *Mana*. 2 (2): 21-47.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1955. *Tristes Tropiques*. Paris: PLON.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1974[1958] "La notion de structure en ethnologie", in _____. (org.), *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, p. 303-51.

LÉVI-STRAUSS, Cluade. 1936. "Contribution à l'étude de l'organization social des indiens Bororo". *Journal de la Societé des Américanistes*, n. s, 28.

MARÉS, Frederico. In: MENDES, Gilmar Ferreira; STRECK, Lenio Luiz; SARLET, Ingo Wolfgang; LEONCY, Léo Ferreira & CANOTILHO, J. J. Gomes (orgs.). *Comentários à Constituição do Brasil. Série IDP*.

MEGGERS, Betty. 1987. *Amazônia. A ilusão de um paraíso*. Belo Horizonte: Itatiaia Editora.

MIRAS, Júlia Trujillo. 2015. *De terra(s) indígena(s) à Terra Indígena. O caso da demarcação Krikati*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.

NEVES, Eduardo Goés. 2013. *Sob os Tempos do Equinócio: Oito Mil Anos de História na Amazônia Central (6.500 BC - 1500 DC)*. Tese de Livre Docência. São Paulo, USP.

- NIMUENDAJU, Curt. 1939. *The Apinayé*. Washington DC: The Catholic University of America Press.
- NIMUENDAJU, Curt. 1942. *The Serente*. Los Angeles: The Southwest Museum.
- NIMUENDAJU, Curt. 1946. *The Eastern Timbira*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- NODARI, Alexandre. 2014. *A() terra(r)*. Ms.
- NODARI, Alexandre. 2014b. *Limitar o limite: modo de subsistência*. Comunicação apresentada no Simpósio Os Mil Nomes de Gaia. Rio de Janeiro.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. 1998 "Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais". *Mana: Estudos de Antropologia Social*. 4(1): 47-77.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 2004. *A Viagem da Volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena*. Contra Capa Livraria/LACED, Rio de Janeiro.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco (org.). 2011 *A Presença Indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- OVERING [Kaplan], Joanna. 1977. "Orientation for paper topics & Comments. Social time and social space" in *Lowland South American societies*, Actes du XLII Congrès International des Américanistes, Paris, Vol. II, pp. 9-10 & 387-94. Société des Américanistes.
- OVERING [Kaplan], Joanna. 1977. "Social Time and Social Space in Lowland American Societies". Actes du XLII Congrès International des Américanistes, Vol. II, Paris.
- OVERING [Kaplan], Joanna. 1981. "Review article: Amazonian anthropology". *Journal of Latin American Studies*. . (13):151-64.
- OVERING, Joanna. 1983-1984. "Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian and North-West Amazon socio-political thought". *Antropológica* 59-62:331-348.
- PEIRANO, Mariza. 1999. "A alteridade em contexto: antropologia como ciência social no Brasil". *Série Antropologia* 255. Brasília, UnB.
- PERINI DE ALMEIDA, Carolina. *Os troncos, suas raízes e sementes. Dinâmicas familiares, fluxos de pessoas e história em aldeias Terena*. Dissertação (inédita) de mestrado em antropologia social, Brasília: UnB/ DAN – PPGAS, 2013.
- POSEY, Darell. 2002. *Kayapó Ethnoecology and Culture*. London, Routledge.
- RAMOS, Alcida Rita. 2010. "Indigenismo de Resultados". *Série Antropologia*. Brasília: Departamento de Antropologia.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1976. "Cosmology as Ecological Analysis: A View from the Rain Forest". *Man*, 2(3):307-318.
- RILES, Annelise. 2004. "Property as legal knowledge: means and ends". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 10(4):
- ROOSEVELT, Anna. 1993. "The Rise and Fall of the Amazon Chiefdoms." *L'Homme* 33 (126): 255-283.
- SAHLINS, Marshall. *Historical Metaphors and Mythical Realities: Structure in the Early History of the Sandwich Islands Kingdom*. The University of Michigan Press, Ann Arbor.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. 1998. "Writing History into the Landscape: Space, Myth and Ritual in Contemporary Amazonia". *American Ethnologist*, Vol. 25, No. 2 (May), pp. 128-148.
- SANTOS-GRANERO, Fernando. 2009. *Vital enemies: slavery, predation and the Amerindian political economy of life*. University of Texas Press, Austin.

- SAUTCHUK, Carlos. 2007. O arpão e o anzol: técnica e pessoa no estuário do Amazonas (Vila Sucuriju, Amapá). Tese de Doutorado, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasil.
- SILVA, José Afonso da. 2005. Curso de Direito Constitucional Positivo. Malheiros Editora, São Paulo.
- SOJA, Edward W. 1996. Thirdspace. Oxford: Blackwell.
- STEWART, Julian. 1955. Theory of Cultural Change. Urbana: University of Illinois Press.
- LIMA, Tânia Stolze. 1986. A Vida Social entre os Yudjá: Elementos de sua Ética Alimentar. Dissertação de Mestrado. PPGAS/Museu Nacional/UFRJ.
- STRATHERN, Marilyn. 1988. The gender of the gift: Problems with Women and Problems with Societies in Melanesia. Studies in Melanesian Anthropology, nº 6. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- STRATHERN, Marilyn. 2009. "Land: Intangible ou Tangible Property". In: Land Rights. New York: Oxford University Press.
- Strathern, Marilyn. s/d. Contemporary moments: Land as intellectual property. University of Cambridge
- TAYLOR, Anne-Christine. 1984. "L'Americanisme Tropical: Une Frontière Fossile de l'Ethnologie". In: R. Rupp-Eisenreich (ed.), Histoires de l'Anthropologie: XVI-XIX Siècles. Paris: Klincksieck. pp. 213-233.
- TSING, Anna Lowenhaupt. 2005. Friction: an ethnography of global connection. Princeton, Princeton University Press.
- VALLE, Carlos Guilherme do. "Aldeamentos Indígenas no Ceará do Século XIX: revendo argumentos históricos sobre o desaparecimento étnico". In: PALITOT, Estêvão Martins (org.). Na Mata do Sabiá: contribuições sobre a presença indígena no Ceará. Fortaleza: Secult/Museu do Ceará/IMPEC, 2009. 107-154
- VIDAL, Silvia. 2003. "The Arawak-Speaking Groups of Northwestern Amazonia. Amerindian Cartography as a Way of Preserving and Interpreting the Past". In: History and Historicities in Amazonia. N. L. Whitehead (org). Lincoln: University of Nebraska Press. 33-57.
- VIEGAS, Susana de Matos. 2010. "Ethnography and public categories: the making of compatible agendas in contemporary anthropological practices". Etnográfica. 14 (1): 135-158.
- VIEIRA, José G; AMOROSO, Marta & VIEGAS, Suzana de Matos. 2015. "Apresentação Dossiê Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil)". Revista de Antropologia, São Paulo, USP, v. 58, nº 1.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1986. Araweté: os deuses canibais. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1999. "Etnologia brasileira". In: Sérgio Miceli (org.), O que ler na ciência social brasileira (1970-1995), v.1, Antropologia. São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES. pp. 164-168.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation". Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America: Vol. 2: Iss 1, Article 1.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio". Mana, 2(2):115-144.
- WHITEHEAD, Neil. 2003. "Three Patamuma Trees: Landscape and History in the Guiana Highlands" Histories and Historicities in Amazonia. In: Whitehead, N. (ed.). Lincoln: University of Nebraska Press.



CRÉDITOS DAS IMAGENS

p.1 wonderopolis.org (http://wonderopolis.org/wp-content/uploads//2013/06/dreamstime_xl_350751.jpg).

p.3 theepochtimes.com (http://img.theepochtimes.com/n3/eet-content/uploads/2014/02/Army_ants.jpg).

p.4,6 Michelle Stuart, Solstice Cairns/Columbia River Gorge, 1979. Overall 1,000 x 800 feet approx. 3,200 boulders.

p.7,8 itamarsela.wordpress.com (<https://itamarsela.files.wordpress.com/2008/10/image-web21.jpg>).

p.9 Marcela Coelho de Souza.

p.15 123RF.com (<https://previews.123rf.com/images/claودیdivizia/claودیdivizia1412/claودیdivizia141200016/34221680-High-resolution-light-photomicrograph-of-tilia-stem-cross-section-seen-through-a-microscope-Stock-Photo.jpg>).

p.18 remf.dartmouth.edu (http://remf.dartmouth.edu/Botanical_TEM/images/09%2055108_Cplate_extra-1.jpg).

p.19 www.backyardbrains.cl (<https://backyardbrains.com/experiments/img/onion%20cells.jpg>).

p.26 hunsci.com (<http://hunsci.com/data/out/124/561429.jpg>).

p.28 wikimedia.org (https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/7/7b/Sand_from_Gobi_Desert.jpg/1200px-Sand_from_Gobi_Desert.jpg).

p.31 softmixer.com (http://lh5.ggpht.com/-1ostKkH-ws4/VFqkGwrDxul/AAAAAAAAH03k/WMrfphlRsUQ/s1600-h/clip_image005%25255B6%25255D.jpg).

p.38 uwsp.edu (<https://www4.uwsp.edu/biology/Courses/BotLab/03A3c-xl.jpg>).

p.40 micro-scopic.tumblr.com (http://68.media.tumblr.com/tumblr_lyn33288fa1qg1up7o1_1280.jpg).

p.42 wetlandnotes.com (<http://wetlandnotes.com/wp-content/uploads/CF287-4792-1.jpg>).

p.47 thewebs.best (<http://media.galaxant.com/000/133/333/desktop-1426515546.jpg>).

p.48 agnes-cecile.deviantart.com (http://orig05.deviantart.net/ed9b/f/2008/105/6/9/esplosione_by_agnes_cecile.jpg).



ANEXO



APRESENTAÇÃO: um programa de pesquisa



O Laboratório surgiu da constatação de que os problemas — políticos como conceituais — encontrados em nossas pesquisas transbordam em muito o campo da dita “etnologia indígena”, e suscitam possibilidades de diálogo e alianças com outros campos em que a questão da terra e da luta pela terra tem se imposto à reflexão. Como também se torna premente (nestes tempos de crise climática) a questão da terra — prática e conceitualmente indissolúvel — da Terra como planeta.

Origens

O Laboratório de Antropologias da T/terra — t/TERRA — tem origem em um projeto de pesquisa intitulado “T/terras Indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas”.ⁱ O objetivo geral deste projeto é contribuir para a construção de uma interpretação antropológica que permita intervir nas controvérsias públicas correntes em torno da noção de “terra tradicionalmente ocupada”, tal como consta no Artigo 231 da Constituição Federal, de uma perspectiva etnográfica. Essa reflexão coletiva parte da constatação da dificuldade em se abrir espaço no ordenamento jurídico contemporâneo, bem como em nossa ontologia majoritária, para conceitos e experiências de T/terra mais próximos àqueles implicados na vida dos coletivos indígenas, e articulados por seus pensadores e porta-vozes. A denegação é antiga: os laços dos povos *originários* (seu parentesco) com a T/terra sempre foram obscurecidos ou mesmo negados em sua plena dimensão, apesar de ostensivamente evocados para afirmar a continuidade dessas sociedades com uma “natureza” tropical ora idealizada ora demonizada. Trata-se de uma lógica que lhes recusa a T/terra, na medida em que não pode lhes reconhecer um *território* no sentido moderno — a não ser na forma diminuída da dita “territorialização”, isto é, do enquadramento no ordenamento geopolítico operado pelo Estado “nacional”. O objetivo do programa de pesquisa em questão é remar na contramão desse obscurecimento e dessa negação (sempre a mantendo como pano de fundo, pois), no sentido da investigação etnográfica das múltiplas dimensões das (no sentido próprio e não administrativo da expressão) *terras indígenas* na América do Sul. Esperamos que o contraste nos permita, a partir da diversidade e originalidade desses coletivos, da criatividade que os anima e os individualiza, tornar mais visíveis essas terras *indígenas* em sua diferença em relação à “terra” tal como reconhecida na ordem político-jurídica dos Estados. Uma diferença que, almejamos, possa servir de ponto de convergência para projetos de futuro. Nossa percepção, ou esperança, inclusive, é que a emergência de conceitos que a expressam é já um movimento – ou muitos movimentos, sociais e intelectuais – em curso.

Objetivos gerais

O Laboratório surgiu da constatação de que os problemas — políticos como conceituais — encontrados em nossas pesquisas transbordam em muito o campo da dita “etnologia indígena”, e suscitam possibilidades de diálogo e alianças com outros campos em que a questão da terra e da luta pela terra — bem como a questão hoje, em tempos de crise climática, dela indissolúvel prática e conceitualmente, da Terra como planeta — tem se imposto à reflexão. O ponto de partida foi a percepção da centralidade de modos de constituição de lugares que pareciam, nas experiências etnográficas, apenas parcialmente descritíveis a partir de abordagens fosse da *terra* como substrato natural, fosse do *espaço* como categoria transcendental, fosse do *lugar* como dado fenomenológico, fosse do *território* como categoria geopolítica. Pois toda análise da “constituição” (ou construção) de lugares contra esses panos de fundo parece-nos deixar como resíduo o seu caráter, ou talvez efeito, *constituente*: o modo como paisagens (ou elementos dela) ou lugares emergem nos discursos dos sujeitos como coisas que transitam entre um *evento* e um *agente* — ou uma congregação mais ou menos temporária, mais ou menos ‘harmônica’, de uma pluralidade de agentes. *Ego e/ou oikos*, talvez, dois termos cuja equivocidade recíproca, como argumenta

Alexandre Nodari, poderia ser encontrada em todos os habitantes de solo/planeta, além de nele próprio (o planeta) enquanto “Gaia”.

O objetivo primeiro do Laboratório é pois ser um espaço para a fertilização mútua entre pesquisas que descrevem como diferentes coletivos (índigenas, quilombolas, comunidades tradicionais etc.) constituem as terras que “tradicionalmente ocupam”, a partir das suas próprias práticas de conhecimento e ao longo de uma história específica, bem como os processos de *tradução* dessas práticas na interação com outros coletivos e agências no contexto da presente ofensiva sobre as terras e corpos dessas pessoas e comunidades. Essas T/terras de que queremos tratar encontram-se pois situadas em “zonas de fricção” (expressão de Anna Tsing) em que a *vida na terra*, tal como a vivem esses coletivos, tem de ser traduzida (tornada tradutível) em um conceito de “ocupação tradicional” para que esses possam usufruir do direito de vivê-la. Pretendemos interferir explorando, etnograficamente, o que se passa nesses “vãos” em que, como diz a mesma autora, os projetos hegemônicos se impõem com toda sua força, mas bém vêm evidenciar-se seus limites.

Em segundo lugar, no horizonte da proposta do Laboratório de Antropologias da T/terra está por força o aprofundamento de um diálogo entre antropologia e direito, especialmente no que tange aos debates sobre direito territorial diferenciado que escapam às ideias comuns de posse e propriedade. Mas estão também outras conexões.

CONEXÕES



Quemos assim estabelecer conexões transversais aos campos convencionalmente constituídos no interior da antropologia enquanto disciplina, das ciências sociais e das humanidades como áreas, assim como da universidade enquanto instituição.

A criação deste Laboratório (e formalização do Grupo de Pesquisa no CNPq) visa fortalecer convergências de interesses e práticas de pesquisa — mas também de ensino e extensão — que vêm se acumulando recentemente, na UnB e fora dela e que — operando em um campo multidisciplinar e em alguns casos transdisciplinar — incidem ao mesmo tempo sobre temas de pesquisa e sobre dimensões políticas, epistemológicas, metodológicas e pedagógicas.

Queremos assim estabelecer conexões transversais aos campos convencionalmente constituídos no interior da antropologia enquanto disciplina, das ciências sociais e das humanidades como áreas, assim como da universidade enquanto instituição. Aberto à participação de pesquisadores/docentes e discentes de diferentes unidades, nossa intenção é atravessar, igualmente, outras fronteiras poderosas, questionando as demarcações que dificultam a plena integração dos espaços de ensino, pesquisa e extensão, bem como da graduação e da pós-graduação. Essa convergência de interesses tem fluído em torno de alguns eixos que podem ser já identificados:

a) as lutas pela T/terra (como questão global, ecopolítica ou cosmopolítica), crescentemente mais evidentes e violentas, como questão inescapável para a reflexão contemporânea;

b) a terra como questão transversal, que permite atravessar recortes disciplinares (entre antropologia, filosofia, geografia, direito, literatura; entre ciências humanas, sociais, da vida...) assim como subdisciplinares (“etnologia”, “estudos quilombolas”, “estudos camponeses”, “urbana”);

c) a “territorialidade” como campo privilegiado para explorar outros regimes de “produção de conhecimento”, no contexto de uma aposta na renovação e “democratização” — talvez melhor dizer *ocupação* — dos espaços acadêmicos e universitários por tradições de pensamento e saberes usualmente deles excluídos. Como a territorialidade é uma chave privilegiada por muito coletivos e pensadores tradicionalmente tomados como objeto pela antropologia, configura-se naturalmente em um ponto de partida para a experimentação com: políticas de “inclusão” sobretudo na pós-graduação, de pesquisadores de formação e trajetória diferenciada enquanto membros de coletivos diferenciados (ações afirmativas); a integração entre pós, graduação e extensão; uma reflexão sobre ética e política da pesquisa que seja feita conjuntamente com diferentes interlocutores.

LINHAS DE PESQUISA (Algumas, entre outras)



T/terras indígenas e o indigenato

Posse, propriedade, pertencimento

Mobilidades

Cosmopolíticas

T/terras indígenas e o indigenato

Os processos jurídicos envolvendo demarcação de terras evidenciam as dinâmicas conceituais que fundamentam o enquadramento constitucional de territorialidades que fogem à lógica do Estado. A desestabilização do indigenato como marca do direito à diferença envolve o debate sobre os regimes jurídicos das terras tradicionalmente ocupadas e as possibilidades de intervenção antropológica no debate público, para além da aplicação da *expertise* disciplinar na produção de relatórios técnicos e laudos judiciais.

Posse, propriedade, pertencimento

Os confrontos entre as formas “tradicional” da vida na terra e empreendimentos estatais ou privados que as colocam em risco criam um desencontro em que é possível explorar etnograficamente os conceitos de posse e propriedade, como marcas de um modelo imposto de ocupação, potencializando justamente sua diferença e talvez incompatibilidade com os regimes tradicionais. De modo geral, é possível questionar o quanto as ideias correntes de propriedade são capazes de capturar e registrar essas formas.

Mobilidades

Embora demarcações criem áreas *delimitadas*, a terra habitada parece se tecer de uma diversidade de formas de mobilidade que a polaridade entre os conceitos de sedentarismo e nomadismo está longe de esgotar. Como e em que medida terras constituídas em um modo de habitar que é, muitas vezes, também um deslocar-se, se transformam em conexão com a terra demarcada, que é produzida essencialmente enquanto área *delimitada*? E inversamente, como esses *limites* se comportam ao serem impostos, transpostos, repostos, uma vez que o movimento cria as suas próprias formas – heterogêneas –, de (des-re-de)limitação?

Cosmopolíticas

Evitando incorrer em análises que recaiam sobre o pressuposto da existência de uma natureza-objeto, reificada como algo separado e subjugado à “sociedade”, surgem — para os projetos etnográficos — os problemas de tradução. Como traduzir múltiplos universos vivos para um léxico cultural objetificante como é o científico-moderno? Em que medida as concepções de T/terra – que enfatizam seu caráter vital, mitológico e espiritual, e outra vez múltiplo — podem ser suficientemente contempladas por uma definição de terra delimitada e consolidada em uma superfície cartográfica? Que torções — positivas ou negativas — isso acarreta? Não apenas discursivas, teóricas, descritivas, mas políticas, diplomáticas? Enfim, quais os efeitos (buscados, temíveis, possíveis...) dessas traduções, práticas e discursivas — outra vez, para além também dos problemas postos, e dos contextos habituais, em que se move o projeto etnográfico e a própria antropologia como disciplina?

FUNCIONAMENTO



O Laboratório é sediado no PPGAS-DAN/ICS. Reúne professores, pesquisadores associados, estudantes de pós-graduação e graduação do PPGAS e do DAN/UnB, assim como de outras unidades e áreas afins da universidade, identificados com seu programa e linhas de pesquisa. Fazem também parte do Laboratório pesquisadores, professores e estudantes associados ao Grupo de Pesquisa Antropologias da T/terra, registrado no CNPq, de outras universidades e instituições de ensino e pesquisa. Interlocutores externos à academia — mestres, pensadores, conhecedores tradicionais — identificados ao laboratório são igualmente membros plenos do coletivo.

O Laboratório de Antropologia da T/terra — t/TERRA — funcionará nas dependências do DAN. Tentará distribuir suas atividades, entretanto, de modo a contribuir para a integração entre os diferentes campi da UnB, especialmente em relação ao campus de Planaltina, bem como com outros cursos e espaços (como o MESPT e a MALOCA).

Objetivos específicos

Proporcionar um espaço regular para a discussão e desenvolvimento de projetos de pesquisa de estudantes de graduação, pós-graduação, docentes, pesquisadores visitantes e outros interlocutores do T/terra, por meio de uma programação de grupos de leitura, oficinas, seminários e outras iniciativas;

Favorecer o intercâmbio de idéias e experiências com pesquisadores em outras unidades da UnB e fora dela, em âmbito nacional e internacional, promovendo ou participando coletivamente de eventos nacionais e internacionais, que congreguem antropólogo/as e pesquisadores de áreas conexas em torno de temas de interesse do laboratório;

Criar canais que permitam fazer fluir para dentro da Universidade outras tradições de conhecimento e, em particular, os interlocutores diretos das pesquisas do coletivo;

Publicar resultados de pesquisa e coletâneas abrigando trabalhos apresentados em eventos específicos; desenvolver formas de publicação ágeis, de fácil acesso, e diversificadas em termos de públicos;

Promover atividades de extensão voltadas para a experimentação de métodos de pesquisa, ação e intervenção em colaboração com comunidades e outros interlocutores.

ANTROPOLOGIAS DA T/TERRA



Quemos criar conexões *através* das fronteiras disciplinares; queremos também que elas se estendam para além dos espaços acadêmicos e universitários — e possam assim contribuir para a criação de novos territórios — conceituais políticos existenciais.

T/terra

O plural antropologia**S** sinaliza a expectativa de fazer se cruzarem aqui diferentes “antropologias” (incluindo discursos e práticas que não se reconheceriam sob este rótulo).

Queremos criar conexões *através* das fronteiras disciplinares; queremos também que elas se estendam para além dos espaços acadêmicos e universitários — e possam assim contribuir para a criação de novos territórios — conceituais políticos existenciais.

Quanto à T/terra, nos agarramos ao termo — e a esta grafia — num movimento que se pretende tático (a intenção não é legislar em matéria de vocabulário conceitual). Queremos recuperá-lo por sua capacidade de *fazer aparecer diferenças* que possam fazer uma diferença nos embates em curso sobre as T/terras — que possam sugerir e facilitar aquelas novas conexões.

T/terra: a dupla inicial não pretende estabilizar uma dualidade específica qualquer, uma oposição. Trata-se de um simples *lembrete* da ‘polissemia’ do termo, de seu potencial de equivocação, dos espaços ou vãos que pode abrir para encontros — e desencontros — entre diferentes *mundos*. A alternativa ou alternância T/t quer sinalizar tanto os significados contidos no termo quanto aqueles incontidos, obrigando ao seu transbordamento: planeta/solo, globo/superfície, concebido/vivido, continente/conteúdo, ego/oikos, cosmologia/economia, etc. O que está em jogo nesse artifício não são portanto apenas as potências de uma palavra, mas todas as outras palavras que ela evoca.

CRÉDITOS DAS IMAGENS

- p. 48 Michelle Stuart, Solstice Cairns/Columbia River Gorge, 1979. Overall 1,000 x 800 feet approx. 3,200 boulders.
- p. 49 Michelle Stuart, Sacred Solstice Alignment, 1981-2014. Altered archival inkjet photographs.
- p. 52 Michelle Stuart, The Mysteries, 2011 15 archival inkjet photographs, unique. 63.5 x.
- p. 54 Michelle Stuart, Night Over Alice Springs 2013. Altered archival inkjet photographs, approx. 38 x 59 inches.
- p. 56 Michelle Stuart, Landscape of War 2011. Unique archival photographs, 48 x 70 inches.
- p. 58 Michelle Stuart. Michelle Stuart, Earth Diptych: Self Imprint/No Imprint, 1969, earth, structolite, wood, 8 3/8 by 9 1/2 by 3 inches.

Notas

ⁱ Submetido em fevereiro de 2016 à Chamada Universal MCTI/CNPq No. 1/2016, e aprovado em dezembro do mesmo ano.

