

40° Encontro Anual da Anpocs

SPG33 Uma antropologia da terra: debates sobre modos de habitar e resistir

Título:

**Terras (indígenas) vividas: experiências de lugares-evento e
autodemarcação**

Autoras:

Luísa Pontes Molina (mestranda, PPGAS/DAN/UnB)

Ester de Souza Oliveira (mestranda, PPGAS/DAN/UnB)

Terras (indígenas) vividas: experiências de lugares-evento e autodemarcação

Luísa Pontes Molina (mestranda, PPGAS/DAN/UnB)

Ester de Souza Oliveira (mestranda, PPGAS/DAN/UnB)

No pensamento do índio não tem divisão, não tem limite.

(Megaron Txucarramãe)

1. Prólogo

Este trabalho segue um *rastro*: persegue as marcas de uma trilha aberta na imensidão selvagem do pensamento, caminha com as ideias que por ali perambulam e alimentam o terreno conceitual – solo fértil – com formas, presenças e tudo mais que anima as múltiplas e diversas elaborações humanas. Desse solo faz-se *terra*: âmbito, caminho, morada para que tomem corpo novas possibilidades de pensar *com e a partir do* lugar central das ontologias e dos discursos indígenas, articulando as investigações acerca das ontologias desses povos com a política que eles vivem.

As pesquisas que aqui apresentamos estão inseridas nos trabalhos do recém-formado Laboratório de Antropologias da T/terra¹, ao qual se vinculam trabalhos que tomam como pano de fundo as discussões públicas e políticas em torno da categoria de “terra tradicionalmente ocupadas”, compreendendo os diversos indícios que há uma dissonância entre esse conceito e as concepções nativas. Partilhamos uma ânsia etnográfica de “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” (Coelho de Souza et. al., 2016). Afim de marcar a diferença entre a e vivência criativa da Terra e a terra indígena, como entidade jurídico-administrativa, empreendeu-se a grafia T/terra buscando abranger essas diferentes dimensões e testar suas implicações recíprocas.

Com esse objetivo, nos inspiramos em abordagens antropológicas e indígenas que convergem em imagens da Terra enquanto uma rede de relações de que envolvem pessoas, paisagens, caminhos, produção/nomeação de lugares e conhecimento. Imagens que nos evocam a Terra, como a unidade primitiva, selvagem, de produção e de desejo, um corpo pleno e

¹ Vinculado ao Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília, e coordenado pela Prof. Macela S. Coelho de Souza.

indivisível. Considerando que embora o solo possa ser objeto de abstração e apropriação como elemento de produções econômicas, por outro, a Terra é outra coisa. Quem sabe forma de inscrição do *socius* sobre os corpos em uma relação primordial com o corpo da Terra que marca e é marcado nos corpos (Deleuze e Guatarri:2011).

Os corpos marcados pela Terra subdividem as pessoas e povos, a separação de povos se faria então em uma terra indivisível, marcada por relações conectivas e disjuntivas entre os segmentos. Apenas a partir da emergência do Estado, os modos de territorialização selvagens (as sociedades contra o Estado) deixam de realizar a inscrição do *socius* nos corpos para fazer-se no território, substituindo uma separação de pessoas, corpos marcados pela terra, pela organização do espaço. Ao contrário, “as formações selvagens são orais, vocais, mas não por carecerem de um sistema gráfico: uma dança sobre a terra, um desenho na parede, uma marca no corpo, são um sistema gráfico, um geografismo, uma geografia” (idem:250).

Ainda no âmbito do laboratório, observamos a recorrência de concepções de lugar

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, constituinte: 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 (Coelho de Souza et. al., 2016).

Nossa proposta consiste, portanto, em compreender como se encontram as elaborações indígenas sobre a terra vivida, os conceitos antropológicos que buscaram dar conta desse domínio (lugar, espaço, paisagem etc.) e as concepções outras de terra e território com as quais os povos indígenas se deparam hoje, nos contextos de suas lutas políticas. Tendo como pano de fundo o problema mais amplo de certo desamparo das formas e entendimentos da vida indígena em/com suas terras por parte do ordenamento social-jurídico em que vivemos – seu projeto de nação, políticas, programas e projetos de governo – e do aparato conceitual que em alguma medida lhe espelha, as reflexões desenhadas aqui buscam, por um lado, entender como essa tensão é vivida nos diferentes contextos pesquisados e, por outro, apreender que elementos são mobilizados pelos povos com os quais esses trabalhos são desenvolvidos para tratar da terra.

Uma face que essa tensão toma etnograficamente em ambos os contextos abordados é o da diversidade de formas de ocupação territorial e estabelecimento de laços com a terra frente à conformação do entendimento de terra tradicionalmente ocupada que o processo de regularização fundiária impõe. Se a guerra, o trânsito intenso de grupos, os modos não-fixos de

ocupar e os tantos elementos propulsores de movimentos são preeminentes nessas socialidades, que efeitos tem a fixação de um povo em uma terra indígena? E o que escapa a essa fixação, na terra *vivida*? Essas são algumas das questões iniciais que tratamos nesta comunicação. Começaremos discutindo a rede de lugares nomeados dos Mebengokrê da TI Capoto/Jarina (MT), a sua intrínseca relação com a memória e a biografia das pessoas que percorrem esses lugares. Em seguida, apresentaremos duas experiências de autodemarcação de TIs – entre os Munduruku do médio rio Tapajós e entre os Wajãpi do rio Amapá – a partir de um recorte específico sobre a vida do e nos lugares de cada uma dessas TIs. Procuraremos explorar questões acerca das concepções indígenas de terra e lugar, à luz de reflexões acerca do espaço e de limite em Deleuze e Guattari (2011), Casey (1996) e Nodari (2014), em especial. Longe de esgotar o assunto, pretendemos, com esta comunicação, seguir caminhos e rastros para pensar com e a partir das elaborações indígenas observadas em cada contexto.

2. Lugares-evento Mebengokrê: uma outra perspectiva sobre o pertencimento

O primeiro contexto etnográfico abordado é a já regularizada TI Capoto/Jarina (MT), habitada pelo subgrupo *Metyktire* do povo Kayapó, falante de língua da família Jê, que se auto-denomina *Mebengokrê* – “o povo do buraco d’água”. O processo de regularização fundiária da TI Capoto/Jarina está imbricado ao do Parque Indígena do Xingu (PIX). Apesar de não ter sido implementada a proposta inicial do PIX, de 1952, abrangia a área da TI. Apenas em 1961 foi regularizada uma proposta reduzida do PIX que viria a sofrer sucessivos cortes até 1984 (Lea, 1997:58-59).

Os Mëbêngôkre foram contatados pelos irmãos Villas Boas no ano de 1953, em seguida, “Os Mëkrãnoti [subgrupo do qual os *Metyktire* fazem parte] mudaram para o sul, em uma área maior de cerrado localizada entre os rios Jarina e Iriri Novo. Isso se tornaria o núcleo da área Mëkrãnoti: embora muitas aldeias foram construídas em floresta próxima ou distante, os Mëkrãnoti acabaram sempre voltando para aquela área a qual ainda se referem como ‘nosso verdadeiro cerrado’ (*meba nhõ Kapôt djwynh*)” (Lea, 1997:91 *apud* Turner 1992:94). Essa área na qual habitavam e se referiam como seu “verdadeiro cerrado” é a região do Kapôt Ninhore, tendo sido registrados diversos retornos à região dentre os anos de 1935 a 1984. Um desses retornos se deu em 1960, quando grupo de Kremoro foi visitado por Cláudio Villas Boas, que os convence a voltar para a área entre os rios Jarina e Iriri Novo, a região do Capoto, abrindo

uma pista de pouso ao lado da aldeia Rojkôre. Todavia, esse grupo seguiu realizando expedições temporárias ao Kapôt Ninhore para apanhar alimentos nas capoeiras de roças que lá deixaram.

Os anciões mēbêngôkre narram suas trajetórias desenhando um mapa biográfico. O conjunto desses mapas se intercruza, constituindo uma intrincada rede de lugares e caminhos. No caso de Iobal, e talvez dos Metyktire como subgrupo, um marcador é a relação íntima com o cerrado, em suas narrativas enfoca as regiões do Kapoto, Arerekre e Kapôt Ninhore, sendo essas as áreas de cerrado conhecidas por eles.

“O pai de Motere viveu em guerra com os Munduruku [que ocorreu na região do rio Tapajós], ele já conhecia esses três cerrados [na região do rio Xingu] durante a guerra. Quando ficou velho ele avisou pros filhos “Enquanto tiver guerra vocês vão direto para esses cerrados, onde vão viver em paz”. No momento da guerra eles vieram procurando esses cerrados, ficaram primeiro no Kapôt Ninhore, teve briga e eles foram pra Arerekre, também tiveram briga e vieram para esse cerrado. Também tiveram briga e foram pra outra região, onde encontraram os Panará e tiveram que voltar pra cá de novo. Essa é a história, o cerrado já tinha sido visto pelas pessoas mais antigas”. (Iobal, 2016)

Inicialmente na região do Kapoto foi criada a aldeia Rojkôre que depois daria lugar à aldeia do Capoto. Elas efetivamente estão separadas pela pista de pouso ainda sendo bastante notória a capoeira da antiga aldeia. Segundo narrativas registradas no Atlas do território Mēbêngôkre Panará e Tapajúna (2007), as regiões de cerrado são reconhecidas como de grande fartura, o que é notável na densidade de elementos representados nos mapas etnoambientais produzidos por eles. O Kapôt Ninhore é descrito como “a fonte do cerrado” ou “o alto cerrado”, fazendo uma analogia às nascentes dos rios.

“(…) voltamos para Rojkôre, que foi a primeira aldeia de verdade. Foi no Rôjkôre, o primeiro lugar que seus avós moraram. Deste lugar, meu pessoal se espalhou em aldeias que não eram verdadeiras. O pessoal estava com medo de intriga e se separou e se dividiu. Assim eles estão morando em outros lugares. Foi isso que me contaram. (...) Sempre o pessoal volta pro Kapôt Ninhore, porque gostava de ir, fazer a travessia e ficar comendo por lá. (...) Desde Rojkôre até o Kapôt Ninhore meu povo vivia fazendo acampamento. Então a gente ficou por lá e fez aldeia. Lá é nosso lugar, nosso lugar antigo. Lugar antigo onde eu vi e vivi as coisas que estou contando. Nesse mato meu pessoal cresceu. As crianças se tornaram adultos. Fizeram bem em continuar por lá.” (Iobal; 2007:72)

Após a construção da BR 080, no início da década de 1970, os irmãos Villas Boas impediram que os Mēbêngôkre retornassem para a parte norte da BR, onde está a TI Capoto/Jarina. Assim, em 1961 transferiram os Metyktire da aldeia de Rojkôre para a aldeia Porori, uma antiga aldeia Juruna, que estava dentro dos limites do PIX. O estabelecimento de aldeias Mēbêngôkre na beira do rio Xingu só se dá após o período pós contato com os irmãos Villas Boas, atualmente a maior parte das aldeias encontra-se nas margens de grandes cursos d’água.

Em 1971, Porori é excluída do PIX, e o órgão indigenista tenta realizar a transferência do grupo para dentro dos novos limites – o que foi recusado pelos Metyktire, que então se deslocaram para a aldeia Jarina. Buscando persuadi-los a se transferirem para o lado sul da BR 080, a Funai negou assistência a eles na aldeia Jarina; contudo, após uma epidemia de sarampo que vitimou vários indígenas, em 1976 foi instituído o Posto Indígena Jarina (Lea, 1997:182), que reconhecia como “habitat” apenas as redondezas desta aldeia. Em 1984, por meio do Decreto nº 89643, foi criada a Área Indígena Capoto habitada pelos Mëbêngôkre e Tapayúna, levando-os a migrarem para esta região, onde existe a aldeia de mesmo nome até os dias de hoje. A princípio, a área reivindicada pelos Metyktire era de 40 km a partir da proposta do PIX de 1961; porém, o que efetivamente ocorreu foi a demarcação de 15 km da margem direita do Xingu, além da região do Capoto. A homologação da Área Indígena do Capoto/Jarina e do PIX se deu por meio do mesmo decreto apenas em 1991.

Há atualmente duas regiões (isto é, redes de lugares nomeados, como desenvolveremos adiante) reivindicadas pelos Metyktire: o *Kapôt Nhinore* e *Pykabãra*. A primeira delas está atualmente em processo de identificação e delimitação e a segunda segue sendo apenas uma reivindicação, ambas foram objeto do processo de esbulho territorial sofrido no pós-contato relatado acima. Neste âmbito, pretendo discutir as conexões que os *Metyktire* traçam com e no espaço, buscando compreender como se produzem lugares e a rede que os conecta, e como os índios traduzem isso em termos de reivindicação territorial e atuação política. Os anciões desse subgrupo narram um conjunto de antigas aldeias, cemitérios, caminhos e lugares nomeados que perpassam a região que compreende o complexo de terras Mëbêngôkre.

Raoni Metyktire relembra que no período anterior ao contato, até o final da década de 1960, a ocupação territorial se dava por uma intensa dinâmica migratória. Os deslocamentos eram feitos eventualmente por todos da aldeia ou por grupos específicos (famílias, grupos de idade etc.), ocorrendo de uma comunidade passar metade do ano se deslocando. Essa dinâmica de mobilidade se associava aos ciclos cerimoniais dos Mëbêngokrê: duas grandes cerimônias de nomeação durante o ano, uma no período da chuva e outra na seca, precedidos por expedições denominadas *ôntô mônô* - “dormir e perambular”, segundo tradução de Lea (1997) – durante as quais são estabelecidos apenas acampamentos temporários. Além desses propulsores de movimento, a intensa mobilidade desse povo também se dava por conflitos internos e por expedições guerreiras, realizadas pelos homens que atingiram, por exemplo, o rio Tapajós, onde enfrentaram os Munduruku.

No princípio da etnologia sul-americana, os povos Jê foram classificados como “tribos marginais” (Steward 1946-1950 *apud* Coelho de Souza 2015), sendo caracterizados como nômades, caçadores, coletores e detentores de práticas agrícolas insipientes. Assim, o nomadismo foi associado a uma prática de subsistência, à lógica da necessidade, a partir de uma concepção ambiental de escassez do cerrado do planalto central brasileiro. Coelho de Souza nota que a caracterização dos povos Jê como nômades pressupunha a negação de uma conexão entre estes povos e a terra, relegando-os a uma categoria de “sem terra” – um argumento já muito utilizado para se contrapor à demarcação de terras, uma vez que o Estado têm dificuldade em lidar com formas mais fluidas de ocupação territorial. Em resposta a esse equívoco, os antropólogos começaram a utilizar o termo seminomadismo como modo de atenuar as ideias errôneas que a mobilidade pode gerar. No entanto, independente do termo utilizado, ambos carecem de uma releitura, a fim de desvinculá-los do ranço conceitual que carregam em si – como o atrelamento à subsistência e a concepção de “sem terra” – que mais obscurece do que põe luz ao modo *mêbêngôkre* tradicional, baseado em migrações sazonais que passa por uma rede de caminhos e lugares nomeados.

No meu primeiro encontro² com Iobal, reconhecido por todos como grande conhecedor dos lugares, ele iniciou sua fala dizendo: “nós éramos novos quando começamos a lutar pela terra, para o futuro dos nossos netos, bisnetos. Pode olhar pra mim, estou ficando velho, nós estamos ficando velhos, eles que estão aqui que tem que continuar a luta”. Neste primeiro momento, eu imaginava que a sua narrativa versaria a respeito do processo de luta e reivindicação territorial; todavia, o ancião começou a enunciação toponímica de 35 lugares – entre rios, aldeias antigas, beiras de córrego, igarapés, morros, roças antigas e castanhais –, demonstrando seu conhecimento sobre esta terra. Megaron, uma das principais lideranças Metyktire hoje, apontou, a partir dessa enunciação: “nós temos aldeias antigas que precisamos [reconquistar], ele vai contar tudo, até o Kapôt Nhinore”.

No encontro subsequente o ancião seguiu sua enunciação topográfica relatando 73 lugares nomeados. Sua fala é uma narrativa de sua trajetória de vida, um itinerário de deslocamentos, obedecendo a sucessão de lugares de determinado caminho. Por vezes eu perguntei, por exemplo, “mas esse lugar é no Kapôt Nhinore?”, o ele que respondeu “não, espera aí, esses lugares que eu falei ainda estamos chegando lá!”, assim a narrativa também

² Em reunião realizada junto às lideranças da Terra Indígena Capoto/Jarina ocorrida em fevereiro de 2016 no Instituto Raoni.

segue uma trajetória e reflete as migrações histórias desse subgrupo Mëbêngôkre, um entremeado de percursos que precisa ser lido como um recorte do espaço e do tempo.

Iobal lembra que após as festas e o plantio das roças iniciavam os deslocamentos, retornando à aldeia principal apenas no período de colheita. Nota-se também que antigas aldeias e capoeiras de roças faziam igualmente parte dos caminhos percorridos. Além dos deslocamentos sazonais e cerimoniais, ocorriam deslocamentos motivados por conflitos internos, descolando famílias e grupos políticos, e ainda expedições guerreiras realizadas pelos homens que percorriam centenas de quilômetros. A partir dessa dinâmica de ocupação territorial, os velhos Mëbêngôkre se refere à Terra descrevendo sequências de lugares nomeados por onde andaram.

Coelho de Souza (2015) observa que entre os Kisêdjê a constituição dos lugares e da Terra se ativa por meio tanto da interação como da narração. A respeito das narrativas sobre os lugares, a autora identifica dois tipos: o primeiro são as “histórias dos ancestrais” que tem locais não especificados de ocorrência, como as narrativas comuns aos povos classificados como Jê do Norte, dentre eles os Kisêdjê e os Mëbêngôkre, que relatam o deslocamento desde a costa, passando pelo rio Tocantins onde ocorreu o corte do pé de milho gerando a separação e diferenciação destes povos. O segundo tipo de narrativa se refere aos lugares nomeados pelos eventos que lá se passaram, estando esses mais próximos temporalmente e fisicamente da atual ocupação. Assim, a autora considera que a história Kisêdjê é lembrada pelo espaço, seja o passado distante que ocorreu em regiões cujos lugares não especificados ou o passado recente que se deu em lugares nomeados.

A nomeação dos lugares se dá não apenas por características ou descrições físicas destes, mas sobretudo por narrativas de eventos e inteirações que lá se passaram. Podemos tomar como exemplo a história que dá nome à Pykabãra, região de mata onde houve uma aldeia antiga e que seguem reivindicando. Iobal relembra que naquela época uma senhora estava verificando se a terra era boa para plantar e foi cavando, pegava porções de terra e cheirava, então a partir deste evento nomearam o lugar Pykabãra, que significa “cheiro da terra”. O fator principal para nomeação deste lugar não é o cheiro da terra em si, mas o evento, a ação da senhora de cheirar a terra. Em sua luta, Iobal relata: “O túmulo do meu avô, pai do meu pai, e dos meus tios está lá. Por isso que quero retomar aquela terra, porque já tem a marca do túmulo que garante. Por isso eu estou muito indignado que os fazendeiros estão naquela terra onde tem túmulo dos meus parentes. Então com essa pesquisa eu espero que eles conheçam a realidade.“.

Nesse sentido, a concepção de lugar Mëbêngôkre parece ser menos física, espiritual ou cultural; passa mais por adquirir as características de seus ocupantes, refletindo-as, assim a constituição e a descrição dos lugares aparecem como *eventos*, compreendendo que os lugares não são, mas acontecem, como observou Casey (1996:27).

Se inicialmente a caracterização dos Mëbêngôkre como “nômades” ou “de índole perambulante” foi um meio de negá-los o acesso à terra, sem buscar uma compreensão mais aprofundada dessas práticas, da perspectiva apresentada pelos velhos mëbêngôkre os deslocamentos produzem lugares-eventos e ao nomeá-los são integrados à sua T/terra, criando uma relação de pertencimento, como afirma Iobal:

“Onde nós passamos nós damos um nome pelo fato que aconteceu, o lugar onde nós passamos e damos um nome é nosso território. O lugar não muda, porque eu fui o primeiro, somos os primeiros antes de ser derrubado. Os fazendeiros ocupam os lugares que eu já passei, se eles ocupam eu já vou perguntar pra eles em que momento, em que ano que ele passou lá antes de mim? Ele prove pra mim. Eu fui o primeiro a passar por essas regiões, eu conheço o lugar. Então desde o início de onde nós viemos eu sei de toda a história do que aconteceu, o lugar onde eu passei, onde eu morei, passei o tempo antes dos fazendeiros. Os fazendeiros não têm provas que eles são donos do lugar.” (2016)

Essa intensa dinâmica de deslocamentos criou rastros de memória sobre o corpo da T/terra, lugares-eventos nomeados, que se conectam em uma rede de caminhos que, por sua vez, se estende para além dos limites reconhecidos como terras indígenas e opera em uma dinâmica própria, que entendo como técnica de produção de lugares. Nos afastamos então da concepção de um falso nomadismo que sugere que os grupos não fazem mais do que se descolar de uma forma indiscriminada, havendo uma negação da relação, do vínculo, ou até mesmo do pertencimento, entre pessoas e lugares.

As trajetórias se colocam na T/terra como traços de memória, seja individual ou coletiva, e a narrativa desse traços-trajetórias é um meio de revisitar os lugares, mesmo no espaço sedentário. As trajetórias se dão por sequências de lugares nomeados em um itinerário gradual, conforme avança ele se desdobra numa série de lugares e caminhos, nos provocando uma imagem de que não há o espaço vazio. Notamos nas narrativas de Iobal que sua trajetória pessoal se cruza em determinados locais nomeados com outras trajetórias, constituindo tanto redes de lugares conectados como de socialidades.

Nesse sentido, novos caminhos seguem sendo traçados e lugares nomeados e lugares como o Kapôt Ninhere e Pykabana, que estão fora dos limites da TI, se mantêm como territórios vividos mëbêngôkre: seguem acontecendo, seja na memória, nas narrativas ou na luta pelo acesso à eles, em uma dinâmica que se expande, abrindo os sentidos de pertencimento e movimento.

3. Terra, luta e vida em uma encruzilhada no Tapajós

O segundo contexto etnográfico abordado neste trabalho tem como centro o processo corrente da autodemarcação de Sawré Muybu (terra indígena identificada, pertencente ao território Daje Kapap Eypi³), realizado pelo povo Munduruku no médio rio Tapajós (PA). Trata-se mesmo de reflexões sobre e a partir da autodemarcação – uma espécie de encruzilhada na qual se encontram (e se atravessam) diferentes âmbitos de atuação (político, jurídico, cosmológico) e conceitos distintos de terra. Buscarei pensar o que a autodemarcação é e faz, e que tipo de relação ela produz entre as noções indígenas e não-indígenas de terra – sendo *uma* dessas a do Estado. Em especial, me intriga a mobilização, por parte dos índios, do aparato conceitual-administrativo estatal para produzir a forma da TI sobreposta à terra. Pois esses povos nos mostram que a terra propriamente *indígena* não se reduz à TI – essa *invenção*, como discute Miras (2015).

Defendo que a ideia mesma de autodemarcação atualiza algo do potencial de equivocação contido na grafia T/terra: “espaço para o encontro de diferentes mundos” (Coelho de Souza et. al., 2016: 3). Uma rápida passagem pelo panorama de atores, os modos nos quais estão ou não implicados nas T/terras e os diferentes regimes de significação que ali coexistem – parcialmente conectados – ilumina em alguma medida esse ponto: o Estado, os diferentes governos e a ideia de expansão, ocupação do solo, potencial energético e exploração de recursos naturais; o mercado, a venda de commodities, de ações, títulos e royalties; os seringalistas, os madeireiros, os palmiteiros e a abertura de ramais, a extração de matéria-prima e o comércio de madeira; as entidades religiosas, as organizações indigenistas e ambientalistas, os movimentos políticos e os pesquisadores mobilizados em torno da defesa do território e dos direitos indígenas sobre ele; e, por fim, os Munduruku e suas T/terras.

Sawré Muybu é hoje o centro de uma disputa entre os Munduruku, que habitam o interflúvio Madeira-Tapajós desde o século XVIII, e São Luiz do Tapajós, empreendimento que integra um complexo hidrelétrico de 42 usinas projetadas para toda a bacia Tapajós-Teles Pires. Saindo do papel, essa hidrelétrica alagará a terra reivindicada pelos índios – ou: uma vez homologada, Sawré Muybu pode inviabilizar a realização desse projeto que integra o Plano de Aceleração do Crescimento (PAC), pois obrigaria o Estado a remover os índios, descumprindo

³ Sawré Muybu é o nome pelo qual a área em disputa ficou conhecida pelos não-indígenas. Refer-se, pois, a TI em processo de demarcação. Já Daje Kapap Eypi é o nome dado pelos Munduruku para todo o território tradicional, que ultrapassa a área da TI em muitos sentidos.

o que manda o artigo 231 da Constituição Federal. Embora o Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) – peça técnica que embasa o reconhecimento da área –, concluído desde setembro de 2013, não deixe dúvidas quanto à ocupação tradicional na área da TI, o processo de demarcação ficou estacionado na Funai até 19 de abril deste ano, quando o RCID foi enfim publicado e o período de contestações a ele aberto.

A trama na qual se dão os conflitos em torno de Sawré Muybu e São Luiz do Tapajós é notavelmente complexa – tanto pela diversidade de aspectos como pelos distintos atores nela implicados –, e eu não poderia abordá-la com acuidade aqui sem incorrer em simplificações tão levianas quanto desnecessárias.⁴ Parto, portanto, do ponto em que os Munduruku decidem realizar eles mesmos a demarcação física de sua TI, após ouvirem de Maria Augusta Assirati (então presidente da Funai), em setembro de 2014, que o processo de regularização dessa área estava sendo interrompido por pressão de setores, dentro e fora do governo brasileiro, interessados na viabilização de São Luiz do Tapajós (cf. Brum, 2014).

De posse do RCID (ao qual tiveram acesso depois que a Agência Pública de Jornalismo Investigativo o divulgou, “vazou” o documento), mobilizando dezenas de *guerreiros* e contando com diversos apoiadores não-índigenas – entre os quais se destacam lideranças das comunidades ribeirinhas Montanha e Mangabal, que habitam a margem oposta do rio –, os Munduruku realizaram as atividades demarcatórias entre outubro de 2014 a julho de 2015. Estas se dividiram em duas etapas, nas quais foram abertas picadas nos contornos indicados no RCID, e onde foram colocadas placas para sinalizar os limites da TI. Em ambas as etapas os índios se defrontaram com atividades ilegais de exploração, como expõem em uma das cartas publicadas por eles durante o processo da autodemarcação:

Depois que a gente varou no ramal dos madeireiros, vimos uma trilha, uma ponte, que eles fazem para carregar madeira e palmito de açaí. Vimos também a roça deles. Isso aqui é uma estrada para puxar madeira e palmito. Como a gente está autodemarcando agora, percebemos que está dentro da nossa área. Estamos vendo aqui a destruição que o pessoal está fazendo no açaizal. Quem começa tudo isso são os madeireiros. Eles fazem o ramal e os palmiteiros vem atrás destruindo o açaizal. A gente estava preservando para tirar o açaí para os nossos netos, estamos vendo que não temos mais quase nada na nossa terra. Daqui que a gente tira a fruta para dar o suco aos nossos filhos e agora estamos vendo a destruição. Sempre dizemos que o pariwat (branco) não tem consciência disso.⁵

⁴ Para um quadro completo, abrangendo as múltiplas questões e camadas em torno dos conflitos envolvendo Sawré Muybu e São Luiz do Tapajós, ver Alarcon et. al. (2016). Para mais detalhes sobre as realização da autodemarcação munduruku, ver a cartilha desenvolvida por esse povo, disponível para download através do link <http://media.wix.com/ugd/c99e01_7dcfb3cedf6546869a9d9ac542ec73da.pdf>.

⁵ “II carta da autodemarcação- o governo ataca contra a demarcação da terra indígena Sawré Muybu preparando o leilão da Flona Itaituba I e II”, disponível em <<https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2014/11/24/carta-ii-da-autodemarcacao/>>, acessado em 26 de novembro de 2014.

Destaco o trecho acima seguindo a ideia de pensar a experiência no espaço e nos lugares durante a autodemarcação a partir dessas cartas, pois o que se parece passar, a meu ver, é a produção e a comunicação de imagens diversas da terra através delas. Ao descrever a atuação desses agentes ilegais *a partir do que veem ao percorrer a área da TI*, os índios parecem divulgar uma imagem da terra feita por esses mesmos agentes e marcada pela ideia de *exploração*: extração maciça, em contraste com as práticas indígenas; abertura de estrada, em contraste com as trilhas etc. Algo semelhante se vê no esforço (esse mais difundido nas quatro cartas da autodemarcação⁶) de expor, através de relatos e descrições cuidadosas, imagens da área de Sawré Muybu que contradigam a ideia de que ela seria inabitada por humanos – como buscaram fazer crer os discursos de funcionários do Ministério de Minas e Energia no contexto do conflito em relação a São Luiz do Tapajós (cf. Torres, 2016). Contra essa ideia de vazio, os Munduruku falam em suas cartas de lugares de trânsito de pessoas e animais (“a gente sabe que onde há presença de zoadas de trator, de motosserra, e com circulação de pessoas no ramal a caça fica extinta”⁷); mostram lugares ‘porosos’, permeáveis e sensíveis à exploração (“Por causa disso que a nossa terra está morrendo, nossa floresta está chorando, pelas árvores que encontramos deixados por madeireiros”⁸).

Lugares vivos, vividos, e que *seguem acontecendo*: a autodemarcação, longe de se reduzir a um procedimento meramente técnico ou a uma estratégia política, promove, ao conjugar *terra, vida e luta*, uma multiplicação e uma condensação semânticas. Com isso, ela parece operar dois conjuntos de passagens complementares e de mão dupla: (i) da terra vivida e entendida pelos índios (sem a qual não há vida, como é sinalizado nas cartas, e cujo entendimento não é acessível aos não-Munduruku senão a partir de um denso e extenso trabalho etnográfico) para a TI construída e significada nos termos e moldes do Estado; (ii) e dos perímetros desenhados no RCID para a consolidação da forma física da área, a partir da abertura de picadas, da fixação de placas e do monitoramento dos seus limites.

O encontro dessas passagens pode ser observado em uma carta especialmente marcante, publicada em novembro de 2014. Aliando elementos da mitologia munduruku a indicações de

⁶ As cartas publicadas no contexto da autodemarcação munduruku podem ser acessadas em <<https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/category/cartas/>>

⁷ “IV CARTA DA AUTODEMARCAÇÃO”. Disponível em <<https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2015/07/14/iii-carta-da-autodemarcacao-3/>>. Acesso em 23/09/2016.

⁸ “I carta da autodemarcação do território Daje Kapap Eypi”, disponível em <<https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2014/11/18/carta-da-auto-demarcacao/>>, acessada em 27 de dezembro de 2015.

lugares e relatos com grande densidade sensorial-emocional, esse documento se orna de imagens densas e complexas, pelas quais o leitor não passa incólume:

Quando nós passamos onde os porcos passaram, eu vi, eu tive uma visão deles passando. Eu tenho 30 anos. Quando eu era criança minha mãe me contou a história dos porcos. É por isso que devemos defender nossa mãe terra. As pessoas devem respeitar também. Todas as pessoas devem respeitar porque a história está viva ainda, estamos aqui, somos nós.
(...)

Hoje, pela primeira vez durante a autodemarcação, chegamos ao local sagrado Daje Kapap Eypi, onde os porcos atravessaram levando o filho do Guerreiro Karasakaybu. *Sentimos algo muito poderoso que envolveu todo nosso corpo.* Outra emoção forte que sentimos hoje foi ver nossa terra toda devastada pelo garimpo bem perto de onde os porcos passaram. *Nosso santuário sagrado* está sendo violado, destruído 50 pc's (retroescavadeiras) em terra e 5 dragas no rio. Para cada escavadeira, 5 pobres homens, em um trabalho de semiescravidão, explorados de manhã até a noite por 4 donos estrangeiros. Primeiro o governo federal acabou Sete Quedas, no Teles Pires, que foi destruído pela hidrelétrica, *matando o espírito da cachoeira.* E agora, com seu desrespeito em não publicar o nosso relatório, *acaba também com Daje Kapap Eypi. Sentimos o chamado.* Nosso guerreiro, nosso Deus, nos chamou. Karosakaybu diz que devemos defender nosso território e nossa vida do *grande Daydo*, o traidor, que tem nome: O governo Brasileiro e seus aliados que tentam de todas as formas nos acabar.⁹

A articulação entre as *imagens da terra* e as *imagens da luta*, em todas as cartas, evidencia a pluralidade de dimensões nas quais essas camadas operam. Pois não se trata apenas de opor-se à política desenvolvimentista de um determinado governo, ou de só confrontar o Estado; tampouco a resistência Munduruku se resume a garantir para esse povo a subsistência numa porção de terra, num terreno qualquer. Entendo que é eminentemente política a afirmação (como o é a ação e o processo de resistência na terra – os corpos ocupando-a, percorrendo-a, marcando-a) de que Daje Kapap Eypi não é *qualquer* terra. Não poderia sê-lo; não apenas pela “ocupação tradicional” dos índios naquela área, conforme supõe a legislação indigenista, mas também, e sobretudo, porque não ser uma terra qualquer passa pela constituição de um entendimento sobre *o que ela é.*

Talvez não exista, do ponto de vista indígena, “qualquer terra”, ou “uma terra qualquer”; talvez o esvaziamento que essa ideia supõe só seja possível em uma lógica que concebe um divisor comum a todas as terras, apagando, de partida, qualquer possibilidade da multiplicidade como o próprio *fundamento* dessa noção. Ao afirmar categoricamente que a sua terra e o rio Tapajós não são negociáveis porque a vida não é negociável, como fazem em pronunciamentos públicos (opondo-se, por exemplo, à ideia de compensação ambiental, prevista em megaprojetos como o de São Luiz do Tapajós) e em suas cartas, os Munduruku não deixam

⁹ “III carta da autodemarcação do território Daje Kapap Eypi”, disponível em <<https://autodemarcacaonotapajos.wordpress.com/2014/11/30/iii-carta-da-autodemarcacao-do-territorio-daje-kapap-eypi/>> , acessada em 27 de novembro de 2015. Ênfases acrescentadas.

dúvidas quanto ao que para eles está em risco. Existir não é sobreviver, e sobreviver não é suficiente.

4. A autodemarcação wajãpi e a vida dos lugares

Em um exercício comparativo preliminar, abordaremos também outra experiência de autodemarcação de TI: entre os Wajãpi, cuja área está localizada nos municípios de Laranjal do Jari e Pedra Branca do Amapari, e dos quais nos aproximamos a partir dos trabalhos de Galois (2000, 2004, 2007 e 2011). Realizada entre os anos de 1994 e 1996, essa autodemarcação (como o povo Wajãpi e os contextos histórico, sociopolítico e econômico nos quais se deu a sua empreitada) apresentam diferenças em relação ao caso do Tapajós que não poderemos esgotar aqui, é claro. Antes, pretendemos chamar a atenção para como diferentes imagens e conceitos de terra aparecem nessa experiência e nas anteriormente citadas, e de que modo elas nos permitem pensar sobre a vida dos e nos lugares.

Vinte anos separam os primeiros esforços de identificação da área que hoje é a TI Wajãpi e a sua homologação pela Presidência da República. Esta foi realizada entre 1994 e 1996, em uma iniciativa considerada pioneira, uma vez que os Wajãpi tiveram um marcado protagonismo – fazendo a demarcação física dos limites da TI *em si* e estabelecendo as ‘diretrizes’ do trabalho (id:47) – e que as atividades se desenvolveram em um convênio estabelecido entre a Funai, a agência de cooperação alemã GTZ e o Centro de Trabalho Indigenista (CTI). Os trabalhos demarcatórios, conta-nos Galois (2011), foram divididos em seis etapas: identificação das cabeceiras dos rios limítrofes, realizada “sob responsabilidade exclusiva dos Wajãpi, organizados em diferentes equipes” (:51); levantamento geodésico, feito por técnicos ligados a empresas e a universidades e acompanhados por um grupo wajãpi numeroso; plaqueamento de toda a extensão do rio Inipuku e de sua embocadura no rio Jari – que “constituiu uma visita de rememoração da história do grupo” (:52); abertura de picadas nos limites secos; demarcação do divisor de águas Ari-Pakwarã e plantios agro-florestais nas picadas (id.:ibid.). Desse processo extenso e complexo, permeado por diferentes agências em instâncias e momentos diversos, destacamos por ora, e para os fins perseguidos aqui, elementos de algumas narrativas acerca de lugares percorridos pelos Wajãpi durante a demarcação de sua TI.

Siro, uma liderança wajãpi, narra a expedição até a cabeceira do rio Kumakary citando um leque de lugares distintos: aqueles que haviam sido morada do criador dos Wajãpi; outros,

percorridos no passado pelos *antigos*; lugares de pouso e, enfim, a cabeceira propriamente dita, que é apresentada por ele com generosos detalhes. “Chamamos os lugares como esse de Janejarã tapererã. Não tem árvores, só capim. (...) Não tem palmeira warakuri, nem kurua, nem mumuru” – e a extensa lista do que não há ali segue (Gallois, 2011:54). Conta Siro também que ao chegarem ali, os índios se surpreenderam com o sereno, que desafiava qualquer iniciativa de manter acesa uma fogueira durante a noite: “os antigos sabiam que fazia frio por lá, mas nunca haviam falado do sereno” (Id.:ibid.).

Nos percursos da expedição demarcatória não apenas são revistos caminhos e paragens do tempo dos *antigos*, ou passam-se a ser conhecidos locais dos quais só se tinha um conhecimento parcial, como torna-se possível atualizar a relação com lugares já percorridos, fazendo aparecer, inclusive, novos nomes. É o que se vê no relato de Parikura a respeito das cachoeiras do rio Felício: “Durante esta expedição, nós demos um novo nome àquela cachoeira: é Tare’y kai ytu, a cachoeira do trairão queimado, porque Pejanã queimou o peixe que íamos comer” (id.:56).

É interessante notar, ainda que de maneira impressionista, como a demarcação – um processo de metrificação do espaço (no sentido de Nodari, 2014) por definição – não só é permeada como também engendra experiências outras, que não aquelas de estabelecer fronteiras ou de estar contido em um espaço, como se dá com o limite métrico. Tomemos como um último exemplo a fala da liderança wajãpi Tapenaiky sobre uma expedição rumo à cabeceira do igarapé Y’yakã, um dos limites da área indígena. Conta ele que os seus parentes até então não conheciam esse lugar; “não sabiam que era o Y’yãkã, iam caçar por ali, mas não sabiam. Meu pai sabe. Ele já tinha andado por ali há muito tempo, pra caçar, por isso que sabia que a cabeceira era por ali” (Gallois, 2011:57).

Estaria o processo de demarcação – ao fazer com que as pessoas voltassem a percorrer lugares ou passassem a conhecê-los, e que eventos ocorram novamente neles – reanimando os lugares, trazendo-os “de volta à vida” (como discute Cardoso (2016) seguindo Ingold (2000)), ou atualizando a sua vida na experiência presente? O que parece se passar nas diferentes experiências demarcatórias é um cruzamento constante e recíproco das duas *experiências de limite* que Nodari (2014) descreve¹⁰. Pois se por um lado a área identificada e delimitada segue

¹⁰ Ao tratar dos dois tipos de limite apresentados por Deleuze (ou melhor, de experiências do limite), Nodari (2014) mostra como de um lado há o limite métrico, da lei, do contorno - uma forma que limita e informa os corpos, sendo independente deles; e de outro há o limite dinâmico, imanente, expresso por uma maneira de ser, um modo de vida, menos do que por um contorno. O primeiro é extensivo, o segundo, intensivo. O autor destaca que essas diferenças dizem respeito à relação “eu com o ambiente”, uma relação da ordem do sentido, entre a perspectiva e

o regime do limite métrico, por outro, esse limite é *limitado* pelos transbordamentos imprevistos do modo de relação não-métrico – as experiências dos corpos (humanos e não-humanos) no ambiente (percepções, sensações, emoções); a dobra entre presença e memória no tempo não-linear; os eventos que produzem novos nomes, novas marcas e lembranças. Há também passagens do não-métrico ao métrico; aliás, é possível até arriscar a hipótese de que seja mesmo dessa passagem que trata a adoção da demarcação como estratégia política de sobrevivência e de proteção territorial, como vemos nos casos Munduruku. Dito de outra maneira: ao condensar as diferentes camadas citadas anteriormente, em equivocções controladas (no sentido trabalho por Marisol de la Cadena, 2010), o que se está fazendo, parece-nos, é a circunscrição de intensidades, fluxos, afetos, memórias, e, enfim, de um modo de vida (no sentido mais comum e amplo da expressão) em um perímetro que abarca, inclusive, um entendimento específico do que esse perímetro contém (e não raro protege).

Lançando essa questão ao material wajãpi, dois pontos me saltam aos olhos. Primeiro, e mais imediatamente, destaca-se a estratégia tomada por esse povo de ocupar os limites da TI para protegê-la de invasores, aproveitando a fartura que os “lugares novos” oferecem para a roça, a caça e a pesca (Gallois, 2011:28). Ligada a isso está a possibilidade de retomar o modelo de dispersão territorial, que comentarei em breve. Segundo – e em direta consonância com os discursos sobre preservar e cuidar da terra, sobre os quais também trataremos à frente –, destaca-se também o fato de a demarcação ‘guardar’ lugares reminiscetes, ocupados e percorridos pelos *antigos* Wajãpi – ainda que sob um regime outro, que não o do limite-contorno. Sobre isso diz Kumai, um cacique desse povo: “Antes, não sabíamos que existiam limites para a terra, só sabíamos que tudo era floresta... Agora, demarcamos nossa terra, porque *é só o que sobra dos lugares ocupados pelos antigos*. Os nossos netos precisam defender esta terra para *continuar vivendo como wajãpi*” (Gallois, 2000:4. Ênfases acrescentadas).

Vemos na fala de Kumai um exemplo de passagem do limite intensivo ao extensivo, com desdobramentos interessantes. A terra passa a ter limites (do tipo contorno) quando os lugares são subtraídos do todo ‘ilimitado’ da floresta; e o limite, ao circunscrever o que sobra desse todo, confirma a subtração. Mas (e está aí o ponto mais curioso) ele o faz confirmando também a singularidade do modo de vida que constitui o limite dinâmico – isto é, afirmando a sua diferença em relação ao regime do limite-contorno, da qual a ideia mesma de ‘aquilo que

as coisas. A metrificação do mundo é, assim, a “experiência do perito”, que transforma o limite imanente em contorno, medindo o espaço para ocupá-lo.

sobra' é índice. Pelo mesmo motivo, mas no sentido inverso (passando do métrico ao não-métrico), e diretamente ligado a poder “viver como wajãpi”, é realmente instigante a possibilidade de retomar, depois que a terra fora demarcada, o modo de ocupação territorial marcado pela dispersão de pequenas aldeias em torno de locais importantes. A esse respeito, diz outra liderança wajãpi, Ajareaty, depois que a sua TI fora consolidada: "Agora estamos satisfeitos, porque vamos poder continuar a dispersar nossas aldeias, visitar uns aos outros, passear de aldeia em aldeia e os netos poderão abri novos caminhos de caça, longe..." (Gallois, 2000:5).

5. Considerações finais

Pontuaremos, por fim, alguns cruzamentos entre os contextos etnográficos que apresentamos aqui e as reflexões que cada um deles nos suscitou. De partida, vale notar a coexistência das experiências distintas de limite nas terras demarcadas ou em processo de autodemarcação – considerando, como discutimos, que ao contrário da redução desses processos à fixação dos povos em áreas com bordas fixas e impermeáveis, o que temos observado é o “vazamento” dos limites pela experiência e a possibilidade de viver os lugares “contidos” nos perímetros delimitados a partir de registros outros que não o da separação entre sujeito e objeto, por exemplo. Nesse sentido, os processos demarcatórios se revelam também como modos de constituição de relações outras com a terra, que não apenas a do “trabalho do perito”, como diz Nodari a respeito da experiência do limite contorno (2014:9): percorrer as fronteiras da TI é também abrir novos caminhos, criar e ocupar novos lugares, vivendo neles e com eles.

Por outro lado, essa coexistência de experiências de limite sinaliza uma diferença (entre cada um desses ‘tipos’ de experiência) que passa a existir quando a TI entra em cena. Ou seja: é possível que essa diferença seja uma face do encontro mesmo entre as concepções indígenas de terra (anterior à TI) e a categoria estatal que se consolida com o processo de regularização fundiária. “Antes, não sabíamos que existiam limites para a terra”, diz o chefe Wajãpi; a demarcação promove o corte, institui a diferença, a partir da qual os lugares – antes pertencentes a um ‘todo sem limites’ – podem ser guardados e defendidos, pois agora eles são “o que sobra” (Gallois, 2000:4). Nesse sentido vale questionar se a demarcação, ao aparecer como via urgente de proteção territorial, de “preservação” dos lugares e de salvaguarda de um modo de vida que não se desvincula da terra (de terras específicas), não estaria garantindo apenas o mínimo, a

sobrevivência – a partir da qual o povo e a terra poderão se reinventar e reelaborar (Miras, 2015:22).

Vemos essa reelaboração acontecendo quando os Wajãpi voltam a lançar mão do seu modelo de ocupação territorial disperso, como vimos acima. Ou mesmo quando observamos Iobal, que ao narrar sua trajetória de vida, enumera lugares nomeados que percorrem caminhos transfronteiriços, mas opta não contar as histórias dos nomes dos lugares que estão atualmente dentro de outras terras indígenas, compreendendo que os donos dos lugares no estado do Pará são outros subgrupos mēbêngôkre. Além disso, e ainda no caso mēbêngôkre, observamos que a diferença que abre caminho para a reelaboração se expressa em um corte geracional: por um lado há os mais velhos, que se deslocam por caminhos e lugares nomeados que foram aprendidos por meio das andanças com seus parentes e antecessores; por outro, há os mais jovens, cuja experiência do espaço parte de uma configuração onde se traçam limites, se localizam e monitoram recursos ou ameaças de invasões. Todavia, como já dissemos, essas novas andanças seguem produzindo lugares, fazem-no a partir de itinerários aparentemente pré-cartografados e dispendo de um artefato técnico outro.

Diante dessas diversas formas de se viver a T/terra e afim de compreender essa relação distintiva e cíclica que se dá na natureza da ocupação do espaço, utilizamos das concepções de espaço liso, como espaço nômade, e o espaço estriado, como espaço sedentário, desenvolvidos por Deleuze e Guatarri (2011). O espaço liso é um espaço amorfo, todavia não é homogêneo, a migração, o nomadismo, “representará” trajetórias inseparáveis da velocidade e do movimento neste espaço de limites abertos e referenciais, que se deslocam com o corpo. O espaço estriado é aquele que apresenta pelo menos uma margem de delimitação e possui um espaço direito e um avesso, um dentro e fora.

O movimento nômade se dá em uma linha abstrata, não retilínea, é de orientação múltipla, sua motivação está no espaço liso que traça. Não se deve confundir os traços de expressão que descrevem o espaço liso, e que conectam a uma matéria-fluxo, com as estrias que convertem o espaço estriado, dele fazendo uma forma de expressão que esquadrinha a matéria e a organiza. Assim, liso e estriado são antes formas de habitar e não características intrínsecas do espaço, retomando aqui a concepção do lugar-espaço não como um substrato, mas um reflexo da característica de seus habitantes.

Num espaço-tempo liso ocupa-se sem contar, ao passo que no estriado conta-se ao fim de ocupar, exigindo tecnologias distintas. Esses modos de ocupar tornam perceptível a

diferença entre multiplicidade não métricas e multiplicidade métricas, entre espaço direcionais e espaços dimensionais. A linha no espaço liso é direcional, um vetor, e não métrica. Os autores compreendem que tanto no modelo estriado como no modelo liso existem pontos, linhas e superfícies, todavia no espaço estriado as linhas, os trajetos tendem a ficar subordinados aos pontos, vai-se de um ponto a outro, no liso é o inverso, os pontos são subordinados ao trajeto. Assim tanto no liso como no estriado há paradas e trajetos; mas, no espaço liso, é o trajeto que provoca a parada, o intervalo substancial toma tudo. É um espaço de afetos mais do que de propriedades, enquanto no espaço estriado as formas organizam uma matéria, no liso, matérias assinalam forças ou lhes servem de sintomas. É um espaço intensivo, mais do que extensivo, de distâncias vividas e não de medidas. No espaço estriado, fecha-se uma superfície, a ser “repartida” segundo intervalos determinados, conforme cortes assinalados; no liso, “distribui-se” num espaço de limites abertos.

Referências Bibliográficas

ALARCON, Daniela; MILIKAN, Brent; TORRES, Mauricio (org.) 2016. *Ocekadi : hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na Bacia do Tapajós*. Brasília, DF: International Rivers Brasil; Santarém, PA : Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará.

BOECK, Filip de. 1998. *The Rootedness of Tress: Place as Cultural and Natural Texture in Rural Southwest Congo*. In: Local Belonging. N. Lowell (ed). London: Routledge. 25-52.

BRUM, Eliane. 2014. *Como rasgar a Constituição e massacrar índios, segundo o governo Dilma Rousseff*. In: Desacontecimentos. São Paulo, 27 nov. Disponível em: <<http://desacontecimentos.com/desacontecimentos/como-rasgar--a-constituicao-e-massacrar-indios-segundo-o-governo-dilma--rousseff/>>.

CADENA, Marisol de la. 2010. *Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond 'Politics'*. In: Cultural Anthropology, Vol. 25, Issue 2

CARDOSO, Thiago. 2016. *Paisagens em transe: uma etnografia sobre poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal*. Tese (Doutorado). Santa Catarina: Universidade Federal de Santa Catarina.

CASEY, Edward. 1996. *How to get from space to place in a fairly short stretch of time: Phenomenological Prolegomena*. In: FELD, S., BASSO, K. (orgs.): Senses of place. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.

COELHO DE SOUZA, Marcela; COSTA E SANTOS, Rafael; FERNANDES, Janaína; LIMA, Daniela; CÂNDIDO, Francisco; MONZILAR, Eliane; MOLINA, Luísa; OLIVEIRA, Ester; ARCANJO, Júlia; LEWANDOWSKI, Andressa; SANTOS, Julia; MIRAS, Júlia; PINTO, Nicole. 2016. *T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas em tempos de guerra*. Projeto de pesquisa. Brasília.

Deleuze, Guilles; Félix Guatarri. 2011. *O anti-Édipo: Capitalismo e esquizofrenia I*. 2º Edição. Editora 34.

GALLOIS, Dominique. 2000. "*Não sabíamos que existiam limites...*". In: *Catalogo Índios, nós*. Lisboa: Museu de Etnologia.

_____. 2004 *Terras ocupadas? Territórios? Terras Indígenas?* In: Ricardo, Fanny (org.). *Terras indígenas e unidades de conservação da natureza*. São Paulo, ISA.

_____. 2007. *Gêneses waiãpi, entre diversos e diferentes*. In: *Revista de Antropologia*. vol.50 no.1 São Paulo.

_____. 2011. *Terra Indígena Wajãpi: da demarcação às experiências de gestão territorial*. São Paulo: Iepé.

INGOLD, Tim. 2000. *The perception of environment: essays on livelihood, dwelling and skill*. Londres, Nova York: Routledge.

LEA, Vanessa R. 2012. *Riquezas Intangíveis de Pessoas Partíveis: Os Mëbêngôkre (Kayapó) do Brasil Central*. São Paulo: Edusp e Fapesp.

_____. 1997. *Área indígena Kapoto: laudo antropológico*. Campinas: UNICAMP, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

GLOWCZEWSKI, Barbara. 2015. *Devires Totêmicos – Cosmopolítica do Sonho*. Edição Bilíngue: Português – Inglês. São Paulo.

MIRAS, Julia T. 2015. *De terra(s) indígena(s) à Terra Indígena. O caso da demarcação Krikati*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Brasília: Universidade de Brasília.

Nodari, Alexandre. 2014. *Limitar o limite: modos de subsistência*. In: *Os Mil Nomes de Gaia: Do Antropoceno à Idade da Terra*. Disponível em: <<https://osmilnomesdegaia.files.wordpress.com/2014/11/alexandre-nodari.pdf>> . Acesso em 23/09/2016.

STEWART, Pamela J.; STRATHERN, Andrew. 2003. *Introduction*. In: Landscape, memory and History. Anthropological Perspectives. London, Sterling: Pluto Press. 1-15.

TORRES, Mauricio. 2016. *Um rio de muita gente: a luta comum de vidas plurais no vale do alto Tapajós*. In: Alarcon, Daniela F., Milikan, Brent, Torres, Mauricio (org.). "Ocekadi : hidrelétricas, conflitos socioambientais e resistência na Bacia do Tapajós". Brasília, DF: International Rivers Brasil; Santarém, PA : Programa de Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Oeste do Pará.

TURNER, Terence. 1992. Os Mebengokre Kayapó: história e mudança social, de comunidades autônomas para a coexistência interétnica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: FAPESP/SMC/Companhia das Letras, 1992.