

**Dossiê**  
**Transformações das**  
**Territorialidades**  
**Ameríndias**  
**nas Terras Baixas**  
**(Brasil)**



**Apresentação**  
**Dossiê Transformações das Territorialidades**  
**Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil)**

Os artigos reunidos neste dossiê lançam um olhar sobre a apropriação e transformação de espaços imersos na historicidade ameríndia em diversos períodos históricos e na atualidade. A sua junção partiu de um painel do Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia (APA) realizado em Vila Real (Portugal) em Setembro de 2013, cruzando os trabalhos de antropólogos americanistas sediados em universidades na Europa e no Brasil.<sup>1</sup> Juntando trabalhos que em parte já haviam dialogado entre si, os artigos são diversificados, mas ao mesmo tempo referenciam-se mutuamente, nomeadamente na compreensão das historicidades ameríndias a partir das vivências – neste caso, das vivências dos espaços e suas territorialidades.

Os trabalhos que conjugam antropologia e história há muito reconhecem que mesmo em situações de redução territorial, como nas antigas missões, ou de formalização de fronteiras territoriais, como nas atuais Terras Indígenas, um dos grandes eixos estruturantes da vivência ameríndia é a conjugação (sazonal, cíclica ou sistêmica) entre deslocamentos de maior ou menor distância, a fixação mesmo que temporária junto a rios, e ainda em núcleos urbanos que vão das sedes de seringais às sedes das vilas de índios e antigas missões. Atender aos sentidos de pertença a espaços ecológicos determinados, como a floresta ou beiras de rio, e a espaços políticos – como os espaços das missões – tem vindo a ser um aspecto central na compreensão alargada da história ameríndia. De fato, numa das publicações seminais sobre a história dos índios no Brasil, Manuela Carneiro da Cunha já havia sublinhado que “contrariamente

ao que maliciosamente se apregoava, os índios [no período colonial] errantes ou não, conservam a memória e o apego a seus territórios tradicionais” (Carneiro da Cunha, 1998 [1992]: 141). O tradicional deve ser aqui entendido no seu sentido forte, isto é, no sentido da historicidade da cultura, da experiência historicamente vivida, sendo assim que o “apego a seus territórios” pode implicar não apenas o que seriam estruturas e equipamentos essencialmente ameríndios, mas também aqueles que na sua origem podem até ter sido criados para subjugação dos índios – como as próprias sedes das missões ou as igrejas. Procurar olhar para esse tipo de historicidades entrelaçadas é uma das marcas do conjunto de textos aqui reunidos.

Um segundo aspecto que aproxima os textos reunidos neste dossiê respeita uma abordagem sobre deslocamentos e fixação atendendo à forma como se enquadram numa história transformacional ameríndia marcada por ciclos de aproximação e distanciamento de equipamentos territoriais coloniais (cf. Fausto e Heckenberger, 2007: 17). Sabemos que a perspectiva de uma história transformacional tem como premissa básica o desmoronar da divisão entre a historicidade endógena e exógena às vivências ameríndias. Assim, mesmo as mudanças mais dependentes de fatores exógenos – digamos, neste caso, a ideologia cristã ou a imposição violenta de um regime político de colonização – são perspectivadas na sua faceta estruturante. Em relação aos processos de deslocamento no espaço, esta perspectiva parece cada vez mais imprescindível, já que articula de forma complexa processos de imposição de certas formas territoriais, normalmente identificados com o que Pacheco de Oliveira (1998) chama dos processos de “territorialização” e os processos de vivência dessas imposições que aqui chamaríamos preferencialmente de *territorialidades*.<sup>2</sup> Ora, como ficará claro em vários dos textos que compõem este dossiê e tem sido reconhecido, por exemplo, na recente geografia histórica da Amazônia, mesmo no período colonial “a mobilidade

espacial e a formação da comunidade funcionavam como processos complementares” (Roller, 2014: 4).

Organizamos os artigos deste dossiê em duas seções. A primeira seção, que intitulamos “Transformações das territorialidades no passado (séculos XVII-XX)”, engloba artigos relativos a períodos históricos inalcançáveis pelo recuo diacrônico da etnografia, recorrendo fundamentalmente à análise de documentação escrita e arquivística. Cada um dos autores lê essa documentação, no entanto, com informação e olhar etnográficos, buscando encontrar os regimes ameríndios de territorialidade. A referência às reflexões de Peter Gow (1991, 2006) nos leva a um tratamento diferenciado da memória, de forma a nela distinguir regimes de verdade, de um lado aqueles que se voltam para o lugar dos índios na construção da colônia e da nação, e de outro aqueles de que tratam as narrativas ameríndias, cujas dinâmicas podem melhor ser compreendidas pela via do afeto e do parentesco.

Os artigos que incluímos nesta primeira seção abarcam quatro períodos históricos diferenciados, respeitantes à vivência pelos índios de uma interface com espaços construídos pelo Estado em várias modalidades e regiões do Brasil. Temos primeiro os séculos XVII a XIX, vistos sob a perspectiva da criação de uma “zona tribal” no baixo Amazonas, região do Tapajós/Madeira na confluência “intertribal” e “multilinguística” que associava ameríndios falantes de línguas com raízes dispares – tupi-guarani, carib e arawak (analisada por Mark Harris). Para o século XVIII-XIX, temos um olhar sobre as vivências da territorialidade na transição entre os aldeamentos de índios promovidos pelos jesuítas na costa atlântica e o período pombalino, a partir do caso da vila de Olivença na Bahia (no artigo de Susana Viegas). Os aldeamentos do período Imperial (século XIX) surgem aqui no estudo de Marta Amoroso sobre as missões de capuchinos no sul do Brasil e sua vivência pelos Guarani e Kaingang. O último artigo desta seção de Lucybeth Arruda se situa no século XX e trata de

um Posto do Serviço de Proteção aos Índios no estado do Mato Grosso (Parque do Xingu) na década de 1940.

Ainda que este conjunto de textos da primeira seção se dirija a períodos históricos dificilmente abrangidos por uma etnografia contemporânea, todos partilham um olhar informado pela etnografia. Mark Harris afirma recorrer só à documentação escrita relativa ao período em análise, nomeadamente cartas e relatórios – uns em português e outros em latim e italiano. No entanto, o debate que nos traz é densamente informado pela história de longa duração do povo Tapajó e das redes de solidariedade e hostilidade entre vários dos grupos que interagem entre si e com os colonos nesta região. Susana Viegas propõe um olhar sobre as territorialidades dos índios da vila de Olivença no século XVIII, sustentado principalmente na leitura de relatórios administrativos e em alguns casos a partir de fontes secundárias analisadas pelos historiadores, que são perscrutadas a partir da etnografia contemporânea sobre territorialidades entre os Tupinambá de Olivença e o tema da impermanência da posse da terra e dos deslocamentos cíclicos em contextos ameríndios. Marta Amoroso articula as reflexões etnográficas recentes sobre os Nandeva, que hoje se autodenominam Tupi-Guarani moradores na Terra Indígena (TI) Pyahú em Barão de Antonina (São Paulo), fazendo uso de fontes documentais relativas às missões capuchinhas fundadas na segunda metade do século XIX e que se integraram ao regime de aldeamentos indígenas do Império, nomeadamente o aldeamento indígena de São João Batista da Faxina do rio Verde (São Paulo) e o de São Pedro de Alcântara (oeste do Paraná). No artigo sobre o Serviço de Proteção aos Índios (SPI), a fonte principal de Lucybeth Arruda são fotos, três coleções produzidas pela seção do estado de Mato Grosso do referido órgão indigenista oficial em cinco Postos Indígenas nos anos de 1942 e 1943. Para além de articular o olhar sobre essas fotos com etnografia dos padres Salesianos sobre os Bororo e os Terena, o artigo lança um olhar etnográfico sobre as imagens,

procurando o que elas estão a “esconder” ou o que nelas é secundário. Assim, acontece que em vários dos artigos reunidos nesta primeira seção se descobrem informações relevantes nessas dimensões aparentemente secundárias da documentação, como acontece de modo coincidente com as legendas (de cartografia e fotos). Lucybeth Arruda em fotos do Posto do SPI descobre, por exemplo, a legenda “casas dos empregados, casas de máquinas e *aldeia*” e depois identifica nessa foto panorâmica dos equipamentos do Posto, em plano secundaríssimo, as aldeias bororo. Viegas, por sua vez, “descobre” a sistemática referência, nas legendas dos diagramas dos aldeamentos jesuíticos, a indicação dos caminhos em direção aos roçados, discutindo a partir dessa referência o papel das roças na configuração da territorialidade. Marta Amoroso “descobre” no Atlas do Brasil de 1868 que o território junto a rios tinha como legenda “terrenos ocupados pelos indígenas ferozes” em área um pouco a norte do aldeamento de São João Batista, descortinando assim as múltiplas territorialidades em redor da missão. Também do ponto de vista das ausências significativas, não constam as casas dos índios aldeados nas imagens e descrições da sede da missão capuchinha, o que levou a análise a percorrer o espaço do distrito dos aldeamentos em busca das aldeias dos índios. Estas de fato foram localizadas em espaços distantes da missão, o acesso à sede da missão se dando por meio de trilhas e estradas.

Na segunda seção do dossiê, que intitulamos “Socialidade e espacialidades”, regimes ameríndios de concepção da territorialidade são problematizados, procurando-se neste caso enfoques analíticos para a historicidade dessas transformações do espaço. Esta visão das historicidades não se dirige à busca de origens, sendo antes uma forma de refletir etnograficamente sobre as historicidades territoriais. Assim, por exemplo, na sua reflexão sobre o espaço como categoria, diríamos que epistêmica, na compreensão da socialidade panará, Elizabeth Ewart começa por tentar identificar de quem descendem os Panará do primeiro

contato na década de 1970 no Xingu, já que as referências mais remotas datam do século XIX. A razão para esse recuo temporal, no entanto, não é a identificação de uma origem étnica e sim perspectivar o papel do espaço circular das aldeias panará a partir dessa mesma amplitude temporal de análise. Da mesma forma, Cecilia McCallum, ao olhar para a diversidade de vivências e concepções da territorialidade dos Huni Kuin nas décadas de 1980 até 2000, faz correspondências muito claras entre formas de socialidade – por exemplo, marcadas pela fabricação dos corpos – e formas de lidar com o território no sentido do espaço jurídico-político da terra indígena para os Huni Kuin. O confronto explícito entre historicidades ameríndias e a configuração jurídico-política da terra indígena é igualmente equacionado por Oscar Calavia Sáez ao se debruçar sobre o que significa para os Yaminawa uma orientação espacial vivida em deslocamentos. Tal descrição ajuda a compreender vivências do espaço pouco marcadas por coordenadas topográficas ou sentidos de autoctonia, mas fortemente vinculadas a princípios de socialidade, entre os quais Sáez salienta a prioridade do valor das relações sociais ao valor sobre o espaço, enquanto elemento de orientação no ambiente físico. Num outro artigo, José Glebson Vieira trata também desta sobreposição entre socialidade e espaço entre os Potiguara (costa atlântica brasileira), para os quais ela é bastante literal, já que assume uma forma denotativa quando os Potiguara chamam de “aldeia-mãe” àquela que incorpora os parentes mais próximos. O espaço neste caso tem um papel de sobreposição com as relações de parentesco.

O conjunto dos artigos que aqui reunimos permitem-nos entender, assim, por meio dos processos de transformação do espaço, várias configurações de territorialidade e ao mesmo tempo várias configurações de agência dos índios face a territorializações específicas. Sobre esses níveis entrelaçados da ação indígena e da configuração de territorialidades iremos resumidamente refletir em seguida.



### **Apropriação de espaço colonial, equívocos e paradoxos**

A partir da reivindicação feita pelos Nandeva Tupi-Guarani em 2005 da ocupação de uma região que segue uma rota de deslocamentos por “lugares vividos” pelos parentes no passado e revelados nos sonhos, tendo por referente equipamentos da antiga missão, tais como cruzeiros e mosteiros, e da reivindicação pelos Tupinambá de Olivença (Bahia) da inclusão da sede da antiga missão – um dos poucos referentes propriamente topográficos da sua atual territorialidade – na demarcação da terra indígena, a reflexão sobre as formas de apropriação dos espaços das antigas missões torna-se um objetivo expresso de vários artigos neste dossiê. Na sua referência à região do Tapajós no Baixo Amazonas, Mark Harris refere igualmente regimes de apropriação de equipamentos do espaço missionário no próprio período colonial que acabam por significar em alguns casos a solicitação pelos índios de que certos equipamentos como a cruz sagrada e a igreja sejam erguidos. Este encadeamento de formas de apropriação de equipamentos de antigas missões, note-se, também é fruto de processos de continuidade de territorialização. Assim, por exemplo, Amoroso lembra que, do ponto de vista das políticas públicas, muitos dos aldeamentos do Império foram fundados nos locais onde se encontravam “as ruínas dos aldeamentos jesuítas” e as vilas de índios do período pombalino foram erigidas sob a quadrícula jesuítica. Assim, não apenas os equipamentos da missão, mas a própria configuração arquitetural de uma missão podem ter sido apropriadas pela continuidade da presença indígena numa mesma região, como Viegas mostra ter acontecido no caso da aldeia e depois vila de Olivença localizadas em continuidade no mesmo espaço entre o tempo jesuítico e o tempo pombalino. Os índios assumiram e reivindicaram, de um lado, cargos de administração do povoado da vila e, por outro, instituíram nessa época um tipo de territorialidade baseada numa circulação diária e/ou sazonal

entre a sede da missão e as roças dos índios localizadas fora da sede da missão. É a respeito dessas roças que compreendemos os paradoxos das políticas indigenistas e suas ressignificações pelos índios. Por um lado, os jesuítas fixavam os índios num concentrado populacional, e, por outro, consideravam que para civilizá-los seria preciso incentivar a atividade agrícola nas roças dispersas para fora da vila. Ora, esta última diretriz fez irradiar da sede os caminhos para as roças, facilitando que famílias se deslocassem para um espaço de vivência “nas suas roças”.

Esta mesma via de perscrutar os paradoxos do projeto colonial tem sido seguida noutros trabalhos recentes, por exemplo, avançado por Heather Roller para a Amazônia ao mostrar que os oficiais administrativos na Amazônia diziam-se contra a tendência nativa amazoniana de “viver longe e fora do centro da aldeia”, mas ao mesmo tempo encorajavam os índios aldeados a irem a expedições de longa distância (Roller, 2014: 8). Nos Postos Indígenas do SPI no início dos anos de 1940, este enfoque nos paradoxos mostra o contraste entre a intenção e o efeito. Lucybeth Arruda mostra, então, que ao incentivarem a confecção pelos índios de artefatos e utensílios para consumo externo, os postos do SPI exploraram o trabalho dos índios, mas também viabilizaram que estes perpetuassem e transformassem uma forma de vida material e cultural que em grande parte, como mostra a autora, não era produzida nos postos e sim nas aldeias onde se vivia.

### **Espaços em rede, multicentrismo e conectividade**

O debate sobre territórios que historicamente se constituem em rede de conexão e relações tem marcado parte da literatura americanista (Ex. Gallois, 2005). O conjunto de artigos integrado neste dossiê contribui para esse debate de duas formas diversas: (a) acrescentando e, portanto,

confirmando a centralidade do rio como topografia de territórios indígenas e (b) propondo sobreposições entre a conectividade enquanto forma de socialidade e de configuração espacial. No seu texto sobre a região do Baixo Amazonas no século XVII, Mark Harris mostra como se criou uma “zona tribal” – que permite inclusive explicar a guerra da cabanagem sobre a qual o autor já trabalhou longamente (cf. Harris, 2010) – a partir de contatos e confrontos entre aldeamentos localizados nas margens dos rios por índios Tapajó, estabelecendo uma “rede labiríntica de rios”. Estes rios estão conectados com áreas da floresta por meio de trilhas, sendo essas as regiões onde os índios ficavam sob menor alcance colonial, nas quais se organizavam contatos entre índios nas margens da investida colonial, isto é, em contato com ela, mas em confronto e reconfiguração étnica.

No período do Império e para o sul do país, Amoroso descreve igualmente redes de relações entre aldeamentos, neste caso estabelecido pela rejeição por algumas lideranças guarani-kaiowá de outras lideranças, que por isso teriam que procurar outro aldeamento onde se estabelecer. Ainda por referências à situação dos Kaingang no aldeamento de São Pedro de Alcântara, Amoroso nota a existência de aldeias de índios Kaingang que não eram contabilizadas como parte do aldeamento, mas visitavam o aldeamento nos funerais e para irem buscar mantimentos. Esta presença de índios que “visitam” os aldeamentos e criam conexões intermitentes é referida também no artigo de Elizabeth Ewart a propósito do padrão de deslocamentos dos Kayapó do sul ao longo de todo o século XX. Também neste caso se aponta o acesso a bens materiais valiosos como razão para a sua aproximação intermitente aos aldeamentos. Ewart chama a atenção para as conexões, troca e comércio como fatos históricos da territorialidade vivida nas Terras Baixas, configurando identidades rizomáticas (eg. Rosengren in Ewart neste dossiê). Para o período pombalino no sul da Bahia, Viegas sublinha um outro padrão de conectividade conhecido

pela referência ao fato da população de certas vilas incorporar índios provenientes de aldeamentos diferentes.

No debate sobre socialidades e espaço, o artigo de José Glebson Vieira ajuda a pensar essa mesma territorialidade pela conectividade, mas mais ainda a relação específica entre movimentos cíclicos de concentração e dispersão entre os Potiguara residentes na área de um antigo aldeamento missionário. Nessa abordagem, Vieira torna explícita a relação entre socialidade e espacialidade, já que mostra que para os Potiguara a dispersão assegura a ampliação da rede de parentes, a heterogeneidade e a mistura (altamente valorizada a par de se ser índio civilizado). A expressão do “multicentrismo” usada por Vieira dá conta ao mesmo tempo do fato da configuração espacial da aldeia se fazer em torno de vários pátios que concentram ramos de família extensa – sendo que “cada casa conjugal tende a voltar-se para o seu próprio pátio (ou centro)” – e do fato das localidades potiguara se terem fundado pela fixação de famílias em áreas descontínuas que passam a ser conhecidas como “as donas da aldeia”. A dispersão que viabiliza a mistura e permite expandir o parentesco cria “aldeias-filhas” (também chamadas de “pontas de rama”). Nas aldeias filhas resultantes da dispersão localizam-se os afins potenciais classificatórios enquanto a concentração em “aldeias-mãe” viabiliza “a descendência direta dos troncos velhos”. O uso da metáfora botânica (“troncos velhos e “pontas de rama”) revela a possibilidade de apreender as conexões entre gerações de parentes, já que os “troncos velhos” formam a base de uma “comunidade de sangue” ou “comunidade de parentes”, e o estabelecimento de vínculos temporais do passado com o presente, passando, assim, a identificar um determinado território. A definição desse território passa pela articulação entre, de um lado, a concepção de que a história é o parentesco, pois a partir dele são produzidas lembranças e histórias que decorrem dos laços de convivência no âmbito das famílias, e, de um outro lado, as marcas do território são cristalizadas através da

memória dos lugares percorridos e vividos, que são personalizados pela convivialidade.

A configuração de um território em rede é ainda pensada em alguns dos artigos como resultado de processos específicos de socialidade – a visitação, por exemplo, entre os Huni Kuin por McCallum – ou fruto de certos ritmos do tempo – a sazonalidade abordada por Amoroso para o caso dos Kaingang no aldeamento de São Pedro de Alcântara e por Viegas para o caso da vila pombalina de Olivença. McCallum descreve num estilo fenomenológico as rotas, conectividade e expedições dos Huni Kuin para encontrar parentes distantes e a centralidade dessa conectividade na socialidade huni kuin. A relação entre essa conectividade e uma espécie de tempo biográfico incorporado é igualmente central: “o corpo de um homem é em si continuamente alterado e formado por suas experiências ao longo desses caminhos e do trânsito pela floresta”. Mais que um desenho no espaço, é a inscrição do espaço no corpo que no geral marca o argumento de McCallum sobre a territorialidade huni kuin. A ideia da marca do território dos corpos por meio das redes de visitação não deixa de estar igualmente presente quando McCallum refere que os rios exploram a conexão entre os seres humanos vivos, eles têm mesmo “poder de conectividade”, são “os meios e as metáforas do movimento e conexão”.

No olhar sobre aldeamentos missionários nos séculos XVIII e XIX, Viegas e Amoroso encontram especial relevância nessa ideia de multilocalismos marcados pelos deslocamentos sazonais. Se a informação sobre os meninos faltarem à escola por terem ido com seus pais para a roça permite perscrutar essa vivência territorial seguindo o curso dos rios, um olhar sobre um território a irradiar a partir da vila ao longo do tempo ajuda a concretizar essa configuração territorial. Ela não deve ser entendida, no entanto, como um mapa de redes ou circuitos, mas como uma qualidade das formas de pertença e historicidade feitas de conectividades

intermitentes. As oscilações de residência e seus ciclos sazonais são igualmente referidas por Amoroso quando mostra que no inverno a população Kaingang no aldeamento de São Pedro de Alcântara aumentava, havendo padres que referiam a cíclica volta dos índios ao “primitivo recurso à pesca e à caça” que explicaria ausências prolongadas dos Kaingang para rios distantes do aldeamento em períodos de menos proveito agrícola. A expressão encontrada por Amoroso de “forma descentrada” do aldeamento e mais ainda de um multicentrismo (a existência de diferentes centros) ajuda muito a qualificar este tipo de espaço em rede que estaria ligado à sede até 35 quilômetros “por trilhas ao aldeamento de São Pedro de Alcântara”. A utilização dos próprios equipamentos cristãos da missão como o cemitério não se verificava neste caso. Como mostra Amoroso, os rituais funerários e acordos de casamento faziam-se “no sertão” pelos Guarani e Kaingang. No caso da vila pombalina de Olivença no sul da Bahia, e talvez pela sua continuidade territorial a partir da missão jesuítica, a sede da vila ganhou pelo contrário grande expressão nessa territorialidade composta por multilocalismos e por isso podemos dizer que ela assume um aspecto radial, tendo um centro como referente e os raios nas diversas roças e moradias dos índios ocupadas no mínimo de forma sazonal e espalhadas na zona da mata.

### **Espaços de posse temporária, responsabilidade pessoal e a prioridade das relações**

Ao refletir sobre o significado do território habitado pelos Tapajó entre os séculos XVI e XVII, Mark Harris chama a atenção para o fato de que ainda que na documentação a floresta com trilhas que conduzem a uma rede labiríntica de rios seja descrita como “o mato” habitado por “acampamentos temporários”, esses são lugares que a própria documentação

colonial indica serem “o centro da vida ameríndia”. A referência à área de vivência ameríndia como “acampamentos temporários” é igualmente questionada neste dossiê noutros artigos. Viegas, Vieira e McCallum, interrogam o sentido ameríndio da ocupação temporária de um determinado lugar. Viegas explora esses sentidos de ocupação temporária a partir do significado da posse das áreas de residência e roçado implicar uma relação “personalizada”, de responsabilidade pessoal do sujeito por cuidar dos bens que possui – certas árvores ou certos cultivos (de jardins e roças) entre os Tupinambá de Olivença. Vieira, ao descrever a configuração da área de domínio e de ocupação das casas (compostas por pátios, “sítios”, roçados e “roças”), evidencia a importância do casal-chefe (tido como “donos” da casa) na circulação de bens produzidos e a troca de serviços como partes precípuas das relações constituídas em torno das casas, como também demonstra a projeção das mesmas no plano aldeão enquanto unidades políticas de identificação e vivência social com fronteiras fluidas e graus diferentes de inclusão de famílias.

A reflexão sobre o conceito de dono que tem vindo a consolidar-se na etnologia (eg. Fausto, 2008) tem importância e é chamada a esta discussão. A centralidade deste conceito é aqui transposta, primeiro, para o período colonial ao olharmos a forma como os índios desde cedo tentaram ocupar posição de gestão administrativa da sede de aldeamentos. Ao refletir sobre o significado de território para os Huni Kuin, McCallum explora também ideias muito próximas sobre a responsabilidade do cuidar de certos espaços como princípio de territorialidade, mostrando que um líder é considerado dono de uma aldeia se for “responsável pela organização e manutenção do espaço”, assim como casas e roçados têm um *ibu* (dono) o que significa terem alguém que é responsável, isto é, cuidador dessa casa ou terreno cultivado. Essa responsabilidade tende a expirar, já que casas e roças acabam por ser abandonadas, após uma morte ou mudança, revertendo a área a ser floresta. O espaço não será, para

mais, uma categoria monolítica, já que os sentidos de pertença, de posse e de territorialidade são muito diversos, consoante estejamos tratando da floresta, das roças ou das casas. A qualidade topológica da floresta é singular, já que ela não tem *ibu* e está orientada verticalmente, o que não podia ser mais literal na palavra *huni kuin* para floresta (*ni* = “em pé”). Esta noção descrita para os Huni Kuin pode ajudar a compreender muitas outras territorialidades ameríndias, incluindo as descritas neste dossiê, implicando noções de “território” ou “espaço” ou “terra” como categorias heterogêneas que abarcariam de forma diferenciada a floresta, os roçados, ou as aldeias. Por não haver uma categoria monolítica que abarque todas essas diferentes unidades “não há um termo *huni kuin* capaz de traduzir adequadamente a noção de terra ou território”.

Tanto McCallum como Vieira avançam com um outro aspecto na caracterização dos tipos de espaço e suas transformações ameríndias que decorre da sua articulação com a socialidade. McCallum sublinha a sobreposição entre a já clássica ideia da socialidade ameríndia marcada pela insistência em cuidar para que a vida social persista, e a territorialidade *huni kuin* que depende da “sempre crescente e transformadora copresença da vida”. Vieira observa que a socialidade se expressa nos ideais de “viver bem”, traduzido na possibilidade de “viver nas aldeias” e entre parentes, sugerindo o investimento constante na atração, manutenção e composição de círculos de cooperação com as famílias próximas ou distantes, compondo, desse modo, práticas reiteradas de convivialidade em espaços ou lugares percorridos e vividos. Também entre os Tupinambá de Olivença, a ocupação de certos espaços como roças ou quintais é objeto de posse personalizada e temporária. Diríamos, em suma, que o temporário e o ocupar temporariamente um espaço seria uma condição propriamente histórica das vivências ameríndias do espaço e da sua posse territorial.

A abordagem historicista do caso dos Panará representa, de certa forma, o núcleo duro das reflexões mais clássicas sobre espaço em contexto



ameríndio, já que nos remete ao grande tema das aldeias circulares do Brasil Central. No entanto, ele é aqui perspectivado por Elizabeth Ewart de forma revigorante. Por um lado, ao remeter-se a um espectro temporal de longa duração, recuando até ao século XIX e a um acompanhamento da transformação das aldeias panará, Ewart mostra que o conceito de círculo na sua forma total e perfeita é possível, mas provavelmente raro, ao verificar a insistência com que lhe diziam que “quando houver mais gente” poderiam vir a alcançar essa figura espacial de uma aldeia grande circular. Ewart argumenta que, do ponto de vista dos Panará, estas aldeias grandes circulares eram recentes e temporárias, para além de em parte resultarem do aprendizado de relação dos Panará com os Suyá e Kayapó no parque do Xingu. Constatando que “a aldeia circular na sua totalidade nunca será alcançada” Ewart confronta-nos com um certo sentido fractal do espaço. Insistindo em serem os círculos um modelo ideal, Ewart argumenta que tal significa que essa organização em círculo será sempre para seguir, mas sempre que possível para não finalizar. Quando uma nova aldeia surge, ela explica-se por razões que parecem prementes – falta de comida, o rumor entre parentes, doença de crianças – se comparadas com o ideal de se completar o círculo.

Um último contributo com o qual terminamos esta apresentação e nos oferece mais uma qualidade possível no elenco de enfoques sobre as territorialidades ameríndias é-nos dado por Oscar Calavia Sáez na sua análise da territorialidade yaminawa. Partindo da ideia de que os relatos que os Yaminawa contam sobre os antepassados são histórias sobre o território, Saez defende que existe “uma prioridade das relações sociais, que criam território em qualquer lugar” sendo, no entanto que “a territorialidade yaminawa [...] antes que espacial é topológica” isto é, ela não se orienta por pontos cardeais, aproximando-se dos conceitos de “fractalidade do espaço”. Explorando este conceito através das narrativas yaminawa sobre as deambulações dos seus antepassados na floresta, Sáez

elabora uma importante noção de que “o espaço é função do sujeito que o habita”. Os heróis dos relatos yaminawa buscam o lar – sua casa e roçado – que, no entanto, nunca conseguem identificar, apesar de todos os outros que não eles próprios o verem perfeitamente. Sáez argumenta que essa forma de viver no espaço em função do sujeito, a prioridade das relações sociais em relação aos pontos de referência espacial e a ausência mesmo de pontos de referência topográficos explicam que os Yaminawa, tendo terras indígenas demarcadas, tantas vezes preferam permanecer pelo menos por algum tempo nas cidades vizinhas. Diante das experiências na cidade, Sáez conclui que os Yaminawa “estão sempre de prontidão para traduzir as novidades encontradas na cidade em termos da sua experiência prévia” e que as experiências (e as classificações topológicas) na selva e na cidade permitem pensar na diferenciação (física) entre ambas pelo seu “corpo”, pela sua materialidade. Assim conclui que “o lugar não conta pelos seus atributos físicos senão pelas funções que o sujeito lhe atribui, e essas funções não se alteram ao longo das migrações yaminawa”.

A indicação de que os Yaminawa traduzem as novidades advindas das experiências nos espaços citadinos, remete a discussão proposta por Ewart acerca das narrativas de extinção cultural, que leva-nos a refletir sobre o clássico tema da mudança. Ao analisar as afirmativas de um não índio sobre os fluxos para a cidade e conseqüentemente sobre as mudanças de hábitos dos Panará, que inclui uma espécie de desterritorialidade, Ewart identificou na narrativa um sentido de extinção em termos de expectativas morais e culturais, que sugere o declínio cultural ou social da sociedade panará a partir da constatação de que os índios “não mais desejam viver exclusivamente [ou tradicionalmente] nas aldeias ou se autossustentar pela caça, pesca e trabalho nas roças”. Apesar de tal visão, os Panará veem a cidade como um atrativo e um “caminho relativamente novo apesar de certamente não desprovido de problemas, de ter acesso a bens de valor”. Assim, a cidade é lugar de fixação transitória

– um aspeto igualmente sublinhado por Viegas para os Tupinambá de Olivença e Mark Harris para a floresta amazônica. Ewart remete esse aspecto a um processo histórico ameríndio em que os índios permaneciam durante um tempo nos aldeamentos para “conseguir bens de valor e depois retornar à aldeia”, o que nos leva a outro tema clássico, que é a relação com os objetos, as mercadorias e os bens de valor.

Esta é uma importante problematização, numa perspectiva de longo termo do sentido histórico da categoria político-jurídica de “terra indígena”, posta em reflexão através dos distintos contextos etnográficos apresentados nos artigos que compõem este dossiê. As descrições apresentadas denotam modos de produção da territorialidade que incluem um exercício de recombinação das relações sociais na criação dos territórios, tendo como base processos sociais identificados em situações coloniais a que essas sociedades foram e são submetidas. Não o endereçando diretamente, essa problemática está, então, presente neste dossiê pela conexão entre as territorialidades na atualidade e no passado, enquadrando o contributo substantivo do dossiê para uma reflexão integrada entre os processos territoriais dos espaços ameríndios tanto nas suas dimensões político-jurídicas como nas suas dimensões vivenciais.

José Glebson Vieira  
*Universidade Federal do Rio Grande do Norte*

Marta Amoroso  
*Universidade de São Paulo*

Susana de Matos Viegas  
*Universidade de Lisboa*

## Notas

- <sup>1</sup> Neste mesmo painel intitulado “Transformações do espaço ameríndio na América do Sul” participaram outros colegas a quem agradecemos pelos importantes contributos para o debate do conjunto de textos inseridos neste dossiê; Gemma Orobitg, Gemma Celigueta, Thiago Motta Cardoso, Verone Cristina da Silva, Cesar de Miranda e Lemos.
- <sup>2</sup> A expressão territorialidades corresponde ao que na literatura anglo-americana se tem denominado *place* e tem sido assim traduzida nos debates informados por essa tradição em língua portuguesa e castelhana especificamente no caso indígena (Viegas, 2012, Surralés e Hierro, 2005).

## Referências bibliográficas

- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela  
[1992] 1998 “Política Indigenista no século XIX”. In: \_\_\_\_\_ (org.). *História dos Índios no Brasil*. Companhia das Letras, São Paulo, pp. 133-154.
- FAUSTO, Carlos  
2008 “Donos demais: maestria e domínio na Amazônia”. *Mana*, 14 (2): 329-366.
- FAUSTO, C. & HECKENBERGER  
2007 “Introduction”. In: \_\_\_\_\_ (orgs.), *Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Gainesville, University Press of Florida, pp. 1-43.
- GALLOIS, Dominique T.  
2005 “Introdução: percursos de uma pesquisa temática”. In: \_\_\_\_\_ (org.) *Redes de Relações nas Guianas*. São Paulo, Associação Editorial Humanitas/Fapesp, pp. 7-22.
- Gow, Peter  
1991 *Of Mixed Blood. Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford, Clarendon Press.  
2006 “Canção Purus. Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia”. *Revista de Antropologia*, São Paulo, vol. 49, n.1: 431-462.

HARRIS, Mark

2010 *Rebellion on the Amazon: The Cabanagem, Race and Popular Culture, 1798-1840.* Cambridge, Cambridge University Press.

ROLLER, Heather

2014 *Amazonian Routes Indigenous Mobility and Colonial Communities in Northern Brazil.* Stanford, Stanford University Press.

SURRALÉS, A. & HIERRO, Pedro García (orgs.)

2005 *The Land within: indigenous territory and the perception of environment.* Copenhagen, Iwgia, pp. 110-125.

VIEGAS, Susana de Matos

2012 “Territorialidad no topográfica en la reivindicación de una tierra indígena (Tupinambá de Olivença, Bahía-Brasil)”. In OROBITG, Gemma & CELIGUETA, Gemma (orgs.), *Autoctonia, poder local y espacio global frente a la noción de ciudadanía.* Barcelona, Publicacions i Edicions y de la Universitat de Barcelona, pp. 131-158.