

Gentes|terras: o *ouvir* mútuo das Geografias Indígenas

Jones Dari Goettert

Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) – Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.
jonesdari@ufgd.edu.br

Juliana Grasiéli Bueno Mota

Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD) – Dourados, Mato Grosso do Sul, Brasil.
julianamota@ufgd.edu.br

Resumo

“Ouvir uma pedra!”: assim resumimos metaforicamente a proposta deste texto. “Ouvindo-a”, ecoamos: (1) palavras índias, sobretudo de Ailton Krenak e Davi Kopenawa; (2) crítica à separação de espaço e lugar, em encontro entre Antropologia (Tim Ingold) e Geografia (Doreen Massey); (3) um jeito índio de relação gentes e terras nos *tristes trópicos*, de Claude Lévi-Strauss; e (4) a indissociabilidade gentes e terras (e águas) traduzida na palavra “sentipensar”, ensinada por pescadores camponeses-indígenas colombianos. E que aqui “ouvir uma pedra” seja um acontecimento, um ato, um território, sensibilizando a todas e todos para as experiências pulsantes que as geografias indígenas ensejam.

Palavras-chave: Geografias Indígenas; Gentes e Terras; “Sentipensar”.

People|lands: the mutual listening of Indigenous Geographies

Abstract

“Hearing a stone!”: this is how we metaphorically summarize the proposal of this text. “Hearing it”, we echo; (1) indian words, especially those of Ailton Krenak and Davi Kopenawa; (2) criticism of the separation of space and place in encounter between Anthropology (Tim Ingold) and Geography (Doreen Massey); (3) an Indian way of relating people and lands in the *sad tropics*, by Claude Lévi-Strauss; and (4) the inseparability of people and lands (and waters) translated into the word “sentipensar”, taught by Colombian peasant-indigenous fishermen. And that here “listening to a stone” is an event, an act, a territory, sensitizing everyone to the pulsating experiences that the indigenous geographies bring about.

Keywords: Indigenous Geographies; People and Lands; “Sentipensar”.

Gente|tierras: la escucha mutua de las geografías indígenas

Resumen

“¡Escuchando una piedra!”: así es como resumimos metafóricamente la propuesta de este texto. “Al escucharlo”, hacer eco: (1) palabras indias, especialmente de Ailton Krenak y Davi Kopenawa; (2) crítica a la separación del espacio y el lugar en la encuentro entre Antropología (Tim Ingold) y Geografía (Doreen Massey); (3) una manera india de relacionar gentes y tierras en los *tristes trópicos*, de Claude Lévi-Strauss; y (4) la inseparabilidad de las personas y las tierras (y las aguas) traducidas a la palabra “sentipensar”, aprehendida y enseñada por pescadores campesinos e indígenas colombianos. Y que aquí “escuchar una piedra” es un evento, un acto, un territorio, sensibilizando a todos sobre las experiencias pulsantes que provocan las geografías indígenas.

Palabras clave: Geografías Indígenas; Gentes y Tierras; Sentipensar.

Antes de começar a ler este texto, por favor, vá lá fora e encontre uma pedra grande, embora não tão grande que não possa ser facilmente levantada e transportada para um local coberto. Traga-a, e a mergulhe em um balde de água ou debaixo de uma torneira aberta. Então a coloque diante de você em sua mesa – talvez em uma bandeja ou prato de modo a não estragar a sua mesa de trabalho. Dê uma boa olhada nela. Se você gostar, você pode olhar para ela de novo de vez em quando, enquanto você lê o texto. No final, faremos referência ao que você pode ter observado.



Introdução

Pois no Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é.

Eduardo Viveiros de Castro, *O índio em devir*

Pois nos mundos todas as terras são índias, exceto...

Se no Brasil – e arriscamos dizer também na América Latina, na África, na Ásia, na Oceania, nas “bordas internas” da Europa e da América Anglo-Saxônica... – *todo mundo é índio, exceto quem não é*, então **ouvir** índias e índios¹ é também *ouvir a nós mesmas e*

¹ Observação: sabemos das muitas e sérias implicações que a expressão “índia/índio” abarca, cultural, teórica, política e ideologicamente. Mesmo assim, e até por constantemente ouvirmos entre comunidades Guarani e Kaiowá (de Dourados, Mato Grosso do Sul, e região) índia/índio como auto-identificação, e também por uma *estética* narrativa, optamos no geral pelo seu uso.

mesmos. Ouvir como em uma *festa-encontro* de cantos, danças e rezas, em pé de igualdade-semelhança, solidária e horizontalmente, pois *ouvir* índia/índio é também *ouvir* a Terra – a Terra comum. Isso pressupõe o entendimento desde já de que índia/índio tem sua *conjugação* inseparável da terra (de todas as terras índias); portanto, *ouvir* índias e índios é praticar o exercício simultâneo de *ouvirmo-nos* na mutualidade gentes|terras. A ênfase no *ouvir* precisa ser, assim, uma condição plural, dada pela impossibilidade (como sempre foi) de um *ouvir-se self, ego* ou “ântropo-auditivo”: *ouvir* é sempre uma relação *dentro(sujeito)/fora(ambiente)* e atravessada pela produção social de sons.

Ao optarmos pela expressão **gentes**, o fazemos porque comumente falamos/ouvimos “a gente”, “a gente veio”, “a gente foi”, “a gente busca”, “a gente é”, não se distraindo em abstrações de “a população”, “a sociedade”, “a civilização” (sim, também falamos “as pessoas”, mas é flagrante como este dizer sugere a distância entre quem fala e quem é falado). A expressão **terras**, por sua vez, porque buscamos acentuar que é a multiplicidade de mundos que povoa cada pedaço de chão “terreno”, e não (unicamente) a homogeneidade “monocultural” ensejada pelo capitalismo produtor e consumidor de mercadorias.

O símbolo “|” *entre* gentes e terras, por sua vez, é o *signal* da sua indissociabilidade, ambas existindo apenas em condição *unívoca*². São, assim, gentes e terras uma comunhão em suas várias singularidades, plasmando diferenças pelas múltiplas reciprocidades de suas existências. Não podemos prescindir da compreensão, também, da qual *ouvir* gentes|terras é desejo – e hoje até necessidade – de *ouvir* toda a Terra, condição inelutável pois que é a Terra o “pedaço” cósmico que *habitamos* e *magicamente* também *agregamos* a ela outros “pedaços” em nossas construções imaginárias – até para que espíritos ou outros seres *invisíveis*, desta ou de outras vidas, possuam seus “pedaços” para *habitar*...

A necessidade – já não mais apenas possibilidade – de comunicabilidade, de comunhão e do *pôr tudo em comum* gentes|terras é urgente e inadiável, como condição mesma para a re-existência de todas as gentes, de todas as terras, de toda Terra. E aqui enfatizamos essa possibilidade em *uma* toda Terra *índia*, que só pode ser pensada no plural, na pluralidade, na *pluriversidade*. *Uma* toda Terra *índia* de humanas/os e não-humanas/os, portanto não mais uma egoísta “era do Antropoceno”, pois é *hora* e *era* de fazer escancarar

² O símbolo “|” foi achegado em leitura de Viveiros de Castro (2011) quando o autor discorre sobre o “perspectivismo” (ver também no artigo de Goettert e Mota neste dossiê) *exemplificado* por “multiplicidades imediatamente relacionais do tipo sanguecauim, barreiomaloca, grilopeixe” (p. 898). O autor em nota sugere: “Se se preferir marcar a disjunção referencial dessas multiplicidades, pode-se escrevê-las sangue|cauim, humano|onça, grilo|peixe, onde a barra vertical marca uma relação que não é nem de contraste ou oposição (como a barra /), nem de conjugação fusional, como o traço de união. Convencione-se então o signo “|” como indicador da síntese disjuntiva deleuziana, por analogia com o signo em xis da “subrasura” de Heidegger-Derrida” (p. 913). Mas podemos objetar que o símbolo “|” (linha vertical), ao verticalizar, separa *ambas* (gentes e terras); no entanto, pensamos aqui que também a linha vertical expressa a inevitável *amálgama* das gentes e das terras. Por outro lado, poder-se-ia observar que o símbolo “—” (linha horizontal) é mais apropriado, mas tanto o argumento sobre o símbolo primeiro cabe aqui (por apontar *as gentes* para um lado, e *as terras* para outro), quanto a confusão que o símbolo traria como um simples hífen ou travessão.

as “antropo-obsCenas”³ por demais visíveis por sua persistência como anti-Vida, anti-multiplicidade, anti-Comum e anti-comunicável.

Eis o desafio!

Este artigo-apresentação se propõe, então, em linguagem menos formal e acadêmica e em diálogos *soltos* e de alguma forma *inusitados* para a geografia, *dar-se à escuta*. Mas *escutar* quem? Se já apontamos a necessidade da indissociabilidade gentes|terras, humanas/os e não humanas/os, iniciamos (e finalizamos o artigo) *ouvindo* uma pedra, como exercício concomitante à leitura deste texto. *Em seguida*, propomos uma trilha onde buscamos *ouvir-nos* como geografia – em diálogo com a antropologia –, problematizando a já precária (mas ainda poderosa) *insustentável* separação espaço e lugar. Depois, *já meio inebriadas/os de tanto ouvir*, trazemos a ideia de “sentipensar” (a partir de gentes ribeirinhas camponesas-indígenas colombianas) como condição mesma para geografias indígenas que *se sentem* e *se pensam* através também da inseparabilidade entre razão e emoção. E por fim, em breves linhas apresentamos o conjunto múltiplo de textos que formam este segundo dossiê geografias indígenas.

Apenas mais três pequenas considerações iniciais. (1) A ênfase aqui para o *ouvir* (e não para o *olhar*, *tatear*, *cheirar* ou *paladar*) objetiva contribuir para a prática de aguçamento de um sentido por vezes pouco sensível à geografia. Nesse aspecto, parece-nos importante que *o lugar do olhar* (cf. GOMES, 2013) *ceda* sua centralidade mesmo que momentaneamente para *o lugar do ouvir*, possibilitando *experimentações e derivas* – com ou sem imagens – na construção de *outras imaginações espaciais* (cf. FERNANDES, 2016). (2) A proposta deste texto é apenas e simplesmente a tentativa de um *acontecimento*, isto é, que a própria leitura seja um ato experimental (como um *território* [que] é de fato *um ato*, na ousada proposição de Deleuze e Guattari [1997, p. 120]). Ou seja, aqui não intentamos apresentar uma metodologia, muito menos certa perspectiva teórico-filosófica *para* as geografias indígenas; pelo contrário, entendemos que este texto apresenta apenas *derivas*, pequenas tocas|tatus em trilhas ainda a abrir e desvendar. (3) E não esqueça de, agora e *volta e meia*, mirar, ouvir, sentir e pensar a pedra que ao teu lado te acompanha...

Ouvir

Enquanto isso,

³ Swyngedouw & Ernstson, a partir da ideia de “Anthropo-obScene” (em tradução livre: “antropo-obsCeno”), sustentam que aquilo que é definido por Antropoceno “esconde” o obsceno, isto é, o pensamento/prática em que poucos podem viver (pois que prima o Um), enquanto a maioria (os não-Um) é tomada pela “necropolítica” (em diálogo com Mbembe, 2003).

a humanidade vai sendo descolada de uma maneira tão absoluta desse
 organismo que é
 a terra.
 Os únicos núcleos que ainda consideram que precisam ficar agarrados
 nessa terra são aqueles que ficaram
 meio esquecidos
 pelas bordas do planeta,
 nas margens dos rios,
 nas beiras dos oceanos,
 na África, na Ásia ou na América Latina.
 São caíças,
 índios,
 quilombolas,
 aborígenes –
 a sub-humanidade.
 [...]
 Parece que eles querem
 comer terra,
 mamar na terra,
 dormir deitados sobre a terra,
 envoltos na terra.⁴

Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*

O processo civilizador ocidental-moderno-contemporâneo-capitalista (ELIAS, 1994a; 1994b), a compressão do tempo-espaço (HARVEY, 1992), a modernidade líquida (BAUMAN, 2001), a geometria do poder global (MASSEY, 2007), a globalização perversa (SANTOS, 2000) etc. ensurdecem ouvidos e poucos hoje parecem capazes de ouvir gentes|terras em sua condição mútua de existência.

Aturdidas pelos sons e pelas sonoridades do “meio técnico-científico-informacional” (SANTOS, 2004), as gentes (e agentes) sintonizadas com a “rádio global” parecem perdido de tal jeito o contato com o “chão” que, ao estarem “em casa” no “espaço do mundo”, aparentam sem lugar algum. A dissintonia entre “espaço global” e “lugar de vida” expressa a própria dicotomia espaço/lugar, como se um fosse um, e outro, outro. A confusão cacofônica reverbera pelos múltiplos cantos da Terra, e as gentes quase todas – “perdidas no espaço” ou “achadas no lugar”, e em ambos, atônicas – parecem *esquecidas* de que participam de uma *simultaneidade vívida*⁵ que constitui a si e ao mundo – as gentes todas, os seres todos, as terras todas, a Terra toda.

Em contraponto, *ouvir* gentes|terras é também aqui uma provocação que busca superar a dicotomia “geográfica” espaço/lugar, possibilitando-nos *estar vivo[s]* no mundo, como nos instiga Ingold (2015). Seguindo esta *linha*, é justamente “contra o espaço” que o

⁴ Ailton Krenak (2019) falou-escreveu em prosa... Sua fala-escrita, no entanto, é de tal maneira inebriante, inspiradora e revolucionária que a disposição em versos é potência das *comunidades que vêm* (em aproximação a Agamben, 1993) – muitas *que já vem* – e dos mundos em Pluriverso (cf. EZLN [1996], ESCOBAR [2014], BLASER [2010] e BLASER; LA DE CADENA; ESCOBAR [2009], por exemplo), *trans-versando* gentes e terras.

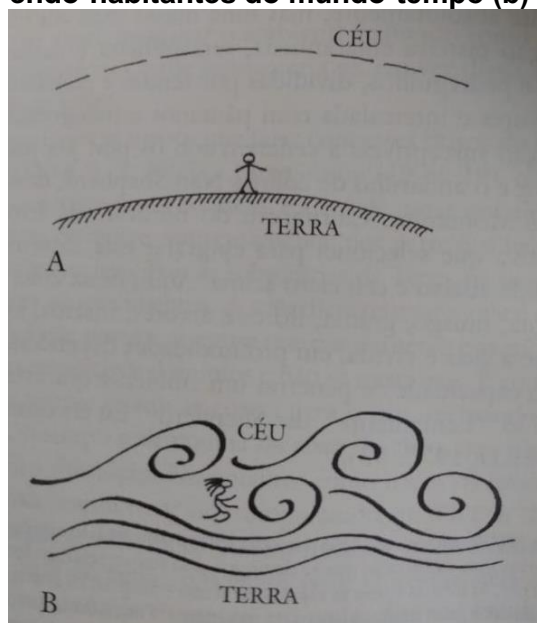
⁵ De inspiração da sempre instigante e provocadora *imaginação* de Doreen Massey (2008, p. 29): “Talvez pudéssemos imaginar o espaço como uma simultaneidade de estórias-até-agora”!

autor se encontra com o “pelo espaço” de Doreen Massey (em referência a *For space*, 2005, p. 193):

O persistente hábito de contrapor espaço e lugar, como reclama Doreen Massey, leva-nos a imaginar que a vida seja vivida na base de um vórtice, do qual a única saída é levantar-se do chão da experiência real, para cima e para fora, em direção a níveis [escalas] cada vez mais altos de abstração (INGOLD, 2015, p. 216).

A ideia de espaço abstrato e de lugares como “experiência real” (encaixotados uns nos outros) participa, como também aponta Ingold, de uma “lógica da inversão”, “[...] transforma[ndo] as vias ao longo das quais a vida é vivida em limites dentro dos quais está encerrada”; é como se os seres todos – humanos e não humanos – apenas *ocupassem* a Terra e não a *habitassem* (INGOLD, 2015, p. 215). Para o autor, “as criaturas vivem *na* Terra e não *sobre* ela”, isto é, é um *habitar* “com-junto” para além de uma mera *ocupação* abstrata e isolada⁶ (a figura a seguir, também de Ingold [2015, p. 186], é bastante *ilustrativa* a respeito).

Figura 1 – “O exo-habitante da Terra (a) e os endo-habitantes do mundo-tempo (b)”



Fonte: INGOLD (2015, p. 186)

Ocupar (“exo-habitante”) e *habitar* (“endo-habitante”), para o autor, são completamente distintos: se no primeiro os seres *ocupam* um lugar no espaço, no segundo o *habitar* pressupõe que cada habitante é um “mundo-tempo” (um *espaço*) deixando uma trilha que se entrelaça com outra trilha, “[...] conforme a vida de cada um vincula-se à de outro” (INGOLD,

⁶ O grito de luta “Ocupar, resistir, produzir” do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST), no Brasil, parece-nos um *jeito* solidário de *habitar a terra*. Da *ocupação* inicial, a trajetória vai sendo tecida pela re-existência (*resistir*) e por um *habitar* íntegro (*produzir, trabalhar*). Porque para o MST, podemos inferir, a terra não pode mais ser *medida* capitalistamente como troca, mas *habitada* como “desmedida” em uso recíproco entre humanos e não humanos, material e imaterialmente (sobre a terra “desmedida” ver, por exemplo, “Ocupar, Resistir e Produzir – As feiras do MST na TVT” – vídeo).

2015, p. 221). *Habitamos* então nem um espaço *etéreo* nem um lugar *em si*, mas sim um caminho, uma trajetória, que nunca se encerra em um *aqui*, em um *lá* ou em um *acolá*: “Enquanto está na trilha, uma pessoa está sempre em algum lugar. Mas todo ‘em algum lugar’ está no caminho para algum outro lugar” (INGOLD, 2007 *apud* INGOLD, 2015, p. 220).

Habitar as terras, a Terra toda, portanto, é *estar vivo*, em movimento. Uma condição de entrelaçamentos constantes *contra o espaço* – ou, de outro modo, *Pelo espaço* (MASSEY, 2008) –, isto é, é cada gente, cada ser e cada coisa *ouvir-se* em comunicabilidade com *sua* terra, com toda a Terra. *Contra o espaço-Pelo espaço*, nesse sentido, é também a ênfase do movimento profundo contra “id-entidade”, “re-apresentação” ou “nomeação” únicas, contra um espaço em estase, isto é, *sem movimento* (porque único), e também contra a ideia de que *nós estamos aqui* e o *espaço está lá fora*. Ou, de outro modo, contra uma geografia que divide o humano (“geografia humana”) e o não humano (“geografia física” e “biogeografia”) – e “*Que loucura!*”: como se o humano não fosse também *bio*, isto é, *vida*, ou o contrário, como se apenas o humano fosse vida e nada mais se *movimentasse*...). O argumento central de Massey (como o de Ingold) se desdobra, portanto, para o que podemos chamar de *alienação geográfica*: de tal forma fomos e somos tomadas/os pela pretensa Era Antropocênica (ou antropocêntrica) que nos *separamos* da terra|Terra, expressando em *última potência* a tríade sujeito neo-ultraliberal (*deixai eu fazer, deixai eu ir, deixai eu passar*), *líquido* (sem vínculos, inclusive com a terra|Terra) e ultrapositivista (*acima de tudo, de todos, neutro, etéreo*).

A citação a seguir é longa, mas crucial para a compreensão do “resultado” assustador de um modo de “produzir espaço” – ou como sugere Massey (2008, p. 21) de “estruturas do tempo-espaço” – da Era Antropocênica ou do mundo ocidental-moderno-contemporâneo-capitalista:

Quero chamar a atenção, em particular, a duas características canônicas da tradição ocidental de pensamento. A primeira é a doutrina da singularidade do indivíduo; a segunda encontra-se na separação da sociedade humana do domínio da natureza. As duas estão ligadas, uma vez que é como seres sociais – isto é, como pessoas – que os seres humanos supostamente devem realizar a sua autoidentidade como indivíduos únicos. O nome próprio é, evidentemente, um marcador desta identidade. Mas é mais do que isso, pois também indexa o que é pensado como uma capacidade distintiva dos seres humanos *enquanto* pessoas de intervirem na natureza e, por meio do seu trabalho, deixar sua marca sobre a terra. Tomando partes específicas da superfície da Terra e transformando-as de acordo com o seu propósito, considera-se que os seres humanos as tenham transformado em lugares. E cada lugar tem o selo de seu criador no nome que lhe foi dado. Assim, nomes de lugares testemunham, no imaginário ocidental, a história da colonização e da apropriação da natureza pela humanidade. Os animais não humanos, ao contrário, são considerados incapazes de criar lugares. Suas vidas, ao contrário das dos seres humanos, estão totalmente embrulhadas no mundo da natureza; elas não podem, portanto, tomar posse deste mundo da mesma maneira que os seres humanos podem fazê-lo. Assim, para o animal selvagem, de acordo com os preceitos jurídicos ocidentais, a superfície da Terra apresenta-se como *terra nullius*, espaço vazio, sobre o qual nenhuma

afirmação pode ser estabelecida. Os animais são destinados a vagar sobre esta superfície sem se apropriar de qualquer parte dela. Durante o auge do colonialismo esta mesma lógica foi estendida a populações de caçadores e coletores humanos. Imaginadas vivendo como animais selvagens em estado de natureza, essas populações foram interpretadas como sem lugar, vagando nômades, sem maior direito sobre as terras que habitavam do que outras espécies de animais selvagens (INGOLD, 2015, p. 244).

Mas como *ouvir* hoje as gentes|terras, toda a Terra, os “animais selvagens em estado de natureza” e por isso “sem lugar”? Ir ao encontro e *ouvir* gentes índias e suas terras, parece-nos um dos contrapontos à estase espacial apontada por Massey e corroborada por Ingold. Porque, talvez “vagando nômades”, gentes índias vêm deixando marcadas as terras, a Terra, o ar, o vento, o sol, a noite, os rios, os caminhos, as árvores, as montanhas, os vales, as pedras... Talvez os lugares únicos do hodierno “mundo globalizado” não sejam tão únicos, homogêneos e “cheios” assim, se se pudermos dar às/aos “nômades” (humanos e não humanos) o ouvido/a escuta. Uma condição *nômade* capaz de criação de um “conhecimento geográfico” em *tópicos*, “participantes de histórias de viagens realmente efetuadas” (como no que Fox [1997], citado pelo próprio Ingold [2015, p. 227, nota 10], sobre a etnografia austronésia, definiu por *topogenia*: “uma história que vai de um lugar a outro, e que é recitada como uma sucessão ordenada de nomes de lugares”).

Ouvir gentes|terras, toda a Terra, junto e com seres-sujeitos *nômades* é também “ouvir outras espécies de animais”, que até podem existir nos lugares/espço ocidentais-modernos-contemporâneos, mas que escutados em outros *habitares* podem se revelar surpreendentes. Tuan (1983), discutindo a “Perspectiva Experiencial”, cita o escritor-migrante-argelino-francês Albert Camus a “respeito do poder do som em evocar distância”: “À noite, na Argélia [Argélia, na escrita brasileiro-portuguesa], podemos ouvir os latidos dos cães a uma distância dez vezes maior do que na Europa. Assim, o ruído assume uma nostalgia desconhecida em nossos países confinados” (CAMUS, 1966 *apud* TUAN, 1983, p. 17)⁷.

Onde mais *habitam* os “animais selvagens”, que falam e latem estranhamente, e que evocando diferentes distâncias indicam também diferentes geografias? Onde os ruídos podem assumir uma nostalgia – ou um desespero – senão, por exemplo, nos espaços de “confinamento”⁸ (BRAND, 2004, p. 138) ou junto aos *condenados da terra*, na Argélia, na África, onde, ali também, “O indígena é um ser confinado” (FANON, 2005, p. 68-69)?

⁷ Observamos que Tuan, diferentemente de Ingold e Massey, não se propôs à discussão e análise da dificuldade que a dicotomia espaço/lugar acarreta. Ao contrário, deslinda com desenvoltura a diferença que os dois conceitos emanam, como em: “O lugar é segurança e o espaço é liberdade: estamos ligados ao primeiro e desejamos o outro”; e “O espaço transforma-se em lugar à medida que adquire definição e significado” (TUAN, 1983, p. 3 e 151).

⁸ “Por confinamento entende-se aqui o processo histórico que se seguiu à demarcação das reservas pelo SPI, de ocupação do território por frentes não-indígenas, forçando a transferência dessa população para dentro dos espaços definidos pelo Estado para a posse indígena. Indica, portanto, o processo de progressiva passagem de um território indígena amplo, fundamental para a viabilização da sua organização social, para espaços exíguos, demarcados a partir de referenciais externos, definidos tendo como perspectiva a integração dessa população,

Para *ouvir* “a uma distância dez vezes maior”, como *sugere* o próprio Camus, é preciso deixar a Europa e embrenhar-se para junto dos “países [ou terras] confinados[as]”. Os “confinamentos” colonialistas no mundo inteiro e na América Latina nos últimos 528 anos (1492-2020), *geram* geografias inusitadas e estranhas (marcadas ou pela violência ou pelas humanidades em encontro). Lévi-Strauss (1996), *deixando* a Europa, embrenhou-se nos *tristes trópicos* e partir d’“A linha” narrou tensões mas também visitas de gentes índias Nambiquara a homens não-índios nos postos da uma linha telegráfica (nos anos 1930, à época, norte de Mato Grosso) que então se embrenhava pelo interior do Brasil:

Pois os índios exercem sobre o pessoal [não indígena] da linha uma espécie de fascínio mórbido: representam um perigo diário, exagerado pela imaginação local e, ao mesmo tempo, **as visitas de seus pequenos bandos nômades constituem a única distração, mais ainda, a única oportunidade para uma relação humana**. Quando elas acontecem, uma ou duas vezes por ano, as brincadeiras correm soltas entre massacradores potenciais e candidatos a massacrados, no inacreditável jargão da linha, composto no total de quarenta palavras meio nambiquara, meio portuguesas (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 257 – grifos nossos em negrito).

Dispuseram-se – *dispor-se-iam hoje* – “o pessoal da linha” ou os “candidatos a massacrados” para uma *visita de reciprocidade* junto à terra *habitada* pelas gentes índias, ou “pequenos bandos nômades” ou “massacradores potenciais”? Romper o limite entre o “mundo civilizado” – majoritariamente urbano junto a sua expressão ruralizada do agronegócio – e os “tristes trópicos” possibilitaria, sobretudo à “geografia não-indígena”, abrir-se ao *ouvir* de outras gentes e de outras terras-territórios, ao ponto mesmo de *se fazer* escutar que também a tristeza é entrecortada por um *habitar* literalmente a terra, a Terra, em seu aconchego. Pois o “pessoal da linha” telegráfica, uns passos a mais, talvez se dispusesse rumo a outro *habitar*, como aquele também apresentada pelo próprio Lévi-Strauss:

Figura 2 – “Mulher amamentando na posição indígena”



prevendo-se sua progressiva transformação em pequenos produtores ou assalariados a serviço dos empreendimentos econômicos regionais” (BRAND, 2004, p. 146 – nota 4).

Fonte: LÉVI-STRAUSS, 1996 (*entre as páginas 224 e 225*).

E o que encontraria ali?

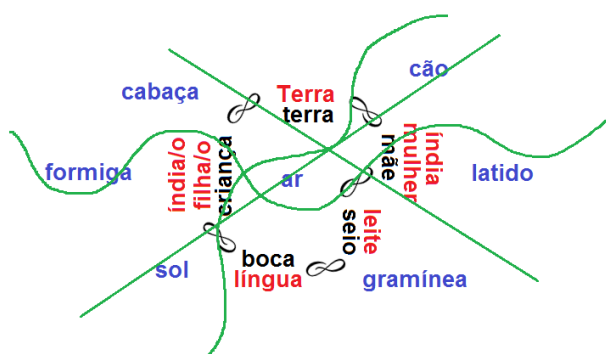
Uma terra em devir-mulher, devir-criança e devir-animal⁹ – em contraponto à hegemonia da “id-entidade”, “re-apresentação” e “nomeação” únicas Homem, Adulto e Humano/Antropoceno. A terra em devir-índia, em devir-índio, em devir-nambiquara. O corpo-terra *habitado* pelo corpo-mãe, *habitado* pelo corpo-filha/corpo-filho. Uma *trilha* enredando chão e corpos, boca e seio, dedos crianças e bico-seio-mãe, mão-mãe e corpo-filha/corpo-filho, pé-criança e pernas-mãe, cabelos-filha/cabelos-filho e braço-mãe ajeitando rosto e chão, a terra, a Terra toda, índia...

As gentes índias *habitando* as terras, a Terra; e as terras, a Terra, *habitando-se* em *uma* geografia que parece querer *insistir-se* na indissociabilidade do humano e do não humano, do físico, do *bio*, da terra e do ar, da água e da cabaça que a acomoda e protege, das gentes índias e dos bichos em mútuo cuidar. (E que intrigante: deslocando-se a imagem acima, em atravessamento entre “O mundo perdido” de Lévi-Strauss [1996, p. 233-244] e a “Algéria” de Albert Camus, não seria estranho que um dos “latidos dos cães” ainda *habitasse*, além dos ouvidos do escritor-migrante-argelino-francês, também o sonho da criança índia, que mamando com a boca e acariciando com os dedos, parece se *aconchegar* amigavelmente com “el sonho de la tierra” [ESCOBAR, 2014, p. 14]).¹⁰

Mulher amamentando na posição indígena também nos provoca o *pensar* que há múltiplas *posições de amamentação*. Sugere-nos, em especial, que os vínculos ou as solidariedades em *totalidade* e *multiplicidade* são sempre abarcadoras das relações indissociáveis humanas/os e terra, a Terra, em uma condição *circular* que nunca termina. Uma *circularidade* mais ou menos assim:

⁹ “Devir” como linha de fuga ou de desterritorialização, intensidades desterritorializadas “– é isto a multiplicidade” (DELEUZE; GUATTARI, 1995a, p. 46); devir como desterritorialização (DELEUZE; GUATTARI, 1995b, p. 51) frente a uma Geografia do Estado ou do Poder, sendo o “devir minoritário como figura universal da consciência é denominado autonomia” (DELEUZE; GUATTARI, 1995b, p. 53). Ou ainda, dialogando com a obra de Franz Kafka: “O devir é captura [anti-apropriação], posse [anti-propriedade], mais-valia [afetiva e desejante – anti-capitalista]; nunca é reprodução ou imitação [mas criação]” (DELEUZE; GUATTARI, 2003, p. 35). Advertimos, contudo, que devir não é futuro... Devir é anti-futuro porque é encontro, multiplicidade ou, como apontou Massey (2008, p. 29) em relação ao espaço, “uma simultaneidade de histórias-até-agora”, não *em si*, mas *para si*, isto é, fazer-se *presente* histórias-até-agora escondidas, ocultadas, apagadas, negadas ou violentadas pela trajetória “única” ocidental-capitalista. Portanto, o devir *transgride* a própria linearidade passado-presente-futuro. E isso pode ser percebido – na crítica à negação do “passado pré-brasileiro” – como “índio em devir” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a, p. 10) ou como *futuro pré-brasileiro*.

¹⁰ Ouvir a terra, a Terra, como *ouvir um sonho*: “[...] reconhecer essa instituição do sonho não como experiência cotidiana de dormir e sonhar, mas como exercício disciplinado de buscar no sonho as orientações para as nossas escolhas do dia a dia. Para algumas pessoas, a ideia de sonhar é abdicar da realidade, é renunciar ao sentido prático da vida. Porém, também podemos encontrar quem não veria sentido na vida se não fosse informado por sonhos, nos quais pode buscar os cantos, a cura, a inspiração e mesmo a resolução de questões práticas que não consegue discernir, cujas escolhas não consegue fazer fora do sonho, mas que ali estão abertas como possibilidades” (KRENAK, 2019, p. 25).



Entes em eterno ouvir-se ou multiplicidades em escuta: as terras[a Terra] ouvem o corpo-mulher, o corpo-criança, o corpo-animal, o corpo-cabaça, o corpo-ar, o corpo-sol... A mulher, a criança, o cão e a cabaça *ouvem* as terras[a Terra], mas igualmente o ar, o sol... Em aproximação a Ailton Krenak (em epígrafe), é a multiplicidade no *comer terra-mamar na terra-dormir deitados sobre a terra-envoltos na terra, amasiada* à simultaneidade da terra também a *comer-mamar-dormir deitada em si e para si, junta às suas, aos seus*.

E ali, nos *tropicis brasilis-latino-americanos* (nem somente *tristes*, nem somente *felizes*¹¹), também o calor tenderia à dispensa de qualquer vestimenta capaz de se interpor nas escutas entre pele-gente e pele-terra. Enredadas e enredados, todas e todos, como geografias de escuta, importantes e necessárias na *compilação* de geografias indígenas, capazes elas mesmas de revelação de outros *processos civilizadores* (*além* do processo civilizador ocidental-moderno-contemporâneo-capitalista), de outras territorialidades (e temporalidades) (*além* da compressão do tempo-espço), de sociedades menos *valorativas* e *voláteis* (*além da modernidade líquida*), de geometrias de anti-poder (*além* da geometria do poder global) e de uma “*globalización desde abajo*” (em aproximação a Portes; Guarnizo; Landolt, 2003) (*além* da globalização perversa)...

Ou seja, é urgente *ouvir* as terras, a Terra, e as gentes índias que nela *teimam* em *habitar*. Ou ainda, de outro *jeito*, “sentipensar” as terras, toda a Terra, junto a um (ou vários) “coletivo[s] que [a] habita[m]” (KRENAK, 2019, p. 21).

“Sentipensar”

Saí procurando este lugar aqui na serra...
E quando vim aqui e vi
essas pedras desenhando outras paisagens,

¹¹ É fundamental a recriação *ética* e *ontológica*, pelas geografias indígenas, por exemplo, da dimensão da felicidade, da alegria, que, “por supuesto”, é intercalada pela dimensão da tristeza. Tal dimensão, à da alegria, já aparece nas análises de Escobar quando, em diálogo com comunidades afrodescendentes, mostra que estas se autodeclaram como comunidades e “*territorios de vida, alegría, esperanza y libertad*” (ESCOBAR, 2014, p. 135).

múltiplas paisagens,
um mural de imagens e tudo,
eu falei:
“É aqui, rapaz!”

Ailton Krenak, *O sonho da pedra*

Palavras novas, outras e índias, *engravidam* a Geografia!

“Sentipensar”, “sentipensante”, “sentipensador”!

Um pescador do lugar chamado Jegua ou San Benito Abad, junto ao rio San Jorge, na Depressão Momposina, em Sucre, na Colômbia, remando em sua canoa disse mais ou menos assim: “nós aqui atuamos e vivemos com o coração mas também com a cabeça, e quando combinamos as duas coisas somos sentipensantes”.

Quem na companhia do pescador ouviu e primeiro escreveu sobre sentipensante foi Orlando Fals Borba ([1984] 2002). Parece não haver dúvidas que o autor sempre manteve a preocupação sociológica, filosófica, teórica, política e ética do que definiu por *metodologia* “estereofônica” (multivocal ou polifônica), em *ouvir* o “hombre-hicotea” da “cultura anfíbia” das gentes|águas|terras colombianas (BORDA, 2002 e 2015). Em vídeo (2008), anos depois, ressaltou a origem pescadora-camponesa-indígena da palavra *sentipensar*, e em tom humorado também disse que Eduardo Galeano a “roubara” dele – e do “hombre-hicotea”, portanto. De fato, Galeano a eternizou em passagem belíssima de *O livro dos abraços*:

Celebração de bodas da razão com o coração

Para que a gente escreve, se não é para juntar nossos pedacinhos? Desde que entramos na escola ou na igreja, a educação nos esquarteja: nos ensina a divorciar a alma do corpo e a razão do coração.

Sábios doutores de Ética e Moral serão os pescadores das costas colombianas, que inventaram a palavra *sentipensador* para definir a linguagem que diz a verdade.

(GALEANO, 2003, p. 119)

O “abraço” celebrado por Galeano, criado por um pescador, escrito por um sociólogo, migrou também para o livro *Sentipensar con la tierra*, de Arturo Escobar (2014). Inspirado pelo próprio Borba, a quem chama de mestre, que ouvira *sentipensante* “de las concepciones populares ribereñas de la Costa Atlántica” colombiana), ali, onde se encontram gentes|terras|águas, o *sentipensar* implica a relação solidária das gentes às terras, às águas, ao ar, ao sol... à Terra toda... e “vice-versamente”. Ali, em devir, em *sentipensar*, os territórios *populares* todos que emanam na co-presença efetiva e afetiva com todo o *resto*... Não à toa, enfatiza o autor, “*Sentipensar* con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar...” (ESCOBAR, 2014, p. 14)¹².

¹² Também sobre “sentipensar”, Moraes; Torre (2002, p. 41) apontam que o termo teria sido criado por Saturnino de la Torre, em que “sentipensar” “[...] indica el proceso mediante el cual ponemos a trabajar conjuntamente el pensamiento y el sentimiento (...), es la fusión de las formas de interpretar la realidad, a partir de la reflexión y el impacto emocional, hasta converger en un mismo acto de conocimiento que es la acción de sentir y pensar”. O

As palavras *sentipensar* e *co-razonar* engravidam ainda mais a palavra *ouvir*, no momento mesmo em que a geografia vem se propondo à *escuta* e ao fazimento co-partilhado (e “com-partilhado”) de geografias indígenas. Geografias que, em aproximação a Botero-Gómez (2019), *se fazem* constituintes de uma ontologia¹³ que rompe com o “vazio de referência” colonial-capitalista e instaura o “viver com alegria”:

En medio de las políticas neoextractivas, la interpretación del concepto [sentipensar] hace parte de un giro ontológico relacional que permite deconstruir las brechas entre naturaleza y cultura establecidas en la ontología dualista del pensamiento de occidente. El sentipensar rompe con las divisiones normativas entre sujeto y objeto; mente, espíritu y cuerpo; lo humano y no humano; lo orgánico e inorgánico. [...] El sentipensar enraizado con la tierra resiste a las epistemologías coloniales que subyacen en el paradigma del progreso, la evolución, la civilidad y el desarrollo estableciendo la reconexión del vínculo primario con la tierra, la mar, la montaña y los ríos. [...] El sentipensar aparece en la crítica existencial y las transgresiones estéticas rurales y urbanas que desobedecen y perviven en disputa con las voces oficiales [...]. Sentipensar se constituye en una de las prácticas teóricas más vigentes y contundentes para suturar el tejido socioterritorial roto. Los pueblos en movimiento aportan políticas del cuidado de la vida en las que *el río no se negocia, el líder come de último y el territorio no tiene precio*; de este modo, traen consigo genealogías de historia viva desde palabras intraducibles para las cosmogonías del colono [ou colonizador, colonialista]. [...] Finalmente, frente a la academia paralizante de una supuesta realidad manipulable, el sentipensar late en la digna rabia y el co-razonar de los pueblos mayas, en la armonización, sanación del proceso de Liberación de la madre tierra y en el vivir gozoso que controvierten la representación de la historia en etapas de la pre a la post modernidad con estereotipos que van desde el animismo hasta la oposición emoción y razón y su consecuente vacío de referente.¹⁴

Ou seja, pode-se dizer que o *ouvir* – geográfico – já não pode ser o *simples* gesto de escutar, gravar, anotar, fotografar..., mas uma “descrição densa” em *co-razonar* a exemplo da etnografia (GEERTZ, 2017), por isso construída de “coração aberto”. Para Geertz, inclusive, a “descrição densa” é nunca neutra, objetiva ou empirista:

termo acompanha todo o texto da autora/do autor, que se propõe a apresentar e discutir um novo jeito de pensar, sentir e fazer Educação.

¹³ Apontamos referências à “ontologia política territorial” em artigo de nossa autoria junto a este dossiê.

¹⁴ [Tradução livre] No meio das políticas neo-extrativas, a interpretação do conceito [sentipensar] faz parte de uma mudança ontológica relacional que permite desconstruir as lacunas entre natureza e cultura estabelecidas na ontologia dualística do pensamento ocidental. O Sentipensar rompe com as divisões normativas entre sujeito e objeto; mente, espírito e corpo; o humano e o não humano; orgânico e inorgânico. [...] Sentipensar enraizado na terra resiste às epistemologias coloniais que sustentam o paradigma de progresso, evolução, civilidade e desenvolvimento, estabelecendo a reconexão do elo primário com a terra, o mar, as montanhas e os rios. [...] Sentipensar aparece em críticas existenciais e transgressões estéticas rurais e urbanas que desobedecem e sobrevivem em disputa com vozes oficiais [...]. Sentipensar é uma das práticas teóricas mais atuais e vigorosas para suturar o tecido sócio-territorial quebrado. Os povos em movimento contribuem com políticas de assistência à vida nas quais o rio não é negociado, o líder come por último e o território não tem preço; desse modo, eles trazem consigo genealogias da história viva a partir de palavras intraduzíveis para a cosmogonia do colono [ou colonizador, colonialista]. [...] Finalmente, diante da academia paralisante de uma realidade supostamente manipulável, as batidas sentipensares na raiva digna e no raciocínio dos povos maias, na harmonização e cura do processo de libertação da mãe terra e na vida com alegria por contrariarem a representação da história em etapas da pré à pós-modernidade, com estereótipos que vão do animismo à oposição, emoção e razão e seu consequente vazio de referência

Olhar as dimensões simbólicas da ação social – arte, religião, ideologia, ciência, lei, moralidade, senso comum – não é afastar-se dos dilemas existenciais da vida em favor de algum domínio empírico de formas não emocionalizadas; é mergulhar no meio delas (GEERTZ, 2017, p. 21).

“Mergulhar no meio” das geografias indígenas é ter a compreensão de que suas *águas são turvas*, às vezes já sem peixes e, em outras, até mesmo sem mais rios, sem mais águas. É o mergulho em seus territórios “confinados” – quando eles ainda existem como tal, pois em muitos casos os territórios já são apenas os *devires* em lutas e “*re-existências*”-até-agora. É o mergulho por territórios e tempos em cercamentos¹⁵, pois que a “geografia política” hegemônica ocidental-capitalista é o cerco histórico e implacável às terras comuns, à Terra Comum, indígena, camponesa, quilombola, cabocla, comunitária, *feminina* (aliás, as próprias definições de “aldeia indígena”, “reserva indígena”, “terra indígena”, “território indígena” etc. abonam o violento massacre que marca todas as *linhas* capitalísticas contra os Povos Indígenas).

É o mergulho, então e também, em trajetórias e *estórias-até-agora* conflitantes, do centro e da margem, da espoliação e da re-existência, dos cercamentos e das *retomadas*, da morte e da vida. Sobretudo, a perspectiva de *sentipensar* é também a constatação de que é imprescindível romper com a trajetória única (o Mundo Único), e em vez disso ir ao encontro de outras trajetórias, entre as quais às indígenas, que tem muito a nos fazer *sentir* e *pensar*.

Vejamos uma *trajetória*:

[...] a complexa trajetória histórica que o drama da invasão da América pelos europeus impôs a esse povo: uma trajetória marcada pela ocupação militar, a expropriação territorial, a dizimação demográfica causada pelas doenças (físicas e metafísicas) disseminadas pelos invasores, a escravização econômica, a repressão política, a interdição linguística, a brutalização das crianças nos internatos missionários (um momento especialmente vil da atuação recente da Igreja Católica na Amazônia), a violação ideológica por meio da destruição dos *sacra* indígenas e da imposição truculenta de uma religião alienígena – enfim, o longo e abominável, rosário de violências que os povos ameríndios sofreram, e sob muitos aspectos continuam a sofrer, nas mãos dos orgulhosos representantes da “civilização cristã” e/ou da “nação brasileira” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 9).

Agora outra *trajetória*, um “contra-espço” e em *simultaneidade* tensa e conflitiva com a anterior:

¹⁵ O estudo dos cercamentos precisa continuar sendo um dos principais temas da Geografia, em especial a brasileira. Para tal, as análises, por exemplo, de Marx (2017), Fanon (2005), Federici (2017) e Denning (2005), junto à já extensa produção da Geografia no Brasil, podem ser fundamentais. De Marx (2017), que os cercamentos e as leis que os consolidam produziram – e continuam a produzir – “os despossuídos”, as despossuídas. De Federici (2017, p. 46 e outras), da correspondência entre cercamentos ingleses (e europeus como um todo) com a conquista da América e o patriarcalismo. De Fanon (2005, p. 54-57), que as *cercas* produziram – e continuam a produzir – um “mundo colonial” (ou uma “geografia colonial”) “compartimentado”, “cortado em dois”, “maniqueísta”. E de Denning (2005, p. 231-232), por sua vez, que “o cercamento dos bens comuns” (hoje, com as privatizações, os “novos cercamentos”), é reprodução e promoção da contraditória democracia liberal-burguesa.

Os índios que “ainda” são índios são aqueles que não cessaram de perseverar em seu devir-índio durante todos esses séculos de conquista. Os índios que agora “voltam a ser” índios são os índios que reconquistam seu devir-índio, que aceitam redivergir da Maioria, que reaprendem aquilo que já não lhes era mais ensinado por seus ancestrais. Que se lembram do que foi apagado da história, ligando os pontos tenuamente subsistentes na memória familiar, local, coletiva, através de trajetórias novas, preenchendo o rastro em tracejado do passado com uma nova linha cheia (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 11).

O *sentipensar* das geografias indígenas pode ser, por isso, também o atravessamento tenso e conflituoso – mas também aberto – entre trajetórias-caminhos-trilhas de encontros e desencontros. A “dis-posição” de cada geógrafa e de cada geógrafo, assim, deve ser mais do que o enchimento de folhas e mais folhas de papel; deve ser, também e sobretudo, o *ouvir sentindo e pensando* capaz de fazer *mostrar* “uma terra cheia de sentido[s]” (KRENAK, 2019, p. 13), antes que se *consuma* para sempre a geografia da *queda do céu*.

A força do pó de *yãkoana* [“ucuuba-vermelha”, árvore] vem das árvores da floresta. Quando os olhos dos xamãs morrem sob seu efeito, descem para eles os espíritos da mata, que chamamos *urihinari* [“filhos do mato”, “filhos da natureza”, “espíritos da floresta”], os das águas, que chamamos *mãu unari* [“água (espírito)”, bem como os dos ancestrais animais *yarori* [“primeiros ancestrais humanos/animais”]. Por isso, apenas quem toma *yãkoana* pode de fato conhecer a floresta. Nossos antigos faziam dançar todos esses espíritos desde o primeiro tempo. Eles nada sabiam do costume dos brancos de desenhar suas palavras. Estes, por sua vez, ignoram tudo das coisas da floresta, pois não são capazes de realmente vê-las. Só sabem dela as linhas de palavras que vêm de sua própria mente. Por isso só têm pensamentos errados a seu respeito. Já os xamãs não desenham nenhum dizer sobre ela, nem rabiscam traçados da terra. Com sabedoria, não as tratam tão mal quanto os brancos. Bebem *yãkoana* [bebida da árvore “ucuuba-vermelha”], para poder contemplar suas imagens, em vez de reduzi-las a alinhamentos de traços tortuosos. Seu pensamento guarda as palavras do que viram sem ter de escrevê-las. Os brancos, ao contrário, não param de fixar seu olhar sobre os desenhos de suas falas colados em peles de papel e de fazê-los circular entre eles. Desse modo, estudam apenas seu próprio pensamento e, assim, só conhecem o que já está dentro deles mesmos. Mas suas peles de papel não falam nem pensam. Só ficam ali, inertes, com seus desenhos negros e suas mentiras. Prefiro de longe as nossas palavras! São elas que quero ouvir e continuar seguindo. Por manterem a mente cravada em seus próprios rastros, os brancos ignoram os dizeres distantes de outras gentes e lugares. Se tentassem escutar de vez em quando as palavras dos *xapiri* [xamãs, espíritos], seu pensamento talvez fosse menos tacanho e obscuro. Não se empenhariam tanto em destruir a floresta enquanto fingem querer defendê-la com leis que desenham sobre peles de árvores derrubadas! (Davi Kopenawa [KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 455 – e para as referências das palavras yanomami: p. 597, 612, 677 e 723]).

Qual a *vegetação* que se forma junto às “árvores da floresta”, quando ainda floresta tem, ou mesmo quando a *vegetação* é agora a planta soja, milho e cana em “monó-tons” paisagem? Em qual mata os espíritos dela *habitam* ou em quais “des-matas” se alojam enquanto o mercúrio do garimpo faz morrer “os olhos dos xamãs”? Quais as *bebidas* que a

geografia bebe para *embriagar-se* de *epistemologias* e *práxis/frônesis*¹⁶ indígenas? Quais as *danças* que dança? Quais os tempos trazidos às terras, à Terra, em contraponto ao Tempo Único das relações capitalistas que *navega*? Quais os *costumes* e quais os *desenhos* anti-palavras brancas que emanam de uma possível relação de *sentipensar*? Quais as novas imagens e imaginações e novos imaginários que as frágeis folhas de papel geográficas compartilham? O que falam, o que pensam essas outras geografias?...

As geografias indígenas, então, podem e vão emergindo nos/dos “dizeres distantes de outras gentes e lugares”, na *simultaneidade* do *ouvir-sentipensar* “palavras dos xapiri”. Porque, em definitivo, são palavras constituintes de outras e diferentes *ontologias*, *éticas*, *epistemes* e *práxis/frônesis* que precisam *habitar* as *nossas* geografias.

Ouvindo-se e sentipensando-se entre gentes e pedras (este dossiê)

Li uma história de um pesquisador europeu do começo do século XX que estava nos Estados Unidos e chegou a um território dos Hopi. Ele tinha pedido que alguém daquela aldeia facilitasse o encontro dele com uma anciã que ele queria entrevistar. Quando foi encontrá-la, ela estava parada perto de uma rocha. O pesquisador ficou esperando, até que falou: “Ela não vai conversar comigo, não?”. Ao que seu facilitador respondeu: “Ela está conversando com a irmã dela”. “Mas é uma pedra.” E o camarada disse: “Qual é o problema?”.

Ailton Krenak, *Ideias para adiar o fim do mundo*

Muitos *problemas* e muitas *conversas com pedras* participam desse segundo dossiê Geografias dos Povos Indígenas (que, também se diga, nem começam e nem terminam aqui).

Geografías de muerte versus tejidos territoriales de vida: otros modos de elaboración política (México) é *ouvir-se* percorrido por **Diana Itzu Gutiérrez Luna**. A autora parte da busca do desvelamento das formas de governo despótico que tem gerado “mundos de morte”, e em *revira volta* aponta um *caminho* para criativas iniciativas de “outros mundos

¹⁶ A perspectiva *frônesis* tem inspiração em Orlando Fals Borba: “La “praxis” [debe ser] amarrada al concepto aristotélico de “frônesis” [distinto del *episteme* y de la tradición platónica], con la idea de no dejarla suelta a una dinámica alocada o irreflexiva sino moralmente responsable, con buen juicio y sabiduría práctica [ou prática comunicativa]. [...] El método participativo no puede ser, por tanto, el mismo de los empiristas lógicos, y debe desarrollar sus propias técnicas. [En especial] *Praxis y frônesis* constituyen otra innovación conceptual que frena el abuso del activismo político “puro” (BORBA, 2015, p. 310, 313, 332 e 445). (Tradução livre: A “práxis” [deve] estar ligada ao conceito aristotélico de “frônesis” (ou *phronesis*) [que não é a *episteme* da tradição platônica], com a ideia de não abandoná-la a uma dinâmica errática ou impensada, mas sim moralmente responsável, com bom senso e sabedoria prática [ou prática comunicativa]. [...] O método participativo não pode, portanto, ser o mesmo dos empiristas lógicos e deve desenvolver suas próprias técnicas. [Especialmente,] *Práxis* e *frônesis* constituem outra inovação conceitual que impede o abuso do ativismo político “puro”.

possíveis”. O texto é também provocador em indicar *trilhas* de “tecidos territoriais de vida” e de “territorialidades pós-patriarcais”, em diálogo com as linguagens de “la Tierra”.

Yanga Villagómez Velázquez, em **Acerca de la poscolonialidad y el desarrollo como paradigma de transformación social en América Latina**, inicia seu *sentipensar* indagando: por que ainda o desenvolvimento é tema de interesse atual? Que sentido tem em insistir com as políticas de desenvolvimento aplicadas nos países da América Latina, se têm gerado mais problemas do que aqueles que se propõe a resolver? Ao *final* de sua *escuta*, a autora, em crítica contundente ao projeto de desenvolvimento moderno-capitalista, enfatiza a importância do estabelecimento de estratégias próprias e alternativas para sociedades de diversidade insuspeitada, como são às latino-americanas.

Dos dois *sentipensamentos* anteriores, de autoria mexicana, parte-se para um *ouvir-se entrelugares* do México para o Brasil: **Territorialidades indígenas no México e a experiência do povo maseual de Cuetzalan (Puebla): diálogos e contribuições para as lutas indígenas no Brasil**, de **Otávio Gomes Rocha**. O texto objetiva “ampliar horizontes de diálogos entre experiências que [...] possuem pontos de interseção e histórias de lutas compartilhadas”. Pelos meandros da *escuta*, vozes de territorialidades originárias e ancestrais, de interesses comuns e subjetividades rebeldes (em contraponto a geofagias capitalistas, racistas e necropolíticas), dentro outras, vão saindo de *esconderijos* e habitando gentes e terras com lutas indígenas *lá e cá*.

Do *ouvido* do texto anterior, **Emerson Ferreira Guerra e Roberta Carvalho Arruzzo** *sentipensam* **Geografia e Povos Indígenas: um panorama da produção brasileira contemporânea**. O texto compõe “um quadro analítico sobre a produção de geógrafas e geógrafos brasileiros contemporâneos que tenham a temática indígena” como centro de suas pesquisas. Também “constitui-se como um ponto de partida no sentido de conhecer e visibilizar as produções geográficas no Brasil diante das temáticas indígenas, bem como o protagonismo e atuação de geógrafas e geógrafos nesse campo nas últimas décadas”. O autor e a autora ainda essaltam, dentre outras questões, a importância da pesquisa e reflexão em torno de outras experiências de mundo, das múltiplas formas de ser e existir no espaço e dos desafios que se colocam para quem *ousa* nos *ouvir-se* por entre e junto a gentes e terras indígenas.

Ouvindo uma das vozes do *canto* anterior, **O Movimento Indígena contemporâneo e a Geografia**, de **Gilberto Vieira dos Santos e Antonio Thomaz Junior**, destaca “o histórico das lutas engendradas pelos povos indígenas no Brasil e os contextos que levaram a constituição de lutas conjuntas por diferentes povos e a constituição do Movimento Indígena”. Uma luta que, como apontam os autores, deve ser “compreendida em sua multidimensionalidade” e diferentemente de “outras lutas por território”, pois que “distante da compreensão comum de outros movimentos em luta no campo brasileiro”. Em especial, o

sentipensar-se proposto no texto alerta para a grande *polifonia* que ainda é necessária para o encontro entre territórios que se fazem em diferentes e distintos tempos históricos.

No *ouvir-se* através da **Territorialidade Indígena: trajetórias para implantação de uma nova aldeia no Parque Indígena do Xingu (PIX) – Mato Grosso – Brasil**, **Keyte Ferreira de Lira** e **Onelia Carmem Rossetto** *sentipensam* “a trajetória de uma família, descendente da etnia Amary, na construção de uma nova aldeia, lutando pela sua ressurgência étnica”. Salientam que a construção “se insere num processo geral de multiplicação das aldeias xinguanas”, e os “resultados apontam para urgência da criação e efetivação de mecanismos legais que garantam o direito à terra e a manutenção da vida e da cultura” desses povos. Os *sons* vão sendo percorridos também através da conversa sobre “etnogênese”, “identidades móveis”, “redes de estradas” e “velhas trilhas”, por exemplo, como condição e possibilidades de as próprias aldeias *ouvirem-se* e *conversarem-se* entre si.

Em *ouvir-se* e *conversar-se* entre si, **Beatriz Barbosa da Silva**, **Claudio Ubiratan Gonçalves**, **Avelar Araujo Santos Junior** e **Luana Elis Oliveira Pinto** “assembleiam-se” em ***Limolaygo toype: as Assembleias Indígenas e a construção da identidade territorial dos Xukuru do Ororubá***. Pelas *escutas* junto às Assembleias Xukuru, as ressaltam como “elemento central para a construção da identidade territorial”, na qual o território assume “papel estrutural”. Entre *vozes* e *sons* de uma a outra assembleia, *marcam o chão* através da crítica à colonialidade e à violência epistêmica, ao mesmo tempo em que fazem *brotar* a “memória biocultural” recuperando palavras rumo à autonomia e a outros mundos possíveis.

O texto **Desenvolvimento e territórios indígenas na Amazônia brasileira no período ditatorial** é um *sentipensar* conjunto entre **Delaíde Silva Passos** e **Gabriela Solidario de Souza Benatti**. Em diálogo sobretudo com a obra de Celso Furtado, as autoras questionam a ideia de “desenvolvimento” que serviu como pressuposto para o governo brasileiro impor, a partir da Ditadura Militar de 1964, uma nova forma de apropriação, dominação e exploração da Amazônia, com desdobramentos violentos sobre os povos indígenas e suas terras. A partir dos estatutos da Terra e do Índio e da criação da FUNAI, os governos militares aceleraram o processo de “integração” da Amazônia, que teve a resistência indígena como contraponto. O “resultado”, no entanto, foi um conjunto de “graves crimes cometidos contra os povos indígenas da Amazônia brasileira”, que ainda requerem reconhecimento e reparação.

Terras Indígenas em áreas de transição Cerrado-Amazônia em Rondônia: o caso da T. I. Tubarão Latunde é *sentipensar-se* de **Maria Lucia Cereda Gomide** e **Carlos Aikanã**. O texto é o próprio *trânsito sonoro* entre Cerrado e Amazônia com ênfase na trajetória do povo Aikanã, a partir da articulação entre conhecimentos e resistência cultural. Destaca-se, em especial, na construção do artigo, o *entre-ouvir-se* denso entre índio (Carlos) e não-índia (Maria Lucia), como *exemplo* de encontro na produção acadêmica de territórios em “compartilhamento”.

Elson Pereira de Almeida e Maria Rita Vidal *percorrem* as vozes da escola para trazer **O uso de elementos de etnomapeamento no ensino de geografia em terras indígenas**. A relação conjunta e solidária com alunas e alunos e a utilização de recursos técnicos “levou o trabalho a fazer proposições de aplicações práticas dos elementos de etnomapeamento na escola indígena, e a elaborar [...] um Perfil Geoecológico contendo os elementos que condicionam a paisagem da aldeia”. Um dos aspectos do *fazer* “etnomapeamento” evidenciado no texto é a construção de trabalho de campo envolvendo docência, pesquisadora/or e discentes: a comunhão, os olhares, os *ouvirem-se* e os *sentipensarem-se* coletivos fazendo emanar outros mapas, outras cartografias.

Todo *ouvir-se* e *sentipensar-se* gentes e terras é ação, como também o é o território, uma “ação territorial”. É isso que vai aparecendo no *ouvir-se* de **Cássio Alexandre da Silva** em **A natureza de um território no sertão do norte de Minas Gerais: a ação territorial dos Xakriabá**. Com o objetivo de “compreender analiticamente o território Xakriabá”, o texto ressalta “que o reconhecimento do território ancestral se constitui no regaste das representações culturais, nas relações dos saberes e fazeres junto às multiterritorialidades e o contínuo da Ação Territorial etnogeograficamente”.

E por último, em **Por caminhos e andanças (geobricolagem e outras trilhas)**, **Jones Dari Goettert e Juliana Grasiéli Bueno Mota** *ouvem-se* e *sentipensam-se* articulando perspectivas teórico-analíticas e *exemplos*. Neste movimento, inicialmente dialogam com a ideia de Geobricolagem, para em seguida apresentarem *trilharem* por caminhos e andanças indígenas. Entendem, por isso, que toda geografia indígena pode e deve *fazer* trilha pelos caminhos e andanças que gentes e terras índias constroem, como marca ontológica de suas realidades territoriais.



Volte agora à pedra que estivera repousada em sua mesa enquanto você lia. Sem qualquer intervenção de sua parte, ela mudou. A água que outrora a cobria evaporou, e a superfície agora está quase completamente seca. Pode ainda haver algumas manchas de umidade, mas estas são imediatamente reconhecíveis a partir da coloração mais escura da superfície. Embora a forma da pedra permaneça a mesma, ela entretanto parece bastante diferente. De fato pode parecer decepcionantemente enfadonha. O mesmo é verdade acerca de seixos lavados pela maré em uma praia de cascalho, que nunca parecem tão interessantes quando secam. Embora possamos estar inclinados a dizer que uma pedra banhada em líquido é mais “pedregosa” do que uma banhada em ar seco, provavelmente deveríamos reconhecer que as aparências são apenas diferentes. O mesmo acontece se pegarmos a pedra seca e a sentirmos, ou se a batermos contra outra coisa para fazer barulho. A pedra seca é sentida e soa de forma diferente da molhada. O que podemos concluir, no entanto, é que uma vez que a substância da pedra deva estar banhada em um meio de algum tipo, não há nenhuma maneira pela qual a sua pedregosidade possa ser entendida fora das maneiras como é tomada nos intercâmbios através da sua superfície entre meio e substância. [E] a pedra realmente mudou quando secou. A pedregosidade, então, não está na “natureza” da pedra, na sua materialidade. Tampouco está apenas na mente do observador ou do profissional. Ao contrário, ela emerge através do envolvimento da pedra com todo o seu ambiente – incluindo você, o observador – e da multiplicidade de maneiras pelas quais está envolvida nas correntes do mundo da vida. As propriedades dos materiais, em suma, não são atributos, mas histórias.

A experiência de ler um artigo na *companhia* de uma pedra molhada que vai, durante a leitura, se modificando, veio de *empréstimo* do antropólogo Tim Ingold, que a *solicita* como parte da leitura do capítulo “Materiais contra materialidade” (INGOLD, 2015, p. 49-69) – texto, aliás, que precisa ser lido também por toda Geografia! Os textos que fazem referência à experiência são do autor (tanto o de abertura quanto este, logo acima), apenas com a mudança de alguns poucos termos. Outra mudança são as imagens da(s) pedra(s): aqui foi utilizada uma pedra buscada na Aldeia Jaguapiru (Reserva Indígena de Dourados). Especificamente, a pedra veio da terra junto das gentes da família kaiowá da *ñandesy* (rezadora) Floriza e do *ñanderu* (rezador) Jorge, a quem somos muito gratos pelo *emprestar* da pedra.

No entanto, talvez você não tenha se dado conta do *pedido* logo no início do texto, por isso não tenha encontrado uma pedra, não tenha a levado para perto da leitura, não tenha a molhado e a observado, ou seja, não tenha lido o texto junto dela ou dado a ela a possibilidade de teu encontro... Calma, isso acontece! O importante – o mais importante! – é não desconsiderar, como geógrafa ou geógrafo, que pedras, para muitas gentes e para muitas terras, também *conversam, ouvem e sentipensam!*

Mas você ainda pode nos perguntar aqui, agora, neste final: por que um exercício assim, essa coisa de pegar, molhar e observar uma pedra ao mesmo tempo que se lê um

texto? Entendemos que, muitas vezes, especialmente em nossos trabalhos de campo, tendemos à reprodução de uma prática “antropocêntrica” quando *nos pegamos* a fazer o máximo de perguntas possíveis para termos o máximo de respostas, o que, em muitas situações, até tende a atropelar a fala de nossa interlocutora, de nosso interlocutor (e isso implica em saber lidar com tempos distintos, no que os povos indígenas – “Ainda bem!” – elaboram *mansamente* e muito diferente de nós)... Essa ênfase “sobre humana”, não raras vezes, tende a anular a potência do *não-dito*, daquilo que não está nem a vista e nem a escuta entre só humanos, mas talvez *escondido* nos *silêncios* múltiplos e em metamorfoses de uma pedra.

Por fim, consideremos ainda esta última ênfase sobre o *ouvir* pedras! E para isso contamos duas *estórias*, cada uma vivida separadamente por nós (Jones e Juliana). [*Estória 1*] No ano de 2008, quando assumimos (Jones) algumas aulas no curso de Licenciatura Indígena *Teko Arandu* (Faculdade Intercultural Indígena – UFGD), as alunas/os alunos de todas as turmas, no meio da semana, resolveram que primeiro precisavam *resolver* algo que as/os incomodava, e que já vinham discutindo desde o dia anterior e atravessada toda a noite com *aquilo*. As aulas foram interrompidas e as quatro horas seguintes foram dedicadas a *solucionar* a questão. Perto do meio dia, índias e índios discentes entenderam que haviam chegado a um bom termo. As aulas foram retomadas depois do almoço... Mas à meia tarde certa inquietação foi tomando conta novamente, e as alunas e os alunos *perceberam* que a questão da manhã (repetimos: que vinha do dia anterior e que fora assunto de toda a noite) ainda permanecia aberta! As aulas foram novamente interrompidas e a ampla reunião foi retomada... [*Estória 2*] São as pedras do *Iguarussu* (*tekoha* sonhado e reivindicado por Floriza) que marcaram nosso (Juliana) primeiro encontro com o rezador Jorge e com a rezadora Floriza (e com toda a família, junto ainda com o indígena Anastácio Peralta e um colega, Mieceslau). Da primeira vez que estivemos na Reserva Indígena de Dourados, em 2008, levamos dali uma pequena pedra para nossa casa, como recordação; a pedra foi levada escondida, pois não tínhamos ainda intimidade nenhuma nem para pedir algo assim, *tão simples* (para nós aquele era um momento especial, e a pedra parecia guardar a *eternidade* daquele encontro)... Mas no ano de 2012 a pedra “sumiu” junto com nosso diário de campo... “Primeiro entristeci, mas depois pensei que ela, a pedra, devesse estar seguindo sua viagem em outros lugares, com outras gentes!”

Ora, se nós professoras e professores já tivéssemos a prática de *ouvir pedras* [*estória 1*], talvez rapidamente compreenderíamos a simultaneidade entre *tudo que é [ou parece] sólido se desmancha no ar e tudo que se desmancha no ar [mesmo sólido, mesmo pedra] se junta de novo*, em um *des-refazer-se* constante e incontrolável. Naquele dia, a “pedregosidade” da questão que afligia alunas e alunos mudou ao longo do dia, talvez mesmo sem terminar... E ora, junto à “imutabilidade” da pedra [*estória 2*] também vamos mudando ao

longo de nossa trajetória, e as coisas, gentes e terras que às vezes parecem tão “pedregosamente” sólidas, podem apenas deixar *pegadas* mais fundas ou mais leves, podendo *afundar* em outra pedra ou *definitivamente* ser apagadas por uma poeira fina. Por isso, atentar para os *nós* de cada trajetória é fundamental.

E a *lição* do Povo Hopi, trazida por Ailton Krenak, é poderosa demais! E seguir seu ensinamento depende de cada uma/um de nós, na sabedoria em *mudar* palavras e *ouvir* junto o que índias e índios escutam... Vejamos: *Uma pessoa de fora chegou em um território indígena. Alguém a ajuda na tentativa para entrevistar uma anciã. Quando foi encontrá-la, ela estava parada perto de uma rocha. O seu mediador disse: “Ela está conversando com a irmã dela”. “Eu posso ouvir junto?”, perguntou então a pessoa de fora. E o camarada respondeu: “Sim, por que não?”*

Um pequeno epílogo (ainda sobre pedra)

A ida à Aldeia Jaguapiru para buscar a pedra foi marcada também por uma conversa *sobre pedras*, com dona Floriza e seu Jorge. Ambos disseram que *Ñanderu* (deus), ao queimar parte da mata para a roça, também queimou parte da terra, e esta, então, virou pedra. Disseram que, por isso, existem muitos tipos de pedra, e cada uma é habitada por *Curupi(s)*, que tanto protege a pedra quanto é protegido por ela.

Com a preocupação de, por isso, fazer retornar a pedra emprestada para o seu *devido* lugar, dissemos que ao término da experiência levaríamos a pedra de volta. Mas, tanto dona Floriza quanto seu Jorge foram insistentes e enfáticos ao dizerem que a pedra poderia seguir junto e, realizada a experiência da leitura (que havia sido explicado a ela e ele o motivo de se precisar de uma pedra), a mesma poderia ficar conosco, *sem nenhum problema*.

Assim, a pedra agora participa de mais uma história, misturada a *estórias-até-agora* das gentes índias Floriza e Jorge, das gentes não-índias Jones e Juliana, das terras índias *daqui perto* (aldeia) e da terra onde a pedra agora *habita* de novo (cidade), na companhia de *Curupi* e de todos os outros seres dispostos a *ouvirem-se* e *sentipensarem-se com ela*.

Figuras-mosaico – Pequena trajetória de uma pedra

Pedra ao lado da Casa de Reza
da *ñandesy* (rezadora) Floriza e do *ñanderu* (rezador) Jorge
(Aldeia Jaguapiru – Reserva Indígena de Dourados – MS)
(um dia antes da leitura-revisão final deste texto)



Pedra no início da leitura deste texto



Pedra no final da leitura deste texto



Pedra no quintal da casa de um dos autores deste texto
(um dia depois da leitura-revisão final do texto)
(bairro urbano – Dourados – MS)



Fonte: de uma *andança* (fotos de Jones Dari Goettert – 2020).

Referências

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Lisboa: Presença, 1993.

“**Ailton Krenak: o sonho da pedra**”. Filme-documentário. Direção Marco Altberg. Indiana Produções Cinematográficas. 2017.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

BLASER, Mario. **Storytelling globalization from the Chaco and Beyond**. Durham: Duke University Press, 2010.

BLASER, Mario; DE LA CADENA, Marisol; ESCOBAR, Arturo. Convocatoria a la conferencia: Política más allá de “la política”. [Proposta para conferência – sem publicar]. 2009.

BORDA, Orlando Fals. **Historia doble de la Costa (3): resistencia en el San Jorge**. 2 ed. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Banco de la República; El Áncora Editores, 2002.

_____. **Sentipensante**. Vídeo-entrevista.
<https://www.youtube.com/watch?v=LbJWqetRuMo> – acessado em 21/10/2019.

_____. **Una sociología sentipensante para América Latina**. México – DF: Siglo XXI Editores; Buenos Aires: CLACSO, 2015.

BOTERO-GÓMEZ, Patrícia. "Sentipensar". **Dicionário Alice**.
<https://alice.ces.uc.pt/dictionary/index.php?id=23838&pag=23918&entry=24540&id_lingua=4>. Acesso em 20/11/2019.

BRAND, Antonio. Os complexos caminhos da luta pela terra entre os Kaiowá e Guaraní no MS. Revista **Tellus**. Ano 4, nº 6. Campo Grande – MS. Abril 2004, p. 137-150.

CAMUS, Albert. **Carnet, 1942-1951**. London: Hamish Hamilton, 1966.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Kafka: para uma literatura menor**. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 1. São Paulo: Ed. 34, 1995a.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 2. São Paulo: Ed. 34, 1995b.

_____. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 4. São Paulo: Ed. 34, 1997.

DENNING, Michael. **A cultura na era dos três mundos**. São Paulo: Francis, 2005.

ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador: formação do Estado e civilização**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Zahar, 1994b.

_____. **O Processo Civilizador: uma história dos costumes**. Vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 1994a.

ESCOBAR, Arturo. **Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia**. Medellín: Ediciones UNAULA, 2014.

EZLN. **Cuarta Declaración de la Selva Lacandona**. Ejército Zapatista de Liberación Nacional. México, janeiro 1996. Disponível em:
<<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/01/01/cuarta-declaracion-de-la-selva-lacandona>>
Acesso em 04 de nov. 2019.

FANON, Frantz. **Os condenados da terra**. Juiz de Fora – MG: EdUFJF, 2005.

FEDERICI, Sílvia. **Calibã e a bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva**. São Paulo: Elefante, 2017.

FERNANDES, Anedmafer Mattos. **Outras imaginações espaciais: experimentações e derivas entre sons e imagens no ensino de geografia**. Tese (Doutorado em Geografia). Dourados – MS: Programa de Pós-Graduação em Geografia – FCH/UFGD, 2016.

FOX, J. J. Genealogy and topogeny: towards an ethnography of Rotinese ritual place names. In: FOX, J. J. (ed). **The poetic power of place: comparative perspectives on Austronesian ideas of locality**. Cberra: Reserch School of Pacif and Asian Studies/Australian National University, 1997, p. 91-102.

GALEANO, Eduardo. **O livro dos abraços**. 10 ed. Porto Alegre: L&PM, 2003.

- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, [1973] 2017.
- GOMES, Paulo César da Costa. **O lugar do olhar: elementos para uma geografia da visibilidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2013.
- HARVEY, David. **A condição pós-moderna**. 17 ed. São Paulo: Loyola, 1992.
- INGOLD, Tim, **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis – RJ: Vozes, 2015.
- _____. **Lines: a brief history**. Londres: Routledge, 2007.
- KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, [1955] 1996.
- MARX, Karl. **Os despossuídos**. São Paulo: Boitempo, 2017.
- MASSEY, Doreen. **For space**. Londres: Sage, 2005.
- _____. Imaginando a globalização: geometrias de poder de tempo-espço. Revista **Expressões Geográficas**. Florianópolis – SC. Nº 3. 2007, p. 142-155.
- _____. **Pelo espaço: uma nova política da espacialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.
- MBEMBE, Achille. Necropolitics. **Public Culture**. Nº 15(1), 2003, p. 11-40. [MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: N-1 edições, 2018.
- MORAES, María Cándida; TORRE, Saturnino de la. Sentipensar bajo la mirada autopoietica o cómo reencantar creativamente la educación. Revista **Creatividad y Sociedad**. Barcelona. Nº 2. 2002, p. 41-56. <<http://creatividadysociedad.com/wp-content/uploads/2019/10/revista-CS-2.pdf>>. Acesso em 20 de fev. 2020.
- MST. “Ocupar, Resistir e Produzir! – As feiras do MST na TVT. Vídeo. Estreado em 08/12/2019. <https://www.youtube.com/watch?v=TEGQ4At3WSM> – acessado em 17/03/2020.
- PORTES, Alejandro, GUARNIZO, Luis e LANDOLT, Patricia (Coords.). **La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo la experiencia de Estados Unidos y América Latina**. México: Flacso, 2003.
- SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4 ed. São Paulo: EdUSP, 2004.
- _____. **Por uma outra globalização**. Rio de Janeiro: Record, 2000.
- SWYNGEDOUW, Erik & ERNSTSON, Henrik. Interrupting the Anthro-po-obScene: Immuno-biopolitics and Despoliticising in the Anthropocene. **Journal Theory, Culture and Society**. Fevereiro 2018, p. 1-45. <<https://www.researchgate.net/publication/321586418>>. Acesso em 27 de set. 2019..
- TUAN, Yi-Fu. **Espaço e lugar: a perspectiva da experiência**. São Paulo: Difel, 1983.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O índio em devir (Prefácio). In: HERRERO, Marina; FERNANDES, Ulysses (Orgs.). **Baré: povo do rio**. São Paulo: Edições Sesc, 2015, p. 8-13.

_____. Eduardo. O medo dos outros. **Revista de Antropologia**. USP. Vol. 54. Nº 2. São Paulo, 2011, p. 885-917.

*

Agradecimento: às leituras atentas, provocadoras e sugestivas de Roseline Mezacasa (professora da Universidade Federal de Rondônia), Ítalo Franco Ribeiro, Elaine da Silva Ladeia e Luzia de Kassia Rocha de Souza (respectivamente, doutorando, doutoranda e mestranda do Programa de Pós-Graduação em Geografia – FCH/UFGD).

Sobre os autores:

Jones Dari Goettert - Possui graduação em História pela Universidade Federal de Mato Grosso (1997), mestrado em Geografia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2000), doutorado em Geografia (Pres. Prudente) pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2004); especialização em Literatura: Tradição e Cânone Literário pela Universidade Federal da Grande Dourados (2012-2013), pós-doutorado em Geografia pela Universidade Federal Fluminense (2010-2011) e pós-doutorado em Geografia pela *Cardiff University* (País de Gales) (in curso). Atualmente é professor da Universidade Federal da Grande Dourados.

Juliana Grasiéli Bueno Mota - Possui graduação em Geografia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (2008), mestrado em Geografia pela Universidade Federal da Grande Dourados (2011) e doutorado em Geografia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - FCT-UNESP (2015). Atualmente é professora na Universidade Federal da Grande Dourados.

Como citar este artigo

GOETTERT, Jones Dari; MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Revista NERA**, v. 23, n. 54, p. 9-34, mai.-ago., 2020.

Declaração de Contribuição Individual

Declaração de Contribuição Individual

As contribuições científicas presentes no artigo foram construídas em conjunto pelos autores. As tarefas de concepção e design, preparação e redação do manuscrito, bem como, revisão crítica foram desenvolvidas em grupo. Os autores **Jones Dari Goettert** e **Juliana Grasiéli Bueno Mota** ficaram responsáveis pelo desenvolvimento teórico conceitual; pela aquisição, interpretação e análise de dados e pelos procedimentos técnicos e tradução do artigo.