

UM OLHAR CONTEMPORÂNEO PARA OS SABERES INDÍGENAS: DIVERSIDADE TERRITORIAL, PENSAMENTO DIVERGENTE E CONTINUIDADE ONTOLÓGICA

Sandoval dos Santos Amparo¹

¹ Geógrafo. Doutor em Geografia, Universidade Federal Fluminense (2019); Professor de Geografia Humana da Universidade do Estado do Pará.

Resumo

Este ensaio se propõe a contribuir com para a interpretação dos geógrafos sobre as lutas sociais contemporâneas e para a defesa dos direitos indígenas. A necessidade sempre atual de abordar em profundidade aspectos relevantes da realidade social brasileira, em especial a diversidade cultural e territorial (em que se inclui a diversidade biológica, vista como sociobiodiversidade), coloca em debate a compreensão das múltiplas escalas e temporalidades que intervêm no espaço concreto das aldeias indígenas e suas relações sociais. Ao propor tal análise, vislumbra-se temas essenciais para a compreensão dos dias atuais como a identidade, o feminismo, o antirracismo e o preconceito de base interseccional – que pautam as lutas sociais contemporâneas, vistas como lutas por espaço (Massey apud Haesbaert, 2015:28) – e seus possíveis impactos teóricos e metodológicos para a Geografia contemporânea. O preconceito de base étnica e outras representações produzidas a partir de sobre os povos indígenas desde o século XVI, desumanizando-os, têm sido largamente utilizado pela Colonização, a partir de seus agentes leigos e clericais, conferindo legitimidade às ações de sujeição e dominação (Marim & Gomes, 2003; Tavares, 2008; Cunha, 2012). A relação histórica (e geográfica) entre estes os indígenas e seus vizinhos regionais chegantes promove, desde sempre, a desordem territorial, resultando no contexto atual em que se encontram submetidos. Mas apesar disso, não se pode fechar-se para as cosmovisões e o sentido profundo, a magia de ser e estar no mundo, que os indígenas nos ensinam, permitindo que estas fluam também em nossa produção teórica. É da necessidade de diálogo com estas cosmovisões, abrindo-se a estes “mundos de visão” (Viveiros de Castro, 2018), que se pode de reorientar as leituras e a interpretação de mundo, e refletir sobre as ideias que os indígenas nos apresentam para adiar o fim do mundo (Krenak, 2018).

Palavras-Chave: Ontologia, Povos Indígenas, Diversidade Territorial.

A Contemporary Look at Indigenous Knowledge: Territorial Diversity, Divergent Thinking, and Ontological Continuity

Abstract

This essay aims to contribute to geographers' interpretation of contemporary social struggles and the defense of indigenous rights. The ever present need for an in-depth approach to relevant aspects of Brazilian social reality, especially cultural and territorial diversity (which includes biological diversity, seen as sociobiodiversity), puts into debate the understanding of the multiple scales and temporalities that intervene in the concrete space of indigenous villages and their social relations. By proposing such an analysis, we glimpse essential themes for the understanding of the present day, such as identity, feminism, anti-racism, and intersectional-based prejudice - which guide contemporary social struggles, seen as struggles for space (Massey apud Haesbaert, 2015:28) - and their possible theoretical and methodological impacts for contemporary Geography. The ethnic-based prejudice and other representations produced from about indigenous peoples since the 16th century, dehumanizing them, have been widely used by Colonization, from its lay and clerical agents, conferring legitimacy to the actions of subjection and domination (Marim & Gomes, 2003; Tavares, 2008; Cunha, 2012). The historical (and geographical) relationship between these indigenous people and their arriving regional neighbors has always promoted territorial disorder, resulting in the current context in which they are subjected. But despite this, one cannot close oneself to the cosmovisions and the deep meaning, the magic of being and being in the world, that the indigenous teach us, allowing these to flow into our theoretical production as well. It is from the need to dialogue with these worldviews, opening up to these "worlds of vision" (Viveiros de Castro, 2018), that one can of reorient readings and world interpretation, and reflect on the ideas that indigenous people present us with to postpone the end of the world (Krenak, 2018).

Keywords: Ontology, Indigenous Peoples, Territorial Diversity.

Das Leituras *a priori* ao diálogo ontológico

Somos todos devorados pela febre da História e penso que, ao menos disso, deveremos nos dar conta. (Nietzsche apud Agambén, 2009:58)

Este ensaio se propõe a contribuir com para a interpretação¹ dos geógrafos sobre as lutas sociais contemporâneas e para a defesa dos direitos indígenas. A

necessidade sempre atual de abordar em profundidade aspectos relevantes da realidade social brasileira, em especial a diversidade cultural e territorial (em que se inclui a diversidade biológica, vista como sociobiodiversidade), coloca em debate a compreensão das múltiplas escalas e temporalidades que intervêm no espaço concreto das aldeias indígenas e suas relações sociais.

¹ As ideias deste texto foram revisadas após cuidadosa leitura comentada de Carlos Walter Porto Gonçalves, a quem agradeço a gentileza. Certamente não foi possível resolver aqui os aspectos mais

relevantes por ele apontados, o que dependerá, por fim, de uma exaustiva revisão teórica, a fim de solucionar alguns pontos controversos por ele apontados.

Ao propor a análise sobre tais temas, vislumbra-se temas essenciais para a compreensão dos dias atuais como a identidade, o feminismo, o antirracismo e o preconceito de base interseccional – que pautam as lutas sociais contemporâneas, vistas como lutas por espaço (Massey apud Haesbaert, 2015:28) – e seus possíveis impactos teóricos e metodológicos para a Geografia contemporânea. A emergência atual de temas ligados aos povos indígenas, às políticas de racialização e de gênero na educação básica e no ensino superior nos compele a uma revisão dos conceitos já tradicionais de nossa disciplina para adequá-los aos novos sentidos que a eles passam a ser atribuídos por diferentes sujeitos desde a realidade social perversa e desigual e sua eterna crise, que já não é apenas paradigmática, mas também civilizatória (Porto-Gonçalves, 2002).

O preconceito de base étnica e outras representações produzidas a partir de sobre os povos indígenas desde o século XVI, desumanizando-os, têm sido largamente utilizado pela Colonização, a partir de seus agentes leigos e clericais, conferindo legitimidade às ações de sujeição e dominação (Marim & Gomes, 2003; Tavares, 2008; Cunha, 2012). A relação histórica (e geográfica) entre estes os indígenas e seus vizinhos regionais chegantes promove, desde sempre, a desordem territorial, resultando no contexto atual em que se encontram submetidos. Mas apesar disso, não se pode fechar-se para as cosmovisões e o sentido profundo, a magia de ser e estar no mundo, que os indígenas nos ensinam, permitindo que estas fluam também em nossa produção teórica. É da necessidade de diálogo com estas cosmovisões, abrindo-se a estes “mundos de visão” (Viveiros de Castro, 2018), que se pode de reorientar as leituras e a interpretação de mundo, e refletir sobre as ideias que os indígenas nos apresentam para adiar o fim do mundo (Krenak, 2018).

À força de ver sempre o Mesmo no Outro – de dizer que sob a máscara do outro como “nós” que estamos olhando para nós mesmos –, acabamos por tomar o atalho que nos leva ao que realmente, no fim e no fundo, nos interessa, a saber: nós mesmos. (...) O que toda experiência de uma outra cultura nos oferece é a ocasião para se fazer (Viveiros de Castro, 2018:21)

A profunda crise paradigmática atual e as diferentes lutas que emergem atualmente colocam em xeque a relação entre discurso global e cotidiano (escala local), provocando uma grave crise de coerência entre ambos.

Ainda que do ponto de vista teórico caminhem juntos, sob a hegemonia discursiva do discurso global, é no local que a realidade se exprime de maneira concreta e violenta, como marginalidade e periferização, com a hegemonia dos circuitos informais (e eventualmente ilegais) sobre os circuitos formais, dados pela fraca institucionalidade estabelecida pela ação indigenista e a violenta crise de seu arranjo. Mas, nos diz Eduardo Viveiros de Castro,

A etnografia da América indígena contém um tesouro de referências a uma teoria cosmopolítica que imagina um universo povoado por diferentes tipos de agência ou agentes subjetivos, humanos ou não-humanos – os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, muitas vezes também os objetos e artefatos – todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, apetitivas e cognitivas (Viveiros de Castro, 2018:43)

Se, por um lado, isto resulta temos visto o aumento da violência e do cerceamento dos direitos territoriais, relacionados aos apetites inesgotáveis da reprodução do capital (na Amazônia, pelas vias das frentes pioneiras e de expansão); por outro, os indígenas tem buscado ocupar todos os espaços contemporâneos possíveis afim de dar visibilidade às suas lutas contemporâneas e os vários sentidos que esta adquire, sempre

em busca de reparação histórica e justiça social.

Parte importante destas lutas passa pelo direito à própria narrativa e percepção de mundo, uma perspectiva, segundo a qual “todos os animais e demais componentes do cosmos são intensivamente pessoas, virtualmente pessoas, porque qualquer um deles pode se revelar (se transformar em) uma pessoa” (Viveiros de Castro, 2018:46).

Não se trata de uma possibilidade lógica, mas de uma potencialidade ontológica. A “personitude” e a “perspectividade” – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau, de contexto e de posição, antes que uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie. (...) Esta é, aliás, a situação usual: a estranha “generosidade” que faz povos como os amazônicos verem seres humanos ocultos sob as formas mais improváveis, ou melhor, afirmarem que mesmo seres os mais improváveis são capazes de se verem como humanos. (Viveiros de Castro, 2018:46-7)

Ailton Krenak e as ideias para adiar o fim do mundo

Das ideias sugeridas por Ailton Krenak e outros autores indígenas para adiar o fim do mundo (como Daniel Munduruku e Davi Kopenawa), algumas parecem interessantes para a construção de uma geografia efetivamente humana, porque nos impõem a possibilidade de pensar no triunfo da razão indígena sobre o cartesianismo. A primeira delas, consiste em compreender que a História indígena não existe em função da nossa (Cunha, 2012), isto é, em função da história do modo de produção capitalista e da constituição do sistema-mundo moderno-colonial, forjado a partir do século XVI, com a Colonização Ibérica (Porto-Gonçalves, 2002).

Os indígenas possuem suas próprias leituras e teorias que nos informam seja sobre a origem do mundo (etiologia), seja sobre a chegada dos não-indígenas, dentre outros

assuntos, já bastante analisados por autores como Eduardo Viveiros de Castro e Manuela Carneiro da Cunha, dentre outros.

Isto leva à segunda ideia, igualmente advinda do pensamento indígena que podemos aceitar: a constatação de que os povos indígenas possuem também suas próprias narrativas, isto é, leituras elaboradas que remetem a saberes geográficos, e que portanto, são portadores de saberes autônomos, próprios, a serem efetivamente considerados nas interpretações que fazemos de mundos de vida, sob o risco de, ao invés de produzir uma ciência efetivamente comprometida com a realidade empírica e o espaço vivido dos sujeitos por nós estudados, aderirmos a erros e fabulações, insustentáveis não apenas perante a realidade concreta dos indígenas, mas também com a lógica e o pensamento científico. Muitas vezes tais “erros” são intencionais e estão a serviço da propagação de leituras a-históricas, multiculturalistas e orientadas para a reprodução do capital – ainda que pela via dos chamados capitalismo da “caridade” ou “verde” – em que se insere a atuação (neoliberal) das ONGs (Amparo, 2021).

De maneira ainda mais enfática, parece cada vez mais relevante promover este diálogo (ontológico), fazendo com que o pensamento geográfico seja capaz de, além de abordar o debate sobre os conflitos por Terra e Território, articulados à desordem territorial contemporânea e ao plasmatismo que remete à alta temperatura dos conflitos a esta relacionados (Amparo, 2021); voltar-se também para os saberes indígenas e suas orientações epistêmicas, suas ideias, suas formas de conceber as coisas e as pessoas. Isto implicará uma revisão sistemática da forma como os temos pensado e representado na literatura, colocando em xeque também o compromisso ético e político que temos com os povos indígenas e suas lutas.

É desejável, também, distinguir a complexidade do contexto em que os povos

indígenas estão implicados e a diversidade de sujeitos que – direta ou indiretamente, e a partir de múltiplas escalas, cada uma delas com seu discurso particular (Vainer, 1986) – organizam cotidianamente o espaço das aldeias, terras indígenas e regiões a partir de relações sociais concretas, ligadas a vários circuitos econômicos, dentre eles os circuitos superior e inferior da economia (Santos, 2003).

Tanto nas Universidades quanto nas escolas da Educação Básica, o ingresso anual de milhares de jovens nos autoriza a esperar pela mudança de atitude e de consciência por parte dos brasileiros dos séculos XXI em diante. Esta mudança de atitude será capaz de nos levar à compreensão da crise civilizatória atual e do cenário de desordem territorial contemporânea por nós vivenciado (sobre o que já sabemos bastante, por sinal). Estando correto Marx, ao afirmar que “os filósofos já perderam tempo demais compreendendo a História, é hora de transformá-la” (Marx, s/data); este artigo não pretende compreender a Geografia dos povos indígenas, missão que por sinal, ainda não cumprimos a contento, e diga-se, caberia aos próprios indígenas fazê-lo.

Mais importante – e passível às nossas ações – que isto é não olvidar que ao estudarmos os povos indígenas, como nos mostrou Viveiros de Castro, nossas teorias não revelam aos indígenas, mas a nós próprios e nossa própria sociedade, ou, ainda mais esmerilhadamente, ao impacto de nossa sociedade junto aos povos indígenas, sem jamais adentrar na sua efetiva interpretação e explicação de mundo.

Daí a impossibilidade de, por esta via, rejeitar e abster-se do *zeitgeist* paradigmático de nossa época, por meio de Geografias que discorrem, quase que exclusivamente, sobre a nossa catastrófica impossibilidade de mudar o curso da História e da Civilização e de um futuro que, via-de-regra, nos é apresentado como inevitável, pela mão única

do “desenvolvimento” e “progresso” da Humanidade com base no capitalismo e na desigualdade, um mundo que nos é narrado a partir das ruínas do capitaloceno (Krenak, 2018).

No entanto, o diálogo com o pensamento indígena e outras matrizes de pensamento, nos dá a possibilidade de compreender e reconhecer que Terra e Território são categorias do nosso tempo, e que desde a colonização, se tornaram pontos de partida para as lutas contemporâneas dos povos indígenas, tão somente por conta do contexto de apropriação/DOMINAÇÃO que foi imposto aos indígenas, a partir do século XVI. Antes disso, não havendo propriedade privada fora do contexto do dom e da dádiva, e algo como isto sendo possível apenas no plano das divindades, as lutas entre os indígenas eram tão somente por e pelo espaço – isto é, por um espaço na Casa dos Homens, um local para armar sua rede no quintal de alguma residência, uma parente, uma parentela de origem e uma certa dotação ou propriedade cósmica, atribuída por meio das relações *cosmopolíticas* em que se insere sua parentela (Viveiros de Castro, 2018).

Mesmo as agriculturas foram, ao longo de séculos itinerantes, e os sítios arqueológicos da Amazônia e do Brasil central, por exemplo, embora indiquem claramente algumas tradições – Uru, Aratu, Tupi-Guarany, etc. – são enfáticas em demonstrar que as áreas foram utilizadas em períodos diferentes por povos de diversas matrizes culturais – linguísticas e tecnológicas, sobretudo – bem distintas umas das outras, e que, em determinados momentos, houve forte hibridização entre as várias culturas indígenas pré-existentes, resultando em apropriações tecnológicas de materiais como cerâmica, por exemplo, em diferentes graus por culturas distintas (Pereira, 2010). A duração do espaço –aldeia, habitação, acampamento de caça/pesca, etc.

–, portanto, está diretamente relacionada à duração da parentela.

Atualmente, as lutas dos povos indígenas são também, e talvez principalmente, lutas por espaço e justiça social, no explícito sentido com que Dooren Massey – uma das principais geógrafas britânicas deste início de século XXI – buscou pensar, abrindo-se, não apenas a fecundos diálogos com filósofos de várias correntes, como Foucault, Deleuze e até mesmo com o pensamento indígena, etc., (Massey, 2008) mas principalmente, com a realidade empírica, aquela que jamais deveria escapar de nossas teorias, e que tem o potencial de decretar sua imprestabilidade e descrédito (Santos, 2000; Santos, 2003).

Abrindo-se à realidade empírica e sua multiplicidade aparente ou essencial – de racionalidades, de culturas, de ritmos e temporalidades, de ideologias políticas, desejos e vontade de poder – é que poderemos lograr uma teorização consistente acerca da realidade social contemporânea dos povos indígenas, orientada e respaldada pela realidade concreta dos sujeitos, desde o espaço vivido e considerando as representações que dele fazem, construindo uma ciência que pensa, mas sente a realidade dos sujeitos, por estar a ela associada com eles comprometido (passionalmente, inclusive).

Razão Colonial e Crise Civilizatória atual

O racionalismo cartesiano e seu projeto de maquinação do mundo, iniciando-se pela própria ciência, leva ao positivismo e à hegemonia da quantidade em relação ao conteúdo, resultando na esterilização da vida, pela via da racionalização. O que se coloca como paradigma, em nossa época, é a construção de uma ciência efetivamente humana, por assim dizer, e que por isso, se coloca ao lado dos sujeitos políticos que toma como objeto de pesquisa (Prigogine, 2008).

A descoberta das leis determinísticas da natureza, as leis de Newton para a física quântica, trouxe, assim, o conhecimento humano para mais perto do ponto de vista divino e atemporal. Mas, esse conceito do mundo como um autônomo levou ao dualismo que ainda aflige a cultura ocidental. Como reconciliar a visão newtoniana com a experiência humana. (Prigogine, 2008: 82)

O pensador indígena Ailton Krenak, através de suas obras literárias, nos brinda com uma contribuição muito relevante à compreensão do mundo em que vivemos. Para ele:

A ideia de que os brancos europeus podiam sair colonizando o resto do mundo estava sustentada na premissa de que havia uma humanidade esclarecida que precisava ir ao encontro da humanidade obscurecida, trazendo-a para esta luz incrível. Esse chamado para o seio da civilização sempre foi justificado pela noção de que existe um jeito de estar aqui na Terra, uma certa verdade, ou uma concepção de verdade, que guiou muitas escolhas feitas em diferentes períodos da história. Agora, no começo do século XXI, algumas colaborações entre pensadores com visões de mundo originadas em diferentes culturas possibilitam uma crítica desta ideia. Somos mesmo uma humanidade? (Krenak, 2018:11-2)

Reconhecer que junto aos povos indígenas e desde a ancestralidade podem surgir respostas para mudar os rumos dos tempos sombrios que vivemos e do futuro que nos assusta, não pode significar cair no lugar comum estéril, demagógico e obscurantista, de base seiscentista, que deposita sobre os povos indígenas e demais sujeitos subalternos a expectativa de solução para as crises do Capital e Ambiental, uma vez que, no final das contas, esta não é uma crise gestada por eles e, além disso, nem tampouco os não-indígenas, em situação de vulnerabilidade bem menos graves que a dos indígenas, não foram capazes de resolver. Krenak compartilha um de seus mais importantes aprendizados ao longo dos anos:

...todos precisam despertar, porque, se durante um tempo éramos nós, os povos indígenas, que estávamos ameaçados de ruptura ou da extinção dos sentidos das nossas vidas, hoje estamos todos diante da iminência de a Terra não suportar nossa demanda” (Krenak, 2018:45).

Esta provocadora e inquietante constatação nos obriga a escapar de qualquer solução exclusivista, para a crise climática e ambiental que atualmente vivemos, aquela que pensa as Terras Indígenas e Áreas Protegidas como “retiros” de uma natureza e humanidade preservadas, intocadas, objeto de nossa fraterna proteção. Não podemos “salvar” os indígenas, olvidando de seus vizinhos imediatos – camponeses precários de origem sulista, traídos pelo autoritarismo de Estado contra os povos indígenas na região nos anos 1970 e 1980, assim como a imensa leva de ribeirinhos, garimpeiros, madeireiros, centena das de milhares de trabalhadores que atuam de maneira informal/ilegal em condições degradantes, análogas à escravidão. Reféns da própria vulnerabilidade, tais populações são agora criminalizadas também pelas polícias ambiental e indigenista, que incapazes de propor uma solução dialogada entre os diversos sujeitos em conflito, por sua própria tradição autoritária – em que autoridade facilmente se coincide com abuso de poder – não hesitam em tomá-los como bode expiatório, apresentando inimigos concretos a serem combatidos para que a preservação da floresta – sua própria população precária, tornada inimiga dos indígenas (em locais onde muitas vezes, as relações entre ambos são mesmo de parentesco que remete a 3, 4, 5 gerações.

Do *zeitgeist* aos saberes indígenas: a continuidade ontológica

... os estilos de pensamento praticados pelos povos que estudamos são força motriz da nossa disciplina. (Viveiros de Castro, 2018:24)

É o próprio Krenak quem nos convoca para, ao invés de render-se a esta sombria perspectiva, abrir-se ao diálogo interdisciplinar e intercultural. Prigogine, por exemplo, analisando o pensamento de Einstein e Heisenberg – os dois mais importantes físicos do século XX, aponta o impacto causado pela literatura e pelo *zeitgeist* na teoria de ambos (Prigogine, 2008; Morin, 2017), repercutindo em suas teses e proposições teóricas.

Einstein estava vivendo um difícil momento histórico, caracterizado por guerra e anti-semitismo. Para ele, a ciência era a maneira de escapar das desgraças da história. É esse ainda o papel da ciência? Não será o papel da ciência atual mais voltado para a limpeza de cidades poluídas do que para a fuga nas montanhas? (Prigogine, 2008:84)

É provável que nossa matriz de racionalidade, moderna e colonial, não tenha mais condições de superar a própria crise por ela inventada. Esta é uma das razões pelas quais devemos nos abrir às interpretações e à ciência dos povos indígenas. No entanto, nos diz Krenak “o fim do mundo talvez seja uma breve interrupção de um estado de prazer extasiante que a gente não quer perder” (Krenak, 2018:62).

Já caímos em diferentes escalas e em diferentes lugares do mundo. Mas temos muito medo do que vai acontecer quando a gente cair. Sentimos insegurança, uma paranoia da queda porque as outras possibilidades que se abrem exigem implodir essa casa que herdamos, que confortavelmente carregamos em grande estilo, mas passamos o tempo inteiro morrendo de medo. Então talvez o que a gente tenha de fazer é descobrir um paraquedas. Não eliminar a queda, mas inventar e fabricar milhares de paraquedas divertidos, coloridos, inclusive prazerosos. (Krenak, 2018:63)

No que diz respeito à construção da “verdade” acerca dos fenômenos do mundo, muitas perspectivas apriorísticas arrogam-se um caráter racional lógico, que, acima de tudo, se pretende imperial, apresentando-se como verdadeiro corolário de uma civilização que, ao menos em tese, se opõe à barbárie (Morin, 2017). No entanto, a própria verdade – determinada a priori pelo pesquisador que vai a campo e ao laboratório tão somente para comprovar suas teses – se impõe por vias violentas, como o genocídio e o epistemicídio (Mbembe, 2017), sem dialogar com a realidade, nem com as demais matrizes de racionalidade que lhes se não lhes são determinantes, podem eventualmente lhes impor alguma forma de resistência (ou mesmo de re-existência).

Abrir-se ao diálogo ontológico não significa obliterar ou abdicar dos instrumentos técnicos, teóricos e metodológicos de que a ciência moderna – como a cartografia, o sensoriamento remoto e o audiovisual, de que os dispõem os geógrafos e a Geografia – com a finalidade, que seria igualmente determinada a priori – e, além disso, messiânica – de constatar que dentre os indígenas poderá residir a “salvação” da Amazônia, do Brasil ou mesmo planetária, conforme leituras que têm a inclinação de reduzir o papel histórico e geográfico destes a sua capacidade de conservação e de oferecer resistência para a expansão do capital.

A passividade dos sujeitos nas leituras apriorísticas e seu anacronismo

Das muitas leituras que seguem esta direção destaco a leitura de Cruz & Malheiro (2019), em função da grande repercussão que teve, ao ser publicada. No entanto, tais autores têm o foco mais na expansão do capital que, objetivamente, na realidade empírica dos indígenas, cuja existência histórica (e geográfica) atual é apresentada

como sendo determinada pela expansão do capital na Amazônia, via Estados de Exceção.

Criam-se verdadeiros territórios corporativos de exceção, onde ocorre também a suspensão do estado de direito de indivíduos e grupos (direitos ambientais, territoriais trabalhistas, direitos humanos), minando as garantias fundamentais da vida. (...) A conformação desses grandes projetos tem como marca um intenso e violento processo de desterritorialização compulsória e precarização territorial das populações onde esses grandes vetores de modernização se realizam. Trata-se da destruição de mundos, pois tal processo afeta, de maneira dramática, os recursos e os modos de vida de camponeses, indígenas, quilombolas e dos povos e comunidades tradicionais, em geral, resultando em intensos conflitos ambientais e territoriais, o que gera milhares de “refugiados do desenvolvimento”. (Cruz & Malheiro, 2019:21)

Cruz & Malheiro, no entanto, olvidam-se que a hipótese (bastante eurocêntrica, diga-se) do Estado de Exceção só com muito esforço pode ser indicada para a análise da realidade empírica da Amazônia, uma vez que esta região jamais conheceu modernização completa, de modo que o caos de sua desordem territorial se instala desde o século XVI, com a chegada de ordens religiosas diversas bem como da entrada de colonizadores, corsários sem bandeiras reinóis e mesmo, bandeirantes, tudo isto já imediatamente à Colonização, e não a partir da segunda metade do século XX (Tavares, 2008; Acevedo, 2003). Assim, para os indígenas, bem como para os demais caboclos amazônidas, a exceção não corresponde somente ao período atual, mas sempre foi a regra, enquanto o direito sempre foi a exceção – isto inclusive no processo de modernização (incompleta e conservadora), regido por uma psicosfera autoritária, como bem mostrou Milton Santos (Santos, 2003).

Se há algo que sempre esteve em suspenso, ao menos na Amazônia, e em

grande parte no Brasil, são os direitos. Por sinal, este é um velho debate entre os chamados brasileiroistas, como Darcy Ribeiro, Sergio Buarque de Holanda, Florestan Fernandes, dentre outros. O próprio Milton Santos, por exemplo, gastou muita pena e tinta, insistindo nos anseios do que chamava de “nação ativa” (leia-se: as elites criollas brasileiras), donde sua máxima de que, “a classe média não deseja cidadania, mas privilégios” (Santos, 2003). O antropólogo Damatta, na mesma direção, dizia que “cidadania” é um desejo da população dos que não tem casa ou que não são “fi’dalguém” (Damatta, 2003).

Outro ponto extremamente controverso, na leitura de Cruz & Malheiro, e este ainda muito mais relevante, consiste na redução da história indígena à narrativa ultra (ou pós-)moderna, tomando-os de maneira passiva ante a expansão do Capital, ignorando a possibilidade concreta e factual de que muitos grupos indígenas, para não dizer das comunidades quilombolas, dentre outras, já se encontram articulados ao capital, por várias vias: do capital financeiro, responsável pelo financiamento das atividades das grandes ONGs ambiental indigenista, por exemplo; ao capital turístico, via pesca legal nas aldeias; e mesmo a capitais ilegais, como o desmatamento, o garimpo e outras práticas ilícitas existentes no interior das Terras Indígenas e das áreas Protegidas, que não podem ser ignoradas.

Nossa hipótese de trabalho é que tais projetos, além de outros de mesma natureza, representam casos paradigmáticos da dinâmica particular de territorializações dos processos de acumulação de capital no Brasil. (...) Essas realidades empíricas, epistêmicas e metodologicamente privilegiadas, têm a ver com aquelas situações, sujeitos e lugares considerados marginais, liminares que, de algum modo, são vítimas do capitalismo, da modernidade e do colonialismo⁵.

O problema tem nuances profundas, e que atuam na obscuridade, às quais é preciso lançar um olhar mais aguçado. A expansão dos grandes projetos apenas para agrava os graves conflitos já existentes na Amazônia e de longa duração histórica. Embora este seja um utópico e imaginável, o chão concreto das Terras Indígenas, o interior do “cercamento” demarcatório, não consiste em um mundo idílico, em que tudo em perfeita ordem e equilíbrio, e cuja instabilidade decorra da expansão atual do capital na Amazônia. Seria como ignorar os mais de 20 anos de prática em turismo em Terras Indígenas, conduzido pelos altoxinguanos e pelos Haliti-Hanã do Mato Grosso, pelos Kagwahiwa no sul do Amazonas, etc. Isto sem falar na antiga integração de determinados indígenas em instituições públicas, assumindo cargos diversos, ou mesmo em empregos regionais: agentes de saúde, indigenistas, professores, etc.

FESTA das MULHERES 2021
A festa Yamurikuma é um movimento social
somente das mulheres indígenas do Alto Xingu.

Enoturismo
Vamos conhecer o povo originário do nosso Brasil,
seus costumes e tradições, além de muita dança e
muita alegria nas festas e cerimônias.

Aldeia Afukurí
Xingu MT

De 09 a 17 novembro 2021
-> Na Aldeia de 11 a 16 novembro 2021

Informações:
(21) 99847-1043
ecomar.etnoturismo@gmail.com

Apoio:
Ecomar, Cadastur, and other organizations.

Sob o pretexto de denunciar a expansão do capital na Amazônia, tais análises encontram-se bastante distantes da realidade concreta e factual das aldeias, parecendo partir de uma visão bastante decoerente do que atualmente se verifica,

A venda de pacotes para realização de atividade guiada no Alto Xingu revela integração dos indígenas à reprodução do capital, pela via do turismo, através da organização comunitária e com a parceria com uma empresa situada no Rio de Janeiro. Ora, seria ingenuidade supor que uma empresa de turismo ser “menos capitalista” do que uma empresa ligada ao extrativismo mineral ou ao setor elétrico. Trata-se, apenas de diferentes capitais.

junto aos povos indígenas e suas lutas concretas: por posto de saúde e escola nas aldeias, por recursos para a realização de festivais culturais diversos (cinema, moda, música, arte, dança, biodiversidade, etc.), por recursos para projetos específicos (etnoturismo, caça esportiva, esportes radicais, etc.), num universo cuja intensidade resta ofuscada pela visão distante dos autores. Jovens indígenas, atualmente, ocupam as telas, disputam recursos através de projetos, sentam à mesa com investidores internacionais da biodiversidade e de grandes empresas de tecnologia, frequentam as melhores escolas e universidades, lutam por ocupar cada espaço ou posição de poder e prestígio possível. Tudo isto sem abdicar de sua identidade e da histórica luta por Terra e Território.



Selva-Mãe do Rio Menino, Mural feito pela artista plástica Daiara Tukano em São Paulo (2021). Imagem da Internet.

Por fim, como se vê, o que resta excluído da análise é a narrativa indígena e suas perspectivas. De qualquer forma, a luta

contemporânea por espaços mostra que os povos indígenas não são apenas “vítimas” da



Entidades, instalação de Jaider Esbell (1979-2021) para a 34ª Bienal de São Paulo (2021), da qual foi o curador. Imagem: MASP.

modernidade e da colonização, mas ao invés disso, reivindicam um papel de sujeitos ativos de sua própria história. E é por isso que os autores indígenas têm buscado nos informar de maneira tão insistente, quando nos colocam diante de outras formas de racionalidade e discurso, para além da metafísica cartesiana.

A questão, portanto, é de outra natureza: qual o grau ou tipo de integração destas populações no modo de produção capitalista e sua fase atual, de acumulação flexível, e isto nos impõe uma série de outras questões que parece romper com o apetite de muitos geógrafos: reconhecer a integração marginal e periférica dos povos indígenas, a fratura discursiva glo-cal, a crise representacional, seja pela não representatividade efetiva dos indígenas, em contextos políticos de formação de liderança e sequestro de fala, denunciados por Polanco e Baines; seja pela própria crise da representação dos povos indígenas em nossos esquemas teóricos. São muitos equívocos, certamente produto de uma dissociação cada vez maior entre Geografia e História, resultando num presenteísmo que nada tem de contemporâneo, degradando de maneira desastrosa a proposta de Agambém, que afirmam defender (Cruz & Malheiro, 23).

Há, portanto, um problema de foco nesta abordagem: ainda que se apresentem críticos aos processos de modernização e se propunham a captar a história e a geografia regional a partir das ruínas (Cruz & Malheiro, 2019), esta visão acaba por se antecipar ao próprio destino da região, incerto e igualmente imprevisível. Nada indica que a atual perspectiva, ultradireitista e espoliatória persistirá ao longo das próximas décadas deste século e, se o pensamento indígena nos fornece algumas lições com relação a tais dilemas, creio que a mais importante delas é a de que é preciso esperar para, a partir de nossas utopias e sonhos, adiar o fim do mundo, mesmo porque o amanhã não está venda, como nos brinda Ailton Krenak (Krenak, 2018), com sua interpretação fina do Capitaloceno. Ainda repercutindo o pensamento deste importante intelectual de nosso tempo, os indígenas já aprenderam a lidar com a perversidade sistêmica, pois estão submetidos a ela há mais de 5 séculos, resistindo e re-existindo (Krenak, 2018). A preocupação maior com o atual (des)governo e seu projeto terricida, efetivamente, é dos não-indígenas, que jamais viveram algo parecido em quase 4 décadas, desde o fim do Regime militar, nos anos 1980.

É exatamente isto que se verifica na leitura pessimista e desesperançosa de Cruz & Malheiro. Certamente, o pensamento indígena pode re-orientar tal abordagem, em direção a uma perspectiva mais esperançosa e utópica, pois o futuro não está determinado e há muitas razões para acreditar que o atual momento de expansão da ultradireita nacionalista e seu projeto espoliatório será superado (Krenak, 2018).

No entanto, é preciso abrir-se ao futuro, evitando as induções tão características da ciência positivista e os prejuízos que as leituras apriorísticas causam à interpretação da realidade territorial e geográfica dos povos indígenas. Para tanto, vislumbra-se para os geógrafos a necessidade

de abrir-se a uma escuta qualificada, que aponte para a ressignificação de alguns dos nossos mais importantes conceitos, resultando, quiçá, na própria ressignificação da nossa disciplina, em direção não apenas à descrição dos impactos da expansão do capital no território, mas da forma como a vida concreta e cotidiana dos indígenas – pessoas reais, de carne e osso, sujeitas a vícios e virtudes – é afetada por esta expansão e reinterpretada a partir de suas próprias concepções de mundo, isto é, dos saberes que remetem à forma como pensam e concebem o mundo ancestralmente.

Além disso, ponto muitíssimo relevante, devemos pensar também que os indígenas têm sua própria História e Geografia, e que estas não são dadas em função das nossas. Ou, noutras palavras, que para os indígenas, nós aparecemos em determinado momento de sua história particular, anterior à nossa. Isto é bastante problemático para os geógrafos, porque apesar de todo empenho de geógrafos importantes, como Milton Santos, Aziz Ab'Saber, Ruy Moreira, Rogério Haesbaert e Carlos Walter Porto-Gonçalves em defesa de periodizações que deem conta da longa temporalidade histórica, temos nos acostumado a trabalhar com horizontes históricos muito limitados, marcadamente o período da expansão da industrialização em território nacional, isto é, os anos pós-1950, em que conhecemos também a expansão da população, das metrópoles e da urbanização (Santos & Silveira, 2003), indicando, por fim, quais os fenômenos da realidade que estão no centro da nossa agenda de pesquisa. Nalguns poucos casos, as periodizações se estendem até o século XIX, quando, por exemplo, estudam dinâmicas ligadas à borracha, ao café e à escravidão (Zibechi, 2011). Quando muito, alcançam o primeiro século da Colonização. E é como se a História dos Povos Indígenas começasse ali, a partir do mau encontro com a história dos

colonizadores (Dussel, 1992, Cunha, 2018), que deste modo, torna-se o instrumento legitimador da existência dos indígenas, tanto do ponto de vista histórico, quanto geográfico (uma existência, portanto relacional).

Descobrir, analisar e interpretar os antiquíssimos sítios arqueológicos a partir dos instrumentos teóricos e metodológicos da Geografia e o que eles têm a nos dizer sobre o passado mais remoto e pré-colonial de nosso país, dialogando com a Arqueologia, com a Linguística e com Etnologia é algo absolutamente impensado, como que ignorando toda a crítica feita por Milton Santos no capítulo IX de seu clássico *Por Uma Geografia Nova*, em que nos coloca diante da necessidade de uma nova interdisciplinaridade (Santos, 2006). Parece que deixamos pairar sobre nossas pesquisas um preconceito contra estas disciplinas, exatamente por remeterem a nosso passado mais remoto.

De fato, não é problema para os geógrafos urbanistas a imersão na sociologia urbana; ou para os climatólogos o mergulho nos métodos matemáticos e meteorologia; nem para os geocartógrafos estudarem Sistemas de Informação e muito menos para os geomorfólogos e biogeógrafos estudarem, respectivamente, e em profundidade, a Geologia e a Botânica; assim como também os geógrafos agraristas estão sempre à disposição para dialogar com os sociólogos e agrônomos. No entanto, os geógrafos que se dedicam à questão indígena dialogam muito pouco com os textos etnológicos mais relevantes e sua contribuição para o estudo e o conhecimento contemporâneo dos povos indígenas, inclusive em suas matrizes geográficas e territoriais. Por consequência, nossas análises têm sido solenemente ignoradas pelos etnólogos, provavelmente por pouco oferecer de contribuição efetiva ao estudo das questões afetadas aos povos indígenas e suas lutas contemporâneas, que são muitas.

Assim, antes de mais nada, deve-se evitar as perspectivas e até mesmo os métodos a priori, cerrados e que tendem a, de maneira bastante superficial, exprimir e representar os indígenas a partir de idealizações que remontam tanto aos jesuítas, quanto às representações literárias do romantismo do século XIX, como sendo impassíveis de cometerem crimes e apenas dotados de virtudes, sem vícios – algo absolutamente impossível de existir, em se tratando de seres humanos.

Tais representações idealistas e irreais desumanizam aos povos indígenas, por se recusarem a reconhecer que nem mesmo os não-indígenas foram capazes de conter o ímpeto exploratório-espoliatório que nos levou ao Terricídio que temos vivenciado e que tem no modo de produção capitalista (capitaloceno, como afirmam alguns) e na sua atual fase, de acumulação flexível, sua representação mais bem elaborada.

O problema subjetivo e o alto custo para os indígenas *de carne e osso*

Atribuir expectativas idealistas aos povos indígenas consiste n'algo absolutamente violento por que ignora a vulnerabilidade social e econômica que lhes afeta cotidianamente, no contexto da desordem territorial a que estão submetidos, em que os circuitos informais (ou mesmo ilegais) da economia prevalecem sobre os formais (e legais). Esta expectativa leva muitos indígenas a síndromes de depressão e suicídio, em muitos casos associados à incapacidade de reprodução da vida social e coletiva ancestral, como mostrou de maneira pioneira Darcy Ribeiro, já na década de 1950, com seu *Uirá sai à Procura de Deus*, onde analisa os casos concretos de Uirá e do Apobawere, o Bororo marginal (Amparo, 2022).

Tais perspectivas, de fundo multiculturalista e neoliberal são muito próximas à noção de “nativo ecológico” são

largamente refutadas pelo movimento indígena panamericano (especialmente nos países andinos mas também no México e na América Central) em prol de discursos por Autonomia, Pluralismo Jurídico, Auto-Governo e Plurinacionalismo, Dignidade e Bem Viver. Estas bandeiras consistem em agendas que emergem não a partir do Consenso de Washington e da pauta ambientalista global, e portanto ligadas ao discurso único (Santos, 2003).

Elas emergem no discurso dos próprios indígenas latinoamericanos e apresentam caráter efetivamente libertário e emancipatório, consistindo em formações discursivas bem diferentes das citadas acima, ainda moderadas pela hegemonia do orgânico na questão ambiental (Amparo, 2021) que hegemoniza os discursos ambientalista e indigenista no Brasil, que reduz o valor dos indígenas de sua memória e identidade e da relevância cultural de sua existência material e espiritual, mas tão somente à quantidade de biomassa que são capazes de conservar o interior das Terras Demarcadas em favor do usufruto (apenas) da superfície que lhes é autorizado (Amparo, 2019). E assim opera a perversidade sistêmica junto aos indígenas, que apenas são visíveis quando seus discursos convergem para a agenda ambiental global, e apenas nos pontos que interessam aos agentes financeiros do ativismo ambiental, numa complexa geopolítica global que tanto pode ser analisada através das múltiplas escalas que mobiliza, quanto em função do capital financeiro que está na base de suas operações em escala global, através, por exemplo, do financiamento de ONGs que atuam nas aldeias, suplantando seus discursos emancipatórios em prol das pautas determinadas pelo Consenso de Washington e no contexto da nova desordem mundial global (Haesbaert & Porto-Gonçalves, 2007).

Escuta qualificada e Geografia *efetivamente humana*

Este conjunto de questões nos coloca diante de complexas demandas, por parte dos indígenas, que evocam a necessidade de construirmos uma Geografia efetivamente humana, que, antes de mais nada, precisa se colocar não em posição de fala, mas de escuta, dada a violência epistêmica com que a epistemologia colonial provoca junto aos indígenas, subalternizando-os (Almeida, 1987). Além disso, assim como propôs Roberto Cardozo de Oliveira, para os antropólogos, é preciso refletir sobre a eticidade da interpretação da realidade dos povos indígenas por nós realizada e, por consequência, sobre as representações que dela produzimos através de nossa produção teórica (Oliveira, 2006).

Chega-se a algumas questões: Qual a coerência entre os discursos(-acadêmicos) e a realidade das aldeias e cidades onde vivem os indígenas? Por que a contribuição dos geógrafos, à exceção do conhecimento cartográfico e de alguns poucos autores muito importantes (como Porto-Gonçalves ou Rogério Haesbaert), tem sido ignorada por outros pesquisadores que se dedicam a estudar os povos indígenas e suas territorialidades? Será negligência dos etnógrafos com relação à Geografia, ou o contrário, negligência nossa com relação à Antropologia?

O mapa e a caracterização (descrição) ambiental nos parece uma esquivada que nos impede de abordar os temas controversos e polêmicos ligados a um intrincado de relações (sociais e políticas), que certamente seriam objeto de análise, caso os sujeitos em análise fossem tipos sociais periféricos urbanos ou camponeses. Com isso, nos esquivamos de interpretar os processos (reais) de disputa político-territorial no interior das Terras Indígenas e, além disso, a compreensão da vulnerabilidade dos indígenas diante da ação

corruptora de madeireiros, garimpeiros e políticos anti-indígenas.

Estas questões devem ser pensadas tanto a título de reestabelecimento do compromisso ético com o que acreditamos ser a ciência, comprometida com a interpretação da realidade, quanto a título de comprometimento político com as grandes questões com as quais se deparam os povos indígenas nos dias atuais. “Há muito tempo”, nos diz Ailton Krenak,

...não existe alguém que pense com a liberdade do que aprendemos a chamar de cientistas. Acabaram os cientistas. Toda pessoa que seja capaz de trazer uma inovação nos processos que conhecemos é capturada pela máquina de fazer coisas, da mercadoria. Antes de essa pessoa contribuir, em qualquer sentido, para abrir uma janela de respiro a essa nossa ansiedade de perder o seio da mãe, vem logo um aparato artificial para dar mais um tempo de cansaço na gente. É como se todas as descobertas estivessem condicionadas e nós desconfiássemos das descobertas, como se fossem trapaças.

Os problemas reais das aldeias são graves demais para serem encarados tão somente pelo prisma da “boa vontade”, da “boa fé” e do discurso único que, no entanto, beiram a caridade e o alheamento. Deve-se sempre evitar os lugares comuns, buscando compreender o que não é visto nem dito, pois os problemas dos povos indígenas, individual e coletivamente, demandam análises e interpretações serenas, capazes de romper com as representações ainda ligadas às imagens idealizadas dos indígenas que herdamos dos seicentistas e do romantismo literário (Cunha, 2012). Fugir dos lugares comuns implica compreender a humanidade dos indígenas, afim de combater estereótipos que, bons ou ruins, em nada concorrem para o fim da perversidade sistêmica que os afeta contemporaneamente.

Além da ineficácia do ponto de vista da transformação social (coletiva) concreta, que vai da luta pela Terra e contra o Terricídio à luta contra o preconceito e o racismo cotidiano, os estereótipos causam

também sofrimento pessoal e psicológico para os indígenas de nosso tempo. A construção de uma Geografia efetivamente humana, partindo do diálogo com o pensamento indígena, nos impõe o compromisso não apenas de construir representações mais coerentes com a realidade empírica e as visões de mundo dos indígenas, mas também com a representatividade destes sujeitos onde quer que ela se faça necessária e seja reivindicada.

A abertura a suas formas de ver e conceber o mundo – a continuidade ontológica com relação a suas narrativas – deve considerar que os povos indígenas são portadores de suas próprias Histórias e Geografias e que estas consistem em narrativas outras, com às quais podemos dialogar, reconhecendo o potencial explicativo que elas apresentam. Deve-se reconhecer que eles produzem teses e hipóteses, inclusive acerca de quem são e como vêem o mundo os não-indígenas.

A narrativa histórico-geográfica dos povos indígenas, no entanto, adere a outras matrizes de percepção e dialoga com o sobrenatural, conforme demonstraram primeiramente Claude Lévi-Strauss e, posteriormente, Eduardo Viveiros de Castro e Davi Kopenawa (uma síntese encontra-se em Amparo, 2019). No entanto, o “sobrenatural” é inconcebível para a ciência moderna, forjada a partir dos princípios de Descartes e do racionalismo aristotélico.

Por História e a Geografia modernas serem incapazes de se desprender da materialidade do território (res extensa), cria-se uma fenda para o diálogo com o pensamento indígena, segundo o qual o mundo natural é regido por entidades “cósmicas”, desprovidas de matéria (por desterritorialização, caso dos mortos; ou por etiologia, caso das entidades xapiri, que são as entidades donas dos seres que habitam a floresta e o cerrado). O cosmos, assim,

assume o papel de escala ordenadora do mundo (Viveiros de Castro, 2018), mais precisamente no fluxo, corpo-aldeia-cosmos, numa espiral infinita (Amparo, 2019).

As lógicas indígenas, no entanto, ao invés de transcendental como muitos podem argumentar para refutá-la, se assemelham à forma como o capital financeiro ordena o mundo (pós-)moderno, no contexto da acumulação flexível, onde os destinos de uma cidade, região ou mesmo de parcelas expressivas de um país são decididos a milhares de quilômetros de distância, sob o julgo e mando das “forças invisíveis” (sic) que emanam dos investidores internacionais e sua ambição por lucro, impactando o espaço geográfico em diferentes graus e escalas, direta e indiretamente. O mundo dos indígenas, dizem eles, é regido pelas entidades sobrenaturais “invisíveis”, mas de cuja existência não se têm dúvida, ao menos dentre os próprios indígenas (Krenak, 2018, Munduruku, 2019).

Das lutas por Terra e Território às Lutas por Espaço e Justiça Social

Abrir-se ao diálogo ontológico junto a outras matrizes de racionalidade não significa abdicar de fazer ciência, mas em evitar uma ciência as conceituações apriorísticas, que levam aos erros e ilusões característicos da racionalização. Segundo Morin:

A racionalidade é a melhor proteção contra o erro e a ilusão. Por um lado, existe a racionalidade construtiva, que elabora teorias coerentes, verificando o caráter lógico da organização teórica, a compatibilidade entre as ideias que compõem a teoria, a concordância entre suas asserções e os dados empíricos aos quais se aplica: tal racionalidade deve permanecer aberta ao que contesta, para evitar que se feche em doutrina e se converta em racionalização. (...) A racionalização crê-se racional, porque constitui um sistema lógico perfeito, fundado na dedução ou na indução, mas

fundamenta-se em bases mutiladas ou falsas e nega-se à contestação de argumentos e à verificação empírica. A racionalização nutre-se das mesmas fontes que a racionalidade, mas constitui uma das fontes mais poderosas de erros e ilusões. Dessa maneira, uma doutrina que obedece a um modelo mecanicista e determinista para considerar o mundo não é racional, mas racionalizadora. (Morin, 2017:22-3)

Autores como Ailton Krenak (2018) e Davi Kopenawa, ecoam no Brasil estudos relacionados à relevância cada vez maior da luta contemporânea por espaços na sociedade, que emergem no discurso político dos chamados grupos subalternos ou “minorias”. No caso dos povos indígenas, por exemplo, estas lutas já não são apenas por Terra e Território, como tradicionalmente se costuma pensar (fruto mais refinado da Geografia franco-brasileira na abordagem da questão indígena), mas por Espaço e Justiça Social (Massey, 2008). De um ponto de vista prático, isto é, político, esse deslocamento semântico se traduz não apenas na luta pela garantia da demarcação de suas terras – sem dúvida o ponto de partida das lutas indígenas em todo o continente latinoamericano –; mas, também enfatizam a elaboração de políticas públicas adequadas à reparação da histórica (e geográfica) da violência física, sanitária e psicológica a que os povos e nações indígenas foram submetidos ao longo dos períodos colonial, imperial e republicano.

Esta reparação inclui, dentre outros aspectos muitíssimo relevantes, o direito à construção das suas próprias narrativas de mundo, possibilitando que os próprios indígenas determinem aquilo que a sociedade pode e deve saber a seu respeito.

Para os geógrafos – que atuam ou não junto aos povos indígenas – isto implica dialogar com os diversos sujeitos que compõem a diversidade territorial. Deve-se reconhecer e admitir como legítimas suas demandas por Terra e pela conservação ambiental, mas principalmente, seu próprio

direito vida e à existência segundo sua própria vontade, evitando interferir em suas pautas e destinos.

Além disso, deve-se reconhecer que tanto a “propriedade” da Terra quanto a questão ambiental, estão relacionadas à crise civilizatória atual, que tem suas origens no processo de colonização, são inerentes à constituição do chamado “Sistema-Mundo Moderno-Colonial”. Nem a questão fundiária nem a preservação ambiental consistiam em pautas antes disso. A preocupação histórica mais relevante, para os povos indígenas, é antes de mais nada, a preservação de sua própria memória e a realização de suas festas e rituais. Todo o restante de suas “pautas” cotidianas e políticas se encontram ligadas a estes dois temas como centrais, e em função disto que fazem suas roças, suas caçadas, seus artesanatos, alianças e casamentos, etc.

Isto implica, para os geógrafos, compreender que todo o arranjo espacial das aldeias encontra-se ligado, antes de mais nada, às matrizes culturais que ordenam o mundo indígena, seus tabus, crenças, etc. O que se observa, no entanto, é que nem sempre há um perfeito alinhamento entre o conjunto de crenças e valores culturais indígenas e sua tradução por parte dos geógrafos, que tendem a filtrar tudo a partir de uma perspectiva “moderna” (modernizante, a bem dizer), segundo a qual a inserção dos indígenas encontra-se diretamente ligada à conservação ambiental, esta vista sob o prisma do ambientalismo e da crise ambiental, a partir do holismo de Humboldt, que coloca a vegetação no centro do esquema, quando mais interessante poderia ser pensá-los sob o prisma do holismo guattariniano-krenakiano, de base humanista.

Pensando na fusão das duas perspectivas, além da proteção ao meio ambiente, deve-se comprometer-se também com as lutas políticas mais amplas e globais, como a garantia de direitos sociais, escolas nas aldeias, vagas nas universidades, na

política, o combate ao preconceito e ao racismo, e mesmo com as políticas de Autonomia, Auto-Determinação, Auto-Governo, Plurinacionalismo... (Quijano, 2003; Lancaqueo, 2005).

Esta agenda remete a uma escuta qualificada que nos coloca a necessidade não apenas de pensar, mas principalmente, de pensar outra mente (Viveiros de Castro, 2018; Krenak, 2018). A escuta não deve ir a campo tão somente para comprovar suas teses, definidas a priori, buscando induzir os indígenas a corroborá-las, arregimentando para si o domínio da verdade, do bom senso e da racionalidade. Em última instância, deve-se recusar à ciência seu caráter imperial, que se arroga, sempre uma vez mais, no papel de “humanidade esclarecida”, arrogando-se como detentora de uma “luz incrível” capaz de “codificar” e “traduzir” o pensamento e as ideias indígenas, como se estes fossem incapazes de fazê-lo (Krenak, 2018).

É esta concepção (moderna e colonial, de saber universal e iluminado que nos leva à ilusão de que seremos capazes de “resolver” os problemas dos indígenas, pelas vias (tecnocráticas) do projeto e do planejamento, autorizado pelas instâncias de poder operantes no interior do arranjo jurídico, e intervindo concretamente na alienação – proposital ou não – do devir indígena.

Como sustentou Lefebvre (2006), é preciso resistir à tentação do planejamento, especialmente quando ele está a serviço da tecnocracia e de sua geografia (des)humana. Antes de mais nada, é preciso que os próprios indígenas determinem sua agenda de prioridades, e sobre isto, não há o que se discutir. Qualquer intervenção efetivamente válida e transformadora em suas vidas deve vir a partir de demandas emergentes no interior de suas terras e aldeias, e não de fora para dentro. Nosso papel é apoiá-las e sustentá-las, disponibilizando os

instrumentos técnicos e teóricos que temos a oferecer.

Além disso, a sensação de desordem que, à primeira vista temos, de determinados espaços, pode muito bem remeter a uma outra ordem, distinta daquelas à qual estamos habituados ou para a qual fomos preparados – os físicos teóricos chamam este estranhamento de decoerência (Amparo, 2019).

Faço coro às palavras de Porto-Gonçalves, quando afirma que “os geógrafos confundem seu objeto de estudo (o espaço) com seu objeto de desejo (a organização espacial)” (Porto-Gonçalves, 2002). Mas é justamente neste desejo de organização que reside o grande perigo da nossa intervenção junto aos povos indígenas: qual a expectativa será atendida pela via do planejamento, a do povos indígenas ou do tecnocrata e do planejador? Em se tratando de povos com saberes alternativos, a questão ética agrava o cenário de intervenção.

Nosso ímpeto projetista nos faz ignorar que os indígenas têm, eles próprios, suas Geografias, e que estas não são aplicadas nem ao planejamento, nem muito menos à expansão (em verdade, reprodução) do capital, sendo orientadas por outros princípios de valor e articuladas a outras noções de historicidade (Amparo, 2019; Viveiros de Castro, 2018). Para ter uma ideia mais ou menos próxima, ainda que confusa, destes princípios e destas noções de historicidade nas quais se baseiam as Geografias indígenas, soi admitir que estes sujeitos têm coisas a dizer e que estas “coisas” remetem a um acervo cultural específico, constituindo leituras ou teorias do mundo que podem, antes de mais nada, nos causar um grande estranhamento, em função da discrepante lógica que se nos apresenta (Amparo, 2019). E, no entanto, o estranhamento é apenas o primeiro passo da imersão.

É preciso ir na contramão de propostas que desejam levar o conhecimento aos sujeitos concretos (negros, indígenas, mulheres, etc.) e que visam a analisar e interpretar seus mundos, oferecendo prognósticos e diagnósticos marcados por notável soberba e arrogância cientificista. Não se pode ignorar o fato de que a vida social e biológica é regida pelo erro e pelo acaso e, ao mesmo tempo, pela auto-organização (Morin, 2017). Essencial para uma mudança de atitude é a adesão a um método que siga exatamente o caminho oposto das construções apriorísticas acerca dos povos indígenas, em direção a uma prática de pesquisa que se proponha escutar e fazer com que nossos saberes – metódicos, disciplinares – se abram aos saberes e histórias destes sujeitos. Ainda que tais histórias nos pareçam, a princípio, fabulosas, é da escuta atenta delas que poderemos extrair os elementos reveladores das cosmovisões indígenas e de sua eventual contribuição ao entendimento de mundo, inclusive fora das aldeias.



Desfile de moda realizado por estilistas indígenas em Manaus, 2021. Imagem: Portal Amazônia Real.

É nestas histórias fabulosas que residem as teorias dos indígenas, sua História e sua Geografia (Ver José Quintero em sua tese doutoral). E elas não nos serão apresentadas pela via escrita do texto ou do mapa, mas a partir de outras formas de

inteligência, para as quais devemos estar atentos. O pensamento indígena nos brinda com a originalidade das ideias de intelectuais como Ailton Krenak, Daniel Munduruku (na Literatura), Daiara Tukano e Jaider Esbell (in *memorian*), na arte; Com Marica Kambeba, na poesia; com Da Aldeia e Tukumã Pataxó (dentre outros), nas redes sociais; na política, com Joênia Wapixana) na moda, etc. Todos estes indígenas, por diferentes caminhos, têm mostrado que a contribuição dos indígenas para a humanidade vai muito além da preservação ambiental. Trata-se de uma contribuição civilizacional.

Além da demarcação de suas Terras e a defesa destas contra as invasões espoliatórias advindas de garimpeiros, madeireiros e invasores; ou do impacto territorial decorrente da chegada de grandes projetos agropecuários, hidrelétricos e minero-extrativistas, os indígenas lutam por ocupar as posições de poder, onde podem fazer a diferença, sendo evidente que ali encontram-se sub-representados (Almeida, 2018). Sem dúvida que a luta por território é a principal das lutas e a essencial para que possam aceder à dignidade num sentido mais pleno, enquanto determinação de suas vidas.



Deputada Joênia Wapichana (Rede-RR), primeira mulher indígena eleita para o parlamento no Brasil. Foto: Portal Amazônia Real.

A luta por território sempre foi por territorialidade e por territorialização e, por

isso, chegaram ao estado plurinacional, ao bem con-viver, à interculturalidade, aos direitos da natureza. No entanto, elas têm enfrentado a forte resistência da expansão do modo de produção capitalista, em sua fase atual – plasmática, em que os sujeitos (reais, que remetem à subjetividade e aos regimes de ação) se confundem com os “atores” (forjados a partir de relações capitalistas) ligadas a sujeitos bem concretos – empresas e governos, interagindo como se de maneira simétrica e interferindo nas tentativas de organização social contra-hegemônicas.

O conceito de uma natureza passiva submetida a leis determinísticas e reversíveis é muito específico do mundo ocidental. Na China e no Japão, a natureza representa “aquilo que existe por si só”. Grandes cientistas japoneses, como H. Yukawa, sempre se sentiram estranhos quando confrontados com a visão ocidental da natureza. (...) A ciência também está num período de transição. Partimos da visão geométrica clássica na direção de uma nova descrição da natureza na qual o elemento narrativo é essencial. (Prigogine, 2008:82-3)

A intervenção dos “atores” – dos *globetrotters* remunerados (Haesbaert, 1998)– se dá sobre os sujeitos “reais”, concretos, que a seu tempo, estão submetidos segundo as determinações concretas e objetivas do cotidiano, isto é, ao espaço vivido. Mas também na instrumentalização de um conceito de natureza clássico, indissociável de seu ambientalismo discursivo e prático, que a concebe segundo os conceitos que levaram a sua crise. “Devíamos admitir a natureza, no diz Ailton Krenak:

Como uma imensa multidão de formas, incluindo cada pedaço de nós, que somos parte de tudo: 70% de água e um monte de outros materiais que nos compõem. E nós criamos esta abstração de unidade das coisas, e saímos por aí atropelando tudo, num convencimento geral até que todos aceitem que existe uma humanidade com a qual

se identificam, agindo no mundo à nossa disposição. (Krenak, 2018:69)

Cada periferia produz a sua própria verdade

Por fim, encontra-se a luta para que tenham direito à construção de sua memória, a sua própria narrativa histórica e, evidentemente, do reconhecimento de que possuem também sua própria Geografia, e que todas estas, não necessariamente compartilham dos mesmos princípios lógicos e filosóficos que sustentam o mundo ocidentalizado).

A natureza nos conta uma “história”. Mas ela exige novas ferramentas operacionais e novas visões com relação ao espaço e ao tempo. Acredito que começamos a ver a direção em que teremos que ir para nos capacitarmos a incluir esses novos aspectos narrativos em nossa descrição fundamental da natureza. (Prigogine, 2008:82-3)

Como já havia afirmado Milton Santos, em seu último livro, de 2003, o contexto contemporâneo da cultura de massas nos coloca diante da constatação de que cada periferia produz sua própria verdade (Santos, 2003:174), o que se pode observar não apenas na apropriação contemporânea dos indígenas de tais meios, mas também através da popularização cada vez maior de ritmos musicais de origem periféricas, como o Rap, o Funk e o Tecnobrega, dentre outros.

Em função do forte comprometimento com tais conteúdos, que abordam geralmente temas relativos à realidade social e geográfica dos sujeitos ali representados, os “de baixo”, é que um grupo de jovens Guarany Kaiwá fundaram o grupo Bro’s MCs e se utilizam deste estilo musical para exprimir suas lutas, ao mesmo tempo em que apresentam não só ao público em geral como mas também sua língua e suas cosmovisões, tudo através de canções.

Segundo Milton Santos,

A precariedade e a pobreza, isto é, a impossibilidade, pela carência de recursos, de participar plenamente das ofertas materiais da modernidade, poderão, igualmente, inspirar soluções que conduzam ao desejado e hoje possível renascimento da técnica, isto é, do uso consciente e imaginativo, em cada lugar de todo tipo de oferta tecnológica e de toda modalidade de trabalho. (Santos, 2003:166).

Segundo a proposta miltonsantiana, é preciso abrir-se às verdades que emergem desde o universo cultural dos sujeitos “de baixo”. Em nosso caso, tomo o pensamento indígena, ou melhor, as múltiplas matrizes de pensamento indígena que emergem neste início de século XXI, como necessárias para promover a revisão crítica da forma como a Geografia tem produzido representações muitas vezes estereotipadas e incoerentes) sobre os mesmos, desautorizadas não apenas pela realidade empírica dos indígenas, mas também incompatíveis tanto com as lógicas (de sujeição política, social e econômica) que determinam o espaço vivido dos mesmos quanto com as lógicas ancestrais que orientam as representações do espaço e o imaginário geográfico ameríndio. Além disso, mostram-se em desacordo com as principais lições dos mestres geógrafos de nosso tempo: escala e historicidade, em especial. É como se todos estivessem refletindo sobre fronteira, enquanto a verdadeira fronteira contemporânea é a subjetividade, como apontou Lancaque (2005).

A perspectiva crítica (decolonial) aqui apresentada, é importante que se diga, não emerge de uma mente iluminada nem tampouco de algum tipo de caridade com relação aos indígenas e demais sujeitos de baixo. Ao contrário, remetem a um compromisso ético e político de que o pensamento científico deve estar a serviço da sociedade, por meio da interpretação do espaço vivido em que pisam e dançam os indígenas, sentindo e pensando com eles, no

pátio de suas aldeias, no chão de suas reivindicações.

Ao falar-se em uma geografia efetivamente humana, ressalta-se a necessidade de reforçar o nosso compromisso teórico com a interpretação daquilo que intervém e interfere na vida concreta das pessoas, sem evitar perder de vista a as múltiplas escalas a que se refere a noção de vida, do micro-organismo biológico do qual ela se originou ao corpo humano e as condições ambientais e geográficas sem as quais não existiria, numa relação de parte e todo (Morin, 2017).

Neste sentido, há um conjunto sólido de autores, que nos orientam em direção a tal projeto, os quais nos apresentam o momento atual e sua crise (desordem) como paradigmáticos. Estamos diante de uma crise que afeta não apenas a ciência, mas que se estende para os próprios dilemas da sobrevivência de nossa espécie ante ameaças iminentes – reais – como a instabilidade climática provocada pelo aquecimento global, cada vez mais sensível aos olhos da população ou a desertificação acelerada de terras em larga escala, inviabilizando a produção de alimentos e a contaminação dos recursos hídricos pela agricultura em meio à crise alimentar (Porto-Gonçalves, 2002).

Nos assombra, por fim, a possibilidade cada vez mais concreta de uma guerra nuclear envolvendo grandes potências de um mundo cada vez mais instável, que apesar de ter reduzido a quantidade de bombas, viu sua capacidade destrutiva aumentar em cerca de 10.000 vezes com relação ao período da Guerra Fria (Morin, 2017).

A atual crise civilizatória exige que o mundo se abra a outras perspectivas, que estão além do nacionalismo de inclinações ultradireitistas – geralmente o espectro político em que se encontram os defensores dos projetos espoliatórios que levam à destruição da vida e ao Terricídio, pela via do

capitalismo esquizofrênico (Deleuze & Guattari) e da acumulação espoliatória (Cruz & Malheiros, 2019).

É diante deste conjunto de ameaças iminentes, certamente como reação a elas que, desde os anos 1960, emergem vários movimentos no mundo, e que ganham força até chegarmos ao atual momento. Às lutas por Terra e Território – responsáveis por inscrever as Terras Indígenas nos mapas do Brasil, somam-se atualmente as lutas por espaço atravessam a sociedade, encontrando ecos cada vez maiores em todos os países e lugares do mundo, graças às possibilidades concretas ofertadas pela sofisticação das comunicações no atual meio tecnológico, que interligou os mais recônditos lugares do mundo possibilitando a evolução de um discurso único para uma consciência universal da exploração de classes ou segmentos da sociedade uns sobre os outros, disto se apropriando, pela via do trabalho e do lucro, o modo de produção capitalista (Santos, 2003). Ainda que a princípio tenham sido pensados para atender puramente aos interesses militares das grandes potências e do capital financeiro global, são os próprios meios técnicos contemporâneos que, na condição de “trabalho morto” (Santos, 2003) possibilitam a tomada de consciência.

De certa forma, o meio técnico-científico-informacional forja o mundo como um panóptico da vida íntima e pessoal de todas as pessoas que têm acesso às redes, algo que confere aos controladores destes meios poderes extraordinários, muito além do Cidadão Kane (para lembrar o famoso filme de Orson Welles, da década de 1930). Entretanto, conforme nos mostra Milton Santos:

...a mesma materialidade, atualmente usada para construir um mundo confuso e perverso, pode vir a ser uma condição da construção de um mundo mais humano. Basta que se completem as duas grandes mutações ora em gestação: a mutação tecnológica e a mutação filosófica da espécie humana. (Santos, 2003:174).

Em que pese esta realidade, tais espaços têm sido cada vez mais ocupados também pelos sujeitos sociais “de baixo”, com a finalidade de dar visibilidade a suas lutas, que aqui também são por espaço, mas jamais dissociadas de uma base material concreta, territorial. E esta agenda, trazida pela realidade empírica, que parece guiar os povos indígenas, individual e coletivamente, nos dias atuais. Uma agenda que, inciando-se pela Luta pela demarcação de suas Terras (contra o famigerado “Marco temporal”, que lhes quer impor a exclusiva demarcação das áreas em que viviam em 1988), alcança e se funde às demais lutas dissidentes contemporâneas, inclusive a luta pelo direito ao próprio corpo, à própria sexualidade e à própria subjetividade, sem com isso, romper com suas comunidades.

Como base teórica e epistemológica, e a partir da observação das necessidades acima descritas, duas ideias parecem ser dignas de consideração, os próprios conceitos de a) interdisciplinaridade, que remete à fecundidade do diálogo com as mais diversas disciplinas; e, b) interculturalidade (que remete à abertura epistemológica para as demais racionalidades ou “verdades”, numa relação não hierárquica, mas horizontal, admitindo que estes saberes podem se revelar de maneiras bastante diversas e que, de acordo com as diferentes tradições culturais, podem variar entre as várias formas de oralidade (rap, cantorias indígenas, canções de ninar camponesas ou negras, etc.), expressões artísticas em geral, como pinturas corporais, rituais, folias e até brincadeiras populares, etc. (Santos, 2003; Morin, 2017).

Imanência e Geograficidade: um mundo em transformação e os novos sentidos de humanidade

Ao longo das últimas duas décadas pude acompanhar 2 diferentes movimentos que gostaria de, brevemente, descrever. Após

mais de 10 anos como Geógrafo da Fundação Nacional do Índio, ingressei no Doutorado em Geografia, com a finalidade de pesquisar a desordem e a precarização territorial contemporânea, a que estão submetidos os povos indígenas. Este movimento, por sua vez, levou-me a um mergulho mais profundo seja na análise da realidade indigenista, isto é, do espaço vivido espaço dos povos indígenas, meu ponto de partida empírico; seja na etnologia, na etnografia e na arqueologia, visando à compreensão mais da forma como os indígenas têm sido abordados nestas disciplinas.

Além disso, foi necessário transitar – negociar até – entre o geral (isto é, da política indigenista, que é intencional) e o particular (a forma como este afeta individualmente a cada uma das aldeias), resultando numa interpretação teórica aberta à realidade empírica (Morin, 2017) e às formas indígenas de pensar e conceber o mundo. Assim, este primeiro movimento tem resultado em grande debate sobre a renovação teórica da abordagem sobre os povos indígenas pelos geógrafos brasileiros, abordagem que cada vez adquire mais força diante das questões colocadas pela crise de paradigmas atual.

A imanência – isto é, a “essência” das coisas em si mesma – dos temas aqui apresentados – das lutas por terra/território às lutas por espaço e justiça social – exprime a própria transformação da disciplina, visando acompanhar e se abrir aos saberes indígenas, para quem, se existem territórios, eles só podem ser sobrenaturais, isto é, consistem nos espaços controlados por determinadas entidades (xapiris). Ao invés de território, a verdadeira categoria, nos diz Krenak, é a Terra, a mãe-Terra, propondo uma inversão do significante que matiza a ação e pensamento indigenista na História, marcadamente misógina e militarizada:

Todas as histórias antigas chamam a Terra de Mãe, Pacha Mama, Gaia. Uma deusa perfeita e infundável, fluxo de graça, beleza e fartura. Veja-

se a imagem grega da deusa da prosperidade, que tem uma cornucópia que fica o tempo todo jorrando riqueza sobre o mundo.... Noutras tradições, na China e na Índia, nas Américas, em todas as culturas mais antigas, a referência é de uma provedora maternal. Não tem nada a ver com a imagem masculina ou do pai. Todas as vezes que a imagem do pai rompe nessa paisagem é sempre para deprender, detonar e dominar. (Krenak, 2018:61)

Junto à atualização discursiva do pensamento geográfico, obrigando-nos a (sentir-)pensar com e a interpretar o nosso tempo desde a ressignificação de nossos conceitos clássicos, como espaço, lugar, território, meio e paisagem, que passam a admitir novos sentidos, quando orientados para as cosmovisões indígenas e suas lutas atuais.

...Tal é o verdadeiro sentido da imanência: aceitar a oportunidade e a relevância desta tarefa de pensar “outramente”, pensar outra mente, pensar com outras mentes – é comprometer-se com o projeto de elaboração de uma teoria antropológica da imaginação conceitual, sensível à criatividade e reflexividade inerentes à vida de todo coletivo, humano e não-humano. (Viveiros de Castro, 2018:25)

De certa forma, a juventude que ingressa nas universidades impõe aos docentes e pesquisadores reforçar os desafios e repensar os compromissos éticos e políticos, atualizando sua agenda teórica e de pesquisa, de modo que esta repercuta a própria mudança social e democrática que nossa sociedade tem conhecido ao longo das últimas décadas. A luta pelo direito ao próprio corpo e contra a intolerância religiosa (dentre outras), contra os quais bradam os porta-vozes locais da ultra-direita nacionalista e sua luta contra as minorias, os direitos humanos e a educação, em prol do obscurantismo, e da coerção da narrativa e da memória (Hall, 2014) e que, de maneira sintética, representam a chamada “nação ativa”, isto é, aquele segmento da sociedade que reproduz internamente a desigualdade

imposta pela inserção periférica do Brasil na ordem econômica e geopolítica global (Santos, 2003).

As lutas por espaço e justiça social, somando-se às lutas por terra e território, partem da consideração de que a evolução democrática conhecida pelo país ao longo das últimas décadas exige e possibilita que temas caros e controversos, como a misoginia, o racismo, a homofobia e outros tipos de violência e preconceito, dentre eles o preconceito e a violência contra os povos indígenas possam ser abertamente discutidos junto à sociedade, na literatura e na educação, sejam no ensino médio, quanto no ensino superior. Atualmente são muitas as referências para tais debates, em particular os próprios autores, artistas e interlocutores indígenas. Eles repercutem a relevância contemporânea dos povos indígenas e suas formas de pensar para a sociedade e a democracia brasileiras. A justa visibilidade atual que tais indígenas têm alcançado decorre de um movimento histórico, que além disso, tem um caráter potencial pedagógico (Munduruku, 2008) e civilizatório (Krenak, 2018).

Segundo Milton Santos, as lutas sociais contemporâneas nos obrigam a – mais do que pensar e descrever o território ou o espaço geográfico – enfatizar sua dimensão de “território usado” e de “espaço banal”, como sendo noções que nos permitem capturar o conjunto mais amplo de questões colocadas pelos sujeitos sociais contemporâneos, a partir da diversidade territorial inerente ao espaço geográfico. Parece, como propôs Milton Santos, que para dar conta do momento atual é preciso revisar os princípios filosóficos que orientam e comandam nossos processos de conceituação, pode-se afirmar que “se as bases do edifício epistemológico são frouxas, as práticas políticas almejadas serão, no mínimo, enviesadas” (Santos, 2000:2).

Um dos desafios para uma leitura contemporânea, isto é, divergente (Agambém, 2008) da Geografia contemporânea é o de compreender o impacto das “verdades” periféricas e suas muitas formas de discursos no pensamento geográfico e no Ensino de Geografia. Agambém nos mostrou o sentido de “contemporâneo”:

Pertence verdadeiramente ao seu tempo, é verdadeiramente contemporâneo, aquele que não coincide perfeitamente com este, nem está adequado às suas pretensões e é, portanto, nesse sentido, inatual. Mas exatamente por isso, exatamente através desse deslocamento e desse anacronismo, ele é capaz, mais do que os outros, de perceber e aprender o seu tempo. Essa não-coincidência, essa discronia, não significa, naturalmente, que contemporâneo é aquele que vive num outro tempo, um nostálgico que se sente em casa mais na Atenas de Péricles, ou na Paris de Robespierre e do Marquês de Sade do que na cidade e no tempo em que lhe foi dado viver. Um homem inteligente pode odiar seu tempo, mas sabe, em todo caso, que lhe pertence irrevogavelmente, sabe que não pode fugir ao seu tempo. A contemporaneidade, portanto, é uma singular relação com o próprio tempo, que adere a este e, ao mesmo tempo, dele toma distâncias mais precisamente, essa é relação com o tempo que a este adere através de uma dissociação e um anacronismo. Aqueles que coincidem muito plenamente com a época, que em todos os aspectos a esta aderem perfeitamente, não são contemporâneos porque, exatamente por isso, não conseguem vê-la, não podem manter fixo o olhar sobre ela. (Agambém, 2008:58-9)

A construção da cidadania e de uma sociedade livre, plural e democrática, em compasso com as agendas que emergem desde os movimentos sociais contemporâneos que, se não foram capazes de obliterar quase 5 séculos de colonização e colonialismo, ao menos nos ofereceram importantes balizas para a luta para a mudança de rumos e do devir, em direção ao horizonte utópico do esperar, e em busca de alternativas e ideias para adiar o fim do

mundo (Krenak, 2018). Mas para que tudo isto escape ao campo da utopia e possa se transformar em realidade, é preciso manter fixos os olhos sobre o nosso tempo. Não para compor sua sincronia, mas para ter a possibilidade de enxergar a profusão de ritmos e temporalidades divergentes e arranjos contra-hegemônicos no interior de sua desordem.

Ora, novamente se faz necessário lembrar, como mostrou Agambém, que “o contemporâneo é aquele que mantém o olhar fixo no seu tempo, para nele perceber não as luzes, mas o escuro” (Agambem, 2008:63). Mais precisamente, nos diz Agambem “todos os tempos são, para quem deles experimenta contemporaneidade, obscuros. Contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando a pena nas trevas do presente” (Agambem, 2008:63).

Perceber este escuro não é uma forma de inércia ou de passividade, mas implica uma atividade ou uma habilidade particular que equivalem a neutralizar as luzes que provém da época para descobrir suas trezas, o seu escuro especial, que não é, no entanto, separável daquelas luzes. (Agambem, 2008:63)

Por uma geografia dissidente (contra o discurso único globalitário)

O reconhecimento do papel histórico exercido por nossa disciplina, mais a serviço da colonização deveria nos levar também ao reconhecimento

Da violência inerente às práticas de Estado(-Maior) às quais a Geografia sempre esteve ligada. No caso brasileiro, especificamente, sabemos que o Estado – agência oficial – se impôs de maneira violenta e autoritária em praticamente todos os períodos da História, mas sobretudo, ao longo do regime civil-militar (1964-1985). O principal instrumento da ação autoritária, na Amazônia brasileira, por exemplo, tem sido o planejamento, pensado de fora para dentro e

concebendo-a de maneira bastante equivocada, como se fora exclusivamente uma desna vegetação de floresta com povoamento humano rarefeito, por parte de povos indígenas, que deve ser ou derrubada (direita) ou preservada (conservacionistas).

Ambas as representações geográficas, ignoram um longo histórico de violência, devido à Colonização e ao Colonialismo Interno. Deveríamos nos posicionar contra elas, que são nuances de um discurso único acerca da região, promovendo a escuta qualificada e o reconhecimento da diversidade de sujeitos e suas territorialidades/temporalidades atualmente presentes na região, o que nos levaria também a reconhecer a situação marginal e periférica tanto dos indígenas quanto da grande maioria de populações abandonadas à própria sorte no entorno das Terras Indígenas e Áreas Protegidas, vulneráveis de toda sorte ao garimpo, ao desmatamento, à caça e pesca ilegal, ao trabalho análogo à escravidão e ao tráfico de pessoas, num mundo cuja perversidade sistêmica amplia exponencialmente o contingente de populações lançadas nos circuitos da informalidade e da ilegalidade (Santos, 2003) e que encontram-se submetidos a situações de “quase”-humanidade:

Os quase-humanos são milhares de pessoas que insistem em ficar fora dessa dança civilizada, da técnica, do controle do planeta. E por dançar uma coreografia estranha são tirados de cena, por epidemias, pobreza, fome, violência dirigida. (Krenak, 208:70)

Estes são alguns pontos de partida razoáveis para a interpretação da realidade concreta, que nos possibilitará ascender ao à mudança paradigma civilizatório, “um mundo onde caibam muitos mundos”, como dizem os zapatistas (Porto-Gonçalves, 2018; Haesbaert, 2020) e no qual os responsáveis pelas políticas de Contenção territorial também estejam sensíveis à vulnerabilidade social e humana que, do outro lado da placa,

potencializa as ações ilícitas, num contexto em que a diversidade de sujeitos sociais e a necessidade de coexistir nos impeça de propor soluções exclusivistas.

De maneira ainda mais objetiva, creio que nossa disciplina deva estar ao lado dos indígenas e de suas inquietações contemporâneas, estas sendo compreendidas como lutas territoriais; mas também como lutas por espaço e Justiça Social, e não apenas pela demarcação areal de suas terras (que, no fim das contas, reduz o problema a uma perspectiva fundiária, que embora relevante, não pode suplantar as demais). Não se propõe, por certo, abdicar do aspecto fundiário: é factual sua necessidade. Mas, além disso, é preciso reforçar o papel dos geógrafos ao lado dos povos indígenas, conclamando-os também para que nossa disciplina esteja em condições de revelar um comprometimento ético e político, capazes de nos alçar à condição de aliados estratégicos e imprescindíveis, antes que os indígenas nos vejam como como colonialistas de nova leva, ordem e data, a serviço de um discurso único que, no entanto, distoa de sua realidade imediata e da sua inserção periférica e marginal ao modo de produção capitalista, pela vias da vulnerabilidade socioeconômica e da violência incessante a que estão submetidos e que se-lhes parece infundável e insolúvel.

Referências

- ABREU, Maurício de. “A apropriação do território no Brasil colonial”. In.: CASTRO, Iná Elias, GOMES Paulo César & CORRÊA, Roberto Lobato, Explorações Geográficas (197-245), Editora Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 1997.
- AGAMBEM, Giorgio. O que é o contemporâneo? E outros ensaios. Argos – Editora da UnaChapecó.

- Chapecó, 2009. Trad. Vinicius Nicastro Honesko.
- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. O Intransitivo da Transição: Conflitos Agrários e Violência na Amazônia, s/data. Acervo ISA, Instituto Socioambiental (disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/o-intransitivo-da-transicao-conflitos-agrarios-e-violencia-na-amazonia>).
- CRUZ, Walter & MALHEIRO, Bruno. “Geo-grafia dos Grandes Projetos de Des-envolvimento: Territorialização de Exceção e Governo Bio-Necropolítico do Território”. In: GEOgraphia, V. 21, n. 46, Mai-Ago, 2019.
- CUNHA, Manuela Carneiro. Índios do Brasil: História, Direitos, Cidadania, Claro Enigma, São Paulo, 2012.
- DAVALOS, Pablo. “Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra”. In: DÁVALOS, Pablo (Comp.), Pueblos Indígenas, Estado y democracia Pablo Dávalos (compilador), CLACSO, Buenos Aires, 2005.
- HALL, Stuart. A Identidade Cultural na Pós-Modernidade. Lamparina, Rio de Janeiro, 2014. Trad.: Tomaz Tadeu da Silva & Guarcira Lopes Louro.
- HAESBAERT, Rogério. Territórios Alternativos, Eduff, Niteroi, 1998.
- . Viver no Limite, Ed. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 2015.
- KRENAK, Ailton. Ideias para Adiar o fim do mundo, Cia das Letras, São Paulo, 2018.
- LEFEBVRE, Henry. Espaço e Política, Edufmg, Belo Horizonte, 2008. Trad.: Margarida Andrade & Sergio Nunes.
- MARIM, Rita Elizabeth Acevedo & GOMES, Flávio. “Reconfigurações Coloniais:: Tráfico de Indígenas Fugitivos e Fronteiras no Grão-Pará e Guiana Francesa (Séculos XVII e XVIII)”. In: Revista de História (p. 69-107), n. 149, v. 2, 2003.
- MBEMBE, Achille. Necropolítica, N-1 Edições, São Paulo, 2019.
- MARX, Karl. Teses sobre Feuerbach, s/data.
- MASSEY, Doreen. Por espaço: Por uma nova política da espacialidade. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 2008.
- MIGNOLO, Walter. “Espacios Geográficos y localizaciones epistemológicas: la ratio entre localización geográfica y la subartenización de conocimientos”. In: Revista GEOgraphia (p.7-28), ano 7, no 13, PPGeo-UFF, Niterói, 2004.
- STALIANO, Pâmela; MONDARDO, Marcos Leandro, LOPES, Roberto. “Onde e Como se Suicidam os Guarani e Kaiowá em Mato Grosso do Sul: Confinamento, Jejuvy e Tekoha”. In: Psicologia: Ciência e Profissão (Impr.) 39 (número especial), 2019.
- MOREIRA, Ruy. Pensar e ser em Geografia. São Paulo: Editora Contexto, 2011.
- . Sociedade e Espaço Geográfico no Brasil: Constituição e Problemas de Relação, Editora contexto, São Paulo, 2015.
- MORALES, Walter Fagundes. Um estudo de arqueologia Regional no médio curso do rio Tocantins, TO, Planalto Central brasileiro. In: Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia, São Paulo, 17 (p. 69-97), 2007.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João Pacheco de (org.). Indigenismo e Territorialização: Poderes, Rotinas e Saberes Coloniais no Brasil Contemporâneo. Ed. Contra Capa Livraria, Rio de Janeiro, 2008;
- PEREIRA, Edith. Arte rupestre e cultura material na Amazônia brasileira. In: PEREIRA, Edith ; GUAPINDAIA,

- Vera (Orgs). *Arqueologia Amazônica*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi, IPHAN, SECULT, 2010. V. 1. P.259-283.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. “Da Geografia às Geo-grafias: Um mundo em busca de novas territorialidades”. In: *La guerra infinita: Hegemonia y terror mundial*, Buenos Aires, CLACSO, 2002.
- PRIGOGINE, Ilya. “O fim da Certeza”. In: MENDES, Cândido & LARRETA, Henrique. *Representação e Complexidade* (p. 76-92). Ed. Garamond, Rio de Janeiro, 2003.
- POLANCO, Hector Diaz. “Los dilemas del pluralismo”. In: *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia* (p. 43-66), CLACSO – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires, 2005.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter & HAESBAERT, Rogério. *A nova desordem mundial* (p. 126), Editora da UNESP, São Paulo, 2006.
- QUIJANO, Anibal,. “El ‘movimiento indígena’ y las cuestiones pendientes em América Latina” In: *Revista Nueva Época*, Año 19, N. 50, Córdoba,Argentina, Enero-Abril de 2006,
- RIBEIRO, Djamila. *O que é Lugar de Fala. Letramento/Justificando*, Belo Horizonte, 2017. Col. Feminismos Plurais.
- SAÍÁ, Luís. *Morada Paulista*, Editora Perspectiva, São Paulo, 1996.
- SANTOS, Milton et alli. *O Papel ativo da Geografia: Um Manifesto*, Rev. Tamoios, São Gonçalo, 2000.
- SANTOS, Milton. *Por Uma outra Globalização: Do Discurso Único à Consciência Universal*, Record, São Paulo, 2003.
- SIMBAÑA, Floresmilo. “Plurinacionalidad y Derechos coletivos: El Caso Ecuatoriano” In.: DÁVALOS, pablo (Comp.) *Pueblos Indígenas, Estado e Democracia, Pueblos Indígenas, Estados Nacionales y Fronteras: Tensiones y paradojas de los procesos de transición contemporáneos em América Latina*. Luís Dias Hugo-Trincherro Y Valverde Y Sebastián (Org.), CLACSO – Conselho Latinoamericano de Ciências Sociales, Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade de Buenos Aires, Argentina, 2005
- TAVARES, Goretti da Costa. *A formação Territorial do Espaço Paraense: dos fortes à criação de municípios*. In: *Revista Acta Geográfica*, Ano II, nº 3 (p.59-83), jun/jun de 2008.
- VAINER. Carlos Bernardo. “As escalas do poder e o poder das escalas: o que pode o poder local?” IN: *Cadernos IPPUR - UFRJ/Instituto de Pesquisa e Planejamento Urbano e Regional da Universidade Federal do Rio de Janeiro*, ano 1, n.1 (jan./abr. 1986, Rio de Janeiro: UFRJ/IPPUR, 1986.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Metafísicas Canibais*. Ub-N-1 Edições, São Paulo, 2018.
- ZIBECHI, Raul. *Brasil Potencia: entre la integración regional y um nuevo imperialismo*. Ediciones Desde Abajo, Bogotá, 2012.