

## Dois pequenos problemas com a lei terra intangível para os Kisêdjê<sup>1</sup>

Marcela Stockler Coelho de Souza

Professora no Departamento de Antropologia/UnB

Laboratório de Antropologias da T/terra

### Resumo

A mobilidade (nomadismo ou semi-nomadismo) de povos jê setentrionais, e o caráter oral das tradições em que se registram sua história e seu envolvimento na paisagem, são dois traços salientes da territorialidade indígena que não encontram acolhimento no regime jurídico desenhado para o reconhecimento de terras indígenas no Brasil. Um dos objetivos deste artigo é evidenciar essa incompatibilidade. Mas os Kisêdjê não desconhecem essa dificuldade, sobretudo na medida em que suas consequências práticas se fazem impor. Vivendo em uma paisagem devastada, onde florestas foram convertidas em pastos, próximos demais às plantações de soja e seus venenos, eles se esforçam para sustentar as relações produtivas entre si mesmos e com os espíritos de animais e plantas que com eles coabitam, por meio de uma espécie de política pública voltada para controlar os efeitos das atividades destrutivas do agronegócio. Como parte dessa política, referem-se agora a esses lugares ameaçados por uma expressão que admitem ser uma inovação e que traduzem como “nossa terra” (*wa nhõ hwyka*). Meu argumento aqui é o de que a emergência da terra como objeto de expressões passivas como essa representa menos a adoção de um conceito de território condicionado por uma lógica alienígena e estatal, do que corresponde a um passar para o primeiro plano a dimensão antes tomada como dada do envolvimento mútuo entre pessoas humanas e não-humanas, a saber, a T/terra como uma força intangível de que todos participam. Assim, a terra é mantida em movimento, e os Kisêdjê podem continuar se movendo com ela.

**Palavras-chave:** terra intangível; kisêdjê; roças; nomadismo

## Abstract

The legal regime for the recognition of native land in Brazil does not accommodate the mobility that characterises Northern Gê peoples relation to land; nor does it accept as intrinsically valid the medium that registers the memory of those relations: the oral traditions of indigenous peoples. But the Kĩsêdjê do not ignore this difficulty: living in a changed landscape, where forest has in some (critical) places been converted to pasture, too close to the soybean plantations, with rivers being polluted by the chemicals used there. They struggle to sustain the productive relations among themselves and the often disturbed spirits, animals, plants that live there through a sort of public policy directed to control the effects of the hazardous activities of the powerful and destructive newcomers. The Kĩsêdjê are now referring to these threatened places as “our land” (*wa nhõ hwyka*), *hwyka* (land) being a word they formerly employed more to talk of the soil or ground. My argument here is that the emergence of land as the object of apparently proprietary claims of this sort is less a question of adopting a new concept of territory conditioned by the constraints of an alien State logic, than the foregrounding of a previously taken for granted dimension of the mutual involvement of persons (human and non-human) — that is, the land as an intangible resource they all belong to. So, it is land that keeps moving, and the Kĩsêdjê move with it.

**Keywords:** intangible land; kĩsêdjê; gardening; nomadism

*Todo habitante terrestre é uma rede de parentescos (internas e externas); ele é a construção e manutenção de casas: toda biologia é biografia. O habitat não é só uma categoria biológica, mas uma escolha (ética) vital: todo habitat é um hábito, a consistência que adquire a inter-relação da multiplicidade de seres e intensidades que habitam cada vivente. O hábito do eu é o habitat de muitos; a vida é um “estado de contato”, como dizia Clarice [Lispector]. (Alexandre Nodari, A( )terra(r)).*

## Prólogo (um primeiro problema com a lei)

Em abril de 2006, durante uma visita à aldeia principal dos Kĩsêdjê, Ngõjhwêrê, um advogado do Instituto Socioambiental (ISA), atuando como assessor da Associação Indígena Kĩsêdjê (AIK) em outros assuntos, foi chamado pelo filho mais velho do cacique Kujusi para orientá-los sobre a exigência, feita por um fazendeiro vizinho, de autorização do IBAMA para que eles pudessem caçar em sua reserva legal. À noite, na casa da filha de Kuiussi, onde estavam presentes vários de seus filhos e seu genro, além de outros homens envolvidos no episódio em questão, relataram-lhe o encontro tenso entre os caçadores e funcionários da fazenda, na reserva, e a reunião subsequente com o proprietário, no centro da aldeia. Este argumentou basicamente que se o Ibama descobrisse que estavam caçando em sua reserva legal, seria ele quem pagaria a multa. Disse, ainda, que ele estava cuidando dos bichos justamente para que esses se reproduzissem, voltassem para o Par-

que, e os índios pudessem caçá-los. Os Kĩsêdjê contra-argumentaram que eles próprios faziam *manejo* da caça, que sabiam quando caçar e quando não caçar; e que os bichos na reserva legal das fazendas não eram *criação* dos fazendeiros. Kuiussi fala: é tudo *wakiri*, “nossa criação”, e diz que as leis do Ibama não se aplicavam a eles por isso. A conversa chega a um impasse.

O advogado explicou-lhes que, do ponto de vista legal, não existem de fato instrumentos capazes de lhes garantir o acesso a esses animais. A legislação não reconhece aos Kĩsêdjê qualquer “direito” sobre os animais de caça a quem Kuiussi chama aqui *wakhiri*, “nossos bichos de estimação” — estendendo a eles uma categoria geralmente utilizada para araras, periquitos, macacos, cães e outros animais que as pessoas *domesticam* (isto é, alimentam e cuidam, fazem crescer, *aparentam*).<sup>2</sup> O recíproco dessa categoria (*khiri*) é *khandê*, “dono” (como traduzem coloquialmente em português) ou “dono-controlador” (Seeger 1981): um termo de múltiplos significados, associado pela literatura a um conceito de “maestria” que prefiro não enfrentar aqui (cf. Fausto 2008; Vanzolini 2015; Guerreiro 2015). A expressão com que Kuiussi a traduz, “nossa criação”, estende por sua vez o termo que em português se usa comumente para o gado, bovino e outros — mas *não* para animais de estimação. A extensão ativa, ainda, um sentido de “filiação adotiva” também pertinente nesta conexão.

Os Kĩsêdjê não se consideram, ordinariamente, “donos” (*khandê*) da caça,<sup>3</sup> da maneira como se dizem *khandê* de suas “crias” ou da sua “criação” (*khiri*). Não obstante, sua relação com a terra — o modo como fazem para si seus lugares e territórios — está intimamente ligada às interações que estabelecem com os animais que caçam e outros viventes, de quem os Kĩsêdjê obtêm, além de sua dita subsistência, os cantos que formam o centro de sua vida cerimonial. São essas interações que constituem os *lugares nomeados* (aldeias, roças, acampamentos, trilhas, áreas de caça e coleta etc), cuja trama compõe a “história espacial” dos Kĩsêdjê e aquilo que conhecem e percorrem como território — um território que é “seu” exatamente na medida em que é conhecido e percorrido (Coelho de Souza 2009). A materialização dessa história nos cantos atesta, objetiva a dimensão positiva e criativa das relações muitas vezes predatórias (geralmente mútuas ou reversíveis) entre os Kĩsêdjê e esses vizinhos nem-sempre-humanos. Ela consiste, digamos assim, na outra face da “domesticação” implicada na abertura de lugares adequados para a vida humana, domesticação que se faz “*com, contra e a partir de Outros*” (Soares Pinto, neste volume), implicando na sustentação de certos regimes de *coexistência* entre socialidades “ao lado” (idem). É essa coexistência que penso definir os lugares como “lares”, mais ou menos comuns (“mais que um, menos que muitos...”), criados e sustentados por meio de uma diplomacia delicada que poderia talvez ser chamada *oikonomia*, não tivesse sido a palavra sequestrada para outros fins. O lugar como *casa/habitat* — “a consistência que adquire a inter-relação da multiplicidade de seres e intensidades que habitam cada vivente”, como diz Alexandre Nodari na epígrafe.

É em termos desses regimes de coexistência, parece-me, que os Kĩsêdjê podem chamar os animais que caçam de “nossa criação”, e considerar-se “donos” dos lugares cuja constituição depende dessa interação criativa, afirmando sua própria capacidade (ou “direito”) de apresentarem-se, diante de afoitos recém-chegados como aquele proprietário, como porta-vozes das múltiplas agências que constituem cada lugar. Para os Kĩsêdjê, o fato de os animais atravessarem os limites oficiais entre a TI e as fazendas é irrelevante

— isso em nada altera sua relação com eles. Como, aliás, seria de se esperar, na medida em que esses limites não coincidem, nem nunca coincidiram, com o modo como continuamente se de(s)limita a extensão territorial *ocupada* (isto é, conhecida e percorrida) pelos Kisêdjê. Todavia, quando Kuiuissi usa a expressão em português “nossa criação” para traduzir *wakhiri*, ele está deliberadamente equiparando relações concebidas como heterogêneas (entre fazendeiro e gado; entre Kîsêdjê e animais de caça) em prol de um efeito analógico capaz de transmitir aos fazendeiros a mensagem de que “assim como” o gado é deles, a caça “é dos” Kîsêdjê.

Essas inflexões ostensivamente “proprietárias” de noções que dependem de uma lógica essencialmente não-proprietária emergem no contexto de um confronto nada teórico com um discurso sobre a propriedade da terra e, sobretudo, com uma prática de apropriação (i.e., expropriação) desta. Isto é, de um confronto com a *instituição* da propriedade fundiária. Mas quando os Kîsêdjê, mais do que cientes dos *limites* da terra que reconquistaram (utilizando esse instrumento paradoxal que é o “reconhecimento” das “terras indígenas” no Brasil)<sup>4</sup>, insistem que esses limites não se aplicam à sua relação com os animais de caça, o que se torna visível contra o pano de fundo dos contornos da Terra Indígena é o movimento da terra invisível que, *animando* e distribuindo suas criações (Leach 2003:91-2)<sup>5</sup>, aparece não como riqueza tangível, “bem imóvel”, mas como contraparte intangível dos corpos coletivos e singulares que, por sua vez, a *animam*.

O que é importante ter em mente é que esta é uma teia em movimento. Esse movimento é registrado pelos Kisêdjê em um meio particular, uma toponímia cujos traços expressam o contínuo deslocamento de centros e limites, em relação às ações das pessoas. A toponímia provê um “mapa” que aponta para o fundo contra o qual se destacam as atividades cotidianas de criação de lugares, um fundo constituído pelas interações passadas e constitutivo das interações futuras, e que me parece ser um dos sentidos em que as pessoas falam de terra (Coelho de Souza 2009). A inscrição deste mapa na paisagem — o grau em que ele é reconhecível nela — é entretanto demais instável e transitória, de modo que essa *terra*, para ser mantida no lugar, depende de sua repetida e contínua atualização por meio de relações de implicação mútua entre pessoas e outros seres. Essas interações, podemos talvez dizer, constituem os lugares a partir da Terra (e recíproca, embora não simetricamente, a Terra a partir dos lugares), por meio de duas categorias distintas mas conexas de ação: narrar e interagir.

Ambas as categorias envolvem o parentesco, embora de modos distintos. Uso *interagir* para me referir aos tratos entre humanos (Kisêdjê) e outros sujeitos (animais, plantas, inimigos, espíritos), e *narrar* para a performance situada de tradições orais que constituem a memória dessas interações. O parentesco entre humanos é condicionado pela primeira, e por sua vez condiciona a segunda: ambas são maneiras de se ver implicado (Gow 1995) na paisagem. Para, em primeiro lugar, discutir como a T/terra constitui o fundo do qual se extrai essa figura do *lugar* como *domesticidade* — parentesco para/de alguém, nem sempre os próprios humanos e nunca exclusivamente eles; e, em segundo lugar, para tentar mostrar como essa T/terra, enquanto causa e efeito de relações de parentesco, tem de ser tão móvel — e apenas tão móvel — quanto estas, começo retomando um tema clássico (e algo arcaico) da etnologia dos povos jê, a saber, o problema de seu *nomadismo* (ou “semi-nomadismo”). No restante do artigo, tento prolongar o argumento com uma evocação da combinação de práticas interativas e narrativas que constituem os

lugares kisêdjê, tomando a agricultura como foco. A discussão do narrar introduz o segundo “pequeno problema com a lei” que fornece título ao artigo; a analogia forçada por Kuiussi, entre presa e criação, será retomada a guisa de conclusão.

### 1. De que vale ter raízes se não se pode carregá-las? <sup>6</sup>

Faz talvez quinhentos anos, os Kisêdjê saíram, com outros falantes de línguas jê setentrionais, de algum ponto próximo ao rio Tocantins, e, junto com os Kajkwakratijê (Tapayuna),<sup>7</sup> rumando para o oeste alcançaram o Tapajós, antes de dar meia volta e finalmente se “assentarem” na bacia do rio Xingu. Eles são agora mais de quinhentas pessoas e vivem em quatro aldeias no baixo Suiá-Miçú, um afluente do Xingu, próximos ao Parque Indígena do Xingu (doravante Território Indígena do Xingu, TIX)<sup>8</sup>. Essa é a área onde viviam no momento do contato oficial, em 1959, e de onde foram transferidos pelos irmãos Vilas-Boas para o então Parque. Reclamaram-na nos anos 1990, e uma pequena parte (cerca de 150 mil hectares) foi oficialmente reconhecida (identificada, demarcada e homologada) em 1998 como Terra Indígena Wawi. A principal aldeia, Ngôjhwêrê, localiza-se no mesmo sítio de uma das duas aldeias em que os Kisêdjê viviam quando do contato. A segunda, do outro lado do rio que hoje marca os limites de sua TI (o Pacas, ou Ngôkatátxi), é objeto de uma reivindicação fundiária agora judicializada, em função das recomendações do Supremo Tribunal Federal, por ocasião da sentença relativa à Raposa Serra do Sol, contra a “revisão de limites” de terras indígenas.<sup>9</sup> Fronteiras que se movem sem dúvida deixam o Estado nervoso.

A história kisêdjê, por outro lado, é uma história de movimento, ainda que este tenha se tornado progressivamente menor em escala. Desde o contato, familiarizaram-se com o regime das terras indígenas reservadas e a dupla lógica de *limites* (traçados em mapas, abertos na forma de picadas na mata, marcados pelos marcos cimentados no chão da floresta) e de *centros*— os antigos “postos” agora “polos”, em que se dispensam bens, serviços de saúde e eventualmente alguma educação, que organiza a experiência desses espaços. Eles jamais deixaram de movimentar-se contra esses centros e além desses limites; mas desde a demarcação da TI Wawi, vivendo em uma aldeia que é ela mesma um centro (com escola, posto de saúde, escritório da Funai e a bela sede da associação indígena) e se localiza exatamente no limite de suas terras,<sup>10</sup> esse movimento viu-se reduzido. Os Kisêdjê têm vivido na aldeia Ngôjhwêrê por mais de 15 anos — em outras eras, já teriam há muito se posto a caminho... Mas como deixar para trás essas estruturas tão custosas, como afastar-se dos limites que precisam proteger? Eles mantiveram-se então no mesmo lugar — a maior parte deles, na maior parte do tempo, pelo menos. Pois, na medida em que a abertura de roças mais distantes vai se tornando mais comum, o vai e vem de famílias que preferem passar boa parte do seu tempo (de dias a semanas) nesses sítios também aumenta. A ida e vinda para a cidade — onde alguns, em geral funcionários, estabelecem às vezes uma segunda residência — é outro aspecto dessa movimentação, como também o é a intensificação da circulação entre aldeias. Ainda que os polos e as fronteiras reduzam e modifiquem essa circulação, se há algo que os Kisêdjê valorizam é a sua liberdade de “ir e vir”.<sup>11</sup>

Os povos jê foram considerados, nos primórdios da etnologia sul-americana, como “tribos marginais”, caçadores-coletores ignorantes ou praticantes incipientes de artes como a agricultura, a navegação, a tecelagem ou a cerâmica: um primitivismo que era as-

sociado aos ambientes inóspitos e solos pobres do planalto central brasileiro, e ao consequente “nomadismo” desses povos. Essas tribos marginais revelaram-se, mais tarde, tremendamente engenhosas, combinando, por meio de seus padrões de mobilidade sazonal, um sistema agroflorestal original (baseado em roças e no manejo de plantas e frutíferas semi-domesticadas)<sup>12</sup> à exploração de recursos não domesticados, por meio da coleta, da caça e da pesca.<sup>13</sup> De modo mais geral, hoje se reconhece que o sistema de coivara, previamente entendido como promovendo um deslocamento incessante e randômico<sup>14</sup>, liga-se a padrões (ou mesmo estratégias) de uso da terra de longo alcance. Os diferentes estágios de reutilização de antigas capoeiras são cruciais: primeiro como reservas de sementes e mudas, pomares e campo de caça, e, uma vez revertidas à florestas secundárias, como áreas mais produtivas aptas a serem reabertas.<sup>15</sup> Assim, os deslocamentos impostos por este sistema cíclico (também chamado “itinerante”) tende a seguir caminhos há muito conhecidos e interconectados, definindo um território que é cultivado geração após geração,<sup>16</sup> onde novas aldeias são frequentemente abertas nos sítios de aldeias antigas (Gross 1983:439). Considerando tudo isso, o “nomadismo” ou “semi-nomadismo” jê adquire uma feição totalmente diferente. Em lugar de indicar ausência de laços com a terra, a mobilidade, e especialmente o padrão sazonal de dispersão e *trekking*<sup>17</sup> aparecem como base de um modo específico de territorialidade. Trata-se de aspecto chave de uma relação original e originária com a terra e os lugares, perfeitamente ajustado às condições específicas do cerrado que esses povos originalmente ocupavam, e finamente adaptado às áreas de transição e floresta que alguns deles passaram a habitar.

Por mais óbvio que isso possa soar para uma perspectiva antropológica, a crítica conceitual e política à noção de nomadismo e a outras a ela associada — migração e perambulação,<sup>18</sup> por exemplo — é uma parte importante do trabalho dos antropólogos envolvidos em debates e combates relativos a reivindicações fundiárias indígenas no Brasil.<sup>19</sup> A tarefa é facilitada quando o território reivindicado encontra-se claramente ‘inscrito’ na paisagem por meio de tradições míticas, como ocorre em muitas partes na América do Sul (cf. Santos-Granero 1998, para uma análise exemplar de caso deste tipo). Ela se torna um pouco mais complicada quando a “errância” enfatizada nas representações do nomadismo que estamos contestando parecem ressoar — equivocadamente é claro — o que as pessoas dizem sobre o seu passado. Isso acontece no caso dos Kisêdjê.

Os Kisêdjê andaram muito para chegar à bacia do Xingu. Andavam literalmente, contam: no mato, e não viajando pelos rios, pois antes de chegar ao Xingu não fabricavam canoas, como não faziam redes e nem preparavam com a mandioca os produtos que hoje são o essencial de sua cozinha. Dormiam no chão ou em jiraus, bebiam somente água, e faziam bolos de massa de milho em folha de bananeira cozinhados nos *kiji* (fornos de terra), como seus congêneres mais próximos entre os Jê setentrionais, os grupos mebengôkre e os Apinajé. Faziam suas roças, mas plantavam principalmente o milho, uma planta de crescimento rápido e sementes portáteis, que conhecem faz muito tempo — desde que a derrubada da primordial árvore do milho dispersou os humanos sobre a terra. Esta é uma história que partilham com muitos outros jê.

O chefe Kuiussi foi muitas vezes convidado a contar a história de como chegaram ao Xingu, por antropólogos como eu mesma ou outros parceiros.<sup>20</sup> Nessas ocasiões, ele condensa várias histórias (normalmente contadas separadamente) em uma só narrativa,

que é grosso modo dividida em dois blocos, e cuja progressão linear é claramente um efeito desses contextos relativamente ‘artificiais’ — além de ser uma resposta criativa a eles. Em uma das performances que registrei, o primeiro bloco começa com o que ele anuncia como um mistério — “da nossa origem [dos humanos, dos Kĩsêdjê] ninguém sabe” — e continua descrevendo a dispersão dos povos após a derrubada da Árvore do Milho: uma série de episódios que se referem à aquisição da cultura humana (nomes pessoais, metades cerimoniais, plantas cultivadas). Encorajados (em uma das oficinas territoriais apoiadas pelo ISA) a representar a narrativa como um todo em um mapa (desenhado em cartolina), os Kĩsêdjê figuram esse primeiro bloco como uma jornada que começa no leste (*khajkwa krari*, “começo/base do céu”), “onde o sol nasce, perto do mar”, quando todas as gentes viviam juntas, incluindo as gente-animais, e falavam a mesma língua. Os episódios subsequentes são representados como ocorrendo cada um em uma “aldeia” específica, e a linha formada pela sequência de pontos assim percorridos é lida — para nós pelos Kĩsêdjê, que a sobrepõe deliberadamente à representação cartográfica convencional do território brasileiro que forma sua superfície — como uma viagem do oceano Atlântico ao Xingu, cruzando a foz do São Francisco e do Tocantins e subindo o Amazonas até o Tapajós, onde se desenha uma curva de retorno para o leste. Note-se como cada episódio se torna um lugar nomeado (uma “aldeia”). Mas esses lugares jamais foram vistos pelos Kĩsêdjê hoje vivos, ou por seus pais e avós, que lhes relataram esses eventos. Essas histórias não podem ser retraçadas a partir de ancestrais específicos, cujas conexões particulares com pessoas vivas possam ser estabelecidas. Elas são *methümbjê jarëni*, “histórias dos antigos” — os ancestrais tomados como um conjunto distante e indiferenciado, de modo que os lugares a que essas narrativas se referem são igualmente inespecificados. Trata-se de ‘lugares não-localizados’: diferentemente de outros povos cujas tradições míticas situam em certos sítios e traços da paisagem os eventos de sua emergência como humanidade, os Kĩsêdjê não sabem onde se deram as ações e acontecimentos que os fizeram humanos.

O segundo bloco de histórias começa na região que hoje identificam ser a do Tapajós/Madeira — com guerras que os empurraram de volta para leste —, e continua com uma sequência de encontros — alguns belicosos, outros mais amigáveis, todos tensos e ambivalentes — com os alto-xinguanos e depois com outros povos vizinhos ou recém-chegados (como os Yudjá e Mebengokre), até que se refugiam, penetrando o Suiá-Miçú. Uma vez no Xingu, uma rica toponímia passa a colorir a narrativa: aldeias antigas, roças, acampamentos, trilhas, cursos d’água, poços, lagoas, todos nomeados segundo os eventos e encontros que ali tiveram lugar — onde nasceu tal ancestral, onde inimigos capturaram fulano, onde uma certa presa foi captura ou consumida, onde espíritos apareceram... Seeger, que primeiro chamou atenção para este sistema, mostra como a história kisêdjê é assim lembrada por meio do espaço (1981:79); ele a chama de uma “história espacial”, e vê a toponímia como um “mapa cultural” que guia cada pessoa através do tempo e do espaço simultaneamente. Meu ponto é que este ‘mapa’ (a toponímia como narrativa) não é, como seria fácil assumir, compreensível como uma *representação* (Coelho de Souza 2009).

Isso não quer dizer que não seja representável. Tome-se o mapa acima referido, que procura ilustrar a parte leste-oeste de sua odisséia. Mesmo quando ‘não-localizada’, a história kisêdjê retém uma dimensão espacial — como se vê ali. Todo esforço para linearizar temporalmente essa história — i.e., para enfileirar eventos em uma narrativa — converte

o fio do tempo em uma trilha no espaço (cada evento é um ponto de parada, uma ‘aldeia’, como no desenho). Mas não penso que, para os Kisêdjê, a ideia de eventos ocorrendo em lugares inespecíficos seja “absurda” ou “inquietante”, ou que acontecimentos ‘atópicos’ ou não-localizados sejam para eles uma impossibilidade, como parece ser o caso para os Apache estudados por Basso (1996:86). Eles admitem claramente que não podem dizer onde se passaram alguns dos momentos mais relevantes de sua memória coletiva: a nomeação de lugares geograficamente determináveis é restrita aos acontecimentos que ocorreram no Xingu.<sup>21</sup> Antes disso, a história é uma trajetória, mas não está “escrita na paisagem” (Santos-Granero 1998). E isso é assim na medida em que ela se encontra também abstraída das relações de parentesco específicas — da cadeia de narradores que é tão crucial no caso dos lugares nomeados. Escutemos o chefe Kuiussi refletindo precisamente sobre a diferença entre os dois blocos de narrativas:

Essas histórias vêm desde o início, de antigamente através de nossos ancestrais. A gente não viu o que aconteceu, contamos para vocês o que contaram para a gente. Já aqui no Xingu a gente sabe o que aconteceu porque a gente viu e viveu essa história. (Kuiussi, com. pessoal 2005; cf. Coelho de Souza 2009).

É claro que ele não quer dizer, como já discuti anteriormente, que os Kisêdjê que conheço viveram as aventuras oitocentistas registradas nos nomes de lugar que coletei; mas essas narrativas distinguem-se das histórias mais antigas porque seus protagonistas são em geral identificáveis — não apenas por nomes (que continuam sendo usados hoje em dia), mas por relações de parentesco específicas com aqueles que as narraram para os narradores presentes (Coelho de Souza 2009). Há diferentes versões por que elas remetem a diferentes reminiscências, diferentes experiências, daqueles que, se não viveram o que aconteceu, viram o lugar onde aconteceu, tendo escutado possivelmente *in loco*, de um pai, tio ou avô, sua versão pessoal dos fatos que tornaram o lugar memorável.

Assim, sequências, personagens e lugares podem variar dependendo de quem conta a história. Na maior parte do tempo, essa variação tem poucas consequências, acrescentando apenas coloração pessoal, um sabor original, a cada instância particular de uma tradição que é necessariamente coletiva — a toponímia e o corpus narrativo mais ou menos partilhado por todos os que se dizem kisêdjê. Essa tradição, venho argumentando, registra por meio de atos de narração e nominação de eventos e lugares as interações passadas que formam o solo para as interações futuras, e *nesse sentido* provê um ‘mapa’ daquilo que os Kisêdjê chamam “nossos lugares” (*wa patá thumu*).<sup>22</sup> Entendo que este solo é um dos referentes possíveis para o uso da expressão em português “nossa terra” (Coelho de Souza 2011). A abertura e a ocupação de lugares (no tempo presente) ativa de maneiras particulares as relações ‘narradas’ (antecipadas) por um tal ‘mapa’, e disso depende a atualização da conexão implicada pelo pronome possessivo — se é que se trata de um possessivo. É aqui que a inflexão pessoal poderia virar um problema.

Não há escassez de terra cultivável na TI Wawi, ainda que a disponibilidade de solos suficientemente descansados próximos ao Ngôjhwêrê seja outra história... As pessoas têm lidado com isso reduzindo os períodos de pousio, ou abrindo roças mais distan-

tes, nos sítios de aldeias antigas. O direito a cultivar roças antigas, próximas ou distantes, cabe primeiro a seu dono (aquele que as abriu, ou seus descendentes imediatos); ele se relaciona ao conhecimento que se tem do lugar. Com a passagem do tempo, todavia, o conhecimento em questão pode ser aberto à contestação, sobretudo na medida em que se dispersam e multiplicam os descendentes dos primeiros donos. Em todo caso, aqui, como ocorre em muitas partes, “continuity of possession depends on narrative story” (Sillitoe 1999:240).

Um outro episódio — que ilustra o segundo dos “dois problemas com a lei” do título —, reforça este ponto e nos permite aprofundar a discussão acerca da narração.

## 2. Toponímia: mapas que não representam [narração]

Quando o escritório local do Ibama decidiu impor uma multa aos Kisêdjê e a outros povos do TIX por venda de ornamentos plumários em uma pequena loja em Canarana, mantida por uma jovem liderança indígena feminina, cerca de sessenta guerreiros pintados de preto e armados de bordunas forçaram uma audiência com o juiz local e outras autoridades para demandar a suspensão da multa e a devolução dos artefatos. Em certo momento, o juiz ofendeu-se com o tom dos oradores kisêdjê e tentou constrangê-los, referindo-se ao fórum municipal como “minha casa”. O chefe Kiuissi não escondeu seu ultraje: “*sua casa?*”. Um longo, feroz e solene discurso seguiu-se, em língua kisêdjê, belamente traduzido por outra liderança. “Esta não é sua casa: esta é minha casa, minha terra.” A evidência? “Onde você estava quando tudo aqui era mato? Seu pai estava aqui? Você sabe onde foi construída a primeira casa em Canarana?”<sup>23</sup>

Os nomes de lugar Kisêdjê registram eventos passados — como *Kupë wymba re mekritá*, “acampamento do medo do inimigo”, ou *Komndu ra hwi rãrãk tá*, “onde o Bicho da Água sacudiu as árvores”; atividades regulares — *Mben jahôk tá*, “onde tiramos mel”; traços topográficos salientes — *Kensy toktxi*, “areia alta”; e a presença ou abundância de espécies vegetais ou animais — *Tyrykô*, “bananal (de banana brava)”, ou *Rumswa khu*, “formigueiro”. A primeira e a última dessas categorias de nomes predominam em meus levantamentos. Acredito (e argumentei alhures, Coelho de Souza 2009) que animais e plantas apareçam aqui não tanto como recursos a serem explorados, mas como agências a serem consideradas. Assim, para os Kisêdjê, habitar a paisagem, abrindo roças e aldeias, construindo casas, viajando e acampando, pescando, caçando, coletando frutos ou rachando lenha, sem provocar desastres ou conflitos, é uma arte baseada na capacidade de identificar essas agências. Conhecer a terra é perceber que suas características são efeitos: aspectos ou produtos das ações de algum outro sujeito, coletividades ou pessoas (humanas e não humanas). Alguns nomes de lugar parecem se apresentar como hipóteses concernentes às identidades desses sujeitos e suas intenções; outros são relatos de encontros particulares em que hipóteses deste tipo foram validadas ou refutadas na experiência...

Que os nomes sejam o registro dessas interações, passadas ou futuras, ajuda a compreender um aspecto saliente da toponímia kisêdjê: seu caráter mutável e múltiplo, nomes sendo substituídos por outros nomes no tempo, e diferentes nomes sendo usados por diferentes pessoas, criando a impressão de uma multiplicidade de mapas que não re-

presenta apenas um território (Coelho de Souza 2009; 2014). Por mais exasperante que sejam para a antropóloga tentando substanciar um relatório de identificação fundiária, essa labilidade e multiplicidade de nomes não perturba os Kisêdjê.<sup>24</sup> Um amigo disse-me que o nome muda “porque depende do que está acontecendo lá”; um lugar nomeado, pois, é como um acontecimento: trata-se menos de um lugar que muda de nome do que de um nome que *faz* este lugar (enquanto oposto a, ou parte de, um outro lugar) — trazendo para primeiro plano interações presentes, atuais. Quando os termos dessas interações se alteram demais (meu amigo menciona ataques inimigos e regeneração florestal como eventos que podem motivar isso) o nome deixa de ‘fazer sentido’, e precisa ser mudado — caso se pretenda que o sítio seja feito lugar mais uma vez.

Muitos povos amazônicos abandonam suas aldeias quando há muitos mortos lá, ou quando morre a pessoa cuja presença catalisava a comunidade. Os Kisêdjê em geral não fazem isso, mas têm seus próprios modos de deixar os mortos para trás: impondo um tabu sobre seus nomes, queimando seus pertences e outras práticas dirigidas a auxiliar os vivos a esquecer. Mas esse apagamento não é (nem pretende ser) absoluto. Um modo de guardar sua memória é nos lugares; o outro é na música. Tanto lugares quanto músicas estão estreitamente conectados aos mortos: nomear um lugar ou entoar um canto (de certos gêneros) é frequentemente citar um parente morto, sendo, assim, uma maneira de lembrá-lo. Para parentes próximos, isso é muito perigoso de se fazer nos dois ou três primeiros anos após o falecimento, e especialmente antes da retirada do luto (que ocorre após um ano), quando ainda estão tristes. Mas trata-se da maneira correta e preferida de lembrá-los mais tarde — cantando seus cantos favoritos e mostrando seus lugares preferidos às gerações mais jovens. São incorporados nelas que os mortos continuam a viver, conectando seus parentes a esta terra e não procurando atraí-los para a terra dos mortos...

Os Kisêdjê normalmente enterram seus mortos dentro das casas; algumas vezes, quando mudam de aldeia, desenterram os ossos para enterrá-los novamente no novo sítio. É perigoso para as crianças sentarem-se sobre as sepulturas, em geral situadas logo na porta dianteira da casa, nos primeiros meses ou no ano seguinte ao falecimento (isto é, durante o luto dos parentes próximos). Depois disso, as pessoas ‘esquecem’ que a sepultura está lá, e os mortos se tornam parte do chão onde se vive o parentesco.

Esses mortos são tanto os personagens como os primeiros narradores das histórias que registram o conhecimento kisêdjê de sua terra — o conhecimento que faz dela sua terra por meio da narração da implicação ativa (Gow 1996) na paisagem que resulta de sua interação com os outros habitantes. A transmissão de tal conhecimento é, assim, dependente dessa mesma transmissão e implicação: não é algo para ser simplesmente (mentalmente) “lembrado”. Tendo sido adquirido por meio dos atos e experiências (modificações físicas, percepções corporais) que fizeram esses lugares e por meio das narrações de que depende a visibilidade dessas experiências, ele precisa ser absorvido e demonstrado ‘corporalmente’ no contexto dessas mesmas relações. É por isso que as histórias dos lugares têm de ser contadas lá — e assim minhas perguntas sobre a toponímia eram frequentemente respondidas com longos passeios... É por isso que o maior interesse que os Kisêdjê têm nos projetos para registro e documentação de seu conhecimento territorial não está na confecção dos mapas em si, mas na compra de motores de barco...

Em suma, nomes múltiplos e cambiantes são uma função desta “interanimação” (Basso, 1996) entre pessoas e lugares. Se as várias listas que coletei, em diferentes viagens guiadas por diferentes pessoas são, no conjunto, congruentes, as pequenas discrepâncias que contêm expressam as trajetórias diferenciais de grupos de parentesco específicos: onde seus avós viveram, onde eles mantinham roças, onde costumavam caçar. Narrativas dessas trajetórias são abertamente partilhadas, mas a proximidade de parentesco é o que legitima tanto a versão sustentada pelo sujeito quanto qualquer ‘direito’ que possa vir ligado ao seu envolvimento com o lugar em questão. Se você sabe onde foi construída a primeira casa em Canarana, é porque ou você, ou um parente próximo, estava lá. A não ser que o juiz pudesse produzir evidências do mesmo tipo de sua própria conexão com aquela terra, ele não poderia chamar Canarana de “minha casa”. Mas os Kisêdjê podem — a despeito do fato de que eles não construíram, é claro, a primeira casa da cidade.

Lugares são feitos por meio das interações entre humanos e outros entes que se encontram em circunstâncias específicas; e a narração é ela mesma um modo de interação, que implica os parentes mais jovens nos lugares criados pelas ações e reações de seus seniores e ancestrais. Nesse modo, o foco é nas relações entre humanos (entre pessoas kisêdjê), nas conexões de parentesco que o ato de narrar consolida e ativa. Narrar traz o parentesco para o primeiro plano como uma cadeia de relações de conhecimento relativos à terra, contra o pano de fundo dessas outras interações, passadas e futuras, que constituem a Terra como “recurso” intangível.

Na qualidade de atividades presentes, todavia, essas interações põem em primeiro plano algo ligeiramente diferente, na medida em que o foco se desloca das relações intra-humanas (entre kisêdjê) para relações com não humanos. Continuo tomando as práticas agrícolas como meu exemplo.

### 3. O solo do parentesco [interação]

Uma aldeia kīsêdjê é uma estrutura definida, espacial e temporalmente, por suas roças. Uma aldeia começa quase sempre quando uma família decide abrir uma roça nova em um lugar mais distante (por razões as mais diversas: escassez de terra adequada nas imediações da aldeia, desejo de privacidade, interesse e apego a um lugar desencadeado por presságios, preferências pessoais, ou memória de parentes que o tenham utilizado). Essa família pode, então, construir uma casa ou barraca nessa roça, e começar a passar muito tempo lá. Quando as roças começaram a produzir, mudam-se, e com o tempo podem atrair outras famílias. Uma vez exaurida, a primeira roça servirá de praça para a nova aldeia, com casas mais permanentes sendo construídas à sua volta, em um círculo. Quando os solos em torno desta aldeia estiverem exauridos, as famílias então buscarão novas áreas para recomeçar o processo mais uma vez.

O quanto uma roça-sítio vai efetivamente se converter em uma nova aldeia — e quanto tempo durará enquanto tal — é algo que vai depender de inúmeras circunstâncias específicas. Se a fundação de uma nova aldeia é um processo progressivo, o mesmo se pode dizer de seu abandono. Ele nunca é total. As pessoas retornam a aldeias e roças antigas continuamente, como já foi dito, por seus ricos recursos e pelas memórias que despertam

(e guardam), mesmo quando revertidos a florestas secundárias. Algumas árvores frutíferas permanecem para sempre, diz-se, marcando o sítio de aldeias antigas<sup>25</sup>. A mais importante delas é o pequi — uma fruta de múltiplos usos e grande importância ritual para os povos xinguanos. É plantada nos limites da maior parte das roças e atrás das casas: e a história de cada árvore, começando pelo nome de quem a plantou, é conhecida pela maioria, podendo ser tomada como um indicador de ‘direitos primários’ concernentes ao uso daquela área.

A conversão de roças novas em aldeias, de aldeias habitadas em aldeias antigas (esvaziadas) — e destas (com suas roças) em capoeiras e floresta secundária — forma um ciclo temporal que é espacialmente *circular, além de circulante*, já que as novas roças tendem a ser abertas nas capoeiras e florestas secundárias ‘deixadas para trás’ (o que não significa, dada a circularidade mesma, *abandonadas*). A estrutura reticular (cf. Albert e Le Tourneau 2007) do espaço kisêdjê tem, pois, um aspecto temporal, na medida em que os caminhos da circulação presente entre lugares correspondem à história de sua formação, uso, abandono e reutilização ao longo do tempo — é em uma escala temporal mais ampla apenas que sua “circularidade” (seu ‘fechamento’) se torna visível. Essa estrutura reticular (com seu ciclo incluso) coexiste com um modelo propriamente concêntrico (e sincrônico) do espaço — do tipo que fez a fama das sociedades jê na época do Projeto Harvard-Museu Nacional. O “centro” é formado por uma praça cerimonial com uma (ou duas, no passado) casa-dos-homens (*ngá*) em um dos lados do pátio central (*ngá-ihokri*); em sua “periferia”, um círculo amplo de casas ovais, em geral uxoriocais, com as faces maiores voltadas para o pátio (o espaço entre a frente das casas e o centro é dito *krikape*) e para o fundo, cada uma delas com uma porta. Os fundos, onde se constroem geralmente cozinhas, são um importante espaço privado de convivência familiar; logo atrás, depois de galinheiros e depósitos, estendem-se caminhos em direção às roças, passando por quintais formados por árvores frutíferas e outras plantas úteis, uma região que designam *atykmã* (cf. *atuknumu*, Seeger 1981:69<sup>26</sup>) à qual se segue uma zona de refugio denominada *kijpu*.

A próxima grande zona que constitui o espaço aldeão é formada pelas roças (*huru*). Mais além das roças, seguem trilhas que adentram a floresta (*pá*), e que formam com o rio (*ngô*) — ao longo do qual se dão a maior parte das viagens e expedições de caça/pesca/coleta — a base de uma rede cujos nós são os mais diversos lugares nomeados. Além da floresta assim “domesticada”, conhecida, por esses sistemas de lugares e caminhos, costumava estender-se por fim a floresta longínqua (*muhaj pá*) onde viviam os monstros — agora em grande parte substituídos por desertos de soja e cidades de brancos...

As roças de mandioca aparecem primeiro como o centro, e depois como limite, dos lugares de maior importância para os Kisêdjê, suas aldeias. Mas as coisas nem sempre foram assim, como vimos. A dependência da mandioca (e do peixe) como base da sua cozinha é um desenvolvimento relativamente recente — data do assentamento no Xingu e da adoção da tecnologia para o processamento da mandioca brava (e extração de seu veneno) de seus vizinhos alto-xinguanos. Isso não torna, entretanto, sua agricultura, menos implicada no parentesco que qualquer outra atividade. Retomo aqui uma narrativa e um argumento que também já ensaiei em outro lugar (Coelho de Souza 2014), e que poderia resumir na afirmativa de James Leach concernente a Reite na Nova Guiné: “processes which have their roots in the garden as it were, are what we might call kinship. They are concerned with producing relationships out of relationships” (Leach 2003:102). Essa é a história que os Kisêdjê me contam sobre como aprenderam a cultivar:

Wanãjê thõ thik khãm twâ (“A comida na barriga de uma de nossas ‘mães’”)

A barriga de uma ancestral estava cheia de comida: milho, mandioca, batatas. As pessoas não sabiam. O filho de sua filha tinha fome, e chorava. Ela pediu que ele lhe trouxesse um cesto e começou a expelir massa de mandioca pelo ânus. Cozinhou em bolos e o menino os achou muito saborosos. Toda vez que ele tinha fome e chorava, ela fazia bolos de milho ou mandioca retirados de sua barriga pelo ânus. Um dia, ela se cansou disso e pediu à filha que mandasse o marido abrir uma roça. Ele fez uma grande clareira. Quando as chuvas se aproximaram, a ancestral pintou-se com urucum, foi para o meio da roça e instruiu o genro para que queimasse toda a vegetação. Ela ensinou a ele uma música, que deveria ser sempre entoada antes da queimada (como ainda ocorre). Depois disso, ele incendiou o mato. A mulher explodiu, e plantas e sementes espalharam-se por toda parte. (cf. Coelho de Souza 2014).

De cada parte do corpo da ancestral originou-se uma planta diferente. Da cabeça, vieram as cabaças; de seus ossos, o cupá (um cipó comestível, *Cissus* sp.); das pernas, milho; dos pés, inhames. Essas origens têm consequências sobre as práticas de cultivo contemporâneas: pessoas com pés pequenos não devem plantar inhames, pois estes não crescerão (uma variedade especialmente diminuta é associada não aos pés, mas aos dedos); mulheres de perna fina não devem plantar milho, por razões do mesmo tipo; e pessoas com cabelo enrolado são melhores cultivadores de algodão. Isso se deve a preferências que cada planta pode ter em relação aos plantadores: parece que essas são influenciadas por afinidades na forma corporal. Pés de mandioca, todavia (sempre plantados por homens), são sujeitos caprichosos: nunca se sabe se eles irão gostar de você, então é preciso experimentar com diferentes variedades e se uma delas não cresce bem, você pode pedir a outra pessoa que a plante em seu lugar. Sabe-se quem tende a ser favorecido por esta ou aquela (variedade da) planta, e essas pessoas podem ser solicitadas para ajudar nas roças de seus parentes. Se ninguém em uma família é favorecido por certa planta ou variedade, os agricultores podem continuar plantando apenas a quantidade necessária para a produção de novas sementes ou mudas, enquanto testam cada filho, filha ou neto, conforme esses crescem, em seu plantio, para ver se a planta gosta daquela criança. O laço entre as plantas e o plantador, eles dizem, “é similar (*wyraká*, com o sentido de uma similaridade sensível) àquele entre pais e filhos: durante o período do plantio, o agricultor deve observar as mesmas restrições alimentares e sexuais recomendadas para a gravidez. Existem também cantos especiais (*huru jarên*), executados para alegrar as plantas e estimular seu crescimento.

O cultivo dos roçados é pois duplamente conectado ao parentesco: ele produz o parentesco entre humanos — por meio da alimentação das crianças que requer, segundo o mito, o trabalho conjunto de consanguíneos (mãe/filha) e afins (marido/mulher/sogra) — e faz isso por meio de uma relação “de parentesco” entre planta e plantador. Trata-se de uma atividade que “produz relações a partir de relações”. O mesmo pode ser dito da caça ou pesca, mas interagir com as plantas nas roças — um espaço que define e cerca a aldeia — é muito diferente de interagir com outros viventes encontrados nas florestas ou rios — isto é, um espaço que não só é exterior como se define por uma certa oposição ao espaço aldeão. Não posso tomar essas diferenças, importante é claro, como objeto aqui. A agricultura é uma

atividade “limitante”, que cria “fronteiras”: onde ela “para”, limites aparecem, pois as roças criadas se tornarão elas mesmas limite, eventualmente ‘cercando’ uma aldeia.<sup>27</sup> Todavia, andar ou viajar — para a caça ou coleta — funciona diferentemente: onde se para (se acampa), novos “centros” (pontos) aparecem, que pode funcionar como ponto de partida para novas e imprevisíveis jornadas. Os lugares criados por essas interações (cinegéticas, sobretudo) são igualmente distintos: a aldeia, em um caso, como espaço é cercado de roças; e os lugares nomeados, conectados por caminhos, cursos d’água e trilhas, por onde viajantes se deslocaram. Em ambos os casos, seja como for, o parentesco continua sendo o meio pelo qual a implicação histórica dos Kisêdjê em sua paisagem, por meio das suas narrações, continua fazendo pulsar a Terra como um fundo virtual de socialidade e criatividade: não uma ideia abstrata ou um substrato físico, mas um horizonte de experiências e potencialidades conhecido por meio de relações muito concretas, sempre vividas.

## Conclusão

Concentrei-me na agricultura (e não em outros modos de interação) porque seu caráter “limitante” permite retornar mais facilmente ao tema dos direitos fundiários. Deste ponto de vista, a situação dos Kisêdjê é similar a de muitos outros povos, mas escolho mencionar uma discussão que Paul Sillitoe (1999) faz do caso dos Wola (na Nova Guiné) porque ele enfatiza justamente o caráter “movente” dos direitos territoriais wola, a ponto de ocasionalmente falar da terra ela mesma como “movente”. Ele emprega a expressão “o movimento da terra” em um sentido figurativo (geralmente entre aspas; p. 340, 344), para referir-se ao movimento dos direitos — a terras que “mudam de mãos”. Sem dúvida uma imagem algo paradoxal ali onde a terra não constitui uma propriedade alienável (ou herdável), e menos pertence às pessoas do que as pessoas pertencem a ela, como ele diz (:348; junto com muitos outros...). Se os idiomas da ambiguidade, da flexibilidade, da labilidade ou do fluxo que esse autor mobiliza foram muitas vezes empregados, na Melanésia assim como na América do Sul, para evadir paradoxos como esse, gostaria de sugerir outra rota. Se tomamos T/terra no sentido intangível afirmado neste artigo, talvez possamos ver como ela ‘literalmente’ se move, sem com isso perder aquele aspecto duradouro sublinhado por Sillitoe: o modo como conecta passado e futuro (Sillitoe 1999:249). Talvez possamos encontrar também um desvio para melhor retornar à questão da propriedade, tal como acionada por Kuiussi em nosso primeiro episódio.

Então, o que ocorre quando pessoas como os Kisêdjê (e isso está acontecendo o tempo todo, em todo lugar, é claro) têm de enfrentar um modo radicalmente outro de falar da (e relacionar-se à) terra, um modo que a toma como recurso tangível dotado de valor não pelas relações que condensa ou facilita, mas por seu potencial “produtivo”? O que acontece quando o valor é depositado na terra independente daquelas relações? Com limites fixos, degradada e desmatada, esvaziada de seus outros habitantes, formatada para a exploração comercial, a terra não é mais o que costumava ser. Algumas pessoas se sentem tentadas a deixar a Terra Indígena e ir trabalhar nas cidades para os brancos. Eles não costumam enfatizar quão difícil isso seria sem a ajuda dos parentes que permanecem em casa e enviam-lhes sacos e sacos de massa de mandioca e polvilho... Em um esforço para contrariar essa tendência, outras pessoas kisêdjê vêm falando insistentemente sobre a terra — sobre *ficar*

nela (e não casar com brancos) como um aspecto de uma política demográfica deliberada. Um novo discurso emerge, em torno de uma expressão admitidamente desajeitada, *wa nhõ hwyka*, “nossa terra”, para falar dos lugares como constituindo um “território” (em português sempre adjetivado como “tradicional”). Trata-se do esforço que os Kisêdjê hoje empreendem para controlar os efeitos da dupla expropriação que se realiza sobre “sua” terra, a saber: de um lado, a conversão em “bem imóvel” que a própria subtração dessas terras ao mercado — por meio do instituto da “terra indígena” — efetua (penso da fixação de limites, é claro, mas também nas possibilidades de exploração econômica que esta abre); de outro, a destruição da vitalidade da terra por meio do desmatamento, da degradação e poluição das nascentes dos rios, etc., tanto no nível interno e local quanto externo e regional.

A despeito do possessivo na expressão “nossa terra”, não acredito que esta “terra” de que estejam falando seja mais dócil ao instituto da propriedade e à medição e delimitação que ele implica. As imagens — legais ou científicas — de terra como bem imóvel ou substrato físico são analogias muito pobres para a compreensão do que está em jogo para os Kisêdjê. Se precisamos de analogias para que o diálogo, a tradução ou o “reconhecimento” sejam possíveis, pode bem ser que *riqueza intangível* seja uma escolha melhor — ao menos apontaria para a terra como potência criativa, evidenciada nas relações entre pessoas (humanas ou não).

Algum tempo atrás, Manuela Carneiro da Cunha sugeriu que quanto menos uma sociedade concebe direitos privados sobre a terra, mais ela desenvolveria um sistema de direitos relativos a recursos imateriais, como o conhecimento (2009:357). Por outro lado, Marilyn Strathern usou uma vez a ideia de “terra como propriedade intelectual” para imaginar regimes em que a paisagem tangível, possuída pelo clã, se revela também uma contraparte intangível do corpo vivo de/as pessoas (Strathern 2009). Isso aponta, ela diz, para um “modelo criativo” — e não “produtivo” — das relações entre pessoas e terra. Se essa imagem pode ser transportada para a Amazônia, a correlação proposta por Carneiro da Cunha não significaria que os direitos sobre a terra aqui seriam “coletivos” e não privados, mas que seriam antes ‘direitos’ sobre recursos intangíveis: sobre o potencial criativo da terra, dos lugares, como evidência das relações — do parentesco — entre as pessoas que pertencem a ela; e que é, no fim, aquilo que os Kisêdjê realmente valorizam.

Ao chamar os animais de caça *wakhiri*, “nossa criação”, os Kisêdjê, pelas palavras de Kuiussi, não estão portanto reivindicando uma propriedade sobre eles como “gado” — a não ser na medida em que a relação de cuidado (criação) que a analogia ressalta tem o objetivo de bloquear a relação de propriedade (exploração) da terra que o fazendeiro, ele sim, acionou, com a consequência de interditar aos Kisêdjê o acesso aos animais. As linhas dos mapas de identificação são incapazes de acompanhar o movimento da T/terra kisêdjê, mas se esta é uma limitação inevitável e intrínseca ao processo de “reconhecimento” das terras indígenas, isso não quer dizer que tal processo possa ou tenha de se dar ignorando um tal efeito. Algo dos “usos, costumes e tradições”, dos Kisêdjê como de outros povos, que constam no caput do Artigo 231 da CF, têm de ser — por mandato constitucional — preservado e protegido pelo regime jurídico das Terras Indígenas. Esse “algo”, arrisco dizer, é a *vida* dessas pessoas e daqueles Outros a partir de quem, com quem e contra quem os Kisêdjê constroem seus lugares e seus parentescos — a vida tal como a vivem e concebem. A alternativa a isso é o genocídio, e, pensando nos não-humanos que os Kisêdjê criam e por quem são também criados, o ecocídio. Nada menos.

## Referências

- Albert, Bruce & Le Tourneau, François-Michel. 2007. "Ethnogeography and resource use among the Yanomami". *Current Anthropology*, 48(4): 584-592.
- Bamberger, Joan. 1967. Environment and cultural classification: a study of the Northern Kayapó. PhD Thesis: Harvard University.
- Basso, Keith H. 1996. *Wisdom sits in places. Landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 2009. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Coelho de Souza, Marcela S. 2009. "Três nomes para um sítio só: a vida dos lugares entre os Kisêdjê". Comunicação apresentada no IV Congresso da Associação Portuguesa de Antropologia, Lisboa.
- Coelho de Souza, Marcela S. 2010. "A vida material das coisas intangíveis". In E. C. Lima & M. S. Coelho de Souza (Orgs.), *Conhecimento e cultura: práticas de transformação no mundo indígena*. Brasília: Athalaia Editora.
- Coelho de Souza, Marcela S. 2014. "Conhecimento indígena e seus conhecedores: uma ciência duas vezes concreta". In M. Carneiro da Cunha & P. Cesarino (Orgs.), *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Cultura Acadêmica. pp. 195-218.
- Erikson, Philippe. 1987. "De l'approvisionnement à l'approvisionnement: chasse, alliance et familiarisation en Amazonie amérindienne". *Techniques & culture*, 9: 105-140.
- Descola, Philippe 1998. "Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia". *Mana*, 4(1): 23-45.
- Fausto, Carlos 2008). "Donos demais: maestria e domínio na Amazônia". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 14(2): 329-366.
- Franchetto, Bruna. 1987. Laudo Antropológico: a ocupação indígena da região dos formadores e do alto curso do rio Xingu (Parque Indígena do Xingu). Ms.
- Guerreiro, Antonio. 2015. *Ancestrais e suas sombras. Uma etnografia da chefia kalapalo e seu ritual mortuário*. Campinas: Editora Unicamp.
- Gow, Peter. 1995. "Land, people, and paper in Western Amazonia". In E. Hirsch & M. O'Hanlon (Eds.), *The anthropology of landscape: perspectives on place and space*. Oxford University Press, Oxford. pp. 43-63.
- Gross, Daniel. 1983. "Village movement in relation to resources in Amazonia". In R. Hames & W. Vickers (Eds.), *Adaptive Responses of Native Amazonians*. New York. pp. 429-449.
- Hugh-Jones, Stephen. 1996. "Bonnes raisons ou mauvaise conscience?. De l'ambivalence de certains Amazoniens envers la consommation de viande." *Terrain. Anthropologie & sciences humaines*, 26: 123-148.
- Leach, James. 2003. *Creative land: place and procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea*. Berghahn Books.

- Leite, Letícia. 2016. Juventude indígena conectada: narrativas na nova geração do Território Indígena do Xingu (TIX). Dissertação de Mestrado: Mestrado Profissional em Sustentabilidade de Terras e Povos Tradicionais–MESPT/UnB.
- Lima, Daniela B. 2012. “Vamos amansar um branco para pegar as coisas”: Elementos da etnohistória Kajkwakratxi-jê (Tapayuna). Dissertação de Mestrado: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social–PPGAS/UnB.
- Kerr, W. E., Posey, D. A., & Wolter Filho, W. 1978. “Cupá, ou cipó-babão, alimento de alguns índios amazônicos”. *Acta Amazônica*, 8(4): 702-705.
- Morphy, Frances 2007. “Performing law: The Yolngu of Blue Mud Bay meet the native title process”. In: B.R. Smith & F. Morphy (Eds.), *The Social Effects of Native Title: Recognition, Translation, Coexistence*. Canberra: The Australian National University, Cambr EPress / Centre for Aboriginal Economic Policy Research.
- Nodari, Alexandre. s/d. “A( )terror:”
- Nodari, Alexandre. 2014. “Limitar o limite: modos de subsistência.” *Trabalho apresentado no colóquio internacional Os Mil Nomes de Gaia. Fundação Casa de Rui Barbosa* 16 (2014)
- Posey, Daniel A. 1992. “Ciência Kayapó: alternativas contra a destruição”. In A. E. d. Oliveira (Ed.), *Ciência Kayapó: anternativas contra a destruição*. Belém: SCT/CNPq - Museu Paraense Emílio Goeldi. pp. 19-43
- Posey, Daniel A. 1994. “Environmental and Social Implications of Pre- and Postcontact Situations on Brazilian Indians: the Kayapó and a New Amazonian Synthesis.” In A. C. Roosevelt (Ed.), *Amazonian Indians from Prehistory to the Present*. Tucson: University of Arizona Press. pp. 271-286
- O’Dwyer, Eliane Cantarino. 2005. “Laudos antropológicos: pesquisa aplicada ou exercício profissional da disciplina?”. In I. Boaventura Leite (Org.), *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: ABA/NUER.
- Povinelli, Elizabeth. 2001. Radical worlds: the anthropology of incommensurability and inconceivability. *Annual Review of Anthropology*, 30: 319-334.
- Santos Granero, Fernando. 1998. “Writing history into the landscape: space, myth and ritual in contemporary Amazonia”. *American Ethnologist*, 25(2): 128-148.
- Sillitoe, Paul. 1999. “Beating the boundaries: land tenure and identity in the Papua New Guinea Highlands.” *Journal of Anthropological Research*, 55(3): 331-360.
- Seeger, Anthony. 1980. “A identidade étnica como processo: os índios suyá e as sociedades do Alto Xingu.” *Anuário Antropológico*, 78, 156-175.
- Seeger, A. 1981. *Nature and society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Cambridge, MS: Harvard University Press.
- Smith, B. R., & Frances Morphy. 2007. “Introduction”. In: B.R. Smith & F. Morphy (Eds.), *The Social Effects of Native Title: Recognition, Translation, Coexistence*. Canberra: The Australian National University, Cambr EPress / Centre for Aboriginal Economic Policy Research.

- Smith, E. A., & Wishnie, M. 2000. "Conservation and Subsistence in Small-Scale Societies". *Annual Review of Anthropology*, 29, 493-524.
- Strathern, Marilyn. 2009. "Land: intangible or tangible property?". In Thomas Chesters (Ed.), *Land Rights*. Oxford: Oxford University Press. pp. 13-38.
- Vanzolini, Marina. 2015. *A flecha do ciúme. O parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu*. São Paulo: Terceiro Nome.
- Turner, Terence. 1979. "Kinship, household, and community structure among the Kayapó". In D. Maybury-Lewis (Ed.), *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. pp. 179-217

## Notas

1 "Terra intangível" é o título de uma seção de um trabalho anterior (Coelho de Souza 2011) em que eu buscava refletir sobre a emergência da expressão wa nhõ hwyka, "nossa terra" — no contexto da conversação que mantínhamos, eu e alguns amigos Kisêdjê, sobre a projetos de revitalização e resgate culturais. O presente artigo retoma aquela discussão, assim como desdobramentos em comunicações e publicações anteriores (2009, 2014). A pesquisa em que esses se apoiam vem sendo desenvolvida junto aos Kisêdjê desde 2004, tendo recebido apoio de mais diversas agências e pessoas do que é possível arrolar aqui. Pela leitura cuidadosa desta versão, comentários e sugestões preciosos e precisos, agradeço a Nicole Soares Pinto e Luísa Molina.

2 Sobre essa continuidade entre a domesticação (de animais de estimação) e o apantamento, a etnografia sul-americanista é eloquente (para começar, ver Erikson 1987; Descola 1998; Hugh-Jones 1996; Fausto 2007).

3 O tema dos donos ou mestres de animais, como xamãs que se comunicam com os xamãs humanos, é pouco elaborado entre os Kisêdjê, talvez em função das transformações rápidas porque passou seu xamanismo no contexto xinguano. Cabe talvez explicitar que o termo khandê está de fato presente na expressão para "caçador" [mbry jarit kandê, caça-procurar-"dono"], mas para indicar o domínio de uma habilidade, ou a iniciativa em uma atividade, e não uma relação que possa ser aproximada da posse.

4 E não só no Brasil: mais do que "simplesmente" reconhecer uma situação de fato, preexistente, o processo de reconhecimento (de direitos territoriais indígenas em geral) é sempre parcial e criativo — como não poderia deixar de ser, levando-se em conta a necessária transformação implicada na tradução dos 'costumes' indígenas em institutos jurídicos, qualquer que seja seu arcabouço específico (é evidente que essas especificidades, nacionais para começar, são em si muito interessantes). Se a "comensurabilidade forçada" (Smith & Morphy 2007; Morphy 2007; Povinelli 2001) assim produzida apresenta-se como condição para que "direitos" sejam "reconhecidos", não se pode esquecer o quanto ela se faz também por meio de certos desconhecimentos muito ativos. O do movimento — de pessoas e terras — é um desses.

5 “[L]and is not static, but moves through animating and distributing its offspring” (Leach 2003:91-2).

6 “What good are roots if you can’t take them with you? (Gertrude Stein).

7 Estima-se que a migração dos Kisêdjê para a bacia do Xingu remonte ao início do séc. XIX. Existem dois grupos falantes do que podem ser consideradas variantes da mesma língua, os Kisêdjê (Suyá orientais) e aqueles que ficaram conhecidos como Tapayuna (Suyá ocidentais, Suyá Novos ou Beiços de Pau; autodenominação Kajkwakratijê), que mantêm todavia a memória de um passado similar. Os Tapayuna se fixaram nas proximidades do Arinos, onde após décadas de conflito procuraram estabelecer contato pacífico com os brasileiros, com resultados desastrosos: reduzidos a 41 sobreviventes, foram transportados em 1969 ao Parque do Xingu para serem ali reunidos aos Kisêdjê (Seeger 1980:160; 1981:49-55; Lima 2012). Alguns permanecem hoje entre estes últimos; os demais residem com os Kayapó Metyktire na Terra Indígena Capoto-Jarina. Os Tapayuna residentes entre os Metyktire construíram em 2009 uma aldeia separada, Kawêtxikô, situada na margem esquerda do rio Xingu, dentro da Terra Indígena Capoto-Jarina.

8 Criado como Parque Nacional do Xingu, renomeado Parque Indígena do Xingu, o PIX foi rebatizado Território Indígena do Xingu em assembleia em outubro de 2016, quando aprovaram também o plano de gestão do TIX e um protocolo de consulta (ver Leite 2017).

9 Refiro-me a uma das 19 condicionantes, de status jurídico aliás algo incerto, impostas pelo Supremo Tribunal Federal aos processos de identificação e regularização de terras indígenas, por ocasião da decisão relativa à Demarcação de Raposa Serra do Sol em 2009. O processo de revisão de limites da Terra Indígena Wawi, instaurando grupo técnico (coordenado por mim) por meio de portaria publicada em 2007, foi interrompido várias vezes por liminares sob o argumento de “parcialidade” da antropóloga coordenadora (dada seu envolvimento etnográfico contínuo com a comunidade). Uma decisão de mérito foi publicada em 2015, revogando a portaria, desta vez com base em uma interpretação abrangente das condicionantes da Raposa, aquela que proibiria a “revisão de limites” que implique ampliação da terra indígena.

10 Literalmente: a entrada da TI fica a menos de 5km. da aldeia.

11 E, de fato, para minha parcial incredulidade e a de outros parceiros dos Kisêdjê, em 2015 decidiram transferir a aldeia principal para um sítio mais abaixo no mesmo rio das Pacas, relativamente afastado dos limites da TI; afastar-se das fazendas de soja e de seus venenos foi o principal motivo que escutei.

12 Entre os argumentos a favor da originalidade da horticultura dos Jê setentrionais e centrais, Nimuendajú já arrolava em 1940 a importância da batata-doce e do inhame, além da mandioca e do milho (privilegiados pelos Tupi); o fato de a palavra para «mandioca» nos vocabulários dos Jê Setentrionais, kwur-, ser claramente independente do termo tupi; a distintividade dos métodos de preparação da mandioca e dos produtos culinários assim obtidos; e o cultivo, exclusivo dos Jê, do cupá ou cipó-babão (Cissus). O kupá foi identificado por Posey como *Cissus gonglyloses*, do qual os Kayapó, por exemplo, cultivariam pelo menos quatro variedades (Posey 1992). Entre os Kisêdjê, a

planta é denominada kuhwa ou sákthesi.

13 Os trabalhos mais detalhados disponíveis tratam de grupos kayapó, mas muitas de suas conclusões poderiam ser transportadas para o caso kisêdjê. Com efeito, todo o subgrupo Kayapó-Apinayé-Kisêdjê distancia-se dos Timbira orientais (e dos Jê centrais) sob esse ponto de vista, tendo vindo a ocupar regiões de feição diversa (floresta e áreas de transição) do habitat original dos Jê no cerrado. Nimuendajú apontava já, por exemplo, a orientação ribeirinha dos Apinayé (Nimuendajú [1939]1967:3-4). Evidenciam-se, além da riqueza de espécies cultivadas — diversas variedades de milho, batatas-doces, inhames, abóboras, bananas, mandioca, cupá, várias plantas medicinais, a sofisticação dos métodos e conhecimentos etnoecológicos — pedológicos, botânicos, agroflorestais — indígenas: (Bamberger 1967; Posey 1992:27-28, 30, 34-35; Kerr e Posey 1984, 1992)

14 Nessa forma de agricultura, baseada como se sabe na derrubada e queima da vegetação florestal (cujos nutrientes transferem-se para o solo), as roças deixam de ser plantadas depois de um período de plantio de cerca de 2-3 anos, dado o declínio progressivo da produtividade resultante da perda de nutrientes e competição de plantas invasoras.

15 Uma demonstração do enriquecimento dos solos propiciado pelas práticas agroflorestais indígenas é a célebre “terra-preta dos índios” ou “terra preta antropogênica”, solos escuros ricos em nutrientes, tipicamente associados a vestígios arqueológicos de ocupação indígena, e que são procuradas pelos próprios índios para o cultivo de espécies que exigem solos mais férteis. A extensão em que as florestas amazônicas são “antropogênicas”, e sua biodiversidade criada pela intervenção humana (leia-se, indígena) ao longo dos vários milênios de ocupação, pode ser ainda objeto de debate, mas o fato de que muitos ecossistemas geralmente considerados como “naturais” foram pelo menos parcialmente alterados por populações indígenas é irrecusável, e está em acordo com o fato de que entre biólogos e ecólogos é hoje geralmente aceito que “perturbações” no meio-ambiente tais como as derivadas da agricultura de toco ou queimadas controladas praticadas por populações de baixa densidade promovem um aumento da biodiversidade (Smith e Wishnie 2000:495-6).

16 Posey (1992, 1994), para o caso dos Kayapó, documentou uma quantidade de práticas envolvendo o manejo de recursos do entorno das aldeias e áreas mais distantes, cobertas por seus deslocamentos; esse conjunto de práticas permitiria, segundo ele, falar em um “sistema de agricultura nômade” e de manejo agroflorestal sofisticados, que se tornou talvez ainda mais importante em períodos de dispersão associados a intensificação de conflitos guerreiros e surtos epidêmicos sob o impacto do contato, direto e indireto (Posey 1994:272ss;). Mas suas características fundamentais são certamente antigas, e mesmo que sua importância tenha possivelmente diminuído com as transformações suscitadas pelo enquadramento territorial e outras mudanças derivadas do contato permanente, os conhecimentos e hábitos que as sustentam continuam sendo parte dos modos de relação desses povos com seu território e meio-ambiente

17 Trekking designa a prática segundo a qual parte de ou toda a população de uma aldeia desloca-se em expedições de caça e coleta que podem durar de entre poucas semanas a vários meses, geralmente na seca, ao longo de trajetos que podem estender-se

por muitas centenas de quilômetros. Esse padrão de mobilidade encontra-se profundamente imbricado a suas formas específicas de organização social, correspondendo inclusive a uma maneira de equilibrar as tensões políticas entre gerações, unidades domésticas, famílias extensas e facções (Turner 1979). Já outros tipos de “mobilidade” comuns, como a transferência periódica do sítio dos aldeamentos, a permanência de famílias em moradias secundárias próximas a roças mais distantes do aldeamento principal, expedições familiares curtas para caça, pesca e coleta, viagens para caçadas ou pescarias coletivas em contextos cerimoniais, expedições de guerra etc, são muito mais generalizados nas terras baixas.

18 O’Dwyer, por exemplo, chama atenção para a carga semântica associada às conotações desses termos: “migração” pode supor um deslocamento contínuo que “[...] juridicamente e em sentido amplo, acaba por traduzir a ideia de inexistência de território próprio [...] e por extensão, em conceito político, termina igualmente por sugerir a ausência daquilo que se possa considerar organização ou coletividade indígena [...]” (O’Dwyer 2005:233); “perambular”, assim como “vaguear”, evocam uma errância que sugere a aleatoriedade dos deslocamentos, um movimento sem direção que barra qualquer possibilidade de constituição de um território (id:234).

19 Como enfatiza Franchetto (falando aliás dos Kisêdjê), “o termo [perambulação/índole perambulante] é ambíguo e inexato do ponto de vista antropológico quando referido ao tipo de exploração de recursos específicos de certas sociedades, como fosse algo predicável de uma subjetividade imprevisível e incontrollável” (Franchetto 1987:8). Nada mais longínquo em relação ao padrão de mobilidade que chamaremos aqui circulatório para enfatizar, justamente, sua “previsibilidade”.

20 Agradeço em especial ao ISA a disponibilização do relatório e materiais resultantes da oficina “Diagnóstico socioambiental: importância, localização e uso dos recursos naturais para o povo Kisêdjê”, realizada em 2005 na aldeia Ngôjhwêê.

21 Há rios nomeados, e possivelmente outros elementos da paisagem, em narrativas situadas «antes da chegada no Xingu», e os Kisêdjê entretêm algumas hipóteses sobre a identificação desses rios a outros que vieram a conhecer mais recentemente, seja viajando (casos de afluentes mais abaixo no Xingu; cf. Seeger 1981), seja por meio de mapas ou referências alheias.

22 Também pode ser traduzido como “nossas aldeias antigas”.

23 O município de Canarana surgiu nos anos 70 quando se instalaram os primeiros agricultores recrutados no município gaúcho de Tenente Portela, pela Coopercol - Cooperativa Colonizadora 31 de Março Ltda, fundada e dirigida pelo pastor Norberto Schwantes e pelo economista José Roberto, com o objetivo declarado de assentar famílias gaúchas luteranas em território matogrossense. O nome da cidade de Canarana (um capim da região) foi escolhido por ocasião da elaboração do anteprojeto, criando-se o núcleo de colonização, em 1972. Dizem que o nome também foi escolhido por lembrar o nome “Canaã”, a terra prometida, tendo assim usado um tipo de propagando para atrair os agricultores para a região. A iniciativa do pastor Norberto Schwantes tinha o apoio dos governos Estadual e Federal, que desejavam atrair empresários rurais para a região ao mesmo tempo que diminuían as tensões nos conflitos de terras

criados no Rio Grande do Sul. Assim, em 15 de fevereiro de 1975 é criada a localidade de Canarana. Através da lei Estadual n.º 3.762 de 29 de junho de 1976, é criado o distrito de Canarana, com território jurisdicionado ao município de Barra do Garças. A lei Estadual n.º 4.165 de 26 de dezembro de 1979 cria o município de Canarana.

24 Pelo menos não enquanto não se sentam para projetá-los em um mapa, defrontando-se então com a necessidade de fazer escolhas “transcontextuais”, obrigando-se a adjudicar entre eles, fixar usos e excluir opções: pois na série de nomes alternativos para o mesmo lugar, como me disse um amigo kisêdjê, os nomes não se substituem, acumulam-se: “os nomes antigos continuam... [eles] não vão embora”.

25 Como disse Mbotesi Suyá, um dos acompanhantes do GT da Funai posteriormente desconstituído, à antropóloga-ambientalista Isabelle Giannini: “Macaúba em Kisêdjê é ôtô, come o fruto, usa a semente para fazer colar, tira óleo para pintar. Onde tem Macaúba alguém já morou lá, ele não nasce sozinho é como o Pequi que é plantado e marca território” (Giannini, Relatório Ambiental, 2007)

26 Seeger registra o termo atuknumu, de atuk, “escuro”, “negro”. Justificaram-me o nome dizendo que é porque “não há pessoas lá”. A forma que me foi dada tem um sentido direcional: “em direção ao escuro”...

27 Um contorno que não consegue esconder sua dinâmica... Para a distinção entre limite-contorno e limite-dinâmico, que caberia introduzir aqui, ver Nodari 2014.

Recebido em 24 mar. 2017.

Aceito em 6 jul. 2017.