

Por caminhos e andanças indígenas (a geobricolagem como trilha)

Jones Dari Goettert

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

Juliana Grasiéli Bueno Mota

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

Resumo

Caminhos e andanças – e seu percorrer – são possibilidades no acompanhamento de nosso fazer geografias indígenas. A proposta é combinada com a discussão de “geobricolagem”, a “forma de mundianizar” indígena (feita através do “pensamento-por-exemplo”), que se distingue da “geoengenharia” (“pensamento-por-modelo”, ocidental-capitalista). A perspectiva de caminhos e andanças, na geografia, pode se realizar pelo envolvimento profundo junto às gentes e terras indígenas, como potência para fazer brotar *ondes* inusitados na relação humanas/os e não humanas/os e tendo a geobricolagem (o *exemplo*) como um ato também político e popular.

Palavras-chave: Geografias indígenas; caminhos e andanças; geobricolagem.

Through indigenous paths and wanderings (geo-bricolage as a trail)

Abstract

Paths and wanderings – and your go through – are possibility in the accompaniment of our making geographies of indigenous peoples. The proposal is combined with the discussion of “geobricolage”, the indigenous “way of worlding” (made through “thought-by-example”), which is distinguished from “geoengineering” (“thought-by-model”, western-capitalist). The perspective of paths and wanderings, in geography, can be given, then, by the deep involvement with the indigenous people and lands, as a power to bring out unusual *wheres* in the human and non-human relationship and having geobricolagem (the *example*) as well as a political and popular act.

Keywords: Indigenous geographies; paths and wanderings; geobricollage.

A través de caminos y andanzas indígenas (geobricolagem como sendero)

Resumen

Caminos y andanzas – y tu pasar por – son posibilidades en el acompañamiento de nuestro hacer geografías de pueblos indígenas. La propuesta se combina con la discusión del “geobricolaje”, la “forma de mundianizar” indígena (hecha a través de “pensamiento-por-ejemplo”), que se distingue de la “geoingeniería” (“pensamiento-por-modelo”, occidental-capitalista). A perspectiva de caminos y andanzas, en geografía, puede ser dada, entonces, por la profunda participación con los pueblos y tierras indígenas, como una potencia para resaltar *dondes* inusuales en la relación humanas/os y no humanas/os y tener geobricolaje (el ejemplo) como un acto también político y popular.

Palabras clave: Geografías indígenas; caminos y andanzas; geobricollage.

Todo mundo que anda conhece.
Quem não nada, não conhece.

Ñanderu kaiowá Admiró
(Mota, 2015, p. 21)

Vamos pensar no espaço
não como um lugar confinado,
mas como o cosmos
onde a gente pode despencar em paraquedas coloridos.

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



Ailton Krenak, *O sonho da pedra* (cena 1)

Trilha de partida (introdução)¹

A *construção* de caminhos e andanças é parte do *pensar e fazer geográficos*. Na produção das geografias dos povos indígenas, entendemos que este fazer é ainda mais imprescindível. Essa imprescindibilidade é *engravidada* principalmente porque as gentes índias têm suas vidas *ancoradas* em *existências nômade*s². Essas existências foram

¹ (1) Este artigo é também parte das reflexões em torno do projeto “Long Pending Questions Affecting the Guarani-Kaiowas in Mato Grosso do Sul: Agribusiness Expansion, Racism and the Ambiguous International Borders between Brazil and Paraguay”, coordenado pelo professor Antonio Ioris (School of Geography – Cardiff University – Cardiff, País de Gales) e que tem o autor e a autora deste texto como participantes (o projeto é financiado pela *Newton Fund* – Reino Unido). (2) Este artigo dialoga com o texto-apresentação deste dossiê “Gentes|terras: o *ouvir* mútuo das Geografias Indígenas”, em especial através das perspectivas *ouvir e sentipensar*..

² *Existências nômade*s, aqui, nada tem a ver com o “nomadismo” a que a narrativa “branca” impõe às gentes/aos povos ditos – vejamos só! – “pré-históricos” (ideia que tem a intenção proposital de fazer figurar povos – como os indígenas – em um estágio “pré-civilizatório”, portanto, *anterior* e com *necessidade* de “progredir” para alcançar o “estágio” de civilização). Racista, a ideia impõe e não dialoga, sendo um dos pilares da hodierna lógica colonial-colonialista do saber e do poder (cf. QUIJANO, 2005), sustentadora do Modo de Produção Capitalista calcado na propriedade (privada, enfatizamos) da terra, das gentes e das coisas. Constituinte de uma *violência epistêmica* (cf. CASTRO-GÓMEZ, 2005) – simultânea à violência física-material –, objetiva tornar superior a *existência sedentária* (“surgida” com a agricultura e o pastoreio, *pré-condição* para o surgimento do Estado), como se para as gentes/os povos indígenas fosse indiferente o lugar onde estavam/estão, como se não construíssem vínculos territoriais materiais e afetivos (aliás, sugerimos como leitura a proposição de [1] Aguiar; Landa; Goettert [2016], que, refletindo arte rupestre e (i)mobilidade no Mato Grosso do Sul, destacam a hipótese dos povos ancestrais

fraturadas e interditadas pelos contatos da sociedade ocidental-moderno-contemporâneo-capitalista, que impôs projetos, lógicas e modelos *sedentários* – e as cercas e os cercamentos têm aí papel decisivo. Tentar compreender geograficamente essas fraturas e interdições pressupõe a disposição da andança pelos caminhos índios – que ainda persistem – e pelos cruzamentos, de um lado, impostos pela invasão, conquista, dominação, exploração, violência e morte, e de outro, recriados em lutas, re-existências e perspectivas “alter-nativas” de vida.

A trilha que seguimos aqui para esta ainda introdutória *trilha* por caminhos e andanças é *pontilhada* pela discussão inicial de “geobricolagem”. Proposta pelo antropólogo Viveiros de Castro (2015a e 2015b), com base em Lévi-Strauss (1989), a geobricolagem se expressa como pensamento e prática índia (construída e reproduzida pelo exemplo), em contraponto à “geoengenharia” (pensamento e prática por modelo) que impõe “Un Mundo” único³. Como “forma de mundanizar”⁴ (BLASER, 2014, p. 54), ou aqui, como *forma de mundianizar*, perguntamos como o exemplo geobricolagem pode também se expressar como *ato* de luta política e popular.

E sobre geobricolagem, ainda nesta introdução, uma imagem.

terem se *fixado* em certos lugares não necessariamente (ou apenas) pelo “desenvolvimento da agricultura”, mas por vínculos afetivos-simbólicos construídos com seus *habitats*: “A ocupação humana em cavernas e abrigos não pode ser entendida como mera apropriação de recinto espacial. O entorno ecológico, ao ser tematizado, assume a condição de ente, podendo se tornar agente influenciador no fluxo da vida social”; e [2] de Aguiar [2015, p. 56], que ressalta: “[...] a arte [rupestre] foi determinante para o adensamento das populações em torno da força cosmológica. A verdadeira força motriz para a formação das primeiras chefaturas ou parentelas extensas teve sua raiz não propriamente no desenvolvimento da agricultura, mas no controle dos conteúdos cosmológicos e nas propagações de ideias [das cosmologias correspondentes]”. Mas aqui, a ideia de *existências nômades* segue singelamente a *insinuação* deleuze-guattariana de “nomadologia”: (1) como “máquina de guerra” em “espaço liso” contra o Aparelho de Estado em “espaço estriado”, que segmenta e sedentariza; (2) como multiplicidade contra a identidade imposta pelo Estado, que impõe uma identificação-modelo-representação única, *estatística* e anti-popular; (3) como “povos primitivos” que persistiram contra a constituição do Estado, [e em diálogo com Clastres, 1974 {1978}] com “a preocupação potencial de conjurar e prevenir esse monstro que supostamente não compreendem”; e (4) de que “O nômade se distribui num espaço liso, ele ocupa, habita, mantém esse espaço, e aí reside seu princípio territorial” (DELEUZE; GUATTARI, 1997, p. 19 e 52 sobretudo).

³ Críticas à concepção e prática de um “Un Mundo” único, antropocêntrico e “antropoceno”, são encontradas em Trueba (2006), Escobar (2014 e 2015) e Swyngedouw; Ernstson (2018).

⁴ No original “ways of worlding”. Observamos que a sua tradução literal é “formas de mundanizar”, que busca expressar a ideia de que toda realidade é sempre uma construção, não existindo “uma realidade” fora, externa e abstrata, onde, nela, humanas/os e não humanas/os existiriam. Mas aqui, em nosso texto, pela preocupação em discorrer sobre caminhos e andanças indígenas (suas gentes, suas terras), fazemos uma pequena “re-tradução” ou “re-interpretação” do termo, passando a escrever “**formas de mundianizar**”, isto é, a construção de realidades índias como condição de existência, também, do Pluriverso e de Ontologias Políticas Territoriais (sobre essas ontologias, ver, por exemplo, Escobar [2014 e 2015], Blaser [2008, 2009, 2010 e 2014] e De La Cadena [2008 e 2010]).

Figura 1 – Um índio, uma índia, uma árvore... e um celular



Fonte: ASCURI BRASIL (“Facebook” – fotos [acessado em 13/11/2029])

E outra pergunta inicial: o que junta ali um índio, uma índia, uma árvore... e um celular?

Por caminhos e andanças, ao seguir essa trilha, vai à procura de outros encontros em geobricolagens. Essa *gambiarra* pode nos provocar a ser mais insistentes na “co-presença”, na “con-vivência” e no “com-partilhamento” junto dos *ondes* das tristezas e das alegrias (aquelas mais que essas) construídas junto aos caminhos e às andanças dos povos indígenas.

Por último aqui, mas não menos importante, em consonância com o *princípio* geobricolagem, é a proposta de “habi(li)tação” (*habilitar* metodologicamente; *habitar* política e *popularmente*) do *exemplo* como *procedimento* não apenas metodológico mas, principalmente, de luta e de expressão ética dos *ondes* como eles são (*dando exemplos*), e não como os *ondes* dos outros procuram reproduzir-se de cima para baixo (*impondo modelos*). “Vou dar um exemplo”, “Por exemplo”, “Lá na minha comunidade”... são expressões usuais e comuns junto a caminhos e andanças com as gentes índias. Talvez, nesse sentido, fazer valer a força dos *exemplos* indígenas é outro jeito de *mundianizar* a teoria, tornando ela também *prenhe* do *acontecer* gentes e terras índias, seus caminhos, suas andanças.

Geobricolagem

O contato nos últimos cinco séculos imposto pelos europeus sobre os povos indígenas ameríndios criou, histórica e atualmente, uma condição *curiosa*: em grande maioria dizimados (os que não foram exterminados), são os povos *nativos* que passam a construir – ou a serem obrigados a – contatos quase que permanentes com as gentes e terras “não indígenas”. Confinadas ou acomodadas⁵, territorializadas precariamente ou multiterritorializadas (cf.

⁵ Aqui nos *apegamos* às análises de Brand (2004) e Pereira (2004) que estudam os Povos Guarani e Kaiowá no sul do Mato Grosso do Sul. Para o primeiro, esses povos, com a criação pelo Serviço de Proteção ao Índio e

MOTA, 2011 e 2015; e SILVA, 2007) em seus territórios remanescentes (às vezes de tamanho ínfimo, às vezes em territórios para onde foram deslocados, ou mesmo às vezes sem território físico algum), as gentes índias acabam por fazer desse *trânsito* uma condição também de re-existência, fazendo *migrar* coisas e relações como parte da reprodução de suas formas de mundianizar. Existências e re-existências embrenhadas em tempos *cíclicos* espiralados (*além* do tempo linear), conectando *relações* materiais e imateriais (*além* da separação razão e emoção) *sentipensantes*, o humano e o não humano (indissociáveis no *pensamento selvagem*).

Em função disso, à medida que as gentes índias plasmaram *modos de vida* simultaneamente *para dentro* e *para fora* de seus territórios-existências, arriscamo-nos a sugerir que esses *modos* produzem geobricolagens, ou seja, a incorporação ou a amálgama *existencial* de suas condições de ser-estar índia/o. E são **geobricolagens** – e não apenas *bricolagens* – porque a terra/o território é centro indiscernível da própria existência índia. Ou seja, a bricolagem é – ou *faz-se* – terra porque as gentes índias têm a vida ontologicamente em vínculo com ela (as matas, as aves, os animais, os rios, o céu, o sol, a lua...).

Vamos à geobricolagem, então!

A ideia de geobricolagem nos chegou através de Viveiros de Castro (2015a; 2015b). O autor parte da discussão em torno de *bricoleur* e *bricolage*, discutidos em *O pensamento selvagem* por Lévi-Strauss (1989), que já apontava:

[...] o *bricoleur* é aquele que trabalha com suas mãos, utilizando meios indiretos se comparados com os do artista. [...] a característica do pensamento mítico é a expressão auxiliada por um repertório cuja composição é heteróclita. [...] como o *bricolage*, no plano técnico, a reflexão mítica pode alcançar, no plano intelectual, resultados brilhantes e imprevistos. Reciprocamente, muitas vezes se notou o caráter mitopoético do *bricolage* [...]. O *bricoleur* está apto a executar um grande número de tarefas diversificadas porém, ao contrário do engenheiro, não subordina nenhuma delas à obtenção de matérias-primas e de utensílios concebidos e procurados na medida de seu projeto: seu universo instrumental é fechado, e a regra de seu jogo é sempre finito de utensílios e de materiais bastante heteróclitos, porque a composição do conjunto não está em relação com o projeto do momento nem com nenhum projeto particular, mas é o resultado contingente de todas as oportunidades que se apresentaram para renovar e enriquecer o estoque ou para mantê-lo com os resíduos de construções e destruições anteriores (LÉVI-STRAUSS, 1989, p. 32-33).

Para Viveiros de Castro (2015a), o *bricoleur*, o *pensador selvagem* (que obviamente também *faz*, além de *pensar*) ou o “sujeito do conhecimento tradicional”, é aquele “que sabe de onde está falando porque sabe de que onde ele está falando”. Portanto, é sujeito territorial,

Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI) de oito reservas indígenas entre 1915 e 1928, passam à condição de confinados territorialmente; já para o segundo, essa condição é sugerida como de acomodação.

do chão, da terra, em *habitação* profunda com ela (a perspectiva do *habitar* em contraste com à de *ocupar*, como apontado por Ingold, 2015, p. 215).

Para o autor, a contraposição ao pensamento/à prática *bricoleur* (sempre com base em LÉVI-STRAUSS, 1989), é o “pensamento engenheiro”, que age/se reproduz por “modelo”. Como ambos tem relação com a terra, Viveiros de Castro (2015a) parece conclamar todas/os contra a hegemonia “geoengenheira” (ocidental, moderna, capitalista...) e a favor da “geobricolagem”; como ele mesmo diz: “em bom português, a suprema bricolagem, em ‘fazer das tripas, coração’”.

O autor insiste: quem é o sujeito da “geobricolagem”? Ou, “quem é esse outro humano?” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b) Ele mesmo propõe uma resposta: “como pobre, um pobre”, que deve ser tirado da pobreza, “portanto, o pobre é um outro eu-pobre”; mas, em outra *perspectiva*, é o *pensar* ÍNDIO⁶, “como alguém que não está de forma alguma interessado em ser você, cuja diferença com você” não se mede pela quantidade mas pela qualidade. Portanto, “a questão não é tirá-lo [o ÍNDIO] de onde ele está, mas associar-se a ele para ajudá-lo a continuar sendo o que é”, o que pressupõe uma “outra política”. O autor chama a atenção que a categoria “pobre” é *estatística*, portanto, *estatal*, do Estado, enquanto a categoria ÍNDIO é (uma categoria) antropológica, portanto, “contra o Estado” (a referência a Clastres [1978] parece-nos evidente) (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a).

Em outro momento, o mesmo autor (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b), discutindo o modelo e o exemplo como dois modos de mudar o mundo, chama a atenção para fala de membro do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN): “O zapatismo não busca ser um modelo que todos têm que seguir igualmente, mas sim um chamado, um exemplo, para que os povos lutem, a seu próprio modo, em suas distintas geografias”. Portanto, às geografias dos povos indígenas cabe a compreensão de cada território *para si*, como *exemplo* (que pode ser *comunicado* daqui para lá...) e não como *modelo* (que se impõe ou é imposto *de cima para baixo*...). O *exemplo* que é, também para o autor, um *modo de fazer*, participando de uma “formação geoespiritual desigual e combinada” (em aproximação ao “desenvolvimento desigual e combinado” [Trotsky]).

Desse modo, sustenta o autor, o modelo hegemônico antropocêntrico, ocidental-capitalista, *geoengenheiro*, está prestes a – junto a sua própria *ruína* – arruinar toda a Terra. Daí, hoje, às gentes e às terras não índias, cientes do praticamente colapso *geoambiental* planetário, com incidência em cada parte do mundo, cabe a imprescindibilidade do diálogo com os “contemporâneos extra-modernos” (como a/o ÍNDIA/O), aquelas/es não capturados pelo capitalismo, ou seja, os “povos que não esqueceram que pertencem à terra [à Terra], e não o contrário” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a).

⁶ A ênfase narrativa do autor é de tal forma expressiva e impressiva na palavra ÍNDIO, que a exposição aqui em letras maiúsculas nos faz mais próximos de sua *análise-poesia*.

Salienta por isso que, para os “contemporâneos extra-modernos”, o pensamento não é exclusivo das/os humanas/os, mas atributo de muitas espécies, humanas e não-humanas (o “perspectivismo ameríndio”⁷), mas que o “pensamento humano” dominante, ocidental-capitalista, “entra na natureza de forma catastrófica” com desdobramentos sobre a vida de todos. Para ele, um “novo plano de natureza tem que abrir espaço para deuses, espíritos, espectros e monstros, cientistas e xamãs em pé de igualdade”, porque se a maioria deles (espíritos, monstros e xamãs...) não são seres da ciência, o “são da política, da cosmopolítica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b).

Retomando a discussão envolvendo os “dois modos de mudar o mundo”, o “modelo” e o “exemplo”, o autor aprofunda a análise sobre os pensamentos “engenheiro [modelo]” e “*bricoleur* [exemplo]”. O primeiro, o “pensamento-por-modelo”, está “baseado em ideias impostas a outros”; já o segundo, o “pensamento-por-exemplo”, articula uma antropologia (também) não-humana, não antropocêntrica, dessencializando o humano antropologicamente a partir de uma “antropologia mais-que-humana”. O pensamento-por-modelo é aquele fundado e reproduzido pela ciência com base na engenharia, que se *faz* como reprodução do capitalismo (“domesticação generalizada do mundo”), na qual o conhecimento científico apresenta uma função abstrata do sensível. Já o pensamento-por-exemplo, ou o *pensamento selvagem*, é o pensar/agir *bricoleur* (no Brasil, dir-se-ia o sujeito que faz tudo, a “gambiarra”); aqui, a função técnica é fundada na experiência prática *do, com o e no* sensível (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b).

São assim “modos diferentes de criatividade”. Para o pensamento-engenheiro, o modelo, a norma, a normatização, um instrumento de poder político assimétrico. Uma “mentalidade engenheira” com dependência ao modelo (*de fora, exógeno*), imposto a povos para segui-lo (e aqueles que não o seguem ou copiam são considerados inaptos, preguiçosos, primitivos). Criticando o “pensamento-engenheiro-modelo”, o autor enfatiza que o mesmo acaba por ser uma “simplificação da realidade” ao pretender *ser e fazer valer* um “único *nomos* mundial”, uma “única ordem global” (“da soja, do minério, do agrotóxico e assim por diante...”). Um modelo que impõe-se verticalmente, dando ordens e impondo a ordem, um *Ser Maiúsculo* e idealista (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a), portanto, anti-terra, anti-*aqui*.

⁷ “Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena” (ou Antropológico) propostos por Viveiros de Castro (2002) (inspirado no pensamento ameríndio manifesto pela “qualidade perspectiva” de Arhem [1993] e na “relatividade perspectiva” de Gray [1996]): “[...] uma concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 347). Em outro momento, o autor asseverou, junto ao Perspectivismo Antropológico, que para *a revolução fazer o bom tempo* é preciso considerar “alianças cosmopolíticas com outros entes: terrestres, extraterrestres, visíveis, invisíveis, técnicos e assim por diante”; e ainda, a importância de uma “ontologia política ecoanarquista”, como pensamento, condição e prática contra a “divina trindade moderna”: o Pai-Estado, o Filho-Mercado e o Espírito Santo-Razão (Ciência) (VIVEIROS DE CASTRO, 2015a). Parece-nos também interessante, com o Perspectivismo Ameríndio, pensar conjuntamente o “pensamento cromático” (cf. GONÇALVES, 2010, p. 113 e seguintes), que opera não pela lógica da oposição mas da semelhança-intervalo e do sensível, e o “universo fractal e multiplicidades de perspectivas” (cf. LANGDON, 2013, p. 35 e seguintes), como um “índice da possibilidade de identidades múltiplas dependendo da perspectiva”.

Já o “pensamento-por-exemplo” são técnicas, instituições etc. que, em envolvimento, também são pistas para “fazer algo diferentemente igual ao inspirado”; com ele (o exemplo), tomado de *empréstimo* horizontalmente, se difunde e – como pista, ou *trilha* – inspira invenções e subversões em um fazer *empirista* e prático (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b).

Pedagogicamente, o autor diferencia “modelo” e “exemplo” (que organizamos no quadro a seguir).

Quadro 1 – “Modelo” e “Exemplo” [modos de pensamento – de fazer]

Modelo	Exemplo
Platônico: extensivo,	Empirista, intensivo
Dogmático e principal (<i>principia</i>) Aristotélico: uma forma imposta sobre a matéria	“Jurisprudencial”, parte de precedentes
Que vem do mestre para o escravo	Ocasão, o momento
“Cai do céu”	“Surge da terra”
Ideia “goela abaixo”	Várias ideias
Implica “crença”	Suscita criação
Catequético	Heurístico
“Citadino”, entremuros	“Sertanejo”, indígena, extramuros

Fonte: VIVEIROS DE CASTRO, 2015b.

E do *exemplo*, a **geobricolagem**. O autor insiste que as formas de fazer mundos humanos e não-humanos sempre foram geobricolagens, ou seja, “sempre tiveram que tomar da terra [da Terra] os materiais e os espíritos necessários para garantir a sua vivabilidade, a sobrevivência no sentido positivo da palavra” – e uma palavra-chave para o *pensar/fazer* geobricolagem, como também o autor enfatiza, é **experiência** (VIVEIROS DE CASTRO, 2015b).

Por último, como breve referência tendo a *perspectiva* da experiência como mediadora, pensamos que é possível a aproximação de geobricolagem com o “rebusque” (ou “rebuscando-se”) apontado por Borda (2002, p. 20A-22A e 25B-26B). O autor, junto das gentes, terras e águas da Depressão Momposina, em Sucre, na Colômbia, observando seu “modo de producción campesino-indígena”, destacou:

Uno de los mecanismos más eficaces e interesantes de este equilibrio vital [campesino-indígena] es el llamado "rebusque" por las propias gentes lugareñas. El rebusque es la técnica vidriosa del saber vivir y trabajar con elementos a la mano que, en este caso, ofrezcan el río, la ciénaga, la sabana y el bosque. Tiene una huesuda compañera: el aguante que es saber esperar para satisfacer necesidades. [...] Los pobres de todas partes, bien se sabe, son maestros en estas técnicas de supervivencia y de manejo del medio ambiente. En Jegua, como en toda la cuenca aplanada y cenagosa del San Jorge - y en la mayor porción de la depresión momposina de la que forma parte – el aguante y el rebusque son reglas de vida que se aprenden desde niño, se desarrollan en la juventud y se afirman con la madurez en el contexto de las comunidades de reproducción⁸ (BORDA, 2002, 25A-25B).

⁸ [Tradução livre] Um dos mecanismos mais eficazes e interessantes desse equilíbrio vital [camponês-indígena] é o chamado “rebusque” pelos próprios habitantes locais. O “rebusque” é a técnica cuidadosa de saber viver e trabalhar com elementos que, neste caso, o rio, o pântano, a savana e a floresta oferecem. Ele tem uma forte

Geobricolagem e “rebusque” são *modos de fazer* com o que está *à mão, ao ambiente*. *Pacientemente*, gentes índias (e camponesas e outras) observam, articulam e rearticulam materiais e possibilidades – e fazem. Fazem de “gambiarras” a condição de não sucumbimento ao modelo Estado-Mercado que tenta se impor. E com diligência, *teimosia* e resistência, fazem com que filhas e filhos, netas e netos, irmãs e irmãos, vizinhas e vizinhos, aprendam também o *jeito* geobricolagem-“rebusque” de ser e de fazer, percorrendo seus caminhos, acompanhando suas andanças e *copiando* seus exemplos.

Exemplos

Exemplos e experiências passam de geração para geração. Para isso, é preciso que as gerações estejam em condição de encontro, de *proximidade* terna e solidária. Essa condição tem sido ainda vívida e vivida pelas gentes que, como já apontou Viveiros de Castro, “não esqueceram que pertencem à terra”. E pertencer à terra é compreender-se e compreendê-la (a terra) em sua experiência dada em *aconteceres* reciprocamente materiais e imateriais, humanos e não humanos. Nesse sentido, abaixo queremos fazer verter *exemplos* e *experiências*, de gentes e terras em encontros relacionais.

Iniciamos com Escobar (2014), que apresenta imagem e narrativa de um pai remando junto com a filha⁹:

**Figura 3 – “Aprendiendo el *potrillo*
([de]prácticas que enactúan un mundo relacional)”¹⁰**

companheira: a persistência, que é saber esperar para satisfazer as necessidades. [...] Todos sabem que os pobres em toda parte são mestres nessas técnicas de sobrevivência e manejo do meio ambiente. Em Jegua, como em toda a bacia achatada e pantanosa de San Jorge - e na maior parte da depressão da momposina da qual faz parte – persistência e “rebusque” são regras de vida aprendidas na infância, se desenvolvendo na juventude e afirmadas com maturidade no contexto das comunidades de reprodução.

⁹ O autor o faz quando da discussão sobre Ontologia Política do Território, também exemplificada com “el movimiento zapatista el que nos hizo conscientes de la importancia política de estos [outros] mundos” (ver ESCOBAR, 2014, p. 100-101).

¹⁰ [Tradução livre] Aprendendo a remar ([de] práticas que promovem um mundo relacional)”.



Fonte: río Guapi – foto de Ulrich Oslender (ESCOBAR, 2014, p. 99).

A primera vista, la foto que se muestra [...] es una escena sencilla: un padre se desplaza con su hija en su potrillo (canoa, en el Pacífico sur colombiano), cada uno con su canaleta (remo), quizás río arriba, de regreso a casa aprovechando el refluo de la marea después de haber sacado pescado al pueblo, quizás con algo de “remesa” para la casa. El padre enseña a su pequeña hija la manera correcta de navegar el potrillo, que será una habilidad que, de permanecer en el río, le servirá toda la vida. [...] Pero miremos con atención, con los ojos de la “ontología” [...]; intentemos desplazarnos hasta allí en la imaginación y compenetrémonos con la escena. De esta forma empezamos a ver muchas cosas más: el potrillo fue hecho de un árbol del bosque o del manglar gracias a los saberes aprendidos por el padre de sus antecesores; el manglar ha sido recorrido en todos sus vericuetos por los habitantes del lugar, aprovechando la red fractal de esteros que los cruza y comunica; hay una conexión con el mar y con la luna representada por el ritmo de las mareas, que los locales conocen a la perfección y que supone otra temporalidad; allí también está el manglar, que es una gran red de interrelaciones entre: minerales, microorganismos, micorriza, vida aérea (raíces, árboles, insectos, pájaros), vida acuática y anfibia (peces, cangrejos, camarones y otros moluscos y crustáceos) y hasta seres sobrenaturales que, a veces, establecen comunicación entre los diversos mundos y seres. [...] Es a toda esta densa red de interrelaciones y materialidad a la que llamamos “relacionalidad” u “ontología relacional”. Vista de esta manera, no hay “padre”, ni “hija”, ni “potrillo”, ni “manglar” como seres discretos auto contenidos, que existen en sí mismos o por su propia voluntad; sino, un mundo entero que se enactúa minuto a minuto, día a día, a través de una infinidad de prácticas que vinculan una multiplicidad de humanos y no-humanos. Si algo le está enseñando el “padre” a su “hija”, de esta manera, es a ser *una practicante habilidosa* de estos saberes en dicho mundo, a continuar enactuando el entramado de relaciones entre humanos y no-humanos, incluyendo seres “sobrenaturales” que constituyen ese mundo que llamamos “los ríos del Pacífico”¹¹ (ESCOBAR, 2014, p. 98-100).

¹¹ [Tradução livre] À primeira vista, a foto mostrada é uma cena [...] simples: um pai se move com a filha em seu potro (canoa, no Pacífico Sul da Colômbia), cada um com seu remo, talvez rio acima, de volta para casa aproveitando a maré baixa depois de levar peixes para a cidade, talvez com alguma “remessa” para a casa. O pai

A experiência gentes e terras e rios e matas e florestas etc., e seus exemplos, é, por isso, também uma *forma de mundianizar* a partir de uma “densa rede de inter-relações e materialidades”, *abarcadoras* de geografias dos povos ribeirinhos, quilombolas, sertanejos... e indígenas. Povos que histórica e espacialmente sempre souberam que a afirmação de seus territórios é constituinte de uma *ontologia* própria, isto é, partícipe de um mundo da indissociabilidade entre *seres* (humanos e não-humanos, imanentes e transcendentales...) e existência.

Da Colômbia *litorânea* e *ribeirinha* seguimos para o centro-sul mexicano e o centro-oeste brasileiro. Nesses *ondes*, “Un Mundo” também busca sistematicamente inviabilizar, generalizar, coibir, neutralizar, ridicularizar, violentar e destruir o pluriverso. Que resiste! E as formas, estratégias e modos de resistência – ou de *permaneceram* como gentes e terras com suas e em suas *versões* – são múltiplas, em *caminhos* visíveis e invisíveis que podem ir de um confronto explícito contra a construção de uma rodovia no México (que se impôs em “território sagrado onde nasceu o sol” [LIFFMAN; NEURATH; TRUEBA; LIRA, 2008, p. 97]) à confecção e venda de “artesanato do índio” e “proteção” de um caminho-atalho em Terra Indígena no Brasil (onde índias/os “simulavam ser ‘índio de verdade’” [GONÇALVES, 2010, p. 93]).

No primeiro *exemplo*, os *caminos impuestos sobre caminos sagrados* descortinam uma *cena* indígena mexicana:

Cada dos años, los jicareros [Jicarero, Morelos, México] de Keuruwitia (Las Latas), uno de los tres centros ceremoniales de Tuapurie, emprenden el camino havia Wirikuta (el desierto de Wadley, SLP), el territorio sagrado donde nació el sol. Aunque se intercalan tramos a pie y en camión el camino sigue siendo largo y pesado. Su recorrido le impone una serie de penurias de orden ritual: largos ayunos, poco dormir, trayectos intensos por sitios definidos para detenerse o pasar la noche. Los primeros tres días de recorrido se realizan a pie, y la costumbre estipula, durante el segundo día, una parada en un lugar llamado Hutsekie, la casa del Oso ubicada inmediatamente al norte del límite de la comunidad. Ahí se levanta un monolito zoomórfico que

ensina à filha pequena a maneira correta de navegar na canoa, que será uma habilidade que, se ela permanecer no rio, a servirá durante toda a vida. [...] Mas vamos olhar atentamente, com os olhos de "ontologia"; [...] vamos tentar imaginar e entrar na cena. Dessa maneira, começamos a ver muitas outras coisas: a canoa foi feita de uma floresta ou mangue, graças ao conhecimento aprendido pelo pai de seus ancestrais; o manguezal foi atravessado de todas as maneiras pelos habitantes do local, aproveitando a rede fractal de estuários que os atravessa e comunica; existe uma conexão com o mar e com a lua representada pelo ritmo das marés, que os locais conhecem perfeitamente e que supõe outra temporalidade; há também o manguezal, que é uma grande rede de inter-relações entre minerais, micro-organismos, micorrizas, vida aérea (raízes, árvores, insetos, pássaros), vida aquática e anfíbia (peixes, caranguejos, camarões e outros moluscos e crustáceos) e a seres sobrenaturais que, às vezes, estabelecem comunicação entre os diferentes mundos e seres. [...] É toda essa densa rede de inter-relações e materialidade que chamamos de "relacionalidade" ou "ontologia relacional". Visto dessa maneira, não há "pai", nem "filha", nem "canoa" ou "mangue" como seres discretos e independentes, existindo em si ou por vontade própria; antes, um mundo inteiro que é representado minuto a minuto, dia a dia, através de uma infinidade de práticas que vinculam uma multiplicidade de humanos e não humanos. Se o "pai" está ensinando sua "filha" dessa maneira, é para ser uma profissional habilidosa desse conhecimento naquele mundo, continuar encenando a rede de relacionamentos entre humanos e não humanos, incluindo “seres sobrenaturais” que constituem esse mundo que chamamos de “os rios do Pacífico”.

representa a ese antepasado petrificado a quien suelen pedir que los cuide en el camino, que no se hinchen los pies, que no les duelan, que no tropiecen ni resbalen, que no caigan ni se fracturen, que lleguen con bien a su destino. Ante sus pies suelen hacer una ceremonia en la cual le ofrendan flechas, pinolillo, chocolate y otros enseres pidiéndole que les otorgue lo solicitado. [...] Sin embargo, este año [2008, 10 de marzo], al bajar la montaña y acercarse al lugar, el estupor de los 29 jicareros fue grande al percatarse que el sitio sagrado se hallaba sepultado bajo toneladas de grava y arena. Una enorme carretera se levanta, en ese vado, a manera de talud a casi seis metros de altura. Si bien ya tenían noticia de ello, al constatarlo el azoro asomaba en su mirada: ¿Qué hacer? ¿Cómo ofrendar al Hutskie?¹² (LIFFMAN; NEURATH; TRUEBA; LIRA, 2008, p. 97-98).

Os 29 jicareros, então, subiram na então nova barreira, e em vez das oferendas para os pedidos de proteção, ali estavam sob um sepulcro de seis metros. E *choraram*. O caminho – e os corações – estava dilacerado e as incertezas sobre o que poderia acontecer no percurso eram grandes. Ali se *concretizava*, contra a comunidade de Tuapurie, o projeto (de “progresso”, de “desenvolvimento”, de “integração” de “regiões marginalizadas”...) de construção de uma rodovia (“carretera”), que tivera sua construção iniciada em 2005. O conflito se instalara, sobretudo contra o governo do estado de Jalisco, pois que se fez como projeto, como modelo – e *camino* – imposto:

El proyecto en cuestión representa un emblema clásico de la indiferencia deliberada a los valores de los habitantes indígenas del municipio y a sus prácticas ceremoniales en torno de los monumentos de sus antepasados prehispánicos de la región. Así como numerosas irregularidades en cuanto a la protección ambiental. Asimismo, hay cuestiones no resueltas en relación con la clase de cambio social y económico implicada en un concesión abierta de derechos de vía a los intereses económicos de la elite regional¹³ (LIFFMAN; NEURATH; TRUEBA; LIRA, 2008, p. 98).

Assembleias gerais foram feitas pelas comunidades, mas praticamente não respeitadas pelas autoridades oficiais. Ocupações do *camino* também tomaram a resistência e as máquinas foram bloqueadas. O confronto, de dimensão local, se espalhou por veículos

¹² [Tradução livre] A cada dois anos, os jicareros de Keuruwitia (Las Latas), um dos três centros cerimoniais de Tuapurie, empreendem o caminho para Wirikuta (deserto de Wadley, SLP), o território sagrado onde o sol nasceu. Embora os trechos sejam intercalados a pé e de caminhão, a estrada permanece longa e pesada. Sua viagem impõe uma série de dificuldades rituais: longos jejuns, pouco sono, viagens intensas por lugares definidos para parar ou passar a noite. Os três primeiros dias da viagem são feitos a pé, e o costume estipula, no segundo dia, uma parada em um lugar chamado Hutsekie, a casa do Urso, localizada ao norte da fronteira da comunidade. Existe um monólito zoomórfico que representa aquele ancestral petrificado que é frequentemente convidado a cuidar deles na estrada, que não se incham os pés, que não se machucam, que não tropeçam ou escorregam, que não caem nem fraturem, que chegam bem ao seu destino. Eles costumam fazer uma cerimônia diante de seus pés, na qual oferecem flechas, *pinolillo* [bebida tradicional feita com farinha de milho e cacau], chocolate e outros pertences, pedindo que ele conceda o solicitado. [...] No entanto, este ano [2008, 10 de março], ao descerem a montanha e se aproximarem do local, o espanto dos 29 jicareros foi grande quando perceberam que o local sagrado estava enterrado sob toneladas de cascalho e areia. Uma enorme estrada se levantava, naquele vão, como uma ladeira de quase seis metros de altura. Embora já tivessem notícias, ao ver aquilo, o susto era flagrante no olhar: O que fazer? Como oferecer ao Hutskie?

¹³ [Tradução livre] O projeto em questão representa uma situação clássica de desrespeito deliberado pelos valores dos habitantes indígenas do município e suas práticas cerimoniais em torno dos monumentos de seus ancestrais pré-hispânicos na região. Bem como numerosas irregularidades em termos de proteção ambiental. Além disso, existem questões não resolvidas relacionadas ao tipo de mudança social e econômica envolvida na concessão aberta de direitos de passagem aos interesses econômicos da elite regional.

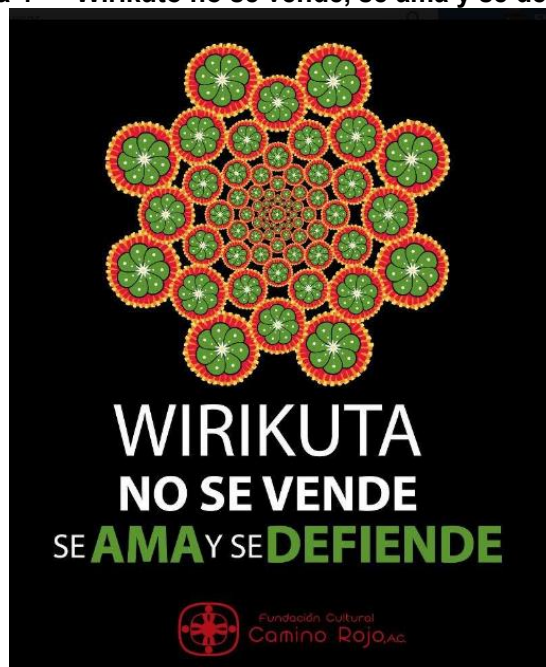
da grande mídia e das redes sociais, ensejando uma solidariedade *global*. Junto da expropriação das terras comuns e da desestruturação de redes sociais e econômicas comunitárias, a *carretera* profanava lugares sagrados, pois que eles fazem parte – ou mesmo são – o mundo tuapuritari. Assim, no (des)encontro de duas lógicas,

Simplemente los tuapuritari no están dispuestos a tolerar violaciones a su libre determinación y a su autogestión en nombre del llamado progreso. Fue sobre todo la manera cómo se hicieron las cosas, la imposición y el engaño, lo que orilló a una confrontación. “Así, no”, es su conclusión¹⁴ (LIFFMAN; NEURATH; TRUEBA; LIRA, 2008, p. 101).

Assim, não!

Mas, assim:

Figura 4 – “Wirikuto no se vende, se ama y se defiende”



Fonte: Tuapurie – Santa Catarina Cuexcomatitlán, municipio Mezquitic, Jalisco – “Facebook” (acesso em 20/10/2019).

Uma *encruzilhada* opondo comunidade indígena mexicana e interesses de elites regionais no México: a luta tuapuritari *propõe* um desvio de rota ou uma *ruta* que não destrua, mais uma vez, um *camino* sagrado. O *verso* índio já não aceita – como nunca aceitou – passivamente o *re-verso* progressista-capitalista, exigindo que o *ronco* das máquinas cesse para *ouvir-se* a voz de Oso. Nesse *exemplo*, o *uni-verso* Tuapurie se confronta com “Un Mundo” da desterritorialização de si, insistindo que ali o “espírito capitalista” é mal encontro.

¹⁴ [Tradução livre] Os Tuapuritari simplesmente não estão dispostos a tolerar violações a sua autodeterminação e autogestão em nome do chamado progresso. Acima de tudo, foi a maneira como as coisas foram feitas, a imposição e a decepção, que levaram a um confronto. “Assim, não”, é a conclusão deles.

Já em terras, estradas e caminhos *mato-grossenses* (Mato Grosso – Brasil), Gonçalves (2010), ao aludir que índias/os Paresi “simulavam ser ‘índio de verdade’”, discorre sobre “Alteridades em contraste: terras, estradas e artesanato” (*lógicas ou mundos em contraste*, podemos dizer). O relato do autor abrange os anos 1980 e o território Paresi – aldeia Rio Verde – cortado pela rodovia BR-364 (que no trecho entre Cuiabá (Mato Grosso) e Porto Velho (Rondônia) perfaz 1.459 quilômetros).

Os Paresi estabeleciam várias relações com os brancos, dentre outras *geobricolagens*, pelo trabalho de desmatamento em fazendas (que não raras vezes invadiam a terra indígena), que o faziam sem descontentamento; pela venda de “artesanato do índio”¹⁵; e na cobrança de pedágio a motoristas que resolviam *atalhar* caminho pelo território Paresi.

Em relação à venda de “artesanato do índio”, o autor aponta:

Passaram a desenvolver artefatos apenas para venda na estrada [...] de um arranjo de materiais que tinham à disposição em seu território. [...] Reinventaram o arco [fraco para ser usado como um arco]. [...] Criaram o espanador. [...] um leque de pena de papagaio. [...] Os colares e pulseiras foram confeccionados a partir de modelos expostos na loja da Funai, Artíndia, em Cuiabá (GONÇALVES, 2010, p. 88-89).

Assim, os Paresi sabiam exatamente que seu artesanato só poderia ter um destino, a venda:

[...] primeiro era branco soldado que abriu estrada, procurava índio, queria ver nós, daí queria qualquer coisinha feita por índio. Depois veio caminhoneiro, passageiro. Tudo pedia pra comprar. Daí... a turma da aldeia fez espanador, botou cabinho, juntou as penas de ema... Daí pra frente quem quis foi aprendendo, foi só inventando (indígena Paresi citado por COSTA, 1985, p. 341 *apud* GONÇALVES, 2010, p. 90).

A relação, por isso, era “calculista” e o artesanato “inautêntico”, “um conjunto eclético, quase *kitsch*, uma criação livre”; “coisa de índio” para vender e, com o dinheiro, comprar o que queriam na cidade mais próxima:

[...] calça de tergal azul marinho, camisa social branca, sapato Vulcabrás, bicicleta Monarck e catracas fabricadas na Tchecoslováquia para substituírem as nacionais, pois para os Paresi, que usavam a bicicleta como meio de transporte, não eram boas (GONÇALVES, 2010, p. 90).

Mas também outra relação os Paresi estabeleciam com “caminhoneiros desavisados” – como relata o autor – que tentavam cruzar pela reserva indígena fugindo da má conservação da rodovia BR-364, especialmente na época das chuvas. Os indígenas resolveram passar

¹⁵ Aliás, os diversos “pontos” de vendas de artesanato no Brasil são uma das tantas formas de *andanças* das gentes índias, que podem ser encontrados, por exemplo, no trevo da rodovia MS-156 que corta a Reserva Indígena de Dourados (Mato Grosso do Sul) em dias de “feira de produtos orgânicos” (Kaiowá, Guarani e Terena), na Reserva Indígena Rio das Cobras, às margens da rodovia BR-277, em Novas Laranjeiras (Paraná) (Guarani, Guarani Mbyá e Kaingang) e no entroncamento das rodovias BR-285 e BR-392, no município de Entre Ijuís (Rio Grande do Sul) (Kaingang).

corrente e cadeado na estrada *índigena* e cobrar pedágio, que constituía em um “complexo jogo que visava uma proposta de pagamento por parte do caminhoneiro” (o relato é longo, mas instigante da *performatividade*¹⁶ e *comicidade* da situação):

Próximo à aldeia havia uma ponte estreita que cruzava o Rio Sucre. A porteira foi posta depois da ponte, como forma de assegurar que um caminhão não teria condição de manobrar e retornar caso não concordasse com o pedágio estipulado. Quando o caminhoneiro dava por si estava diante da corrente e do cadeado, olhando para as duas grandes casas de formato elíptico, entre elas um grande pátio, o que produzia a inequívoca impressão, para quem quer que fosse, de estar no “meio dos índios”, em uma aldeia indígena. Nesse contexto, o chefe da aldeia mandava sua mãe, uma anciã de 87 anos que tinha conhecido Rondon, dar as boas vindas ao caminhoneiro. Ninguém saía da casa, a mulher ia até o caminhão, sempre vestindo um pequeno saio deixando os seios à mostra. Falava sem parar na língua Paresi, gesticulando muito. Não havia caminhoneiro que não entrasse em pânico. Nessa altura, vinha outra mulher, mais nova, que ficava dizendo algumas poucas palavras em português, com cara de poucos amigos, fazendo gestos para ele voltar, que ali era uma aldeia de índios, terra de índio, e que os brancos não podiam passar ali etc. Mas voltar como? O caminhoneiro se perguntava, vendo aquela ponte estreita. Nesse momento sai um homem, um jovem de 20 anos, de dentro da grande maloca e começa a acalmar o caminhoneiro; ele fazia o papel do índio que estava ali para compreender a situação e ajudá-lo, de ser o intérprete neutro da conversação que ia se dar. O índio argumentava que ali era terra de índio e que o chefe da aldeia era muito brabo e que não permitia que ninguém passasse por ali, tinha r.aiva de branco... Eis que surge, então, o “chefe brabo”, que sai de casa, gesticula e fala somente na língua Paresi, aumentando o pânico do caminhoneiro. Nesse momento a intermediação do jovem índio parecia ser a salvação do caminhoneiro, que a essa altura já estava convencido de que os índios estavam resguardando suas terras, e eram “índios de verdade”, guerreiros e dispostos a tudo para impedir que passassem por seu território. A partir daí tinha início a negociação da passagem pelo preço de um pedágio. No final da história o chefe estava calmo, havia feito uma concessão para aquele bom caminhoneiro, recebia o dinheiro e dava umas dicas para o caminhoneiro não se perder no território e como poderia encurtar seu caminho para sair em um trecho mais adiante da BR-364 (GONÇALVES, 2010, p. 91-92).

Os Paresi, tanto para a confecção e venda de artesanato quanto para a cobrança de pedágio, criavam estratégias que podemos considerar geobricolagens, *capturando* pelo menos por pequenos momentos e em determinados lugares, representações não indígenas sobre eles mesmos, e através delas estabelecendo formas de contato na articulação de “pedaços” dos *mundos* índio e branco. E tinham consciência disso, “[...] desenvolvendo a imagem de índio ou do que significava a cultura indígena para os brancos”, que “[...] não estava repousando em nenhum modo de ser daquela sociedade, dos rituais ou dos mitos e muito menos de sua cultura material” (GONÇALVES, 2010, p. 93). Ao contrário:

¹⁶ Performativo porque extraordinário, ou seja, a passagem de um caminhoneiro pela terra indígena desvia momentaneamente os Paresi de sua ordinariade. A experiência pode estar longe das *extraordinariedades* vividas apontadas por Langdon (2013, p. 21) – “o uso de substâncias psicotrópicas, ornamentações corporais, roupas especiais, dramatizações e diálogos cantados com os espíritos” “para produzir a intensa experiência sinestésica de transformação” –, mas não nos parece distante da “perspectiva performática” também ressaltada pela mesma autora (1999).

Os Paresi faziam seus rituais, suas festas, contavam os seus mitos, comiam beiju, tocavam suas flautas, caçavam, pescavam mas tudo isso não era concebido como “atividade cultural” ou algo que fosse específico do modo que eles faziam as coisas que lhes davam uma especificidade, não havia algo que pudesse ser identificado para eles como sendo a cultura Paresi ou que existisse uma diferença entre o tradicional e o espúrio no que eles faziam. Assim o “ser índio” e a “cultura indígena” eram alheios ao universo Paresi, que remetia ao mundo dos brancos e não ao mundo dos Paresi (GONÇALVES, 2010, p. 93)¹⁷.

Desse modo, a comunidade índia Paresi *aceita* os pedidos de *sua* arte pelos *brancos*: produz uma *versãozinha* artesanal de “coisa de índio” e vende no caminho dos *brancos*. A mesma comunidade *copia* uma *versão branca* de cobrança de pedágio, fazendo uso de performance-encenação a partir de representação criada pelos próprios *brancos*, do índio bravo e selvagem. Nos outros dois *exemplos*, os Paresi *encenam-se* para “Un Mundo” do Outro, enquanto *selvagem* e *ocultamente* guardam *verso* e *prosa* singular.

Por geobricolagens, é pelas experiências que as gentes das terras fazem arranjar o próprio *chão* na *mistura* vívida de materialidades e imaterialidades. Em outro *exemplo*, dado por Mura (2000) a partir de sua análise das *Habitações Kaiowá, formas, propriedades técnicas e organização social*, destacamos:

Quando se falava das obras arquitetônicas internas às aldeias [Kaiowá, no sul do Mato Grosso do Sul], a modularidade, como característica específica destas, nos permite ver como as distintas partes que podem constituir uma única unidade residencial pode ser o resultado da concatenação de distintos processos tecnológicos através de uma **bricolagem**. Fibra de cimento, telhas de argila, chapas onduladas e arames não têm a mesma procedência das fibras vegetais e das madeiras que geralmente são recolhidas nas proximidades da unidade residencial. Mesmo assim há limites nas possibilidades dos índios reconstruírem e transformarem em algo de significativo para a própria vida cotidiana as condições de origem industrial de, por exemplo, o arame e de outros objetos metálicos. Para eles o fato de que os objetos dos quais se estão apropriando provenham de uma siderurgia de São Paulo ou de uma fábrica de Hong Kong é absolutamente indiferente. O campo social e das relações tecnológicas terão então um limite demarcado pela profundidade máxima de relações que os índios poderão ter (MURA, 2000, p. 105 – grifo nosso em negrito).

E como outro *exemplo*, a partir de uma andança por territórios-acampamentos de retomada Kaiowá no Cone Sul do Mato Grosso do Sul, constatamos, na retomada Laranjeira Ñanderu (localizada entre o rio Brilhante e a cidade de mesmo nome, na margem esquerda da rodovia BR-163 no sentido sul-norte), no início da construção de uma Casa de Reza, um encadeamento geobricolagem, no mínimo, pode-se dizer, curioso e inusitado:

Figura 5 – Cruzamento de paus e arame em construção de Casa de Reza (retomada kaiowá Laranjeira Ñanderu – Rio Brilhante – MS)

¹⁷ Posteriormente à década de 1980, as gentes Paresi transformaram muito suas ideias e práticas de “cultura”, com projetos de museus, eco-turismo, novos-velhos artefatos etc., buscando então construir e representar uma “especificidade” Paresi (ver GONÇALVES, 2010, p. 93-104).



Fonte: trabalho de campo (foto de Jones Dari Goettert, 2019).

A mata – o mato – historicamente foi sendo “confinada” para as margens de rios e riozinhos, e em seu lugar pastagens primeiro e lavouras depois foram inundando as terras, a vida e a vista. Para as pastagens, a cerca sempre foi uma “protetora” tanto para o gado não sair quanto, também, para outras gentes (não peões, não capatazes, não donos) não entrar. O “confinamento” da mata redundou no também “confinamento” da terra¹⁸, tornando-a ela mesma “presa” sob uma dominância de vegetação única (colonião, braquiária... soja, milho, cana...) e sob a dominação pela acumulação da renda da terra.

Passados mais de um século do início do brutal processo de “confinamento” dos índios Guarani e Kaiowá no hoje sul do Mato Grosso do Sul, as quinta e sexta gerações seguintes, guiadas pelas memórias das gerações mais velhas, vem retomando suas terras e nelas, não raras vezes, resinificam materiais não-indígenas, *tomando* e *tornando-os*, agora, índios. Como as árvores *migrantes* das pequenas matas às margens do rio Brilhante que se juntam a um novo tipo de “cipó”, encontrado como cerca de pasto e vindo talvez de fábricas de São Paulo ou de Hong Kong... Ali, no encontro entre paus “ex-matas” e arames “ex-cercas”, são também as próprias farpas de metal amansadas para se tornarem casa-território onde kaiowás e *mbarakas*¹⁹ farão reviver, a *exemplo* das/dos antepassadas/os, cantos, rezas, danças e alegrias – em meio ainda à hegemonia da produção capitalista (de mercadorias), da ideologia

¹⁸ Por isso que os movimentos de retomada Guarani e Kaiowá pressupõe que a própria terra índia *se liberte*, como acentuou a liderança indígena Sabino Benites: “Eles [os brancos] dizem que se interessam pela terra. E nós já é de outro jeito que usamos a terra, porque nós **depois que nossa terra se liberar**, mesmo que nós morrermos todos ali, os nossos filhos vão ficar novamente trabalhando, nós nunca quer que a terra voltar para as nossas mãos, isso já é nosso mesmo” (citado por COLMAN; BRAND, 2008, p. 161 – grifo nosso em negrito).

¹⁹ Os *mbarakas* são instrumentos imprescindíveis para os cantos e danças kaiowá, pois, como aponta Montardo (2009, p. 68 – em diálogo com Chamorro, 1995), as divindades também tocam, cantam e dançam, e quando uma/um xamá deseja expressar o ponto de vista delas, das divindades, “não andam, dançam; não falam, cantam”.

capitalística (de pensamento, discurso e imaginário) do “Un Mundo” em *modelo* e de suas *tristezas*.

Ali, onde paus-madeira *nativos* e arame-farpado *estrangeiro* se juntam, é mais que uma geobricolagem madeira/aramé *em si*, mas uma “bricolagem da terra” *para si*, inteira. A amarração paus/aramé transforma a terra-propriedade pastagem-piquete-gado-carne-*commodity* agricultora-capitalista (modelo de produção de mercadorias, heterônoma e dependente) em terra-comunidade-parentela *chão-casa-reza-canto-dança* índia-solidária (*exemplo* de autonomia, auto-reconhecimento e auto-determinação). Dois modos de pensamento e de fazer, um sendo marcado pela lógica do “transporte” *em si*, enquanto o outro “peregrina”²⁰, anda, em andança, de gentes e de terras, humanas e não-humanas.

Por caminhos e andanças

Geobricolagens *habitam* as geografias dos povos indígenas. Ajudá-las a *existir* requer *andanças* pelos seus caminhos, junto a suas gentes e suas terras. Por isso, introdutória e singelamente, propomos a *perspectiva* desse *fazimento* através de **caminhos e andanças**. E aqui a proposta dialoga com *andanças* de Machado (2011), Pereira (2004), Crespe (2015), Colman (2015), Benites (2014) e Pradella (2009), que *percorreram* e/ou *acompanharam*, respectivamente, *caminhos do cuidar*, *caminhos tape po’i*, *caminhantes do céu*, *oguata porã*, *oguata pyahu* e *jeguatá*²¹.

Andando por “lugares de gente” – “expressão nativa que traz consigo não apenas o reconhecimento do manejo antrópico dos nichos da floresta, mas uma vinculação pessoal e afetiva com os lugares” (MACHADO, 2011, p. 288-289) – no delta amazônico, Machado (2011, p. 289) salienta que “A grande mobilidade de seus moradores entre os campos, matas e igarapés se dá [...] não como mudanças entre novas áreas, mas sim como formas de vivenciar partes integradas de um todo”. Em especial, ao *andar* nos “lugares de gente” e com as *gentes* (sobretudo mulheres, como Tereza), a autora ressalta:

²⁰ A ideia de “transporte” e “peregrino” nos chega por Ingold (2015, p. 239 – em diálogo também com Ingold, 2007), que destaca: “Por transporte, quero dizer o deslocamento ou transporte de uma entidade autônoma e constituída de um local a outro, um pouco como o “movimento”, em damas ou xadrez, de um peão pelo tabuleiro. É assim que todo movimento é entendido nos termos do modelo genealógico [linear, de direção única – observação nossa]. Na peregrinação, ao contrário, as coisas são exemplificadas no mundo como seus caminhos de movimento, não como objetos localizados no espaço. Elas são suas histórias. Aqui é o próprio movimento que conta, não os destinos que conecta. Na verdade, a peregrinação sempre ultrapassa seus destinos, uma vez que onde quer que você possa estar em qualquer determinado momento, você já está a caminho de algum outro lugar”.

²¹ Essa escolha é tanto aleatória quanto arbitrária, e temos consciência disso. Há um conjunto amplo e variável de *exemplos* de propostas de *caminhos e andanças* já na geografia como próximo dela, apontando para possibilidades múltiplas de *fazimentos* metodológicos (como, além dos já apontados e a discutir, “O caminho e o caminhar, o *oguata*”, em Montardo [2009, p. 222-229], que faremos rápida menção em outra nota, à frente).

Ao acompanhar as visitas feitas por Tereza à [a] seus parentes e amigas presenciei um cotidiano de troca de mudas e compartilhamento de um conhecimento relacionado ao seu plantio e aos seus usos. Mas longe de um discurso sobre lucro, sustentabilidade ou dietas alimentares, o que encontrei nessas conversas foi o registro cosmológico fruto de uma ontologia mais comumente atribuída a uma Amazônia indígena (MACHADO, 2011, p. 293).

Por sua vez, ao observar a importância dos caminhos (suas malhas, suas redes) – *trieiros* ou *tape po'i* para os Kaiowá (sul do Mato Grosso do Sul) –, Pereira (2004, p. 215) chama a atenção para o papel que os mesmos desempenham na “[...] cooperação e [...] intercâmbio entre os fogos [fogo doméstico ou *che ypyky kuera*] e parentelas em uma determinada região”, ou seja, no “suporte para uma rede de relações sociais”. Suas *andanças* são também reveladoras de como os *tape po'i* articulam espaços de existência e espaços mitológicos, ambos indissociáveis no mundo kaiowá:

Os caminhos ligando as casas, as roças, as áreas de caça, pesca, coleta e os espaços públicos de sociabilidade, apresentam um fluxo constante de pessoas, bens e informações. Assim, materializa-se em cada momento a ação humanizadora sobre o espaço social de uma comunidade kaiowá, imprimindo sua forma particular de ser a partir do estabelecimento das relações que a constituem. Para qualquer membro dessa etnia, a impressão das relações sociais na malha de caminhos é perfeitamente perceptível, fornecendo orientação para a conduta social. Infringir as regras aí estilizadas revela pouca familiaridade com a própria cultura, gerando uma atitude suspeita. Espelhando as relações sociais, a malha de caminhos é um dos principais patrimônios de uma comunidade, forma mais visível de sua existência. [...] Os caminhos abrem percursos sociais. Isto está inscrito na própria mitologia, repleta de referências aos caminhos traçados pelos deuses e heróis míticos. Abrir caminho é criar um lastro para relações sociais. Assim, *Nanderuvussu* [pai, primeiro criador], quanto abandonou a terra, “abriu” seu próprio caminho em direção ao céu, que, como todos os caminhos pertencem a quem o abriu, desde essa época é denominado “o caminho de *Nanderuvussu*”. E por esse caminho que seguem os xamãs em suas visitas aos diversos patamares celestes [...] (PEREIRA, 2004, p. 219-220).

“Pensando a história a partir de Delfino Borvão” (índio kaiowá – Mato Grosso do Sul), Crespe (2015), por sua vez, relata a ida do avô de Delfino (José Borvão) para o céu:

Sua viagem ocorreu no mesmo dia em que seria levado para dar início ao ritual dos meninos (*kunumy pepy* – ritual em que o lábio inferior do menino é furado e colocado o *tembetá*). Seu avô foi levado vivo para o céu por *Arañanduá*, que aparece na narrativa como a divindade do tempo e do espaço. [...] *Arañanduá* veio buscá-lo montado a cavalo, vestiu um manto branco em José Borvão (o *ponchito*: túnica feita de algodão e usada pelos meninos durante a realização do ritual) e levou o menino para o céu. A experiência de ir vivo para céu é o evento que explica os eventos subsequentes que aparecem na história. Foi esta experiência que fez dele um importante xamã; que possibilitou ele ter sete mulheres e com isso levantar uma grande parentela; que fez com que fosse levado para uma reunião com as principais lideranças dos brancos e sair vitorioso, com a garantia de que a terra seria dos Kaiowá (CRESPE, 2015, p. 344).

Dessa forma, os xamãs kaiowá percorrem caminhos que ligam divindades tanto dos índios quanto dos brancos, mas apenas aos primeiros cabe o “controle sobre o futuro”:

Por poderem caminhar no tempo e no espaço do cosmo, os xamãs kaiowá conseguem percorrer os caminhos que ligam as divindades dos índios e dos brancos que vivem em outras “galáxias”. Isso é possível porque os Kaiowá escolheram a reza/canto e os objetos rituais. É cantando/rezando e dançando ao som do *mbaraka* que o rezador kaiowá adentra nos caminhos do espaço. Com isso ele pode participar de rituais na morada dos deuses e conversar com os seres divinos sobre os eventos futuros. Logo, na história kaiowá são os índios que têm o controle sobre o futuro, incluindo o futuro das questões fundiárias e os rezadores são fundamentais na condução dos acontecimentos. Apenas o xamã pode percorrer o caminho que liga os *Ñandejara* (nosso dono) dos índios (*Ñamoy*, *Ñanderuvusu* e *Pa'i Kuara*) aos *Ñandejara* dos brancos (*Pa'i Tani*, *Mba'ekuaa* e *Jesus Cristo*). Desta forma, são somente os xamãs que podem realizar a negociação necessária sobre os eventos futuros referentes às terras indígenas. Ele faz isso andando no céu e rezando com as divindades (CRESPE, 2015, p. 352).

Oguata porã – a “bela caminhada” – é a concepção/prática guarani de mobilidade espacial (COLMAN, 2015, p. 81). A autora destaca relato de um ancião indígena que apresenta com intensidade o *caminho* e o *caminhar* como condição mesma de existência guarani (o relato é de um Mbyá, etnia guarani que habita principalmente as regiões Sul e Sudeste do Brasil):

[...] sempre, sempre foi assim, caminhando e encontrando as aldeias e os parentes e parando e trabalhando e formando outra aldeia. E antigamente, é como hoje, existia muitas aldeias, até muito mais, que a gente ia andando e encontrando. E tem aldeia que não existe mais e agora tem outras. Mas, antes, tinha mais gente, mais aldeias e parentes nos caminhos (citado por LADEIRA, 2001, p. 112 *apud* COLMAN, 2015, p. 81).

A autora também ressalta (agora já estendendo a análise para junto dos povos Guarani *Ñandeva* [ou *Nhandeva*], Kaiowá e *Paĩ Tavyterã* – como se autodenominam, os dois primeiros, no Mato Grosso do Sul, e o último, no Paraguai) o *Oguata* em sua dimensão mítica e *terrena*:

Uma característica da mobilidade espacial guarani é o sentido cultural e mítico do *Oguata* guarani, em busca de territórios com melhores recursos naturais, a chamada “terra sem males” (*Yvy Marane'ý*), onde os Guarani podem realizar o seu jeito de ser e de viver (*Guarani-Reko*). Destaca-se, ainda, outro perfil deste movimento, que se caracteriza como forma de solução de conflitos, desentendimentos, morte de parentes, doenças. Além disso, há o sentido político da mobilidade espacial causada por expulsões, pelo processo de reconhecimento das terras indígenas, os limites territoriais, esgotamento dos recursos naturais, construção de rodovias e empreendimentos imobiliários. Tradicionalmente, os Guarani se territorializavam de acordo com vários fatores: a disponibilidade de locais com recursos naturais considerados apropriados, ou seja, locais livres de ameaças sobrenaturais; a proximidade de parentelas aliadas; a habilidade do líder em reunir a parentela e resolver os problemas; e a incidência ou não de doenças ou mortes (COLMAN, 2015, p. 164-165 – em diálogo com PEREIRA, 2007).

A *oguata porã* se junta *oguata pyahu* – uma “nova forma de caminhar” –, apontado por Benites (2014). Segundo o autor, o jeito dos Kaiowá e Guarani ver o mundo tem sua produção assentada em uma “lógica espiritual tradicional”:

Quando afirmam [os Kaiowá e Guarani] que a terra está sempre se expandindo, estão se referindo à própria mobilidade tradicional [...] chamam de *oguata* (andar, caminhar, mover), que são maneiras de ocupar o espaço, de forma a não produzir fixação no mesmo lugar, condição dada pelo próprio deus. O surgimento da terra, pelo canto e a dança do Nhanderu, demonstra aos Kaiowá e Guarani a maneira própria de ocupação territorial (BENITES, 2014, p. 34 – em diálogo com PRADELLA, 2009).

E de *oguata porã* e *oguata pyahu* se aproxima *jeguatá*, apontado e discutido por Prandella (2009) a partir de “narrativas sobre o caminhar” de índios “Mbyá e Nhandeva” do Rio Grande do Sul. As narrativas são ao mesmo tempo belas e intensas, capazes elas mesmas se fazerem as próprias *andanças*:

Antes a gente ia andando. Com o pé no chão, ia e podia parar assim, em qualquer lugar. Ia andando até o mato e lá ficava um pouquinho, descansar. Agora procura mato, não tem. Procura caça, não tem. Se pega e sai andando tem cerca, tudo cercado, *jurua* [euro-descendentes] cercou tudo, enferpou a terra. Fez cercadinho e botou a guaranizada pra não poder mais andar. Agora tudo isso já foi feito então a gente tem que brigar pelo cercadinho, cuidar pra ter onde ficar (Valdecir Timóteo [artesão indígena – *Tekoá Jataí'ty*] [...]).

O *jeguatá* é muito importante para nós, faz parte do *nhanderekó* [nosso modo de ser]. Quando acontece alguma coisa, morre criança, no acampamento, tristeza vem e faz o coração pesado, *teko axy* [é uma existência imperfeita]. Então pega o *petyngué* [caximbo] e espera. Espera vir sonho, o *karaí* ou outro sonha, e no sonho chega conselho de *Nhãnderú*. Vai por aqui, por ali, *jeguatá porã*, então o coração mais leve. *Nhãnderú* mostra o caminho e cada um anda diferente, pelo sonho vai sabendo o caminho por onde tem que passar (Santiago Franco [líder indígena – Eldorado do Sul – Rio Grande do Sul]) [...].

No momento em que tu caminha tu produz a vida. A educação são os pais que dão. O pai dá conselhos e o caminhar dá a vida. Minha avó me dizia que é preciso conhecer diferentes cheiros, diferentes cascas de árvores, de ervas, diferentes lugares, para assim ter sabedoria, vivenciar o mundo, para depois contar para os outros o que aprendeu. Não tem um caminho certo, vai andando para descobrir as coisas, entendendo por onde deve ir. Desse jeito o Mbyá conhece a natureza, vai conhecendo cada planta que é usada nas cerimônias. As plantinhas têm conjunto, têm sabedorias que elas guardam (Verá Poty Benites – *Tekoá Jataí'ty*) (PRADELLA, 2009, p. 104, 105 e 106).

Sim: é no momento em que tu caminha tu produz a vida!²²

Por caminhos e andanças pode ser, então, o sentido tanto prático-empírico e teórico-filosófico quanto político, ético e *mítico* da relação geógrafa/geógrafo e *gentes* e *terras*

²² Que é também “a busca da alegria”, como aponta Montardo (2009, p. 222-229) em “O caminho e o caminhar, o *oguata*”: “O caminhar está relacionado à organização social Guarani [além do *oguata* migratório], que prevê o desmembramento do grupo quando há rivalidades ou desentendimentos, mas é fundamentalmente um recurso para a busca da alegria”.

indígenas, em movimento dialógico, polifônico e recíproco de *ouvir-se, sentipensar-se*. Ir *por aqui, por ali*, por isso, é tanto a possibilidade de aproximação à *dureza dos caminhares/das existências indígenas* quanto para *fazer-se um coração mais leve*. Pois que, na dureza da vida, é também a dor que se instala quando *procura mato*, [e] *não tem*, pois as gentes e terras “brancas” (homogêneas, monoculturais) *enferpou tudo*.

Andanças: dizem as gentes índias que *sempre, sempre foi assim*. É preciso *andar*, pois, como, há muito se sabe, *navegar é preciso!* Foi *andando e encontrando* que a terra está *sempre se expandindo*, como podem se expandir as geografias dos povos indígenas se se insistir *sempre* em outras e novas *andanças* com as gentes e terras índias. Os métodos, as metodologias, os instrumentos, as fontes etc. etc. são, por óbvio, acompanhantes, mas que bom se também a *escolha das rezas/cantos/danças* indígenas estiver junta na abertura de novos caminhos, ao ponto mesmo deles pertencerem (os caminhos) *a quem os abre*, nas trocas, nos compartilhamentos e nas interconexões – *quicá empíricos, quicá teóricos, quicá míticos* – entre geografia e povos indígenas.

Trilha de chegada (considerações finais)

Aqui tentamos pensar o espaço não como um *lugar confinado*, mas como o *cosmos onde a gente pode despencar em paraquedas coloridos* (na bela palavra de Ailton Krenak em epígrafe neste texto). “Despencar em paraquedas coloridos” é também, entendemos, outra forma de dizer *eu quero caminhar por aqui, eu quero andar desse jeito, eu quero abrir novas trilhas, quero construir novos cosmos, novos uni-versos, uma nova poesia* (inspirada na bonita imagem *andante* do mesmo Ailton, junta da epígrafe). É como o dizer do *nãnderu kaiowá* Admiro, “Todo mundo que anda conhece. Quem não anda, não conhece”, sinalizando a *trilha* que faz do andar talvez a única forma de conhecer, andando com os olhos no mundo como condição para *segurá-lo* e transformá-lo. Admiro *andante*, por isso, parece insistir que andar é a condição para o *admirar* kaiowá, conjunta e livremente ao encontro da escuta e do aprendizado (e que lindo os nomes, que lindas as palavras, que se fazem *terra-verbos* e *habitam* entre nós por caminhos e *andanças* da “*admiração*”: eu *Admiro*, tu *admiras*, ele *admira*, nós *admiramos*, vós *admireis*, eles *admiram!*).

Assim, estar em caminhos, estar em *andanças* é sobretudo *estar junto*, e que podem ter seus inícios nos seguintes *cuidados*:

- a *incursão* junto a gentes e terras índias é *afastamento relativo* (para gentes não índias) de “Un Mundo” e *aproximação* (também) *relativa* de outro, que se *faz* pela palavra que se materializa na terra, no território, pelo exemplo;

- a terra/o território é *marcada/o* a cada passo, e a observação de seus *elementos* (humanos e não humanos) e de seus *fazimentos* pode participar de uma “descrição densa” (cf. GEERTZ, 2017);

- a descrição densa pode *geografizar* a terra/o território em *geobricolagem*, articulando tanto a relação humanos e não humanos, materiais e movimentos, quanto a condição *pluriversal* de seus encontros e desencontros;

- a “habi(li)tação” do *exemplo*, construída na interação dialógica com as gentes índias, traz para a geografia a multiplicidade expressa em cada *ato*, *movimento* e *processo* com seus *ondes* respectivos e perspectivos; e

- tudo isso pode ser potencializado no cuidado em fazer com que os *acompanhamentos* em *caminhos* e *andanças* sejam *ali* (ou depois) transformados em expressões narrativas densas, através da palavra escrita, falada, gravada, filmada, fotografada e – talvez uma outra “re-habi(li)tação” – desenhada (proposta que nos chega por Ingold [2015, p. 316] a partir de *fazer*, *observar*, *descrever*, na qual o desenho manifesta em suas linhas sempre – em vez de uma imagem do ser – uma história de devir).

*

Mas, e a imagem “Um índio, uma índia, uma árvore... e um celular”, apresentada na introdução desse texto? Volte, olhe bem e talvez ali também *esteja* a indissociável *geobricolagem* entre humanas/os (índio e índia) e não humanas/os (árvore, tronco, casca, formigas, musgo... pulseira de metal no braço índio, “xuxinha” no cabelo índia... outras árvores menores ao redor... sons de pássaros e outros bichos... o dia e a sombra *copeira* descida lá de cima...) e alguém a falar recente: “1, 2, 3, agora” – e foto captada...

Mas e o celular?

Pois, olhe bem! Talvez ele *apenas* esteja à sua mira, captando e capturando-a/o, *simplesmente* para mostrar – para que nunca esqueçamos – que juntar-se aos *caminhos* e às *andanças* índias é para sempre deixar-se *de ser o que se é*, e para *em caminho* e *em andança*, *talvez não agora, mas em qualquer dia ou noite, fazer-se devir...* Porque, afinal, afetos, comprometimentos, confianças e solidariedades sempre são-estão em reciprocidade. É quase *ilusão* achar que apenas nós – geógrafas e geógrafos – vamos a campo em *caminhos* e *andanças* indígenas para *engravidar* a geografia; elas e eles, índias e índios, também querem *se chegar* – e muitas vezes o fazem – para também viver nossos sonhos, dores e amores, fomes de comida e fomes de vida. *Por exemplo*.

Referências

AGUIAR, Rodrigo Simas. **Pessoas, objetos, tempo e espaço**: reflexões acerca das relações entre arte rupestre e ocupação do espaço ambiental na pré-história. Artigo de Estágio de Pós-Doutoramento – Universidade de Coimbra. Dourados – MS: Curso de Ciências Sociais, FCH/UFGD, 2015.

AGUIAR, Rodrigo Simas; LANDA, Beatriz dos Santos; GOETTERT, Jones Dari. Reflexões sobre as relações entre a arte rupestre de Alcínópolis, o contexto regional de pinturas e gravuras e a mobilidade de povos caçadores e coletores em Mato Grosso do Sul. **Revista Nanduty**. Vol. 4. Dourados – MS: Programa de Pós-Graduação em Antropologia – FCH/UFGD, 2016, p. 64-73.

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

ÂRHEM, Kaj. Ecosofia makuna. In: CORREA, F. (org.). **La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano**. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología / Fondo FEN Colombia / Fondo Editorial CEREC, 1993, p. 109-126.

BENITES, Eliel. **Oguata pyahu (uma nova caminhada) no processo de desconstrução e construção da educação escolar indígena na Reserva Indígena Te'Yikue**. Dissertação (Mestrado em Educação). Campo Grande – MS: Programa de Pós-Graduação em Educação – UCDB, 2014.

BLASER, Mario. La ontología política de un programa de caza sustentable. **WAN Journal**. Vol 4. 2008, p. 81-107.

_____. Ontology and indigeneity: on the political ontology of heterogeneous assemblages. **Cultural Geographies**. Vol. 21 (1). 2014, p. 49-58.

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

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

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

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

CHAMORRO, Graciela. **Kurusu Ñe'ëngatu: palavras que la Historia no podría olvidar**. Assunção: Centro de Estudios Antropológicos/Comin, 1995.

_____. **La société contre l'Etat**. Paris: Ed. de Minuit, 1974. [A Sociedade contra o Estado. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, Rio de Janeiro, 1978.]

COLMAN, Rosa Sebastiana. **Guarani retã e mobilidade espacial guarani: belas caminhadas e processos de expulsão no território guarani**. Tese (Doutorado em Demografia). Campinas – SP: Departamento de Demografia – IFCH-UNICAMP, 2015.

COLMAN, Rosa Sebastiana; BRAND, Antonio Jacó. Considerações sobre Território para os Kaiowá e Guarani. Revista **Tellus**. Ano 8. Nº 15. Campo Grande – MS: UCDB, jul./dez. 2008, p. 153-174.

COSTA, Romana Maria Ramos. **Cultura e contato. Os paresi no contexto das relações interétnicas**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional – UFRJ, 1985.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais – perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 169-186.

CRESPE, Aline Castilho. **Mobilidade e temporalidade Kaiowá: do tekoha à reserva, do tekohará ao tekoha**. Tese (Doutorado em História). Dourados – MS: PPGHistória-FCH-UFGD, 2015.

DE LA CADENA, Marisol. Indigenous cosmopolitics in the Andes: conceptual reflections beyond politics cultural. **Anthropology**. Nº 25. Vol. 2. 2010, p. 334-370.

_____. Política indígena: un análisis más allá de la “política”. **Wan jornal**. Vol. 4. 2008, p. 139-171.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 5. São Paulo: Ed. 34, 1997.

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

_____. Territórios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. Revista **Desenvolvimento e Meio Ambiente**. Vol. 35. Curitiba: UFPR, dezembro 2015, p. 89-100.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, [1973] 2017.
GONÇALVES, Marco Antonio. **Traduzir o outro: etnografia e semelhança**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.

GRAY, Andrew. **The Arakmbut of Amazonian Peru**. Vol. 1. Mythology, spirituality, and history in an Amazonian community. Providence & Oxford: Berghahn Books, 1996.

INGOLD, Tim, **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição**. Petrópolis – RJ: Vozes, 2015.

_____. **Lines: a brief history**. Londres: Routledge, 2007.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LADEIRA, Maria Inês. **Espaço geográfico Guarani-Mbya: significado, constituição e uso**. Tese (Doutorado em Geografia). São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas – USP, 2001.

LANGDON, Esther Jean. “A viagem à casa das onças”: narrativas sobre experiências extraordinárias. In: RAPOSO, Paulo; CARDOSO, Vânia Z.; DAWSEY, John; FRADIQUE, Teresa (Orgs.). **A terra do não-lugar: diálogos entre antropologia e performance**. Florianópolis – SC: Ed. da UFSC, 2013, p. 21-41.

_____. A fixação da narrativa: do mito para a poética da literatura oral. Revista **Horizontes Antropológicos**. Nº 5. Vol. 12. Porto Alegre – RS: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – UFRGS, 1999, p. 45-68.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. Campinas – SP: Papyrus, [1962] 1989.

LIFFMAN, Paul; NEURATH, Johannes; TRUEBA, César Carrillo; LIRA, Regina. Caminos impuestos sobre caminos sagrados. **Diario de Campo**. Instituto de Investigaciones Antropológicas – UNAM. México, 2008, p. 97-101.

MACHADO, Juliana Salles. **Lugares de gente: mulheres, plantas e redes de troca no delta amazônico**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional – UFRJ, 2011.

MONTARDO, Deise Lucy Oliveira. **Através do Mbaraka; música, dança e xamanismo Guarani**. São Paulo: EdUSP, 2009.

MOTA, Juliana Grasiéli Bueno. **Territórios e Territorialidades Guarani e Kaiowá: da Territorialização Precária na Reserva Indígena de Dourados à Multiterritorialidade**. Dissertação (Mestrado em Geografia). Dourados: Programa de Pós-Graduação em Geografia, FCH/UFGD, 2011.

_____. **Territórios, multiterritorialidades e memórias dos povos Guarani e Kaiowá: diferenças geográficas e as lutas pela des-colonização na Reserva Indígena e nos acampamentos-tekooha - Dourados/MS**. Tese (Doutorado em Geografia). Presidente Prudente: Programa de Pós-Graduação em Geografia – FCT/UNESP, 2015.

MURA, Fabio. **Habitações kaiowá: formas, propriedades técnicas e organização social**. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/ PPGAS – Museu Nacional, 2000.

PEREIRA, Levi Marques. **Imagens kaiowá do sistema social e seu entorno**. Tese (Doutorado em Antropologia Social). São Paulo: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – USP, 2004.

_____. Mobilidade e Processos de Territorialização entre os kaiowá atuais. Revista **História em Reflexão**. Vol. 1. Nº 1. Dourados – MS: UFGD, Jan/Jun 2007.

PRADELLA, Luiz Gustavo Souza. Jeguata: o caminhar entre os guarani. Revista **Espaço Ameríndio**. Porto Alegre. Vol.3. Nº 2. Porto Alegre, 2009, p. 99-120.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SILVA, Alexandra Barbosa. **Mais além da “aldeia”:** território e redes sociais entre os Guarani de Mato Grosso do Sul. Tese (Doutorado em Antropologia). Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional/UFRJ, 2007.

SWYNGEDOUW, Erik & ERNSTSON, Henrik. Interrupting the Anthro-po-obScene: Immunobiopolitics and Despoliticising in the Anthropocene. Journal **Theory, Culture and Society**. Fevereiro 2018, p. 1-45. Disponível em: <<https://www.researchgate.net/publication/321586418>>. Acesso em 27 de set. 2019.

TRUEBA, César Carrillo. **Pluriverso:** un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo. México: UNAM, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2002.

_____. A revolução faz o bom tempo [palestra]. Parte da Conferência **Os mil nomes de Gaia**. 2015a. Disponível em: <www.acasadevidro.com>. Acesso em 26 de març. 2020.

_____. O modelo e o exemplo: dois modos de mudar o mundo [palestra]. **Ciclo UFMG 90 Anos**. Belo Horizonte. 2015b. Disponível em: <www.laboratoriodesensibilidades.wordpress.com>. Acesso em 26 de set. 2019.

Sobre os autores

Jones Dari Goettert - Possui graduação em História pela Universidade Federal de Mato Grosso (1997), mestrado em Geografia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2000), doutorado em Geografia (Pres. Prudente) pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2004); especialização em Literatura: Tradição e Cânone Literário pela Universidade Federal da Grande Dourados (2012-2013), pós-doutorado em Geografia pela Universidade Federal Fluminense (2010-2011) e pós-doutorado em Geografia pela *Cardiff University* (País de Gales) (in curso). Atualmente é professor da Universidade Federal da Grande Dourados. **OrcID:** <https://orcid.org/0000-0002-8571-279X>

Juliana Grasiéli Bueno Mota - Possui graduação em Geografia pela Universidade Federal de Mato Grosso do Sul (2008), mestrado em Geografia pela Universidade Federal da Grande Dourados (2011) e doutorado em Geografia pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho - FCT-UNESP (2015). Atualmente é professora na Universidade Federal da Grande Dourados. **OrcID:** <https://orcid.org/0000-0001-9670-216X>

Como citar este artigo

GOETTERT, J. D.; MOTA, J. G. B. Por caminhos e andanças indígenas (a geobricolagem como trilha). **Revista NERA**, v. 23, n. 54, p. 303-329, dossiê., 2020.

Declaração de Contribuição Individual

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

Recebido para publicação em 23 de agosto de 2018.
Aceito para a publicação em 16 de dezembro de 2019.
