

O “mundo vivido” em Peter Gow a partir da releitura dos conceitos de terra, território e paisagem

JOSÉ GLEBSON VIEIRA

Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFPR), Departamento de Antropologia,
Natal – Rio Grande do Norte, Brasil.

Universidade de Brasília (UnB), Departamento de Antropologia, Brasília – Distrito Federal, Brasil.

<https://orcid.org/0000-0002-5546-1846>

glebson.vieira@ufrn.br

Introdução

*Somos índios misturados e somos índios civilizados*¹ são expressões muito recorrentes nas narrativas dos Potiguara da Paraíba² que podem ser compreendidas como importantes indicadores da forma como os Potiguara elaboraram explicações sobre sua história e o território, tendo como pano de fundo os idiomas da terra e da mistura de sangue.

Ao questionar as possíveis articulações entre as expressões nativas, enfrentei (Vieira, 2001, 2002, 2012) o desafio de compreender como um povo indígena, que possui um histórico de contato por deveras marcante e antigo registrado desde os cronistas e viajantes quinhentistas e seiscentistas, compartilhava elaborações e representações sobre a história e as repercussões do contato no contexto contemporâneo, frequentemente marcado pela mistura e pelo tornar-se civilizado/branco. Observava um esforço para estabelecer uma continuidade com o passado colonial e uma ruptura (ou diferenciação) com as gerações passadas, *muito antiga* e dos ancestrais. Para além do sangue, os vínculos genealógicos com tais gerações se efetivavam a partir

1 Termos, categorias e expressões utilizadas pelos Potiguara serão marcadas com itálico.

2 Com uma população estimada em 17.553 (SESAI, 2024), o povo Potiguara vive atualmente em três Terras Indígenas contíguas e demarcadas nos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto no litoral norte do Estado da Paraíba. A Terra Indígena (TI) Potiguara possui 21.238 hectares e está localizada nos três municípios, a TI Jacaré de São Domingos possui 5.032 hectares e a TI Potiguara de Monte-Mór com 7.487 hectares, localizam-se em Marcação e Rio Tinto. As três Terras Indígenas totalizam cerca de 33.757 hectares.

do acionamento de interpretações acerca da permanência no território e de sentidos diversos de resistência face às violências sofridas ao longo de séculos dentro de contextos interétnicos variados.

O material etnográfico produzido na pesquisa de campo, permitiu-me estabelecer conexões com outros contextos ameríndios, em que o idioma da mistura, enquanto indicador das perdas culturais e da resistência indígena (Vieira, 2012), foi relevante para refletir sobre como os Potiguara se pensam enquanto povo diferenciado por meio da partilha de substâncias, da formação de corpos assemelhados ou não assemelhados e das concepções específicas de temporalidade.

O presente texto pretende partir da ideia de mistura como fator distintivo dos grupos indígenas e como ação política colonial e de territorialização (Oliveira, 1998), a chamada “política da mistura” (Carvalho & Reesink, 2018). Abrange ainda a possibilidade de ampliação e problematização do entendimento da mistura dentro e para além do quadro teórico e metodológico esboçado pela denominada “etnologia dos índios misturados”, dada a baixa distintividade e atratividade dos povos indígenas (Oliveira, 1998). Busca-se compreender a mistura como tema de interesse etnológico, através das teorias nativas da mistura e do processo de “tornar-se civilizado”, mediante a flexibilização de categorias de autoatribuição.

Ademais, aponta-se para a centralidade do parentesco, da comensalidade e do contar histórias na produção da memória e da história, considerando a diversificação do contato interétnico dos Potiguara em contextos intersocietários marcados pela presença de missionários, de políticos não indígenas (Vieira, 2012, 2020b), de atores sociais vinculados à educação formal, aos sistemas de saúde e às redes e relações econômicas.

A apreensão do processo de tornar-se civilizado se faz através da compreensão da concepção nativa de pessoas, lugares e coisas dentro de um sistema temporal de transformação (Vieira, 2012). Podemos atentar para as expressões anteriormente descritas a fim de compreender a constituição do mundo vivido daqueles que as expressam, considerando o que João Pacheco de Oliveira (1998) já afirmara que cada grupo étnico repensa a “mistura” e afirma-se como uma coletividade precisamente quando se apropria dela segundo os interesses e crenças priorizados e que ela (a mistura) “está presente também entre os próprios índios, sendo acionada muitas vezes para reforçar clivagens faccionais” (Oliveira, 1998: 60).

Por meio das narrativas dos “tempos históricos”, percebi um movimento que estabelecia a continuidade e a descontinuidade e distanciamento com o passado, o que representava um sinal forte de que estávamos diante de um povo marcado pela “aculturação”. Foi então necessário olhar para os sentidos acionados pelos Potiguara para falar sobre si mesmos e entender a relação (ou não) de distanciamento com o passado, com os sentidos da história na vida do povo e a acentuada identificação com o território, numa referência ao apego ao território tradicionalmente ocupado (Carneiro da Cunha, 1992). Chamou a atenção o fato dos Potiguara destacarem, além do território, o idioma de “povo misturado” e a escola como parâmetros que condensariam a relação do mundo vivido com grupos sociais, instituições e formas de vida não indígenas, e, principalmente, enquanto vetores que produziriam a comunidade e o território.

O material de campo encontrou conexões com a etnografia piro de Peter Gow (1991). Assim como os Potiguara, os Piro também se diziam de “sangue misturado”, cujas elaborações nativas sobre a mistura e o sangue remetiam ao parentesco e à história. *Of mixed blood* produziu uma significativa transformação na Etnologia das Terras Baixas Sul-americanas, mais precisamente no campo de estudos sobre os impactos

do contato interétnico em povos indígenas e de como eles sinalizavam a importância da compreensão das mudanças culturais e do lugar dos indígenas na produção de si mesmo em relação ao Outro.

Com a proposição da ideia de “mundo vivido”, Gow (1991; 2001) redireciona os conceitos de cultura, sociedade e história, cujos efeitos puderam ser sentidos na concepção sobre pesquisa de campo e no exercício etnográfico produzido num estilo malinowskiano. Concebendo a etnografia em um sentido radical, Gow (1991) sugeriu que o exercício etnográfico deve ser conduzido com vistas à observação da “concretude” do indivíduo ou dos indivíduos (Gow, 2001), atentando para o que os Piro “fazem e dizem” (Gow, 1991: 1). Nessa direção, os conceitos de sociedade e cultura devem ser tratados como estando além dos pormenores da vida de um indivíduo.

Instigado a revisitar a obra de Peter Gow, trarei questões que atualizam e problematizam a ideia de “mundo vivido” e às concepções de história, parentesco e temporalidade. A intenção é retomar alguns dos problemas enfrentados por ele, como por exemplo, lidar com um povo indígena que se dizia misturado ou mestiço, o qual era considerado como um povo aculturado. Em seguida, pretendo reformulá-los em função de novas indagações a partir dos conceitos de terra, território e territorialidade, tomando por base a etnografia que realizei com os Potiguara da Paraíba (Vieira, 2012, 2001).

Tempos nativos, mistura de sangue e história como parentesco

Somos gente mezclada, somos de sangue mezclada / “nós somos um povo misturado, nós somos de sangue misturado”. Estas expressões foram constantemente ditas à Gow (1991) pelo povo nativo do Baixo Urubamba. É nítida a semelhança em termos semânticos com as expressões que registrei entre os Potiguara, cujos sentidos remetem às elaborações que condensam perspectivas de história, de transformações, e, sobretudo, dos modos pelos quais os Potiguara e os Piro produzem enquadramentos dos “brancos” ou dos não indígenas, situando-os em um feixe de relações sociais que abrangem as uniões matrimoniais, a construção de “ser indígena”, que no caso Potiguara pode ser melhor explicado quando identificamos o uso preponderante da categoria caboclo como demarcador de sua identidade. *Ser índio misturado* pode e é substituído por *ser caboclo* e, assim, a mistura se expressa de modo efetivo e encontra-se intrinsecamente presente na produção da pessoa e dos povos.

Para chegar ao entendimento da identificação do povo nativo e da elaboração da diferença, Gow (1991) partiu da história contada pelos próprios Piro com o intuito de apreender os idiomas nativos e os significados atribuídos aos acontecimentos e eventos mais relevantes, como estratégia para o registro das temporalidades ou das historicidades nativas. Todo o esforço se volta ao questionamento sobre a possibilidade de haver uma história específica – dos Piro – e de como ela é, em detrimento da indagação sobre qual é a verdadeira história. Com isso, avança-se na reflexão de como as transformações se efetuem pela ação dos sujeitos e de como o povo nativo constituiu as sucessivas situações coloniais pelas maneiras que lhes são intrinsecamente significativas face às situações de exploração, brutalidade e injustiça, em que não tiveram voz nem meios para revidar.

Em caso de se chegar a uma história da Amazônia, Gow (1991) assinala a importância em considerar os eventos como “a conjunção de projetos históricos de sociedades indígenas e coloniais” (Gow,

2006: 218), desde que o “expansionismo e a ‘vontade de dominação’ das sociedades nacionais [...] e o desejo pelo conhecimento externo das pessoas nativas do Baixo Urubamba” (Gow, 2006: 218) sejam encarados como realidades históricas e projetos históricos, o que permite abandonar as categorias “tradicionais” e “aculturadas” aplicadas a dois tipos de sociedades.

Gow (1991) promoveu um deslocamento no campo etnológico, mais precisamente nos estudos sobre mudanças culturais, a partir de recortes e categorias que indicavam uma semântica do controverso conceito de aculturação, como expressa pela perda cultural, descaracterização cultural, assimilação, integração, dentre outros temas. Os estudos com um verniz aculturacionista pressupunham que as culturas apresentavam uma coerência própria e que tendo sofrido mudanças históricas, se distanciaram da genuína cultura tradicional anterior ao contato com os estrangeiros. Os Piro estariam, portanto, enquadrados nessa classificação como “povo aculturado”, pois se identificavam como “de sangue misturado”, excluindo-se da categoria antropológica de culturas nativas amazônicas “puras”. Diante de tal enquadramento equivocado na interpretação da ideia de mistura, a etnografia estaria desvinculada do interesse em analisar a cultura do povo e que deveria priorizar o que os nativos diziam e faziam a partir do “mundo vivido”. A escolha do “mundo vivido” como fundamento para a análise antropológica decorre do fato de que os “Sistemas sociais são simplesmente aquilo que os humanos necessariamente constroem à medida que vivem” (Gow, 2001: 296), o que possibilita o deslocamento da reprodução e da transformação dos sistemas sociais para as “condições históricas específicas de como uma dada população chega a viver as vidas que vive” (Gow, 2001: 296).

Os Piro apresentaram um paradoxo para uma certa etnologia que insistia em conceber povos “aculturados” em termos históricos e culturas “tradicionais” em termos a-históricos. A reivindicação de ser “de sangue misturado” e “civilizado” em oposição às culturas nativas amazônicas “puras” e aos ancestrais que residiam nas florestas e também por fazerem o uso da escola e do título legal da terra como bases para a ação comunitária, supunha o abandono da oposição “aculturado” versus “tradicional” como definidora de tipos particulares de culturas. Assim, Gow (1991) contribuiu para dissolver o tal paradoxo, por meio do exercício comparativo, tendo como referência os estudos etnográficos recentes sobre um conjunto específico de povos da Amazônia Ocidental, do Baixo Urubamba, os Canelos Quichua, os Lamistas Quechua e os Cocamilla, os quais convergiam quanto ao uso da aculturação como chave para a compreensão das evidências e das mudanças históricas provocadas pelo contato, pela dominação e pelo controle econômico e político que implicaram em transformações culturais.

A despeito das transformações e da importância de instituições não indígenas no cotidiano da comunidade³, Gow (1993) sinaliza para uma questão sensível e de difícil resolutividade que diz respeito ao fato dos documentos históricos remontarem um período muito antigo da penetração espanhola na América do Sul. A profundidade temporal dos tais documentos põe em dúvida a própria noção de uma cultura primordial e pura, como foi adotada em diversos estudos etnológicos, e, com isso, inviabiliza “saber quando, nos últimos quatro séculos e meio, alguma prática cultural específica foi adotada ou em que condições” (Gow, 1993: 329, tradução minha). Essa questão foi retomada por Gow (2001) quando enfatiza a importância de alinhar ou

3 Gow (1993: 328-329) evidencia que o cristianismo e a igreja, assim como a língua espanhola tornaram-se centrais na vida da comunidade e nas interações cotidianas.

coordenar os dados advindos do trabalho de campo e da documentação como forma de “triangular sobre a chave do problema: isto é, como uma série de eventos e processos históricos foram vividos e tornados significativos por sucessivas gerações do povo piro” (Gow, 2001: 19, tradução minha).

A expressão piro de “ser civilizado” não se oporia a uma cultura idílica “tradicional” que vinha se perdendo por causa do contato com os “brancos”, e se apresentava como descontínua em relação ao tempo dos ancestrais que eram moradores da floresta, cuja vida era marcada pela ignorância e pelo desamparo. Ademais, “ser civilizado” significava ser autônomo, viver em aldeias de acordo com os valores dos próprios nativos, ao invés de viver segundo os valores de um patrão.

A oposição entre o “tempo da floresta” e o “tempo da Comunidade e da Escola” é um dos indicadores da concepção nativa de temporalidade mobilizada nas narrativas dos Piro que produzem descontinuidades e contiguidades culturais com o “povo da floresta” ou os ancestrais em meio à referência constante ao parentesco e à posição do falante em relação ao passado. Aqui, localizamos as marcações temporais, que não pressupõem necessariamente uma cronologia, mas sugerem momentos vividos e lembrados, o que indica um avanço metodológico na etnografia, na medida em que tende a priorizar as falas, por essas revelarem a posição de quem fala em relação ao passado.

A mistura, que poderia ser compreendida pelo viés aculturacionista, traduzia o modo pelo qual os Piro assinalavam sua formação como povo distinto e justificavam a heterogeneidade dos habitantes das comunidades nativas e a afirmação aparentemente contraditória de valores opostos que se apresentavam conectados a autoidentificação como “povo misturado”. A compreensão, portanto, do idioma da mistura representa um esforço de análise em que a história está no centro das reflexões, não para efetivar uma análise histórica das pessoas nativas, mas partir da história de dentro da cultura dos povos nativos, na qual as narrativas sobre o passado devem ser situadas na vida dos próprios nativos. Por conseguinte, a expectativa concentra-se na superação dos próprios valores e na experimentação da história como uma força externa que atua para corromper uma estrutura atemporal de deveres e obrigações de parentesco.

Para Gow (1991), os nativos se interessam por uma história que pode ser acessada pelas relações de parentesco, que são criadas e dissolvidas no tempo histórico. A história é parentesco e o olhar etnográfico se volta aos significados culturais das ações e aos processos e eventos que são considerados significativos pelos povos nativos para contar a sua história para, em seguida, chegar a uma abordagem da história “como um assunto etnográfico, por meio da narrativa histórica das pessoas nativas” (Gow, 2006: 213).

As chamadas “histórias dos antigos” são contadas hoje pelos Piro porque são interessantes, cujo “processo de aprender a contá-las articula aspectos importantes da forma como os Piro experienciam a transformação temporal interna a suas próprias vidas” (Gow & Pougy, 2014: 205). Essas histórias “evocam uma característica central desta temporalidade, o contato doméstico íntimo dos avós com seus netos [e] podem ser pensadas como estruturas de significação” (Gow & Pougy, 2014: 205).

Gow (1991) abre um diálogo teórico mais amplo acerca da relação entre antropologia e história – que é amplificado 10 anos depois (Gow, 2001) – que ganha em densidade etnográfica e potencialidade comparativa com o conceito de “mundo vivido”. Ao optar por esse conceito, Gow (2006: 223) deixa “de lado em grande parte o problema da evidência histórica”, o que não impediu que fossem levantadas questões sobre a história, “cujas respostas somente podem ser fornecidas pelas análises his-

tóricas” (Gow, 2006: 223). Nesta perspectiva, Gow (1991) acompanha Lévi-Strauss no tocante à ideia de agência histórica quando reforça a capacidade das instituições primitivas em “preservar o que existia [...] ou de guardar brevemente um passado despedaçado, mas também de elaborar audaciosas inovações mesmo que as estruturas tradicionais sejam profundamente transformadas” (Lévi-Strauss, 1976: 339 *apud* Gow, 2006: 223).

Podemos considerar que a produção de Gow (1991, 2001) promoveu uma “rotação de perspectiva”, para usar a expressão de Eduardo Viveiros de Castro (1999: 114), por adotar a perspectiva das instituições e organizações sociais indígenas como etnograficamente relevantes a fim de examinar os fatores dinâmicos do processo de colonização dentro de “*contexto de efetuação* entre outros” (Viveiros de Castro, 1999: 115, grifos do autor) e não unilateralmente englobado pela situação colonial.

Por outro lado, Gow (2006) ressalta a importância do agenciamento humano na compreensão nas mudanças no tempo, tendo o elemento do “novo” nos sistemas simbólicos como propiciador da criatividade individual ou dos sujeitos particulares e coletivos, cuja recepção ou apropriação são motivadas pela dinâmica da própria cultura e, com isso, promove a transformação na estrutura.

Observamos a “rotação de perspectiva” na análise sobre o sistema de parentesco Piro, que é autopoietico por gerar suas próprias condições de existência e “dá origem a si mesmo [e] não há ponto privilegiado por onde se entrar nele, nem caminhos predeterminados para se o percorrer” (Gow, 1997: 43). Ao assumir essa perspectiva, Gow (1991, 1997) reposiciona as relações históricas entre indígenas e brancos e as concepções de história e antropologia e desloca as oposições rígidas da antropologia como sincronia/diacronia, estrutura/história, modelo/prática, pureza/mistura, dentre outras. Como afirma Viveiros de Castro (1999: 165, grifos do autor), “*É impossível que um coletivo humano seja constituído senão pelo que ele próprio constitui. [...] o que a história fez desses povos é inseparável do que esses povos fizeram da história*”, o que reforça o abandono da oposição “aculturado” *versus* “tradicional” e da distinção entre os “índios puros” e “índios misturados”.

Embora os Piro apresentassem um estado avançado de aculturação, a leitura proposta por Gow (1991) indica que tal estado consistia em “uma transformação histórica e estrutural dos regimes nativos ‘tradicional’” (Viveiros de Castro, 1999: 143). Ademais, essa transformação é um “processo inerente ao funcionamento de regimes que sempre tiveram a ‘aculturação’ por origem e fundamento da cultura, e a exterioridade social por polo em perpétuo movimento de interiorização” (Viveiros de Castro, 1999: 143).

Destarte, a preocupação de Gow (1991) consistiu em identificar o problema da aculturação que residia não no conceito em si, mas no seu uso, permitindo-lhe lançar novo olhar sobre o tal conceito para resgatá-la (Amoroso & Lima, 2012). Foi assim que Gow (2003) analisou o fenômeno do “ex-Cocama”. Evitado por uma determinada antropologia que priorizava a descrição e a análise de sistemas coerentes de relações sociais, o “ex-Cocama” envolve um processo contínuo e uniforme de transformação do Outro no Eu e a assunção de uma nova identidade, pois em meio a forte pressão para se auto-definirem, os Cocama relutavam em se tornarem um “povo tribal/indígena” e esquecer sua história. A resposta dada foi apossar-se de um novo nome, “apenas peruanos” (Gow, 2003: 75).

Dada a importância dos nomes, as relações sociais na região podem ser caracterizadas como de uma “guerra onomástica endêmica, na qual os sobrenomes perdem peso conforme suas conotações de

‘estranheidade’ se veem contaminadas por outras de origem autóctone” (Gow, 2003: 74). Nesta “guerra”, a lógica do sistema de nomeação passa a codificação da transmissão transgeracional de sangue pelos sobrenomes. Se “o sangue está associado a características corporais imediatamente visíveis, mudar de sobrenome por si só não vai ajudar muito quem esteja procurando eludir preconceitos desse tipo” (Gow, 2003: 64). Quando entendemos que a relação entre sobrenomes que “codificam processos pelos quais povos separados se reúnem pelo casamento para formar um novo povo” (Gow, 2003: 68), e o sangue que se define menos como uma substância biogenética do que como “uma substância corporal transmitida, juntamente com o nome correspondente, pelo homem a seus filhos” (*idem*: 63), chegamos a definição de que os corpos “são feitos, não dados [...] são construídos e transformados por meio do compartilhamento de substâncias como os alimentos, as palavras e as doenças” (Gow, 2003: 66).

O mais importante das elaborações dos Cocama é o fato de estar operando a diferenciação originária entre *tribu* e *estranjero*. Como afirma Gow (Gow, 2003: 70), “‘Ex-Cocama’ são aqueles que têm sobrenomes cocama, mas não são Cocama no sentido de povo tribal”. *Tribu* e *estranjero* são termos que indicam uma temporalidade marcada pela mistura de diferenças perigosas. Gow (2003) propõe que a “mistura não quer dizer apagamento das diferenças, pois estas precisam ser mantidas nas bordas do sistema para gerar sua contínua dinâmica” (Gow, 2003: 70), visto que, como sugere Joanna Overing (2002 [1983-1984]), o princípio da vida social sustenta-se na compreensão de que “a sociedade pode existir apenas mediante o contato e a mistura apropriados entre entidades e forças, diferentes que são umas das outras” (Overing, 2002 [1983-1984]: 123). Em vista disso, Gow (2003) segue o entendimento de Overing (2002 [1983-1984]), no qual a diferença mantém-se associada ao perigo e “deve ser compreendida, em última instância, como variação no conjunto de forças na cultura e do poder em geral controlado” e que “a existência social é identificada tanto com a diferença como com o perigo e, inversamente, a existência a-social [...] com a identidade e a segurança” (Overing, 2002 [1983-1984]: 123).

Em outras palavras, a mistura consiste numa forma indígena da relação entre as perspectivas indígena e não-indígena e os esforços nativos, no caso Piro e Cocama, em estabelecer contiguidade e descontinuidade com os povos ancestrais e com os “civilizados” sugerem que a identidade e a diferença são funções das relações.

A posição assumida por Gow na produção de uma “antropologia das *questões indígenas*” (Vi-veiros de Castro, 1999: 142, grifos do autor) mantem a coerência com o esforço de teorização a partir da análise dos nexos regionais, como aqueles que ligam povos de língua piro do Ucayali-Urubamba, Manu, Piedras, Purus e Juruá (Gow, 2003), assim como no tratamento de questões cruciais para a teoria antropológica, como as relações entre antropologia e história, como demonstramos, e entre parentesco e terra, que será desenvolvida a seguir

Território, sistema hidrográfico e parentesco

A relação entre parentesco e terra foi descrita por Gow (1991) como sendo de mútua implicação, como se observou com o termo *Comunidad Nativa*⁴ utilizado pelos Piro para falarem de si mesmos e de sua relação com o território que ocupam. Na perspectiva de aprofundar a reflexão sobre o simbolismo temporal e espacial, Gow (1995) segue a definição de que a história é parentesco e traz questões e pistas para o enfrentamento do debate contemporâneo acerca da relação entre terra, território e paisagem através da formulação de que território é parentesco, reforçando o lugar do método etnográfico no desvendamento das experiências concretas, dos dizeres e dos fazeres e nos engajamentos e implicações de pessoas com a paisagem.

Inspirado em Gow (1991, 1995), observei a articulação e certas contradições (e não apenas a coerência) entre os diferentes aspectos da organização social, do parentesco, das uniões matrimoniais e da política potiguara em termos de sua co-presença, no mesmo tempo e espaço. Através da ideia de territorialidade como campo de exploração etnográfica, foi possível acessar as experiências, vivências e relações dos Potiguara com o espaço e o ambiente e as lutas pelos direitos dos povos indígenas, como o direito à terra, assegurado pela Constituição Federal do Brasil de 1988, que garante o usufruto exclusivo das terras segundo seus “usos, costumes e tradições”.

A dimensão política e administrativa da regularização fundiária em territórios indígenas brasileiros suscita alguns desdobramentos e redirecionamentos à descrição de Gow (1995) sobre a relação dos Piro com sua paisagem, através da categoria *Comunidad Nativa* e com as disputas em torno da terra. Estamos aqui tratando de contextos nacionais distintos nos quais a política de regularização fundiária apresenta diferenças entre as concepções nativas de território e de terra e os processos de apropriação e transformações de tais concepções no confronto com a categoria jurídico-política de Terra Indígena (Gallois, 2004); vale salientar que a categoria discutida por Gow (1991) de *Comunidad Nativa*, aproxima-se, num certo sentido, de Terra Indígena, como apontarei adiante.

Para a descrição dos lugares vividos pelos Potiguara, parti da ideia de sistema hidrográfico, inspirado no sistema de parentesco proposto por Gow (1991). O interesse foi o de compreender os significados de habitar no tempo e a paisagem e, assim, chegar ao estudo da territorialidade com o intuito de compreender as conexões da temporalidade com a espacialidade, confirmar a centralidade do rio como topografia de territórios indígenas e propor sobreposições entre a conectividade enquanto forma de socialidade e de configuração espacial (Vieira, 2012), considerando a “dinâmica temporal que o rio tanto efetua quanto simboliza (Gow 2001: 246, tradução minha).

Os rios e os riachos contam histórias e as histórias contadas remetiam aos espaços de convivência, experiências e relações de poder na conformação das ocupações e das práticas sociais, econômicas, políticas e rituais desenvolvidas ao longo e no entorno dos corpos d'água. Considerei que não se tratava primariamente de uma percepção, mas de processos sociais, como também sugeriu Gow (1995), com os quais, poderíamos descrever como os lugares são ocupados, apropriados e manejados em atividades variadas que incluíam a edificação de construções para moradia, a abertura de roçados, os percursos por estradas e trilhas e a identificação de lugares de plantas de poder, de coleta de frutas, raízes, etc.

⁴ A *Comunidad Nativa* se baseia na lei de reformas de terras ocupadas no Peru amazônico promulgada no início de 1970 e passou a se constituir como um princípio organizacional peculiar e também como base para a ação comunitária dos Piro.

Nessa direção, podemos adensar a compreensão da complexa interação entre rio, aldeia e mata, na qual o parentesco é um elemento central na composição dos lugares, na redefinição dos espaços para a abertura de roçados e no fato de que a história como parentesco é um processo vivido. Para tanto, consideramos que o parentesco e a terra estão mútua e processualmente interligados, tornando possível a reflexão das noções nativas de lugar e espaço.

Trata-se de levar a sério o “mundo vivido” enfeixado pelas conexões temporais e espaciais e também pela concepção de paisagem que abrange o envolvimento ou engajamento íntimo das vidas, de todo espaço habitado e do fato de que as localidades têm assumido um significado social preciso. Articulada a tal concepção, ressaltamos o fato de os ambientes estarem “conformados, percebidos e vivenciados enquanto ‘lugares’” e que sua forma de ocupação e de organização socioespacial se encontra vinculada “ao conhecimento de seus aspectos ecológicos” [...] ao aspecto do habitar e vivenciar [...] às relações da produção do alimento e da nutrição, à responsabilidade pelos lugares [e] às relações de parentesco e políticas” (Cardoso & Guimarães, 2012: 22).

Assim, extrapolamos a definição de uma paisagem natural onde as pessoas vivem e dão sentido a ela a fim de considerarmos os múltiplos engajamentos e implicações entre as pessoas e a terra, os rios e riachos que cortam o “território” Potiguara, como ações significativas, cujos resultados ramificados de tais engajamentos e implicações são igualmente significativos. Além das relações com o rio, a terra e a mata, há engajamentos entre as pessoas em atos de generosidade e narração, bem como em encontros com os mortos e com os espíritos.

Além de reforçar a importância da etnografia e dos registros do que os nativos falam e dizem, Gow (1995) acrescenta que as pesquisas podem avançar na reiterada e comum revelação dos significados que as pessoas geralmente atribuem a uma paisagem quando consideram a circulação e percursos nela e nos lugares, bem como a escuta das diversas narrativas como fontes de aprendizados. É possível considerar que os Piro não impõem apenas significados à terra, pois há algo a mais na relação com a paisagem quando percebemos que os engajamentos com determinados lugares afetam os relacionamentos entre o pesquisador e os nativos pelo fato de “estarem lá” (Gow, 1995: 47) no contexto da narração, o que reforça a importância da experiência compartilhada, engajada e implicada na pesquisa etnográfica.

Não obstante, quando nos referimos às historicidades territoriais a partir da relação entre socialidade, espaço e parentesco, podemos adensar o argumento de Gow (1995) através de um caso etnográfico que abrange a nomeação da aldeia São Francisco (município de Baía da Traição/PB) como *aldeia mãe* pelos Potiguara. Tal nomeação deve-se ao fato de que na referida aldeia observamos a incorporação dos parentes próximos e o reconhecimento da existência de *cabocos legítimos*, que são descendentes diretos dos *troncos velhos* – que não se misturaram – e, por isso, *sabem contar histórias* por terem *visto e escutado os cabocos velho*, reforçando a valorização da “pureza” e o ideal de *não espalhar o sangue* e a importância do aprendizado pela fala e escuta dos mais velhos.

A *aldeia mãe* assume um lugar central por conter consanguíneos próximos e alguns cognatos corresidentes, os quais são descendentes diretos e, portanto, *legítimos dos troncos velhos*. Nas demais aldeias (classificadas como *filhas*), estão os consanguíneos distantes pela dispersão (espacial e social) e pela mis-

tura (genealógica) e os afins potenciais classificatórios – que incluem os “parentes distantes” e os não-aparentados que são considerados como *de fora* –, os quais circulam entre as aldeias e se tornam afins reais.

O mesmo podemos falar de outras aldeias que apesar de não serem classificadas como *aldeia mãe*, possuem uma significativa importância do ponto de vista genealógico e da ocupação de determinadas faixas de terras. A identificação de tais aldeias ocorreu a partir das narrativas de ocupação das terras onde foram *levantadas* decorrente da fixação de famílias no *tempo de antigamente* às margens dos rios Sinimbu, Camaratuba, Jacaré, Grupiúna e Mamanguape, bem como da configuração de redes de parentesco ao longo dos rios. Devido às dispersões e migrações, outras áreas foram *abertas* de maneira que os lugares desabitados próximos aos rios e riachos passaram a concentrar famílias provenientes de outras localidades, como aconteceu nos anos de 1920 às margens do rio Mamanguape, na região que compreende as aldeias Camurupim, Vau e Tramataia (município de Marcação/PB), com o argumento de ter *melhor vivença* ou *viver bem*.

No levantamento genealógico nas localidades potiguara e nas caminhadas ao longo dos rios, verifiquei a configuração de alguns conjuntos de localidades, por meio do engajamento de pessoas e de famílias no *levantamento* de casas que formaram as aldeias, da abertura de roçados, a partir das capoeiras, e de trilhas abertas na mata para acessar áreas de caça e de coleta. A partir do sistema hidrográfico, percebi que as aldeias e sua disposição espacial e temporal ao longo dos rios contavam a história do parentesco, decorrente dos conjuntos de localidades que apresentam nexos genealógicos, fazendo-os serem vistas e consideradas como supostamente “unidas” em torno de núcleos comuns de parentesco e de círculos de aliança e cooperação que revelavam a tensão entre a busca por uniões matrimoniais que não *espalhem o sangue* e aquelas que tendem a priorizar a mistura com o *de fora*.

Na história do parentesco potiguara, observamos uma tendência de circulação de pessoas entre algumas localidades específicas e a partir delas, e o delineamento de redes de relações baseadas nos laços de parentesco, que promoveram a cristalização de unidades sociais. Em torno das aldeias, os Potiguara elaboram um passado comum às famílias (base das unidades) que se “misturam” às unidades de outros rios da região, efetivando fluxos nas relações entre as famílias – que denomino “casas focais” (Vieira, 2012) –, a constituição de núcleos de antepassados comuns – os chamados *troncos velhos* – e as implicações da mistura na composição das aldeias.

As “casas focais” revelam um modo de ocupação dos espaços e uma forma de organizar as relações, uma vez que se destacam enquanto *principais* devido à superposição de atributos, como posição espacial, frequência de comensalidade e cooperação econômica entre as casas conjugais. Elas são focais por revelar a irradiação de relações e a convergência de pessoas, grupos, bens (materiais e imateriais) e serviços em volta do casal-chefe da família extensa, que promove uma tendência à autonomia manifestada em vários níveis, dentre eles, econômico pela abertura de roçados, sítios etc., e político através da formação de grupos graças à capacidade de manter junto de si os membros da família que origina e os que se agregam a ela (Vieira, 2015).

O sistema hidrográfico permitiu ampliar o entendimento sobre concepções nativas de espaço, tempo, história e parentesco, uma vez que a dimensão da terra e do espaço da casa focal revelava um conjunto de relações que inclui o roçado, o sítio, a moradia e os modos de personalização dos lugares marcados pelas

experiências de partilhas de alimentos, bens, cuidados, dentre outros (Vieira, 2012). Ele ainda evidenciou as diferentes escalas da forma social, as condições da vida social entre si e entre outros e, especialmente, a articulação de tais concepções com a noção de territorialidade expressa pelo multicentrismo das aldeias, pelas formas de circulação e pelos usos da terra e manejo e pelo engajamento na paisagem.

A demonstração dos nexos genealógicos entre diversas famílias das aldeias foi parte importante do exercício etnográfico que consistiu em identificar, de um lado, a mobilização de relações e vínculos genealógicos de modo que todos os *caboclos velhos* sejam seus de alguma forma, no esforço de aproximação com as gerações atuais. De outro lado, permitiu identificar, a partir das narrativas sobre parentes, as formas de ocupação e história das localidades, bem como perceber o processo de constituição de uma identidade vinculada aos elementos do passado ou à ancestralidade e nas atuais práticas sociais que têm na “mistura” a máquina de produção e reprodução social, a qual constitui o regime potiguara de gestão do território.

Através do parentesco, os Potiguara me contaram sobre a terra. Da observação de práticas agrícolas, de pesca e coleta, assim como da escuta de narrativas sobre sua história, adveio a compreensão das diversas relações e dos seus múltiplos engajamentos com a paisagem. A história é parentesco para os Potiguara, assim como o é para os Piro (Gow, 1991), porque a forma e o conteúdo de sua narração histórica suscitam a disposição em justificar o lugar das pessoas nas distintas redes de relações existentes, e em enfatizar os deslocamentos temporários de residências das famílias, os lugares de habitação, de coleta, caça, pesca e atividades agrícolas.

Identifiquei uma indissociabilidade e sobreposição do parentesco com o território, pois as experiências e os engajamentos constroem e marcam lugares nos movimentos de dispersão e fixação nas terras. Os Potiguara assinalam que a aldeia deve ser permanentemente preservada e ampliada – diferente dos Piro para quem a aldeia deve ser continuamente criada (Gow, 1991) – seja pela manutenção e administração da “mistura” dos diferentes tipos de pessoas e de sangue, seja pela ocupação de outras faixas de terras através da ampliação das aldeias, segundo o ideal de habitação baseada no viver “entre parentes”, mas “isoladamente”.

Terra, corpo e territorialidade

As expressões que iniciaram o presente texto ampliam o entendimento das múltiplas experiências com o território e do gerenciamento das diferenças. Ao sinalizar as transformações culturais da vida dos Potiguara, elas evocam a autonomia e o poder viver legalmente em um território próprio como parâmetros do conceito de habitar. Tal conceito abrange, de um lado, os engajamentos e as implicações das pessoas com a paisagem, com os lugares, com o território por meio das habilidades, concepções, práticas e relações entre pessoas, animais, plantas, espíritos e outros seres sobrenaturais. De outro lado, ele inclui as condições de moradia e de cultivo, e experiências de trajetos e trilhas no território que envolvem e canalizam o processo de pertença territorial.

Para a descrição dos processos de pertença territorial entre os Potiguara, podemos utilizar o conceito de “território trilhado”, proposto por Susana Viegas (2001) para o caso Tupinambá de Olivença, a fim

de realçar a importância e o sentido das trilhas em tais processos. O referido conceito assinala o processo histórico de localização e deslocalização que é identificado na dispersão e na concentração de famílias e pessoas em lugares. A pertença ao “território trilhado” refere-se também à ligação entre a ação humana e a paisagem, remetendo aos movimentos constantes que permitiram a fixação e a manutenção em determinados lugares, bem como as classificações da paisagem que mobilizam um conhecimento ecológico. A ação humana na paisagem abrange o poder relativo das pessoas e da paisagem em resistir a transformações históricas profundas e ao modo de enfrentamento da destruição da paisagem que “[...] é ultrapassada – ou tornada humanamente suportável –, através do refazer de conexões sociais” (Viegas, 2001: 205).

Ao incorporar os regimes ameríndios de territorialidade na compreensão dos engajamentos com a paisagem, como sugere Gow (1995), estamos diante de uma situação vivenciada pelos Potiguara, e por outros coletivos ameríndios, caracterizada pelas reduções territoriais promovidas pelas antigas missões, e no século XX pela formalização de fronteiras territoriais com a demarcação de Terras Indígenas. As imposições territoriais promoveram deslocamentos de maior ou menor distância, a fixação junto a rios e ainda em núcleos urbanos próximos ou não às antigas sedes das vilas de índios e antigas missões, como nas cidades de Baía da Traição (aldeamento de São Miguel) e em parte das cidades de Marcação e Rio Tinto (aldeamentos São Miguel e Preguiça).

Como mostrei alhures (2012), a ênfase dada pelos nativos aos aldeamentos do Império foi menos na “aculturação” e “perda cultural”, como era concebido originalmente e mais nas possibilidades de uma socialidade diferenciada de populações nativas que tinham histórias compartilhadas nestes equipamentos do Estado voltados para os indígenas (Amoroso, 1998).

Os processos de territorialização, como propõe João Pacheco de Oliveira (1998), que provocaram descimentos, concentração de povos indígenas em áreas sob maior controle da mobilidade e da mistura entre povos indígenas diversos, os colonizadores e a população do entorno, não impediram que os povos indígenas deixassem de conservar “a memória e o apego a seus territórios tradicionais” (Carneiro da Cunha, 1992: 142). O tradicional deve ser compreendido no “sentido da historicidade da cultura, da experiência historicamente vivida” (Vieira, Amoroso & Viegas, 2015: 12) e o tal apego “pode implicar não apenas o que seriam estruturas e equipamentos essencialmente ameríndios, mas também aqueles que na sua origem podem até ter sido criados para subjugação dos índios – como as próprias sedes das missões ou as igrejas” (Vieira *et al.*, 2015: 12). Em outras palavras, os sentidos de pertença a espaços como “as florestas e as beiras de rio e a espaços políticos – como os espaços das missões – tem vindo a ser um aspecto central na compreensão alargada da história ameríndia” (Vieira *et al.*, 2015: 11).

As recorrentes referências sobre a *Comunidade Nativa* e a escola como instituições externas e como base para a organização comunitária e o reconhecimento legal das comunidades dos Piro (Gow, 1991), repercutem contra as narrativas de violência e opressão sofridas pelo Piro no processo colonial. Tais instituições são indicadas ainda para explicar por que as pessoas moravam juntas em aldeias, “entre parentes” e como um lugar de compartilhamento de cuidados, afetos e comidas. Sendo vistas de dentro da cultura nativa, o “idioma do parentesco permeia toda a sua linguagem, a escola e a *Comunidade Nativa* são idiomas de parentesco” (Gow, 2006: 198, grifo do autor).

Estamos, portanto, diante de uma “história transformacional ameríndia que é marcada por ciclos de aproximação e distanciamento de equipamentos territoriais coloniais” (Vieira *et al.*, 2015: 12), como também pelas territorialidades que consistem nos processos de vivência das imposições de certas formas territoriais advindas das territorializações (Oliveira, 1998). A premissa é a de que tal história permite “desmoronar [a] divisão entre a historicidade endógena e exógena às vivências ameríndias” (Vieira *et al.*, 2015: 12).

Busca-se demonstrar que a forma específica das sucessivas situações coloniais surgiu da maneira como o povo Piro, assim como os Potiguara, se dispuseram a constituí-las, sendo necessário descrever os modos pelos quais as sociedades indígenas tentam constituir as situações históricas específicas em que se encontram enredadas (Fausto & Heckenberger, 2007: 11), o que indica uma reformulação da agência histórica indígena para que fosse possível superar a visão dominante de que os povos nativos amazônicos eram historicamente impotentes. O esforço da análise deve se voltar à compreensão das imposições territoriais e das conquistas políticas de direitos e de terras, como também das dinâmicas do afeto, da construção do parentesco e das experiências de habitação como elementos-chave das historicidades indígenas (Fausto & Heckenberger, 2007: 11).

Se “as relações de parentesco são criadas e dissolvidas no tempo histórico que confere significados e influências para os nativos ao serem estruturadas pelas relações de parentesco” (Gow, 2006: 198), o entendimento da agência histórica indígena depende da compreensão dos significados culturais das ações no presente e no passado. Para tanto, é fundamental acentuar a posição dos sujeitos como agentes da construção de sua própria história. Há uma insistência na descoberta dos significados da história dos sujeitos particulares, por meio da explicação de porque e de como o povo contemporâneo fala e age, da exploração das categorias salientes de identidade usadas pelos próprios povos locais e da indagação sobre quais processos e eventos tais povos consideram significativos em sua história.

Para o exercício de comparação, nos concentraremos na categoria *Comunidade Nativa*, relacionando-a às concepções de terra, território e territorialidade através da ideia de sistema hidrográfico. A intenção é identificar como o povo local usa o idioma do parentesco e elucidar as conexões entre as categorias de mistura e parentesco com a noção de corpo, como foi proposta no debate etnológico (Viveiros de Castro, 1996) e também as ideias de memória e território. Podemos, assim, avançar nas formulações dos temas clássicos de Gow (1991) e trazer o exaustivo debate sobre tais categorias pela reflexão sobre as semânticas ou os sentidos de território (cf. Echeverri, 2004), até chegar a uma formulação que permita abranger os engajamentos e as implicações dos indígenas com as paisagens (Gow, 1995), abrangendo a

fabricação contínua do corpo (Viveiros de Castro 1979), a concepção do parentesco como processo de assemelhamento ativo dos indivíduos (Gow 1989, 1991a) pela partilha de fluidos corporais, sexuais e alimentares – e não como herança passiva de uma essência substancial –, [e] a teoria da memória que inscreve esta na ‘carne’ [...] (Viveiros de Castro, 1996: 131).

Além da dimensão simbólica do corpo, a discussão inclui, por um lado, as noções de viver e usar o espaço (cf. Gallois, 2004), o que permitirá o entendimento das diferentes lógicas espaciais indígenas e as distintas formas de organização territorial. E, por outro lado, abrange o confronto das concepções indígenas de terra e território com os processos de reordenamentos territoriais estabelecidos dentro do quadro jurídico e administrativo estatal, como a categoria “terra indígena” (Albert, 2002; Gallois, 2004).

A diferença entre ‘terra’ e ‘território’ remete as perspectivas e aos atores envolvidos em torno do reconhecimento e da demarcação de uma Terra Indígena, que integra um processo político-jurídico conduzido pelo Estado. O território, por sua vez, abarca a “construção e à vivência, culturalmente variável da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial” (Gallois, 2004: 39). Do ponto de vista teórico-metodológico, é importante deter-se nas lógicas da territorialidade e na compreensão dos “territórios indígenas fora dos quadros da etnicidade, do Estado-nação e da posse da terra [...] sempre considerando que a relação entre uma sociedade indígena e seu território ‘não é natural ou de origem’” (Oliveira Filho, 1989)” (Gallois, 2004: 40).

É preciso avançar em relação à abordagem de Gow (1995), considerando as constantes ameaças sofridas pelos povos indígenas, por novas formas de apropriação dos seus territórios e pelo engajamento “em movimentos de resistência baseados na reivindicação de reservas territoriais, ‘contra-espços’ diferenciados no interior da fronteira (terras indígenas, reservas extrativistas etc.)” (Albert, 2002: 240). A “Terra Indígena”, como parte do processo político-jurídico, foi “reorientada como condição política de resistência [mimética] e permanência de sua especificidade local” (Albert, 2002: 240). No bojo das mobilizações indígenas, há um “discurso reivindicativo dessa territorialidade local [que] constrói-se em referência ao quadro jurídico e administrativo imposto pelo Estado” (Albert, 2002: 240), cuja identidade social e política dos grupos é forjada no campo de forças e categorias desse quadro. Temos um contexto marcado pela “apropriação indígena deste horizonte legal, imposto e transgredido pelo avanço da fronteira, [sendo] um mecanismo essencial na formação das ‘etnias’ da Amazônia atual [e no Brasil] e de sua organização política” (Albert, 2002: 240).

A territorialidade apontada por Albert (2002) abrange a dimensão do “vivido”, o que significa que a opção teórica-metodológica de Gow (1991) está presente na abordagem que considera a própria territorialidade como “[...] esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu território” (Little, 2018 [2004]: 253), ou se engajar (Gow, 1995), bem como a “força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas” (Little, 2018 [2004]: 253). O território é, assim, um produto histórico de processos sociais e políticos.

A dimensão do “vivido” é reforçada em termos teórico-metodológicos quando nos referimos a relação do Estado com os povos indígenas, na qual se destaca o vínculo de uma determinada população com um dado território por meio da territorialização que consiste em um processo vivido e reelaborado pelos indígenas, segundo seus próprios valores e interesses, cuja descrição e interpretação devem ser conduzidas por “procedimentos e estratégias de re-semantização que configuram propriamente a dimensão das iniciativas indígenas” (Oliveira, 2002: 279, grifos do autor).

Para seguir com a compreensão do território pela dimensão do “vivido”, como temos insistido a partir de Gow (1991), é importante incluir, portanto, a territorialidade como uma abordagem que possibilita a recuperação e valorização “da história da ocupação de uma terra por um grupo indígena, [e que] propicia uma melhor compreensão dos elementos culturais em jogo nas experiências de ocupação e gestão territorial indígenas” (Gallois, 2004: 37). Trata-se, assim, de incorporar as vivências, as formas específicas de ocupação espacial traduzidas em território e das “práticas sociais que regulam o uso do espaço” (Raffestin, 1993 *apud* Gallois, 2004: 40), pois “os grupos sociais estabelecem ‘determinados modos de relação com o seu espaço’, ou seja ‘valorizam-no a seu modo’ e é no interior deste processo que se pode ‘identificar relações culturais com o espaço, em sentido estrito’” (Costa, 1998: 18 *apud* Gallois, 2004: 41, grifos da autora).

Como Claude Raffestin (1993) assinala, o território é uma produção a partir do espaço e que decorre de um conjunto de relações, concepções, práticas, conhecimentos, redes de circulação e comunicação, dentre outros aspectos. Para ele, “o espaço representado não é mais o espaço, mas a imagem do espaço, ou melhor, do território visto e/ou vivido” (Raffestin, 1993: 147). Sendo o território um “local de relações” (Raffestin, 1993: 140) e “a vida é tecida por relações” (Raffestin, 1993: 160), a territorialidade “procede de uma problemática relacional [...] como um conjunto de relações que se originam num sistema tridimensional sociedade-espaço-tempo” (Raffestin, 1993: 160) e que “adquire um valor bem particular, pois reflete a multidimensionalidade do ‘vivido’ territorial pelos membros de uma coletividade” (Raffestin, 1993: 158)⁵.

Os conceitos de espaço (geográfico) e território (usado) propostos por Milton Santos (1996 e 2005), permite-nos identificar a dimensão concreta do espaço geográfico, que resulta da junção do espaço material (natural e físico) com o espaço social, que é imaterial e inclui redes e das interações espaciais, dos territórios e das territorialidades, dos lugares e das representações sociais. O espaço é, então, um “conjunto indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações” (Santos, 1996: 18) e a compreensão dos processos que o engendram é decisivo na abordagem sobre a dimensão dinâmica do espaço.

Por sua vez, o “território usado” pode ser compreendido como “objetos e ações, sinônimo de espaço humano, espaço habitado” (Santos, 2005: 13) que potencializa a percepção das relações de poder, econômicas e simbólicas envolvidas na organização por parte do Estado, remetendo a ideia de territorialização (Oliveira, 1998), as dinâmicas dos lugares, as formas de engajamento e de habitar, bem como os usos e as apropriações do território por outros agentes, indicando a noção de territorialidade (Gallois, 2014; Little, 2018 [2004]; Vieira *et al.*, 2015).

Ao efetivar uma relação particular com seu respectivo território, o grupo social expressa suas concepções e percepções, como também suas formas de engajamento, através de experiências e de “saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados – [...] para estabelecer e manter seu território” (Little, 2018: 254). Esses saberes podem ser lidos por meio da categoria de “cosmografia” que inclui “regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com

5 A definição de que a territorialidade possui uma dimensão relacional aproxima-se da proposição de Joël Bonnemaison (2002 [1981]) para o caso dos Vanuatu da Melanésia. Segundo ele, o território é “um conjunto de lugares hierarquizados, conectados a uma rede de itinerários”, e a territorialidade “é compreendida muito mais pela relação social e cultural que um grupo mantém com a trama de lugares e itinerários que constituem seu território do que pela referência aos conceitos habituais de apropriação biológica e de fronteira” (Bonnemaison, 2002 [1981]: 99-100).

seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele” (Little, 2018 [2004]: 254).

Os idiomas simbólicos do corpo e da pessoa tendem a indicar que a noção de territorialidade encontra na corporalidade a sua linguagem (Hierro & Surrallés, 2004), incluindo a “pulsão vital dos corpos (individuais e sociais) que estabelecem canais à medida que se desenvolvem, relacionando-se com outros corpos sociais e naturais” (*idem*: 20, tradução minha). Por seu turno, o território consiste “no espaço onde se conformam os apetites de uns e de outros” (Hierro & Surrallés, 2004) e apresenta-se como um “tecido de relações” (Echeverri, 2004: 265) e como uma representação que se modela como um corpo vivo que alimenta, reproduz e estabelece relações com outros corpos, gerando um tecido relacional com os territórios de outros seres, como plantas e animais e sobrenaturais, como os encantados; esses configuram determinados domínios, chamados de “reinados encantados”, que possuem “donos/as” e com os quais são tecidas interações marcadas por tensões e por intimidade, e, decorrente disso, são constituídas diferenças sociais e são produzidos sinais diacríticos (Palitot, 2020), e, assim, as ações dos “donos/as” envolvem proteção, controle e cuidados e promovem aproximações e/ou distanciamentos (Vieira, 2020a).

O sistema hidrográfico Potiguara assinalou a importância do sangue, mas não o único, na composição das localidades e na criação das aldeias por meio da ativação entre gerações, na demarcação das transformações entre gerações e pessoas e na distinção entre pessoas “puras” e “misturadas”. Essa distinção foi acionada no levantamento genealógico das famílias e no posicionamento de pessoas quando foram instadas a falar, no contexto de recenseamento feito pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) em 2007, sobre os critérios de definição da identidade indígena.

Ao se basear em um documento elaborado pelo então Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1923, no qual constava a relação de famílias indígenas em determinadas aldeias, alguns recenseadores e membros da comissão de verificação das auto atribuições dos moradores das aldeias insistiam em confirmar a vinculação espacial e parental de determinadas famílias. Várias pessoas, especialmente as que tiveram seu autorreconhecimento contestado e negado, apontaram diversas incongruências e incompreensões do documento e da avaliação feita pela comissão do Censo Indígena. Foi ressaltada a rigidez das categorias étnico-raciais como “índio” e “branco” em detrimento do idioma simbólico da mistura e das gradações de vínculos e laços, como por exemplo, o reconhecimento de que uma determinada pessoa é *menos caboco* do que outra se possuir algum “antepassado” não-indígena. Outra gradação é acionada na classificação do parente não-indígena quando é conferida maior importância ao vínculo de parentesco, caso a mãe seja indígena, sob o argumento de que o *sangue da mãe é completo*, pois a criança é gerada e alimentada no seu corpo o que permite entender que o sangue torna alguém *mais caboco* do que outro quando ela é gerada e alimentada no corpo de uma mãe que possui *outro sangue*. A importância da mãe indígena também é reforçada quando se observa que a ela cabe os cuidados com os filhos, como a própria amamentação, vista como uma prática contínua que liga mãe e filho, além do que as crianças são criadas geralmente na casa focal materna, recebendo os cuidados dos avós e demais membros da família indígena. Logo, não é tão problemático possuir um pai não indígena, já que o valor da identidade de parentesco recai no *lado da mãe*.

As gradações de vínculos e de laços apontam para o fato de que a transformação geracional através da mistura é responsável pelo movimento entre os polos de um *continuum* – selvagem e civilizado –, cuja consequência seria a produção histórica de pessoas heterogêneas pelo intercassamento entre diferentes tipos de pessoas no passado, o que revela a dimensão temporal (histórica) do parentesco.

As teorias nativas sobre a mistura (*somos índios misturados*) e o processo civilizatório (“tornar-se civilizado”) operavam com uma flexibilização de categorias de auto atribuição, o que abre a possibilidade para pensar, por um lado, a centralidade do parentesco, da comensalidade e do contar histórias na produção da memória e da história e, por outro, permitia visualizar a reafirmar as diferenciações entre gerações, pessoas e famílias que puderam também ser identificadas na compreensão da concepção nativa de pessoas, lugares e coisas dentro de um sistema temporal de transformação. Esse sistema é marcado por dispersões entre as localidades indígenas e por padrões próprios de organização social, nos quais a aldeia é uma ‘comunidade’ constituída pelos processos de aparentamento ou assemelhamento das pessoas pela partilha de fluidos corporais, sexuais e alimentares, os quais indicam a construção de relações voltadas ao exterior (Gow, 1991). Há o reforço da ideia de que a comunidade não é autossuficiente, na medida em que se organiza pela domesticação (interiorização) da diferença, sendo, portanto, formada pela heterogeneidade dos ‘tipos de gente’ ou de pessoas misturadas, graças aos processos de domesticação vivenciados cotidianamente nas próprias uniões matrimoniais e nas relações de troca tecidas no interior das atividades econômicas, particularmente, àquelas ligadas à produção da mandioca.

No contexto das práticas alimentares, a comensalidade é um ato constitutivo de elos sociais ou sentimentos de união resultantes da partilha das mesmas substâncias. Os atos cotidianos e reiterados de ‘dar de comer’ e o ‘cuidar bem’ são processos que compõem a afetividade e a memória (Gow, 1991). A despeito dos efeitos da partilha e da circulação de substâncias como o alimento na produção da vida social, considero que o trânsito de substâncias para criar os corpos “como um conjunto de afecções e capacidades, e que a origem [e sítio] das perspectivas” (Viveiros de Castro, 1996: 128), indica a importância da comensalidade, dos cuidados e dos afetos traduzidos pela convivialidade como dimensões eficazes do processo de fabricação de parentes. Através da alimentação, como demonstrou a indígena antropóloga Cristina de Lima Bernardo (2023), é possível entender os tempos vividos pelas pessoas, assim suas relações com os espaços e as conexões entre as famílias, os parentes e o território onde vivem, uma vez que os alimentos derivados da mandioca, por exemplo, constituem relações sociais e sentimentos de pertença.

O sangue, enquanto idioma, marca a identidade pessoal, liga a pessoa aos *troncos velhos* –, e a uma rede de parentes específica e insere a pessoa no cerne da história de construção do parentesco. Com efeito, o sangue atua na construção da ideia de grupo e da ligação substancial entre as gerações e a história consiste em um processo constante de contato e intercassamento entre diferentes grupos e pessoas, isto é, entre diferentes ‘sangues’, gerando novas gerações e novas povoações.

A concepção potiguara de sangue aproxima-se das concepções dos Piro e Cocamilla (Gow, 1991; 2003). Entre os Piro, o sangue está ligado à vitalidade e às capacidades reprodutivas e o fluxo de sangue atua na transformação dos corpos, simultaneamente à memória dos cuidados, a experiência vivida e história pessoal e do grupo, expresso na palavra *giglenshinikanuta* que significa a combinação de “bonito, bom” (*gigle-*) e “memória, amor, pensamento, pensar em” (*nshinikanu-*), ou seja, “boa memória

para recordar, amar e consolar ou cuidar” (Gow, 2000: 50, tradução minha). Os Cocamilla entendem o sangue menos como uma substância biogenética do que como uma “substância corporal transmitida, juntamente com o nome correspondente, pelo homem a seus filhos” (Gow, 2003: 63).

Para os Potiguara, o sangue e sua mistura estão na base da composição de uma “comunidade de sangue” evocada na concepção de tronco velho ou tronco comum como núcleo de antepassados. Com os *troncos velhos*, as famílias se conectam genealógicamente através de relações de descendência, alianças e outros vínculos sociais, como, por exemplo, o compadrio. Os troncos velhos formam a base de uma “comunidade de sangue” ou “comunidade de parentes”, cujos descendentes são tratados como *pontas de rama* e, com isso, o sangue configura-se como um idioma crucial na construção da ideia de grupo e da ligação substancial entre as gerações. As substâncias constituem o corpo e criam parentesco pelo reconhecimento da parentela pelo sangue, que atua na fabricação da diferença entre famílias, pessoas e gerações através da utilização do corpo como um diferenciador.

Cabe, então, indagar qual o lugar do território na construção da vida social, considerando o idioma da mistura e a corporalidade. Para responder a essa questão, partimos da definição de que “o sangue é um operador de perspectivas [e] leva pensamento e força e incorpora os espíritos e o conhecimento de uma pessoa, trazendo de volta à memória o conhecimento de si e dos parentes, mantendo a vida” (Belaunde, 2006: 232). Sendo o corpo “o local das perspectivas” (Belaunde, 2006: 232), o “lugar da percepção” (Surrallés, 2002: 63) e a “fonte da experiência sensível” (Surrallés, 2009: 36), a corporalidade pode ser considerada como ponto focal da percepção de perspectivas (Surrallés, 2009: 63), o que aponta para a preeminência da corporalidade e sua relação com outros aspectos da vida social e cultural em paralelo com o fenômeno da percepção e esta como o ponto de encontro entre o corpo, a afetividade e o conhecimento (Surrallés, 2009: 41). “Sentir” e “perceber” são próprios do corpo o que sugere uma definição de corpo a partir da ação do sujeito perceptivo, com suas sensações e afetos (Surrallés, 2009: 62).

O tema da percepção é enfrentado por Gow (1993) de uma forma um pouco distinta, pois ele considera que as pessoas estabelecem relações densamente mediadas com determinados lugares, e estas mediações não assumem, geralmente, a forma de representações. Ao invés de simplesmente perceber a paisagem, as pessoas estão nela implicadas e nela adquirem conhecimento, em parte pela movimentação e, em parte, pelas histórias repletas de detalhes de lugares e de pessoas contadas pelas pessoas mais velhas. O conhecimento depende de um mover-se ativamente na paisagem, deixando-a vestígios como ocorre com a implicação do ouvinte no ambiente por meio da agência de idosos, não advindo de uma experiência puramente subjetiva. Assim, o foco estará sempre em uma relação ativa entre duas pessoas vivas e a paisagem estará implicada nas relações de duas maneiras diferentes: como criação ativa de lugares e como narrativa de lugares. Pode-se afirmar então que não é primariamente uma questão de percepção, mas de processos sociais acessados pela experiência vivida.

Para Gow (1993), não se trata apenas de uma paisagem natural onde as pessoas vivem e a ela conferem sentido, mas nas relações ativas entre parentes implicadas na paisagem. A ajuda que os parentes dão uns aos outros, como por exemplo, na transformação da floresta em roça, modifica a paisagem. A construção de uma casa consiste numa implicação mais radical do parentesco na paisagem, uma vez que tal ação é para que os parentes possam viver juntos como ato supremo de parentesco que implica

incessantes atos de generosidade que constituem a vida. Nesse sentido, a aldeia é ao mesmo tempo o cenário e o produto do parentesco (Gow, 1993).

Toda essa discussão permite adensar a perspectiva já apresentada, mas não aprofundada por Gow (1993), quanto à relação dos Piro com a terra, a partir do reconhecimento legal e jurídico da *Comunidad Nativa* como coletividade indígena pelo Estado peruano e do título legal igualmente concedido pelo Estado. O uso do título legal da terra – assim como da escola – indica a mesma linguagem que codifica a centralidade do parentesco em suas relações sociais.

Não obstante, as formas de engajamento com a paisagem dos Piro extrapolam a concepção material da “terra”/*land* (Gow, 1995), conferida legalmente pelo Estado peruano. Gow (1995) mostra que o título legal de terra de Santa Clara, objetificado através de um mapa e de diversos documentos escritos, não representa o ambiente e nem o conhecimento dos moradores de Santa Clara sobre ele. O título pode ser “no máximo um símbolo material de outro conjunto de poderes que os povos nativos aprenderam historicamente a usar contra seus exploradores” (Gow, 1995: 58, tradução minha) e é utilizado como um ponto de referência física na luta permanente do povo de Santa Clara e de seus vizinhos imediatos pela posse da terra. A eficácia do título fundiário se deve à materialização de um conjunto particular de eventos da história política do Baixo Urubamba e de uma configuração igualmente particular das relações de poder.

O mapa, como representação da terra, é acionado para mostrar que a aldeia de Santa Clara e “grande parte da terra cultivada pelos seus habitantes, se encontra tecnicamente fora do território da comunidade” (Gow, 1995: 56). Caso seja preciso localizar o território, os nativos recorrem não ao mapa como se esperava, mas aos limites precisos da “terra da comunidade” (*community land*) e utilizam como referências espaciais os caminhos que foram percorridos e demarcados ao redor do território “pelos homens de Santa Clara em companhia dos engenheiros agrônomos [...] quando a terra foi vitoriosa pela primeira vez para a titulação” (Gow, 1995: 57, tradução minha). Os caminhos trilhados na paisagem por pessoas conhecidas e em época conhecida, definiram o “território da comunidade” (*community territory*) e a percepção das fronteiras à medida que o caminho estabelece o limite entre as duas áreas e estas referências são reiteradas periodicamente pelas ações de desmatamentos, como forma de enfatizar sua existência e reforçar o ato de demarcação e delimitação das terras comunitárias⁶.

Desse modo, Gow (1995) reitera a ideia de que a relação das pessoas com o território se baseia na multiplicidade do engajamento com e na paisagem, “com floresta e o rio, entre as pessoas em atos de generosidade e na narração e nos encontros com os mortos e com os espíritos”, o que reforça a relevância da experiência vivida como foco, já que “para os povos nativos do Baixo Urubamba, o ambiente local é um espaço vivido” e também a importância da etnografia para alcançá-la, pois só é possível observar a paisagem estando nela engajado e implicado (Gow, 1995: 58 e 59, tradução minha).

Quando trata dos engajamentos dos Piro com a paisagem e a concessão fundiária feita pelo Estado peruano, Gow (1995) se refere à “terra” (*land*) como lugar das experiências e como espaço vivido por

⁶ Echeverri (2004) apontou situação semelhante na Colômbia, na qual os mapas têm desempenhado um papel nas reivindicações de conhecimento e na representação territorial de ambas as partes. O mapa é um ato imenso e detalhado de posse simbólica: mesmo que não compreendamos seus detalhes e lógica, entendemos que é uma afirmação de legitimidade territorial que tem fora política para disputar as reivindicações territoriais das autoridades ambientais colombianas. É o que Taisa Lewitzki (2023) demonstrou com a produção de mapas com o povo Mendonça Potiguara do Rio Grande do Norte, na qual a cartografia social configurou-se como um suporte da ação política e incidiu na representação de territórios ausentes dos mapas oficiais.

pessoas. Já o território é resultado da titulação da terra como um objeto que impõe limites potenciais aos significados dos diversos laços entre as pessoas e com a “terra” e também novos significados sobre ela.

Na leitura de Gow (1995), é problemática a formulação de que o “título da terra” (*land title*) define a relação unidirecional de posse entre as pessoas de Santa Clara, quando se considera a perspectiva de uso comum da terra e da imposição de limites e fronteiras do “território da comunidade” (*community territory*). Como ação significativa, “a complexa circulação da multiplicidade de relações entre o povo e a paisagem de Santa Clara [...] não pode ser reduzida à uma relação unidirecional entre um sujeito coletivo, representado pela *Comunidad Nativa* de Santa Clara, e um objeto, que é o território de Santa Clara” (Gow, 1995: 58, tradução minha).

Gow (1995) evidencia que “terra” (*land*) remete às vivências e experiências e “território”. A categoria jurídico-política – como “Terra Indígena” no Brasil – inverte, de certo modo, a distinção apresentada anteriormente (Gallois, 2004). Ao mesmo tempo, ele reforça o fato da categoria de terra ser um dos elementos constitutivos do território, mas não seu equivalente. Como Gallois (2004) mostra, essa não-equivalência decorre da não-uniformidade no tratamento da “Terra Indígena”, o que justificaria, de um lado, a necessidade de estudos “caso a caso” decorrente da “existência de diferentes lógicas espaciais indígenas e, portanto, de diferentes formas indígenas de organização territorial” e, de outro, a afirmação de que “o território de um grupo pode ser pensado como um substrato de sua cultura” (Gallois, 2004: 41).

A Terra Somo Nossa: terra demarcada, vivida e habitada

A distinção entre a “terra” e o “território” pode ser retomada agora com o objetivo de assinalar possibilidades de costura dos argumentos aqui explicitados acerca dos idiomas da mistura, da corporalidade e da territorialidade com as concepções de habitar, de história e de lugares. A intenção é avançar na compreensão de tais termos, considerando o movimento constante de sua redefinição devido aos atos reiterados e periódicos de cultivo, de limpeza das áreas para os roçados, ou seja, para a transformação da paisagem.

Além de ser apropriado como importante na luta permanente do povo de Santa Clara (Baixo Urubamba), e dos indígenas brasileiros pela posse da terra assegurada pela demarcação da “Terra Indígena”, o “território” pode ser considerado como “a única linguagem que eles [os brancos] entendem [...], do espaço estriado, do limite, da divisa, da fronteira, do marco e do registro. Sabe que é preciso garantir o território para poder cultivar a terra” (Viveiros de Castro, 2015: 36).

A terra, diferente do território, como assinala Viveiros de Castro (2017: 191), “é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra”. A relação entre terra e corpo é crucial, intrínseca e vital e “a separação entre a comunidade e a terra tem como sua face paralela, sua sombra, a separação entre as pessoas e seus corpos, outra operação indispensável executada pelo Estado para criar populações administradas” (Viveiros de Castro, 2017: 191).

Se “é preciso garantir o território para poder cultivar a terra” (Viveiros de Castro, 2015: 36), a luta também é para garantir o próprio corpo e a própria vida, o que significa haver uma íntima vinculação entre território, terra, corpo e pessoa. Partindo da definição de que o sangue é um operador de

perspectivas e o corpo é o local de tais perspectivas, como também da percepção e do engajamento e da implicação das pessoas com a paisagem, podemos sugerir que a terra e o território traduzem perspectivas vividas do sangue e do corpo como espaços vitais, por relacionarem-se à vida. A corporalidade pode ser entendida como a base de percepções e engajamentos através dos percursos corporais que promovem o sentir, o perceber e o engajar-se (no sentido de fazer parte) na e da terra e no e do território.

Assim, chegamos à formulação de que a representação ou percepção espacial do território e da terra pode ser entendida como um entrelaçamento de múltiplas relações que podem ser parcialmente mapeadas (Echeverri, 2004; Gow, 1995). O modelo de corpo humano utilizado por Echeverri (2004) para diferenciar a visão territorial baseada no modelo de um mapa bidimensional à escala, permite definir que o "território", a partir da visão dos Miraña sobre manejo, está centrado no conceito de vida e na sua reprodução (Echeverri, 2004: 271). Nas palavras do Cacique Boa: "*El territorio nuestro es Centro*' y '*Con la naturaleza tenemos que consultar*" (Echeverri, 2004: 271). Para os Miraña, "Centro" significa "a vida humana que se manifesta social e espacialmente em famílias, clãs, roças, rastrojos, inscrição da paisagem) e os seres naturais também têm seus 'territórios', portanto, o manejo tem que ser 'consultado', negociado" (Echeverri, 2004: 271). Em suma, "o território é um espaço de vida humana que se expande em negociação com outros espaços (naturais e sociais) a partir de um Centro" (Echeverri, 2004: 271), o que leva a concluir que a espacialização do território produz um tecido relacional com os territórios de outros seres.

A relação entre território e parentesco pode ser entendida numa chave que aponta para a íntima conjugação entre território, terra e corpo-pessoa. Há um engajamento recíproco de pessoas e lugares que constitui e implica a ambos, como acontece com um ouvinte piro que, por meio da agência das pessoas mais velhas, engaja-se nos lugares e nas pessoas que são narradas, estando, portanto, implicadas com as pessoas, com as histórias e com os lugares narrados. Por conseguinte, efetua-se uma ligação, que é afetiva e emocional, com o espaço da aldeia e esta ganha vigor e vida com as ideais de convivialidade e de habitar, como o "viver junto" e "entre parentes", do cuidado e da memória. Assim como a aldeia, outros espaços habitados, como as casas, os quintais e os terreiros constituem o lócus da experiência em que os sentidos, as percepções e os engajamentos atualizam cotidianamente o território, a terra, o corpo e a pessoa por meio do parentesco, da alimentação e da territorialidade enquanto aspectos do vivido.

O discurso recorrente de perda cultural e da aculturação dos Potiguara e dos Piro se baseia em algo fundamental do mundo vivido que abarca a construção do parentesco e dos engajamentos nas paisagens, como elementos-chaves da história indígena, incluindo, ainda, as formas de habitar no tempo e espaço. A perda remete mais a falta de parentes do que o desaparecimento da própria cultura. A explicação para isso está no fato do sangue ser menos o idioma de uma substância eterna que transcende o tempo do que o idioma da própria vida. Os Piro apenas poderiam agir desta forma se eles vivenciaram o ser no mundo como inerentemente transformacional, como intrinsecamente sujeito à mudança. Esta característica não poderia ser recente, mas necessariamente já lá estava antes de qualquer contato com os agentes do capitalismo e do colonialismo (Gow, 2001: 9).

É o que podemos depreender da expressão igualmente recorrente entre os Potiguara de que *Todo caboclo é parente* (Vieira, 2015) e formam uma mesma família, tendo na mistura o idioma privilegiado na produção das relações. A partir dos núcleos comuns de antepassados (*os troncos velhos*), compreen-

demos os deslocamentos entre as localidades, a configuração de um padrão de habitação e uma tendência de dispersão das famílias e um modo peculiar de ocupação do espaço e da temporalidade.

Ser índio misturado e ser civilizado exprimem o sentido de uma vida com autonomia e de poder *viver bem* legalmente em um território próprio e com uma base territorial fixa. A noção de “território” está, portanto, centrada no conceito de vida e em sua reprodução e contém outros espaços que abrangem a mata, os rios, os mangues, o mar e os lugares sagrados e de encantados; estes também possuem seus “territórios”, cujo acesso passa por controle e negociações.

A territorialidade aparece, então, como resultado das habilidades, das percepções, dos engajamentos, das tarefas e das negociações que entram em atividade a cada incursão nas roças, nas trilhas, na (re)abertura de caminhos, no cuidar das plantações, dos sítios e dos rios. Os lugares retêm memórias e dão os parentes a possibilidade se lembrar uns dos outros, cujo acesso e trânsitos entre eles, efetivam interações entre os múltiplos seres que neles habitam.

Construir a aldeia como um lugar para se *viver bem* significa compartilhar histórias, comida, cuidados, memórias e a terra em comum. Há uma frase utilizada principalmente por moradores da aldeia São Francisco, para se referir à terra em comum que foi deixada pelos antepassados e, posteriormente, demarcada, mesmo que de forma incompleta: *A terra somo nossa*. Além de apresentar-se como parte do entendimento indígena sobre deslocamentos e a circulação livre em todo o território, podendo nele residir e trabalhar onde convier, a frase sugere a sobreposição, num certo sentido, da “terra demarcada” com a “terra habitada e vivida”. Não obstante a existência de faixas de terra – que compõem a aldeia do Taiepe – reconhecidas como de ocupação tradicional e que foram excluídas da demarcação ocorrida nos anos de 1980, estando, portanto, fora da classificação de “terra demarcada”, os trânsitos e os atos reiterados de habitar as terras promovem engajamentos e transformam os espaços e as paisagens em relação à “Terra Indígena”, que também é transformada, segundo os regimes de posse, as formas de ocupação e de manejo e “a ligação subjetiva da posse numa temporalidade biográfica” (Viegas, 2015: 96). Como apontado no sistema hidrográfico, configura-se uma territorialidade através de ciclos de aproximação e distanciamento em torno dos quais os lugares, os espaços e a paisagem revelam um mundo vivido, engajado, experienciado onde se busca simultaneamente sua preservação e transformação.

O uso frequente do termo “território”, nos últimos anos, como indicador de uma unidade social e política, coincide ora com a “terra demarcada”, ora com a “terra habitada e vivida” face às percepções e engajamentos que se configuram por percursos corporais e por atitudes de sentir, perceber, engajar-se e fazer parte ou pertencer ao “território”. Podemos, então, contribuir para o “alargamento da história das territorialidades ameríndias” (Viegas, 2015: 96) através da compreensão das formas de habitar e das práticas e dos conhecimentos indígenas relativos à exploração de recursos naturais e dos engajamentos na paisagem, quando combinamos uma noção “não-areolar” de território elaborada por Juan Alvaro Echeverri (2004) com a utilização do conceito de “espaço reticular” por Bruce Albert e François Michel Le Tourneau (2007).

A noção “não-areolar” de território é concebida em um modelo *relacional* “como tecido, não como áreas e se ajusta melhor a uma representação modelada como um corpo vivente que se alimenta, se reproduz e tece relações com outros corpos” (Echeverri, 2004: 263, tradução minha), o que sugere a definição de território como corpo e natureza (Echeverri, 2004: 259). Já o “espaço reticular” aponta

para o fato da organização etnogeográfica do espaço ser “estruturada por uma rede entrecruzada de locais (pontos) e rotas (linhas) — em vez de zonal [zonas de exploração e de superfícies fechadas]” (Albert & Le Tourneau, 2007: 584-585, tradução minha), o que permite considerar um modelo espacial que se efetiva pelo conhecimento coletivo e pela utilização de uma complexa rede de caminhos, trilhas e lugares – como “acampamentos de caça e coleta, antigas habitações e roçados, sítios com árvores frutíferas, características geográficas [...]” (Albert & Le Tourneau, 2007: 584, tradução minha) –, os quais são identificados, unificados e rotulados por topônimos. Por meio do uso prático e coletivo do espaço pela comunidade, a referida rede encontra-se “intimamente entrelaçada com a intrincada ramificação da rede hidrográfica (composta por rios e riachos nomeados), que constitui outra referência espacial primária” (Albert & Le Tourneau, 2007: 584).

A ideia de território como vital e relacional pressupõe pensar as relações criadas no espaço e os regimes de espacialização e de territorialidade como extensões de um tecido relacional que engloba os direitos coletivos e as formas de reprodução da vida. Nesse sentido, podemos considerar que a concepção potiguara de território envolve os lugares, espaços e paisagens vividas e engajadas e, sobretudo, um modo diferenciado de ver, de sentir, de ser e de viver a terra-território. A luta pelos direitos territoriais significa engajar-se na luta pelo direito à terra e à vida.

José Glebson Vieira é Doutor em Ciências Sociais (Antropologia Social) pela Universidade de São Paulo (USP) e Professor Adjunto da Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN) e Pesquisador Colaborador Sênior no Departamento de Antropologia e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília (UnB).

FINANCIAMENTO

Bolsa de Pós-Doutorado Sênior do CNPq (Chamada CNPq 25/2021 – Bolsas no País – PÓS-DOCTORADO SÊNIOR).

AGRADECIMENTOS

Ao CNPq pelo financiamento da pesquisa através da bolsa de Pós-Doutorado Sênior; ao Laboratório e Grupo de Estudos em Relações Interétnicas LAGERI da Universidade de Brasília (UnB), na pessoa do professor Stephen Baines, ao Departamento de Antropologia (DAN) e ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da UnB, pela acolhida no estágio pós-doutoral na UnB; aos pareceristas anônimos pelas sugestões para o aperfeiçoamento do artigo.

REFERÊNCIAS

- Albert, B. (2002). O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami). In: B. Albert & A. R. Ramos (orgs.) *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico* (pp. 239-275). São Paulo: Editora UNESP, Imprensa Oficial do Estado.
- Albert, B., & Le Tourneau, F. (2007). Ethnogeography and Resource Use among the Yanomami: Toward a Model of “Reticular Space”. *Current Anthropology*, 48(4), 584–592. <https://doi.org/10.1086/519914>
- Amoroso, M. (1998). *Catequese e Evasão. Etnografia do Aldeamento Indígena de São Pedro de Alcântara, Paraná (1855-1895)* (Tese de Doutorado). Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Amoroso, M., & Lima, L. M. de. (2012). A aculturação é um objeto legítimo da Antropologia Entrevista com Peter Gow. *Revista de Antropologia*, 54(1), 517–539. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2011.38611>
- Belaunde, L. E. (2006). A força dos pensamentos, o fedor do sangue: hematologia e gênero na Amazônia. *Revista de Antropologia*, 49(1), 205–243. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012006000100007>
- Bernardo, C. de L. (2023). *Práticas agrícolas e saberes locais do Povo Potiguara da Paraíba: espaços e produção de alimentos a partir da mandioca* (Dissertação de Mestrado)., Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.
- Bonnemaison, J. Viagem em torno do território. In R. L. Correa, & Z. Rosendahl (orgs.) *Geografia cultural: um século* (3) (pp. 83–132). Rio de Janeiro: Eduerj.
- Cardoso, T. M., & Guimarães, G. C. (orgs.). (2012). *Etnomapeamento dos Potiguara da Paraíba*. Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM.
- Carneiro da Cunha, M. (1992). Legislação Indigenista no século XIX. In M. Carneiro da Cunha (org.). *História dos Índios no Brasil* (pp. 133 – 154). São Paulo: Companhia das Letras.
- Carvalho, M. R. de, & Reesink, E. B. (2018). Uma etnologia no Nordeste brasileiro: balanço parcial sobre territorialidades e identificações. *BIB – Revista Brasileira de Informação Bibliográfica em Ciências Sociais*, (87), 71–104. <https://bibanpocs.emnuvens.com.br/revista/article/view/459/437>
- Echeverri, J. A. (2004). Territorio como cuerpo y territorio como naturaleza: diálogo intercultural? In A. Surrallés, A., & P. G. Hierro (eds.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 259 – 276). Lima: International Work Group for Indigenous Affairs (IWGIA).
- Fausto, C., & Heckenberger, M. (2007). Introduction: Indigenous History and the History of the

Indians. In C. Fausto & M. Heckenberger (eds). *Time and memory in indigenous Amazonia. Anthropological perspectives* (pp. 1 – 43). Gainesville: University Press of Florida.

Gallois, D. T. (2004). Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In F. Ricardo (org.). *Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza. O desafio das sobreposições territoriais* (pp. 37 – 41). São Paulo: Instituto Socioambiental.

Gow, P. (1991). *Of mixed blood: kinship, and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon.

Gow, P. (1993). Gringos and Wild Indians: Images of History in Western Amazonian Cultures. *L'Homme*, 33(126/128), 327–347. <https://doi.org/10.3406/hom.1993.369643>

Gow, P. (1995). Land, People, and Paper in Western Amazonia. In E. Hirsch & M. O'Hanlon (eds.). *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space* (pp. 43 – 62). Oxford: Clarendon Press.

Gow, P. (1997). O parentesco como consciência humana: o caso dos Piro. *Mana*, 3(2), 39–65. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131997000200002>

Gow, P. (2000). Helpless – the affective preconditions of Piro social life. In J. Overing & A. Passes (eds.) *The Anthropology of Love and Anger. The Aesthetic of conviviality in native Amazonia* (pp. 46–63). Londres: Routledge.

Gow, P. (2001). *An Amazonian Myth and its History*. Oxford: Oxford University Press.

Gow, P. (2003). Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana. *Mana*, 9(1), 57–79. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132003000100004>

Gow, P. (2006). Da Etnografia à História: “Introdução” e “Conclusão” de *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazônia*. *Cadernos de Campo (São Paulo – 1991)*, 15(14–15), 197–226. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v15i14-15p197-226>

Gow, P., & Pougy, H. (2014). Mitos e Mitopoiesis. *Cadernos de Campo (São Paulo – 1991)*, 23(23), 187–210. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v23i23p187-210>

Hierro, P., & Surrallés, A. (2004). Introducción. In A. Surrallés, A. & P. G. Hierro (eds.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 7 – 22). Lima: IWGIA

Lewitzki, T. (2023). *Águas e movimentos: mulheres indígenas, meio ambiente e organização política no contexto do Território Indígena Mendonça* (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal.

Little, P. E. (2018). Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. *Anuário Antropológico*, 28(1), 251–290. <https://periodicos.unb.br/index.php/anuario-antropologico/article/view/6871>

- Oliveira, J. P. de. (1998). Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, 4(1), 47–77. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>
- Oliveira, J. P. de. (2002). Ação indigenista e utopia milenarista: as múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. In B. Albert; A. R. Ramos (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte Amazônico* (pp. 277 – 309). São Paulo: UNESP.
- Overing, J. (2002). Estruturas elementares de reciprocidade - Apresentação de Sylvia Caiuby Novaes. *Cadernos De Campo (São Paulo-1991)*, 10(10), 117–138. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v10i10p117-138>
- Palitot, E. M. (2020). A territorialidade dos Potiguara de Monte-Mór: regimes de memória, cosmologia e tradições de conhecimento. *Revista Mundaú*, n. 8, 115–138. <https://doi.org/10.28998/rm.2020.n.8.9542>
- Raffestin, C. (1993). *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Ática.
- Santos, M. (1996). *A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo. Razão e Emoção*. São Paulo: Hucitec.
- Santos, M. (2005). O Retorno do Território. In *Da Totalidade ao Lugar* (pp. 137 – 144). São Paulo: Edusp.
- Surrallés, A. (2002). De la percepción en antropología. Algunas reflexiones sobre la noción de persona desde los estudios amazónicos. *Indiana*, (19-20), 59–72. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=247018404004>
- Surrallés, A. (2009). De la intensidad o los derechos del cuerpo. La afectividad como objeto y como método. *RUNA, Archivo Para Las Ciencias Del Hombre*, 30(1), 29–44. <https://doi.org/10.34096/runa.v30i1.854>
- Viegas, S. M. (2001). Trilhas: Território e identidade entre os índios do sul da Bahia/Brasil. In M. I. Ramalho, & A. de S. Ribeiro (orgs.). *Entre ser e estar: Raízes, percursos e discursos da identidade* (pp. 185 – 212). Porto: Edições Afrontamento.
- Viegas, S. de M. (2015). Espaços missionários transformados: a apropriação da terra pelos índios numa aldeia jesuítica da costa atlântica (século XVIII-XIX). *Revista de Antropologia*, 58(1), 69–104. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102100>
- Vieira, J. G. (2001). *A (im)pureza do sangue e o perigo da mistura: uma etnografia do grupo indígena Potyguara da Paraíba* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Paraná, Curitiba.
- Vieira, J. G. (2002). Somos índios misturados: a concepção de história, sangue e terra entre os Potyguara da Paraíba. *Raízes: Revista de Ciências Sociais e Econômicas*, 21(1), 81–90. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102100>

org/10.37370/raizes.2002.v21.182

Vieira, J. G. (2012). *Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba*. São Paulo: Humanitas.

Vieira, J. G. (2015). "Todo caboclo é parente": espacialidades, história e parentesco entre os Potiguara. *Revista de Antropologia*, 58(1), 285–317. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102109>

Vieira, J. G. (2020a). Catimbó e toré: práticas rituais e xamanismo do povo Potiguara da Paraíba. *Vivência: Revista de Antropologia*, 1(54), 41–64. <https://doi.org/10.21680/2238-6009.2019v-1n54ID21126>

Vieira, J. G. (2020b). Política indígena e "política dos brancos": o protagonismo dos Potiguara nos processos eleitorais na cidade de Baía Traição (Paraíba). In R. Verdum, & L. R. De Paula (orgs.). *Antropologia da Política Indígena: Experiências e dinâmicas de participação e protagonismo indígena em processos eleitorais municipais (Brasil-América Latina)* (pp. 210 – 244). Rio de Janeiro: Associação Brasileira de Antropologia.

Vieira, J. G., Amoroso, M., & Viegas, S. de M. (2015). Dossiê: Transformações das Territorialidades Ameríndias nas Terras Baixas (Brasil). *Revista de Antropologia*, 58(1), 9–29. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102098>

Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115–144. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131996000200005>

Viveiros de Castro, E. (1999). Etnologia brasileira. In S. Miceli (org.). *O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)* (pp. 109 – 223). São Paulo: Sumaré/ANPOCS; Brasília: CAPES, v.1, Antropologia.

Viveiros de Castro, E. (2015). O recado da mata. In D. Kopenawa D, & B. Albert, B. *A queda do céu* (pp. 11 – 41). São Paulo: Companhia das Letras.

Viveiros de Castro, E. (2017). Reprodução de aula pública: Os involuntários da pátria. *ARACÊ - Direitos Humanos em Revista*, 4(5), 187–193. <https://arace.emnuvens.com.br/arace/article/view/140>

O “MUNDO VIVIDO” EM PETER GOW A PARTIR DA RELEITURA DOS CONCEITOS DE TERRA, TERRITÓRIO E PAISAGEM

Resumo: As reflexões de Peter Gow são fontes de inspiração teórica e metodológica para um conjunto de pesquisas antropológicas que levam a sério o “mundo vivido” e que problematizam a mistura como tema de interesse etnológico por meio das teorias nativas acerca do contato interétnico. Através do olhar sobre o cotidiano, Gow procurou apreender as mudanças culturais e os agenciamentos observados nos contextos em que o “novo” se apresenta nos sistemas simbólicos enquanto propiciador da criatividade individual ou dos sujeitos particulares e coletivos. Partindo da etnografia Potiguara sobre o idioma da mistura e dos sentidos de território, proponho refletir sobre as concepções de história, parentesco e temporalidade para apontar os rendimentos analíticos da ideia de “mundo vivido”. Em seguida, discuto a formulação de Gow sobre terra para avançar na compreensão da territorialidade como campo de exploração etnográfica e estratégica de análise sobre as semânticas de terra, território, corpo e paisagem.

Palavras-chave: etnologia; Potiguara; sangue misturado; engajamentos; corpo.

THE “LIVED WORLD” IN PETER GOW FROM THE REREADING OF THE CONCEPTS OF LAND, TERRITORY AND LANDSCAPE

Abstract: Peter Gow’s reflections are sources of theoretical and methodological inspiration for a set of anthropological researches that take the “lived world” seriously and that problematize mixing as a topic of ethnological interest through native theories about interethnic contact. Through looking at everyday life, Gow sought to apprehend the cultural changes and assemblages observed in contexts in which the “new” is presented in symbolic systems as a facilitator of individual creativity or of private and collective subjects. Starting from the Potiguara ethnography about the language of mixture and the senses of territory, I propose to reflect on the conceptions of history, kinship and temporality to point out the analytical yields of the idea of “lived world”. Then, I discuss Gow’s formulation on land to advance in understanding in the territoriality as a field of ethnographic exploration and strategic analysis of the semantics of land, territory, body and landscape.

Keywords: ethnology; Potiguara; mixed blood; engagements; body.

EL “MUNDO VIVIDO” EN PETER GOW A PARTIR DE LA RELECTURA DE LOS CONCEPTOS DE TIERRA, TERRITORIO Y PAISAJE

Resumen: Las reflexiones de Peter Gow son fuentes de inspiración teórica y metodológica para un conjunto de investigaciones antropológicas que llevan en serio el “mundo vivido” y que problematizan el mestizaje como tema de interés etnológico a través de teorías nativas sobre el contacto interétnico. A través de la mirada en la vida cotidiana, Gow buscó apreender los cambios y ensamblajes culturales observados en contextos en los que lo “nuevo” se presenta en sistemas simbólicos como facilitador de la creatividad individual o de sujetos privados y colectivos. Partiendo de la etnografía Potiguara sobre el idioma de mestizaje y los sentidos de territorio, propongo reflexionar sobre las concepciones de historia, parentesco y temporalidad para señalar los rendimientos analíticos de la idea de “mundo vivido”.

Luego, discuto la formulación de Gow sobre la tierra para avanzar en la comprensión de la territorialidad como un campo de exploración etnográfica y análisis estratégico de la semántica de la tierra, el territorio, el cuerpo y el paisaje.

Palabras clave: etnología; Potiguara; sangre mezclada; compromisos; cuerpo.

SUBMETIDO: 17/04/2023

APROVADO: 09/11/2023

PUBLICADO: 30/01/2025



Este é um material publicado em acesso
aberto sob a licença *Creative Commons*
BY-NC