

Cosmopolítica e etnopolítica em duas situações etnográficas acerca dos estudos de identificação e demarcação de terras indígenas: os casos Migueleno no Guaporé e os Baré no rio Negro¹

Luiz Augusto Sousa Nascimento²
Instituto Federal do Maranhão

Resumo: a pesquisa percorreu pelas trilhas dos debates epistemológicos acerca das noções de *cosmopolítica* e *etnopolítica*, atentando para questões pragmáticas eclodidas em duas situações etnográficas relacionadas aos estudos de identificação e demarcação de terras indígenas. Os estudos ocorreram no contexto amazônico brasileiro em cenários etnográficos distintos com peculiaridades fundiárias específicas, porém coadunados por situações históricas similares, tais como as consequências do contato colonial, que culminou na desterritorialização parcial dos coletivos indígenas envolvidos na questão em tela: As populações multiétnicas do rio Negro/Baré e os Migueleno da bacia do Guaporé em Rondônia. Metodologicamente, a pesquisa pautou na etnografia como ferramenta principal de buscas de informações, bem como foram acessados documentos em arquivos públicos de instituições estatais e privadas. Teoricamente, assentamos nas bases epistemológicas do debate acerca das noções de cosmopolítica e etnopolítica em torno da virada ontológica. Essas categorias e postulados nos imprimiram às reflexões tangentes aos processos resultantes dos estudos de identificação e demarcação de terras indígenas no contexto da Amazônia brasileira.

Palavras-chave: Migueleno; Guaporé; Baré, Rio Negro; etnopolítica.

¹ A primeira versão deste ensaio foi apresentada na XIV Reunião de Antropólogos do Mercosul, realizada na Universidade Federal Fluminense (UFF), na cidade de Niterói (RJ), no período de 1 a 4 de agosto de 2023. Sou grato às contribuições e sugestões dos membros do Grupo de Trabalho 40 “Cosmopolítica e etnopolítica na interseccionalidade do movimento indígena na América Latina”.

² Doutor em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSCar, professor do Instituto Federal do Maranhão (CCH/IFMA), pesquisador associado ao Centro de Trabalho Indigenista – CTI, coordenador do Laboratório de Estudos de Populações Tradicionais e Educação (LEPTE/IFMA/CNPq) e Bolsista de Produtividade Científica (PRPGI/IFMA).

Cosmopolitics and ethnopolitics in two ethnographic situations regarding studies of identification and demarcation of indigenous lands: the Migueleno and the Baré in the Rio Negro case

Abstract: the research covered the trails of epistemological debates about the notions of cosmopolitics and ethnopolitics, paying attention to pragmatic questions that emerged in two ethnographic situations related to studies of identification and demarcation of indigenous lands. The studies took place in the Brazilian Amazonian context in distinct ethnographic scenarios with specific land peculiarities, but combined with similar historical situations, such as the consequences of colonial contact, which culminated in the partial deterritorialization of the indigenous collectives involved in the issue at hand: multiethnic populations of the Rio Negro/Baré and the Migueleno of the Guaporé basin in Rondônia. Methodologically, the research was based on ethnography as the main tool for information searches, as well as documents in public archives of state and private institutions were accessed. Theoretically, we are based on the epistemological bases of the debate about the notions of cosmopolitics and ethnopolitics around Amerindian perspectivism and the ontological turn. These categories and postulates imprinted us with reflections related to the processes resulting from studies of identification and demarcation of indigenous lands in the context of the Brazilian Amazon.

Keywords: Migueleno, Guaporé; Baré; Rio Negro; ethnopolitic.

Cosmopolítica y etnopolítica en dos situaciones etnográficas en torno a estudios de identificación y demarcación de tierras indígenas: los casos de Migueleno en Guaporé y los Baré de Río Negro

Resumen: La investigación siguió los caminos de los debates epistemológicos sobre las nociones de cosmopolítica y etnopolítica, prestando atención a cuestiones pragmáticas que surgen en dos situaciones etnográficas relacionadas con estudios sobre la identificación y demarcación de tierras indígenas. Los estudios se desarrollaron en el contexto de la Amazonía brasileña en diferentes escenarios etnográficos con peculiaridades territoriales específicas, pero combinados con situaciones históricas similares, como las consecuencias del contacto colonial, que culminaron en la desterritorialización parcial de los colectivos indígenas involucrados en el tema que nos ocupa: Poblaciones multiétnicas del río Negro/Baré y Migueleno de la cuenca del Guaporé en Rondônia. Metodológicamente la investigación se basó en la etnografía como principal herramienta de búsqueda de información, así mismo se accedió a documentos en archivos públicos de instituciones estatales y privadas. Teóricamente, nos sustentamos en las bases epistemológicas del debate sobre las nociones de cosmopolítica y etnopolítica en torno al giro ontológico. Estas categorías y postulados nos inspiraron a reflexionar sobre los procesos resultantes de los estudios sobre la identificación y demarcación de tierras indígenas en el contexto de la Amazonía brasileña.

Palabras clave: Migueleno; Guaporé; Baré; Rio Negro; etnopolítico.

Os estudos de identificação e demarcação terras indígenas no Brasil administrados pela agência indigenista oficial – FUNAI, que desde a promulgação da Constituição brasileira de 1988, passou a organizar os instrumentos necessários que garantissem os preceitos constitucionais no que regem aos processos que atendessem aos artigos 231 e 232 da Constituição federal quanto à garantia da União em identificar, demarcar, homologar e proteger as terras indígenas ocupadas pelos povos originários. Todavia, ao longo dos anos pós-promulgação, os estudos para identificação e demarcação de terras indígenas no Brasil passaram por muitas mudanças, desde os procedimentos administrativos até os procedimentos técnicos/teóricos/jurídicos³.

No ano de 2009, quando o Supremo Tribunal Federal - doravante STF julgou favorável à demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, a suprema corte orientou mudanças aos procedimentos técnicos-administrativos e processuais para os estudos de identificação e demarcação de novas terras indígenas no território nacional. A partir da decisão do STF favorável aos indígenas habitantes da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, a corte impôs dezenove condicionantes que alteraram significativamente os modos operandis da constituição dos Grupos de Trabalho e dos procedimentos administrativos, assim como alterações nos estudos antropológicos. Os imbrólios gerados pelos debates jurídicos da Terra Indígena Raposa Serra do Sol geraram manifestações que implicaram por parte dos ruralistas, a pautar a temática do marco temporal.

No contexto pós-processo da homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, no ano de 2009 e 2010 respectivamente fomos selecionados⁴ para coordenar os estudos de Identificação e Demarcação das Terras Indígenas Médio Rio Negro no noroeste amazônico e dos Migueleno no vale do Guaporé em Rondônia. Embora os dois processos situados na Amazônia brasileira, ambos apresentavam situações históricas e etnográficas distintas.

O Grupo de Trabalho para os estudos da Terra Indígena Médio Rio Negro foi instituído pela FUNAI no ano de 2009 e os trabalhos de campo se estenderam até 2014 de forma descontínua, porém, associados. Durante esse período foram diversas incursões ao longo de diferentes calhas de rios, onde encontramos situações similares, por exemplo, a relação patrão/freguês que se aplica em quase todas as relações econômicas relativas à exploração dos recursos naturais, principalmente a da extração da piaçaba e da pesca de peixes ornamentais cuja mão-de-obra é predominantemente indígena. A região do Médio Rio Negro é ocupada por populações multiétnicas, compreendendo 23 etnias cujas bases cosmológicas convergem para um eixo comum (cosmogonia, demiurgos, rituais, parentesco, alianças matrimoniais, exogamia linguística), exceto, os Ianomami e os Maku (Hupda e Yuhupde), que compartilham de outras cosmovisões, línguas e organização social⁵.

³ Ver Portaria do Ministério da Justiça número 14 de 09 de janeiro de 1996, que estabelece regras sobre a elaboração do Relatório circunstanciado de identificação e delimitação de Terras Indígenas a que se refere o parágrafo 6º do artigo 2º, do Decreto no 1.775, de 08 de janeiro de 1996. Ver também o Decreto 1.775 de 8 de janeiro de 1996, que dispõe sobre o procedimento administrativo de demarcação das terras indígenas e dá outras providências.

⁴ O professor Sidney Clemente Peres da Universidade Federal Fluminense – UFF foi selecionado para coordenar o Grupo de Trabalho do Médio Rio Negro, convidando-me para ser assistente do GT coordenando duas calhas de rios – Padauri e Preto, ambos na margem esquerda do rio Negro.

⁵ Sobre as populações multiétnicas do rio Negro e o contexto etnográfico do noroeste amazônico ver: Andrello (2010); Ricardo (1998); Instituto socioambiental (2003), Albert e Ramos (2002).

O grupo de Trabalho de fundamentação antropológica dos Migueleno foi instituído pela Portaria do Ministério da Justiça 057/2011 e iniciou os trabalhos de campo em setembro de 2011, finalizando no ano de 2013 de forma não contínua, culminando na entrega do Relatório de fundamentação antropológica protocolado junto ao órgão indigenista oficial. Durante o período de campo entre os Migueleno, percorremos por diferentes cidades no Estado de Rondônia (Costa Marques, Guajará-Mirim, São Francisco do Guaporé, Ariquemes, Ji-Paraná), localizando⁶ pessoas pertencentes aos migueleno que migraram da bacia do Guaporé quando foram deslocados da localidade Limoeiro à margem esquerda do rio São Miguel, impulsionados pela retirada compulsória da área, que havia sido transformada durante o governo militar em uma reserva biológica – a REBIO do Guaporé⁷.

As duas situações etnográficas apresentam peculiaridades específicas. Enquanto a região do Médio Rio Negro os coletivos indígenas são reconhecidos como pertencentes ao rio Negro cujas memórias remetem a tempos remotos, evidenciando suas ocupações tradicionais e os fluxos das redes de alianças e comércio que foram e são estabelecidas ao longo dos tempos e que se tornaram operantes durante todo processo de ocupação colonial na região. Essas situações coadunam para o debate muito comum na literatura etnológica sobre processos de etnogêneses, pois os coletivos indígenas rionegrinos não estão em busca de reconhecimento étnicos, tampouco “reinventando cultura” no sentido empregado pelos próprios indígenas quando se referem às suas heranças passadas e suas manifestações presentes. Não obstante, suas bases cosmológicas são operantes nos processos relacionais com o cosmos e outros “agentes terranos”, bióticos e abióticos e existem uma coleção de narrativas que corroboram para suas ressignificações detalhadas do território ancestral e do território atual.

Não obstante, os Migueleno da bacia do Guaporé enfrentaram situações históricas bem distintas e devastadoras. Primeiro, durante o encontro intersocietário com os colonizadores portugueses e brasileiros, quando parte do grupo foi acometido pelas doenças trazidas pelos colonos cujo resultado foi a redução populacional e a dispersão do grupo por diferentes caminhos (dispersão na mata, sujeição a outros grupos indígenas, sujeição aos outsiders e dispersão para as periferias das cidades). Os passos trilhados compulsoriamente por esses caminhos, levou os Migueleno aos processos de desterritorialização e a suspensão das identidades de pertencimento de membro de um coletivo etnicamente distinto da sociedade nacional. Trilhar por diferentes caminhos abriu espaços para as discontinuidades, onde a maioria das coleções de narrativas do grupo para explicar diferentes coisas do cosmos e da própria origem dos primeiros Migueleno se perdeu na memória e no espaço, mas que hoje, eles procuram luzes para iluminar os saberes deixados pelos seus ancestrais.

No contexto dos processos dos estudos de Identificação e Demarcação de ambas as terras indígenas (Médio Rio Negro e Migueleno), observamos algumas peculiaridades que forjavam o debate analítico acerca das categorias cosmopolítica e etnopolítica. Orbitando por meio dessas categorias, observamos diferentes compreensões que foram se estabelecendo como polissêmicas. Nesse sentido, os

⁶ Os Migueleno foram assentados como colonos pelo INCRA no assentamento Porto Murtinho, localizado à margem direita do baixo São Miguel. Outras famílias do Grupo migraram para as cidades de Costa Marques, Ji-Paraná, Guajará-Mirim e Porto Velho, quando passaram a viver na periferia, envolvidos no subemprego (NASCIMENTO, 2018: 106).

⁷ Criada pelo Decreto 87.587 de 20 de setembro de 1982 no Estado de Rondônia, com uma área estimada em 600.000 ha (seiscentos mil hectares), subordinada ao Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), a Reserva Biológica do Guaporé. Fonte: planalto.gov.br

indígenas buscavam suas bases ontológicas para explicar a constituição das noções de territórios, das concepções das peripécias dos demiurgos, das diferentes gentes (humanas e não-humanas) que coabitam o cosmos, bem como concepções relacionadas aos perigos desencadeados pela intervenção humana frente a Terra⁸, aos territórios indígenas e as coisas inanimadas (serras, rios, praias, lagos, campos, cachoeiras), que aparentemente são ignorados pela ciência logocêntrica/racionalista e pelo próprio senso comum como se não representasse um campo relacional e comunicativo, pois para os indígenas essas coisas inanimadas possuem relevâncias relativamente significativas para a sobrevivência dos coletivos e para a transmissão de saberes para gerações futuras.

No contexto que implica diálogos entre as categorias analíticas de cosmopolítica, etnopolítica e as ontologias indígenas, visamos lançar luz neste artigo, ao debate acerca das diferentes maneiras em que os indígenas buscam os recursos analíticos para explicar diferentes formas de conceber as coisas do mundo. Outrossim, nossa base de reflexões no que diz respeito ao debate cosmopolítico está enviesado nas proposições da filósofa Isabelle Stengers e seus seguidores, que nos subsidiam elementos para compreender como é possível outras ciências, em nosso caso, as ontologias indígenas nas duas situações etnográficas apresentadas (Médio Rio Negro e Migueleno), pois indígenas envoltos das duas situações operacionalizam suas epistemologias, a partir das suas respectivas bases ontológicas. Essas considerações foram cruciais para a construção dos elementos-chave que compõem os dois estudos analisados no contexto dos processos de estudos de identificação e demarcação de terras indígenas na Amazônia brasileira.

Cosmopolítica, etnopolítica, ontologias indígenas e suas interseccionalidades

As noções de cosmopolítica e etnopolítica são frutíferas para análises de diferentes situações em que são consideradas partes conectadas perante o cosmos e os diferentes tipos de gentes (humanos e não-humanos) que habitam a terra, bem como são plausíveis para a compreensão das diversidades de realidades construídas a partir de bases ontológicas e epistemológicas peculiares, como as dos coletivos indígenas aqui observados.

Na obra *Cosmopolitics*, a filósofa Isabelle Stengers esboça os pressupostos das proposições cosmopolítica. A obra de densidade teórica e conceitual, Stengers (2010) apresenta um corpo robusto de reflexões acerca do seu entendimento da categoria cosmopolítica, utilizando diferentes enfoque analíticos (filosófico, antropológico, ecológico), assim como desconstrói algumas perspectivas paradoxais que assentam em postulados filosóficos pautados nos ideais racionalistas/iluministas, que fizeram emergir a ciência logocêntrica ocidental como padrão de explicação para todas as coisas do mundo, silenciando dessa maneira, outras ontologias seculares. Outrossim, ela parte da ideia da necessidade de desacelerar a supremacia da ciência logocêntrica. Nesse sentido, Stengers (2010) busca compreender cosmopolítica como processo de desacelerar a supremacia da razão Ocidental. A autora estabelece uma visão ampliada da crítica da política moderna, que inclui uma espécie de controle de pensamento pelos vieses da suposta ideia da supremacia da racionalidade Europeia perante outras “gentes” alhures, sobretudo, das Américas, Ásia, África e Oceania.

⁸Terra com T maiúsculo no texto se refere ao planeta terra.

As proposições cosmopolíticas de Isabelle Stengers (2010; 2018) acena para pontos convergentes ao debate da importância de compreender outras bases epistemológicas que entra em xeque com algumas perspectivas logocêntricas/racionalistas Ocidentais. A autora (Id. Ibid.) reintroduzem o debate clássico da antropologia relacionado às rupturas de fronteiras entre natureza e cultura, continuidade e descontinuidade⁹. Além disso, Stengers (2010: 356), tem a preocupação de não engessar a noção de cosmopolítica, mas sim flexibilizar o seu entendimento a partir de diferentes ângulos e de proposições filosóficas e ontológicas, pois para ela, “a cosmopolítica é um conceito especulativo e seus efeitos afetarão, antes de mais nada, a maneira pela qual nos compreendemos e compreendemos os outros em contraste com nós mesmos”, constituindo subjetividades políticas, assim como se produz subjetivadas cosmopolíticas¹⁰.

Eu diria, então, que como ingrediente do termo "cosmopolítica", o cosmos não corresponde a nenhuma condição, não estabelece nenhuma exigência. Coloca a questão dos possíveis modos não hierárquicos de convivência entre o conjunto das invenções da não equivalência, entre os valores e obrigações divergentes por meio dos quais se afirmam as existências emaranhadas que o compõem.¹¹ (STENGERS, 2010: 359)

Nesse sentido, Isabelle Stengers (2018) se posiciona argumentando que, existe o caráter inseparável das proposições políticas e cosmopolíticas. Nesse sentido, se reconhece no debate de Stengers (2018: 451), as possibilidades de diferentes agentes sociais (humanos e não-humanos) de requerem a presença legítima ativa, objetora e propositiva de todas as coisas do cosmos que implicam reconhecer as diferentes potencialidades no que se refere principalmente à ecologia política, às ideias, os saberes coletivos de outras gentes sem que possam trazer à tona, que nenhuma expertise particular supõe-se poder ser suficiente para definir tudo de forma padronizada. Essas concepções corroboram com as ontologias indígenas quando são apresentadas para contrapor aos regulamentos burocráticos dos estudos relacionados aos processos de identificação e demarcação de terras indígenas no Brasil.

Seguindo o mesmo desenho analítico-explicativo, Cadena e Legoas (2014) consideram que cosmopolítica é uma conversa entre mundos divergentes com a capacidade de transformar uma relação de guerra em uma de política.

A Cosmopolítica Indígenas desafia o poder da política moderna a ignorar aqueles humanos e outros que não humanos que ela decide negar a existência. No entanto, e crucialmente importante, a Cosmopolítica indígena não substitui o poder com um poder diferente: ela simplesmente relava o cosmos – práticas desconhecidas na diferença que provocam – e com esta revelação, pode propor a necessidade da atenção para os excessos da política moderna e seu modo de representação. (CADENA e LEGOAS, 2014: 07)

Para Cadena e Legoas (2014), as cosmologias políticas Indígenas convidam a prática de pensamento fora das divisões entre natureza/cultura, sujeito/objeto, materialidade/espiritualidade, humano/animal, corpo/mente e todos os cognatos. Nesse sentido, entra o debate referente aos papéis das ontologias indígenas

⁹ Para Cadena e Legoas (2014), que corroboram com as principais ideias defendidas pela filósofa Isabelle Stengers, ratificam o argumento central acerca da concepção de natureza/cultura, pois para as autoras (Id. Ibid.), a diferença que apresentam entre natureza e cultura é radical porque surge de circunstâncias que não se conformam em divisões que separam a humanidade e seus outros (cultura e natureza, o animado e o inanimado, material e espiritual) e normatizam o entendimento da vida moderna.

¹⁰ “Cosmopolitics is, of course, a speculative concept, and its effects will first of all affect the way in which we understand our- selves and understand others in contrast to ourselves”.

¹¹ “I would say, then, that as an ingredient of the term “cosmopolitics,” the cosmos corresponds to no condition, establishes no requirement. It creates the question of possible nonhierarchical modes of coexistence among the ensemble of inventions of nonequivalence, among the diverging values and obligations through which the entangled existences that compose it are affirmed”.

como referências fundantes para explicar práticas desconhecidas da “ciência universal”¹², caracterizando um embate conflitivo entre diferentes formas de explicar os mesmos fenômenos. Por exemplo, Blaser (2018; 2019) recusa-se tratar os conflitos de saberes como conflitos epistemológicos, mas sim como conflitos ontológicos. Veremos que boa parte das explicações dos anciões indígenas apresentadas como argumentos pela legibilidade dos seus respectivos territórios são muitas das vezes, automaticamente desqualificados como irracionais ou irrealistas sob o aporte da racionalidade logocêntrica Ocidental.

As narrativas apresentadas pelos meus interlocutores indígenas, embora aparentemente contrafactuais, elas representam ensinamentos e orientações cuja base refletem às suas respectivas ontologias expressadas por demiurgos, orientadas para explicar geralmente, origem de povos e, sobretudo, a constituição e construção de territórios¹³. Por exemplo, quando os Tuyuca e os Tariano do rio Negro asseveram que foi a cobra-canoa que desenhou o território do seu povo por ordem de um demiurgo (dyroá), que também criou diferentes espaços metaforicamente denominados de casas de origens, casa de surgimento e casa de transformação, esta última em estado de incompletude, estão fazendo referências aos processos de transformações dos ancestrais em humanos, onde atualmente, convivem em um mundo com diferentes tipos de outros humanos e não-humanos em estado de transformação¹⁴.

Por outro lado, os Migueleno utilizam os mesmos recursos, porém com repertório limitado, mas impingidos em alteridades que pendulam entre as acepções do mundo em transformação permanente desde os tempos dos ancestrais e o mundo forjado pelo encontro colonial, porém ambos em status de incompletude e que os Migueleno visualizam esses diferentes status sob a égide de “ontologias relacionais”¹⁵ (ESCOBAR, 2015; BLASER, 2014). Sobre a ideia de ontologias relacionais, Arturo Escobar (2015: 92) entende um conjunto de ações interconectadas cujos fatores materiais e simbólicos estão alinhados às explicações ontológicas dos ancestrais, ou práticas que vinculam ações as vezes imperceptíveis, no caso dos Migueleno, o Estado, os padrões da seringa, os quilombolas e outras gentes humanas com quem eles estabelecem às vicissitudes da vida diária. O conjunto dessas ações interconectadas e o status, geram prerrogativas para debates profícuos acerca das “ontologias relacionais” (CADENA, 2018; BLASER, 2019) que coadunam às noções de cosmopolítica e, sobretudo da etnopolítica.

Existem algumas concepções pontuais que estabelecem o entendimento da noção de “etnopolítica” (CADENA, 2014; BLESER, 2015) ou política étnica (PERES, 2007), que pautam sobre as ações de negociações estabelecidas pelos indígenas perante o Estado e correlatos (ONGs, movimento ambientalista, intelectuais acadêmicos). No entanto, o Estado é visto como uma entidade não compreendida para a maioria dos coletivos indígenas, inclusive para as populações multi-étnicas do rio Negro e dos Migueleno aqui analisadas, pois ficou evidente durante o processo etnográfico o quão essa incompreensão é presente no posicionamento das expertises (anciões) de ambos os coletivos.

¹² Para Blaser (2018: 21), a Ciência Universal é um agregado material-semiótico, sempre cambiante e situado, no qual o estado, a lei e as práticas de conhecimento que reclamam estatuto científico estão emaranhados (BLASER, 2018: 21).

¹³ Essas explicações estão alinhadas ao entendimento de Blaser (2014), Cadena (2018), Cadena e Legos (2014), onde esses autores denominam de “ontologias indígenas”.

¹⁴ Sobre as narrativas dos povos do rio Negro, ver: Andrello (2004; 2012), Cabalzar (2010), Lasmar (2005), Nascimento (2018b)

¹⁵ Para Escobar (2017: 92), “una ontología relacional puede definirse como aquella en que nada (ni los humanos ni los no-humanos) preexiste las relaciones que lo constituye. Todos existimos porque existe todo”.

Gente, o nosso mundo desde os tempos antigos, muitos espíritos, muitas almas, muitos donos apareciam em nossas vidas. Com os espíritos das matas e do fundo ainda é uma dificuldade muito grande da gente se aproximar e amansar, sabe, então com o passar do tempo a gente vai aprendendo, mas nunca fica liso como eles. Aí vem o governo [Estado], sabe, o governo, que os mais velhos não entendiam direito, mas viam como alguma coisa que matava tudo em nós, mas mata de diferentes maneiras, porque eles usam papel e caneta e nós sabíamos usar nossas flechas e bordunas. Era tudo diferente e ninguém sabia nada direito, mas muitos velhos e velhas corriam de medo, matavam ou deixavam morrer. Tem gente aqui que sabe domar espírito e almas penadas, mas esse governo é liso demais e nem o mais sábio, consegue nos explicar. Não é de nós mesmo, aqui a gente vira espíritos, a gente pode virar uma alma penada, mas governo [Estado] não é coisa nossa, mas tá aí e a gente não consegue se transformar nele nem domar, sabe, é muito papel e pouca mata e rios que para nós é nossa casa, a casa é tudo, sabe é a nossa terra. Agora temos que enfrentar esses bandos mesmo sem sabedoria deles [Estado], porque em todo canto eles estão nos observando e resta a nós Migueleno saber conviver com o que não desejamos. Era bem melhor conviver com as almas penadas e os donos das florestas e dos rios do que com esse governo que não tem jeito nenhum para nós indígenas. (David Aranha Migueleno, Guajará-Mirim-RO, setembro de 2011)

A reflexão do ancião, demonstra as implicações da convivência estabelecida com diferentes seres e entidades em processo ora de simbiose ora em processo de probiose. Essa relação nos leva a compreender que existe interseccionalidade intencional, ou seja, o Estado está, mas que possibilita a convivência dentro de determinados limites reconhecendo algumas ações inerentes a ele em que os indígenas buscam de maneiras diferentes, como bem eles negociam, por exemplo, com os “donos¹⁶”, quando querem se apropriar de algumas substâncias ou recursos oriundos das florestas, dos rios e das montanhas. Portanto, tudo que existem no cosmos e que é implicado pela intervenção direta ou indireta de “terranos¹⁷”, requer negociações políticas, pois como introduz Leibniz (2016), “nem tudo é política, mas a política está em todo lugar.”

Nesse sentido, a noção de política aqui empregada não pode ser limitada apenas às ações dos humanos, como demonstrou Aristóteles, mas estendida para outros corpos não-humanos, por exemplo, os “donos” e outras “gentes”¹⁸ presente nas ações dos coletivos indígenas. Para Cadena (2019), não existem atores incomum à política, mas sujeitos com prerrogativas de ações argumentativas diferentes, que ultrapassam a condição humana proposta por Hanna Arendt (2007), que forja os sujeitos à vida activa cuja imersão dar-se-á pela tríade: labor, trabalho e ação. Não obstante, introduzimos às condições extra-humanas, no sentido de potencializar sujeitos políticos desempenhando ações heterodoxas em busca de completude, seja como gente, seja com o espaço cotidiano e, sobretudo, a incompletude do todo universal. O foco na condição extra-humana nos leva a promover outros debates que rechaçam a política como eminentemente humana, ao invés desse intento, passamos a considerar campos multirelacionais entre diferentes “terranos” (humanos e não-humanos), quando se condiciona a suspensão da dicotomia entre natureza e cultura, continuidade e descontinuidades, história e a-história, sociedades com estado versus sociedades sem estado, sociedades frias e sociedades quentes tão orquestrada pela ciência Ocidental, inclusive, a antropologia.

As acepções de Cadena (2014) referentes à etnopolítica como movimento étnico de mediação para atender as demandas projetadas pelos Estados Nacionais

¹⁶ Sobre os debates referentes aos “donos” no contexto amazônico, ver Fausto (2008), Nascimento (2017)

¹⁷ Termo usado por Stengers (2018) e recuperado por Cadena (2019) para se referir aos humanos e não-humanos que estabelecem relações direta no planeta Terra.

¹⁸ Agentes sociais de forças inexoráveis projetadas no cosmos sob diferentes formas e poderes sobrenaturais.

traz muitas implicações sociológicas. Observo que deveremos nos afastar da condição em considerar o Estado como anômalo aos indígenas e desvencilhar outras análises, sobretudo, a desconstrução das dicotomias¹⁹, por exemplo, nós e o Estado, reproduzindo a ideia de sociedade sem estado²⁰. Ecoando com as ideias de Graeber e Wengrow (2021), a razão para isso é muito evidente. “Talvez seja porque as noções de estado e da ciência moderna surgiram na mesma época e estavam em certa medida imbricadas uma à outra”. Seja qual for a causa, uma vez que a literatura existente está tão concentrada numa única narrativa que associa complexidade crescente, hierarquia e dominação estatal da soberania, da força e da violência, tornou-se muito difícil usar o termo Estado para qualquer outra finalidade.

O Estado mesmo ignorado ou visto como invisível ou como um espírito maligno é parte integrante de relações interespecíficas, pois os indígenas estabelecem conexões tanto com a cosmopolítica quanto a etnopolítica em processos de interseccionalidades quando posicionam o Estado como um outro relacional, portanto, estando presente tanto no imaginário cosmológico quanto nas ações políticas que orientam as prerrogativas da etnopolítica, que está intrinsecamente assentadas na pluralização do conhecimento e da pluralização da política.

Pluralização do conhecimento e pluralização da política: o debate dos processos de identificação e demarcação de terras indígenas.

O debate que estamos propondo está assentado na compreensão da pluralização do conhecimento e da política no sentido de desacelerar a racionalidade ocidental logocêntrica e compreender a política como ações que ultrapassam a imanência humana. Nesse sentido, as ontologias indígenas podem ser muito profícuas para os encaixes analíticos universais que se tornaram paradoxais, por exemplo, humanidades, territórios e tantas outras práticas e técnicas que não podem ser interpretados separadamente e, nesses termos, as contribuições de Stengers (2010) são fundamentais, quando considera que a questão cosmopolítica não é sobre o “reencantamento do mundo”, mas sobre a coexistência de práticas/técnicas díspares correspondentes a formas distintas de captura recíproca, caracterizadas por diferentes posicionamentos lógicos e diferentes sintaxes das coisas dos mundos. Nessa circunstância, embora com muitas arestas, os estudos de identificação e demarcação de terras indígenas no Brasil passam ser interessante para tal análises.

Os estudos de identificação e demarcação de terras indígenas são vistos pela ótica dos coletivos indígenas aqui estudados como encaixe das posições elencadas acima. No entanto, Blaser (2018) sugeriu lucidamente, que esses estudos são orquestrados pelos estados nacionais, que se configura no que ele denomina de “política razoável”, onde existem pouca tolerância relacionadas às ontologias indígenas, quando o certo era de se considerar o pluralismo ontológico para a compreensão da construção dos territórios indígenas, considerando a pluralização do conhecimento e da pluralização da política.

¹⁹ Coadunamos com as considerações de Escobar (2015), acerca das ontologias dualistas que separa humanos e não humanos, natureza/cultura, indivíduo/comunidade, razão/emoção entre outras.

²⁰ Para Graeber & Wengrow (2021: 532), Pierre Clastres estava convencido de que os seres humanos sempre foram capazes de imaginar possibilidades sociais de possíveis alternativas e conclui que, durante cerca de 95% da história da nossa espécie, os indígenas rejeitaram todos os outros mundos sociais, pois temiam a hierarquização, a dominação e o controle do Estado. Quando na verdade, ressaltam os autores (*idem*), não foi bem assim.

Em pesquisas anteriores (NASCIMENTO, 2018; 2018a), observamos que os Migueleno estão negociando com outros agentes (Estado, donos e outras gentes), a garantia do seu território e uma reinvenção a sua “casa de origem”. Trilhar até a “casa de origem” implica para os Migueleno ressignificar uma gama de objetos da cultura material como pertencentes aos seus antepassados em situações de descontinuidades. Urnas funerárias encontradas dentro do território de “ocupação tradicional” foram classificadas como pertencentes ao grupo; os locais das antigas malocas passaram a ser considerados como locais sagrados, entre outros elementos que o coletivo inventariou como parte do seu “patrimônio cultural” para compor o encaixe da sua política étnica ou etnopolítica²¹.

Essas urnas funerárias têm um valor heurístico para os Migueleno/Huanyam. Eles tomam consciência que elas representam um recuo histórico da ocupação da região amazônica. Todavia, a ideia não é percorrer pela ciência arqueológica para qualificar o valor de pertencimento dessas urnas, mas considerar como a coletividade migueleno/huanyam está se apropriando das mesmas; como eles interpretam e pensam sobre essas urnas funerárias encontradas na região da área de “ocupação tradicional” do grupo, bem como, a significância desses artefatos histórico/arqueológicos representam para a vida dessas pessoas no presente. (NASCIMENTO, 2018: 111)

Os Migueleno no início do século XX foram compulsoriamente agregados aos colonos seringueiros e seringalistas na localidade Limoeiro na margem esquerda do rio São Miguel, afluente do Guaporé, quando passaram a desenhar novas formas de mobilidade e reconfigurar o território, apesar da imposição do Estado em considerá-los como extintos, pois os Migueleno reorganizaram outras maneiras de mobilidades, outras formas de labutar e pensar o seu território em situação de descontinuidades.

O Estado como “máquina de guerra”, no sentido empregado por Deleuze e Guattari (2000), as ações do Estado destruíram o território dos Migueleno alegando diferentes pressupostos objetivos e pragmáticos, tais como preservar áreas da destruição humana, suspender alteridades e etnicidades de populações indígenas, integrar populações indígenas ao bojo da sociedade nacional entre outros pressupostos. No entanto, esses pressupostos não levaram em consideração processos relacionais em que os Migueleno estabeleciam com o território, sobretudo, quanto à relação com outros seres e outras gentes do campo das relações de alteridade e das relações interespecíficas.

Os Migueleno quando foram compulsoriamente deslocados para a localidade do Limoeiro, a margem esquerda do rio São Miguel, mesmo sendo considerados pelo órgão indigenista oficial como “índios integrados²²” ou extintos, visionavam um “devir-ser” migueleno dentro do contexto de transformação e da sua própria incompletude.

Meu pai e meus parentes migueleno todos estavam ali [Limoeiro] sabiam muito bem de como era viver como um Migueleno. Meu pai falou: “se a gente não se juntar, se a gente não trabalhasse na seringa, a gente não continuava, porque acabaria o nosso ser, mas para alguns, mesmos aqueles jovens queriam ser migueleno porque sabiam que precisávamos modificar o nosso jeito de ser migueleno, mas nada sairia das nossas cabeças, a não ser que os brancos e os patrões estavam no controle, no entanto, a gente sempre tivemos consciência de saber que jamais deixaríamos de pensar como migueleno”. Nossas memórias asseguravam o nosso jeito de continuar, porque

²¹ Para Cadena (2010), na América Latina, a política praticada pelos povos indígenas, tem sido classificada como política étnica. Seu ativismo é interpretado como uma questão de fazer valer direitos culturais.

²² Na legislação da Funai da época e de acordo com o Estatuto do Índio (Lei 6.001/73), existiam três classificação quanto à posição de grupos indígenas no Brasil: 1) índios selvagens ou em completo estágio de isolamento, 2) índios semi-integrados, aqueles que estavam aldeados falando suas respectivas línguas e rituais operandis e 3) os índios integrados, aqueles que estavam integrados à sociedade nacional.

mesmo sendo considerados caboclos, fregueses da seringa, os brancos sempre souberam que nós migueleno éramos gente diferentes, porque a gente sabia muito das coisas da mata, dos rios, das doenças e de se livrar de gente da mata. Essas coisas, a garrocha [espingarda] de homem branco não servia como benzimento, não resistiam ao ataque violento dos donos das matas, sabe, essa gente que vocês brancos não consegue enxergar são às vezes nossos aliados. (Davi Aranha Migueleno, Guajará-Mirim, setembro de 2011)

A situação expressa o “devir-ser migueleno”, manifestada através de diferentes situações (oníricas, resgates mitológicos, sacralização de objetos da cultura material etc.) e, dessa forma eles se apegam às proposições cosmopolíticas para negociar o seu território através de políticas étnicas. Eles explicam a dispersão do grupo e o amalgamento à sociedade dos colonizadores através do mito “As abelhas e o fogo²³”, narrado em partes pelo ancião Davi Aranha Migueleno:

Um dia um velho ancião sonhou que os migueleno se transformariam em abelhas e seriam governados pelas mulheres passando a habitar em colmeias. No centro da colmeia era igual às antigas malocas, ocupada por pequeno grupo de clãs correlacionados pelo sangue das mães [matrilinear]. Tinha também as funções para cada chefe de clãs, mas que estes eram comandados pelas mulheres. Os migueleno já estavam se acostumando com a vida de abelha e a morada em colmeia era a melhor das malocas. Um certo dia a mata começou a pegar fogo e atingiu as colmeias, que logo virou um grande enxame por todo o rio São Miguel, onde ninguém mais sabia para onde ir. Uns foram para rio abaixo na direção do Guaporé, outros voaram para rios acima, outros preferiram morrer tostados ao fogo que abandonar suas colmeias, mas teve uns que voaram para lugares habitados por outras abelhas, porém abelhas diferentes dos migueleno. Estes migueleno passaram a trabalhar forçados na labuta para produzir mel e para garantir um espaço dentro da colmeia [casa para morar]. A partir de então, aqueles migueleno que foram para rios cima e rio abaixo não tivemos mais notícias, foram devorados pelo grupo dos tamanduás. Aqueles que fugiram para o território desconhecido somente permaneceram à memória do ser migueleno e do sangue que se espalhou, porque eles se misturaram com outras abelhas. Os velhos morreram, as rainhas morreram, assim como os zangões [especialistas], mas os operários permaneceram como resultado de uma grande tragédia, mas bravamente mantiveram a continuidade da dispersão dos enxames, que se espalharam por diferentes lugares em um mundo sempre em transformação. Nós Migueleno estamos sempre em movimento de transformação, não saberemos o que vem, mas nada pode ficar igual por muito tempo. (Narrativa de Davi Aranha Migueleno, Coletada em Guajará-Mirim-RO, setembro de 2011)

Essa narrativa se enquadra nas perspectivas das proposições cosmopolíticas migueleno, porque as abelhas seriam os “devir-ser migueleno” e suas complexas relações intersocietárias, pois o cosmopolítico, de acordo com Stengers (2018: 447), “designa o desconhecido, que constitui esses mundos múltiplos, divergentes”, articulações das quais os Migueleno poderiam se tornar capazes, contra a tentação de uma paz que se pretendia final ou no sentido de uma transcendência que teria o poder de requerer do grupo divergências na própria existência do grupo, que favoreciam negociar diferentes estratégias, constituindo-se pontos de inflexões e transformações permanentes. Por isso, os Migueleno são hoje, o resultado dessa constante transformação forjada desde os tempos dos demiurgos.

Quando os Migueleno vão justificar o desenho do seu território, mesmo limitado nos recursos narrativos, eles recorrem aos processos de transformações inerentes ao grupo cujo legado recua-se aos tempos ancestrais, gerando o paradoxo da continuidade e dos processos de descontinuidades, que favorecem a inventividade de narrativas que se encaixam no debate que ultrapassam as fronteiras do

²³ De acordo com o ancião, essa narrativa é bem extensa e se divide em quatro partes: 1) Os migueleno como ser abelha; 2) as diferentes abelhas [migueleno] e a vida na colmeia [maloca]; 3) a dispersão e as diferentes direções tomadas pelos grupos de abelhas, 4) o reencontro e a vida com outras abelhas.

“estar no meu mundo”, o mundo desenhado pelos demiurgos e que é de fácil identificação, pois tudo está “gravado nas pedras” como bem gostam de ressaltar as populações multiétnicas do rio Negro, principalmente os Baré, que acreditam que os suáiauára²⁴, ou seja, “aqueles que não são nossa gente” estão apagando o desenho do território que foi criado pelos seus ancestrais e essa situação implica o apagamento da memória coletiva e a perda das noções dos espaços, que orientam a enfrentar os diferentes fenômenos sociocosmológicos e as condições tangentes às vicissitudes da vida diária como sintetiza o ancião baré:

Por causa das grandes e longas enchentes que faz o rio Negro transbordar, a gente perde muito a noção das coisas, a gente não sabe mais onde os cabeçudos [quelônios] desovam, porque eles caminham para outros lugares, a gente não sabe bem a florada do patauí, porque tudo tá mudando. Será que essas mudanças são mesmo de um Deus? Não, o nosso Deus não ia fazer isso. É tudo coisa dos suáiauára. Tudo é por que os suáiauára tão querendo mexer em tudo e resulta mudança em nossas sabedorias, a gente acaba perdendo nosso jeito de controlar as nossas coisas, sabe, o tempo, a noite, saber da chuva e do tempo das frutas. A lua, as estrelas e a chuva parecem não querer mais comunicar com a gente. Esses seres são nossos professores. Todos esses seres nos orientavam. Para fazer boa pescaria de aracu, bastava espichar os olhos para o céu e se a rabo da buyuaçu [constelação de plêiade] encostasse na cabeceira do rio, era fartura de peixe absurda. Hoje quase não miramos essas estrelas no céu. Esses seres ensinam, eles indicam nossos passos, nossas vidas. (Antonio Buyuaçu Baré, comunidade Campina do Rio Preto, novembro de 2014)

A narrativa²⁵ do ancião baré ecoa com as palavras de alguns pensadores acadêmicos (STENGERS, 2010a; BLASER, 2009; DANOWSKI, 2019; COSTA, 2019), que expressam preocupações em que “nunca antes uma sociedade humana havia sido capaz de provocar alterações que atingissem os ciclos mais elementares para a regulação generalizada da Terra”, desarticulando os parâmetros que há milênios condicionam as possibilidades de observar e desenhar a regência do cosmos e da vida de humanos orientados por outras ontologias, por exemplos, aquelas dos povos originários da América. Essa é a percepção do ancião baré na narrativa acima, quando manifesta que, boa parte dos especialistas indígenas em assuntos relacionados aos cosmos e o bem-viver na Terra estão perdendo a noção do tempo e do espaço e que os seres que outrora eram referências de comunicação, indicativos ecológicos e ensinamentos estão sendo silenciados, talvez provocados pela brusca intervenção antropocena às coisas contíguas do cosmos e a imposição racionalista eurocêntrica, que cada dia modifica o desenho da Terra e controla diferentes formas relacionais entre os “terranos”, ou seja, as diferentes “gentes” que habitam a Terra.

Os Migueleno e as populações multiétnicas do rio Negro são “gentes” com raízes em diferentes práticas de saberes, implicando a importância da pluralização do conhecimento e, conseqüentemente, a pluralização da política. Percebe-se a latência de ambos os coletivos em estabelecer suas ontologias para explicar diferentes maneiras de observar o mundo e suas vicissitudes, incluindo, prerrogativas necessárias que fundamentam as necessidades do constructo do território. Como afirma o intelectual indígena Diakara (2020), os indígenas devem explorar a “metafísica cosmológica” como agenciador de trajetórias, e suas representações historiográficas como forma razoável de explicação indígena. Essas implicações precisam ser levadas a sério nos processos de estudos de identificação e demarcação de terras indígenas no Brasil, considerando a importância do pluralismo

²⁴ De acordo com Antônio Buyuaçu Baré, significa “aqueles que não é nossa gente”, todavia, no dicionário de Stradelli (1929), aparece como estrangeiro.

²⁵ A maioria das narrativas dos povos indígenas está imbricada na coabitação, coevolução e em socialidade interespecíficas (HARAWAY, 2021).

ontológico para a compreensão da construção e identificação dos seus respectivos territórios. A hipótese que lançamos é: quando o Estado vai reconhecer a simetria ontológica dos coletivos indígenas em relação à ciência logocêntrica?

Algumas considerações acerca do pluralismo ontológico

Nas duas situações etnográficas (Migueleno e Baré) aqui analisadas relacionadas aos estudos de identificação e demarcação de terras Indígenas, os anciãos de ambos os coletivos, sobre tudo os Migueleno, chamaram atenção para a importância das suas racionalidades quanto aos desenhos dos territórios elaborados por eles com base nos ensinamentos transmitidos pelos demiurgos e seus ancestrais, mas também trouxeram implicações sobre os novos ordenamentos orquestrados pelo encontro de diferentes ontologias, incluindo as ciências eurocêntricas/logocêntricas, pois ficou visível que os experts indígenas adquiriram forças e práticas com a capacidade de perturbar profundamente as formações políticas prevalentes, e de rearranjar os antagonismos do pensamento Ocidental, ou seja, a racionalidade da ciência moderna, lançando mão de processos de interatividade de saberes, porém, exercendo fortemente as bases epistemológicas pautadas em suas sociocosmologias, latentes em suas vicissitudes.

Diante dessas posições, nossa tese central aponta para a importância da visibilidade dos conhecimentos interespecíficos, da cosmopolítica que culminam na etnopolítica como estratégias necessárias para estabelecer compreensão dos diferentes mundos e os caminhos do bem-viver, considerando a convivência com diferentes “gentes” (humanos e não-humanos) que coabitam a Terra e suas formas de alteridades.

As categorias usuais de análise da alteridade, assumem caminhos analíticos fundamentais para as populações multiétnicas do rio Negro, enquanto alteridade e etnicidade justapostos assumem prerrogativas fundantes para compreensão do todo para os Migueleno. Durante os estudos de identificação e demarcação das terras indígenas Migueleno e Médio Rio Negro, observamos que os indígenas estão em buscas de coexistências possíveis, já que a máquina de guerra do Estado oprime suas diferentes maneiras de agir, de observar os mundos por diferentes óticas, de criar teses acerca do bem-viver e orientar as boas maneiras de conservar/preservar o que resta da “terra” no sentido de espaço múltiplo, onde habitam diferentes “gentes” e abriga diversidades de seres bióticos e abióticos inerentes aos processos de “sociabilidades de completudes”, necessárias para estabelecer equilíbrio entre mundos e “gentes”.

Para os Migueleno e as populações multiétnicas do rio Negro, sobretudo, os Baré, a necessidade de estabelecer “socialidades de completudes” exige a ruptura da dicotomia entre natureza e cultura, humanos e não-humanos, quando consideraram diferentes agentes dos quais estabelecem socialidades interespecíficas com diferentes espaços-objetos, tais como as matas, rios, montanhas, praias, enseadas, entre outros, que caracterizam como relações para as quais não podem ser vistas separadamente, ou seja, o estabelecimento de fronteiras dicotômicas entre cultura e natureza, humanos e não-humanos não funcionam para se pensa coisas do cosmos. (CADENA, 2019; VIVEIROS DE CASTRO, 2004; CAYON, 2020; ESCOBAR, 2018; NASCIMENTO, 2020)

A necessidade de estabelecer socialidades interespecíficas dependem em parte do entendimento das pluralidades ontológicas, que se conectam em diferentes maneiras, inclusive, a própria dialética do campo das relações intersocietárias.

Quando eu entrei para a seringa, eu entrei porque, eu sabia muito bem labutar, conhecia muito bem todas aquelas terras, conhecia todos as brechas de águas que minavam dali e, também, sabia todo jeito de não maltratar as plantas, os igarapés e as coisas que nós dávamos muito valor e que o cristão [não indígena] de fora não sabiam da importância para nós. Vocês querem extraviar tudo da Terra. Via que era preciso entrar na seringa, mas com os nossos cuidados. Os velhos diziam que não se podia malinar com o lago dos peixes porque ninguém sabe o que pode acontecer, mas branco quer mexer, acabar de uma vez com tudo. Não é bem assim, tem coisa que não se pode nem se deve ver de longe, imagine extraviar uma árvore de seringa, uma castanheira? não pode e eu sempre assuntava dos velhos, que diziam que esses cristãos [não indígenas] não sabem da importância de uma flor de brejo para nossa alegria. Isso era importante para os velhos migueleno do São Miguel. O conhecimento nosso é bem diferente, mas não coisa que não vale, por isso fui para seringa, também para não morrer, era preciso viver ao lado deles, senão acabava tudo mesmo. (Davi Aranha Migueleno, Guajará-mirim, setembro de 2011)

O relato acima do ancião migueleno nos remetem à importância da pluralidade ontológica e da imposição indesejada de se estabelecer socialidades interespecíficas, pois a narrativa ecoa a posição de conectividade com diferentes mundos, bem como a maneira de se relacionar entre mundos orientados pelas suas bases cosmosociológicas, tornando-se sujeitos cosmopolíticos, que consistem nas orientações das suas respectivas políticas étnicas. Nesse sentido, quando os Migueleno e as populações multiétnicas do rio Negro pautam a questão da “Terra”, do território e do “bem-viver”, eles estão congregando da ideia da defesa dos seus respectivos territórios como espaço que sustenta seus projetos de vida, desde a perspectiva do pluralismo ontológicos. Não obstante, considerando esses fatores, não significa dizer que os indígenas estão presos a um universo mitológico no qual nada mudava ou nada mudou e que muito pouco acontece de fato. Pelo contrário, para os coletivos indígenas aqui em tela, tudo passa por processos de transformações e que eles estão sempre em busca das suas incompletudes inerente aos seus próprios dinamismos sociais.

Recebido em 20 de setembro de 2023.

Aceito em 23 de fevereiro de 2024.

Referências

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (orgs.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Unesp, Imprensa Oficial, 2002.

ANDRELLO, Geraldo. *Rotas de criação e transformação. Narrativas de origens dos povos indígenas do rio Negro*. São Gabriel da Cachoeira: Instituto Socioambiental/Foirn, 2012.

ANDRELLO, Geraldo. *Cidade do índio: transformação e cotidiano em Iarauetê*. São Paulo: Editora Unesp, ISA, 2004.

ARENDRT, Hannah. *A condição humana*. 10^a ed. Rio de Janeiro: Florence Universidade, 2007.

ARRUTI, José Mauricio. *Otras tierras bajas: cosmopolítica y afirmación étnica pankakaru entre el sertão y la metrópolis*. Madrid: Nola Editores, 2020.

BLASER, Mario. Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales. *América Crítica* 3(2): 63-79, 2014.

BLASER, Mario. Uma outra cosmopolítica é possível? *RAU, Revista de Antropologia da UFSCar*, 10 (2): 14-42, 2018.

BLASER, Mario. Political Ontology. *Cultural Studies*, 23 (5): 873-96, 2009.

CABALZAR, Flora Dias. *Até Manaus, até Bogotá. Os Tuyuka vestem seus nomes como ornamentos: geração e transformação de conhecimentos a partir do alto rio Tiquié (noroeste Amazônico)*. Tese de doutorado, FFLCH/USP, Departamento de Antropologia, 2010.

CADENA, Marisol, LEGOAS, Jorge. Cosmopolítica nos Andes e na Amazônia. Como políticas indígenas afetam a política? *Revista de estudos de Relações Interétnicas*, 18 (1), 2014.

CADENA, Mirasol. Cosmopolítica nos Andes. Reflexões conceituais para além da política. *Maloca Revista de Estudos Indígenas*, 2: 1-37, 2019.

CAYÓN, Luís. Planos de vida e manejo de mundo: cosmopolítica indígena do desenvolvimento colombiano. *Revista de Estudos de Relações Interétnicas*, 18 (1), 2014

COSTA, Alyne de Castro. *Cosmopolíticas da Terra: Modos de existência e resistência no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Tese de doutorado, Programa de Pós-graduação em Filosofia, PUC/Rio, 2019.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs. Capitalismo e esquizofrenia*. Tomo 12, Vol. 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.

DELEUZE, Gilles. *Conversações (1972-1990)*. São Paulo: Editora 34, 2013.

DIAKARA, Jaime. *Espaço humanidade, humanidade ancestralidade. Perspectivas móveis dos especialistas da casa dos Saberes Ancestrais*. Manaus: Núcleo de Estudo Amazônia indígenas NEAI/UFAM, 2020.

ESCOBAR, Arturo. Territórios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Revista de Desenvolvimento Meio Ambiente*, 35: 89-100, 2015.

FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14 (2): 329-66, 2008.

GRAEBER, David; WENGROW, David. *O despertar de tudo. Uma nova história da humanidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2021.

HARAWAY, Donna. *O manifesto das espécies companheiras. Cachorros, pessoas e alteridade significativa*. Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021.

HUI, Yuk. *Tecnodiversidade*. São Paulo: UBU Editora, 2022.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL; FOIRN. *Terras indígenas do Alto e Médio Rio Negro*. São Paulo: ISA, 2003.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

LASMAR, Cristiane. *De Volta ao Lago de Leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP/ ISA, 2005.

LEIBNIZ, G. W. *Novo Sistema da Natureza e da Comunicação das Substâncias, Bem como da União que há entre a Alma e o Corpo. Princípios da Natureza e da Graça Fundados sobre a Razão*. Lisboa: Instituto de Estudos Filosófico, 2016.

NASCIMENTO, L. A. S. Dispersão e etnicidade de um grupo amazônico: a sobreposição da REBIO Guaporé e a transformação dos Migueleno em colonos. *Aceno Revista de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (9), 2018.

NASCIMENTO, L. A. S. Da maloca ao assentamento: territorialidades e trajetórias dos Migueleno no contexto da sobreposição da Rebio Guaporé. *Odeere: Revista do Programa de Pós-Graduação em Relações Étnicas e Contemporaneidade*, 3 (5), 2018a.

NASCIMENTO, L. A. S. No rastro da cobra-grande: cosmologias e territorialidades no Médio Rio Negro. *Revista ACENO de Antropologia do Centro-Oeste*, 5 (10): 207-222, 2018b.

NASCIMENTO, L. A. S. *Patrões, fregueses e os “donos”: economia e xamanismo no médio rio Negro*. Tese de doutorado, Antropologia social, UFSCar, 2017.

RESENDE, Justino Sarmiento. *Fermentação: conexão, circulação, interligação e complementaridade*. Manaus: mimeografado; Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena, UFAM, 2020.

RICARDO, Carlos Alberto (eds.). *Povos indígenas do Alto e Médio Rio Negro: uma introdução a diversidade cultural e ambiental do Noroeste da Amazônia brasileira*. São Paulo: ISA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN, 1998.

SCHMITT, Carl. *O conceito do político. Teoria do Partisan*. Belo Horizonte: Del Rey, 2009.

SCHMITT, Carl. *The concept of the Political*. London: The University of Chicago Press, 2007.

STENGERS, Isabelle. A proposição cosmopolítica. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69: 442-464, 2018.

STENGERS, Isabelle. *The Cosmopolitical Question*. In *Cosmopolitics II*. Minneapolis/London: University of Minnesota Press, 2010a.

STENGERS, Isabelle. *Cosmopolitics I. The science Wars*. London: University of Minnesota Press, 2010.

STRADELLI, Ermano. Vocabulários da língua geral português-nheêngatú e nheêngatú-português. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, 104 (15), 1929.

SZTUTIMAN, Renato; VANZOLINE, Mariana, GIBRAM, Paola. Diplomacia cosmopolítica e os desafios da linguagem: perspectivas das terras baixas sul-americanas. *Campos*, 21 (1): 9-19, 2020.