



Mato, rio e re-existência: viver em terras mbya guarani, krenak e xakriabá

Elizabeth Pissolato *

Lucília da Glória Alves Dias **

Danira Moraes da Silva ***

Oendu de Mendonça Pereira ****

O artigo aborda modos de habitar e políticas de retomadas em terras indígenas, entendidas não só como (re)ocupação de lugares, mas maneiras de viver em condições adequadas à produção de pessoas e da boa convivialidade. Focalizamos três contextos ameríndios. Primeiramente, a luta pela terra xakriabá na história e como perspectiva de re-existência no cerrado. Depois, a experiência mbya guarani em movimentos de retomadas no sul do Brasil, destacando a vida perto do mato e percepções da socialidade estendida além do humano. Por fim, a relação dos Krenak com Watu (rio Doce) e espíritos Marét, aliados históricos do povo e participantes atuais do desafio, após o crime-desastre provocado pela mineração em 2015, de viver em terra devastada. Aproximações entre estes contextos nos levam, então, a apontamentos sobre o contraste ontológico entre regimes de terra, à centralidade do xamanismo nas territorialidades indígenas e ao tema dos futuros possíveis na terra.

Palavras-chave: Terra; Krenak; Xakriabá; Guarani.

Forest, river and re-existence: living in Mbya Guaraní, Krenak and Xakriabá lands

This article addresses ways of dwelling and reacquisition policies in indigenous lands, which are understood not only as the (re)occupation of lands but also as ways of living in appropriate conditions for the production of people and good

* Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro, professora do departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5330-1788>. E-mail: elizabeth.pissolato@gmail.com.

Recibido: 10/03/2022 Aceptado: 26/07/2022

** Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora, professora substituta de Sociologia no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso - Campus São Vicente, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7780-6788>. E-mail: dias-lucilia612@gmail.com.

*** Mestra em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5874-8033>. E-mail: danira.msilva@gmail.com.

**** Mestra em Performances Culturais na Universidade Federal de Goiás, Brasil. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-8934-666x>. E-mail: oendumendonca@gmail.com.

conviviality. We focus on three Amerindian contexts. Firstly, the struggle for the Xakriabá land in history and as a perspective of (re)existence in the savanna forest. Then, the Mbya Guarani experience in movements of reacquisition in southern Brazil, highlighting life around the woods and perceptions of sociability that extend beyond humanity. Finally, the relationship of the Krenak with Watu (the Doce River) and Marét spirits, historical allies of these people and current participants in the challenge, after the disaster-crime provoked by land mining in 2015, of living in scorched earth. Approaches among these contexts lead us, therefore, to observations about the ontological contrast between land regimes, the centrality of shamanism in indigenous territories, and the subject of possible futures on the land.

Keywords: Land, Krenak, Xakriabá, Guarani.

Introdução

O foco deste artigo são experiências de coletivos xakriabá, krenak e mbya guarani nos lugares que reconhecem como apropriados para viver, frequentemente vinculados à presença de seus antepassados, ao modo de vida que afirmam como escolha étnico-cultural, às práticas de terra que adotam ou gostariam de adotar.¹ Lugares que se tornaram também há algumas décadas – de modo mais intensivo a partir do reconhecimento dos direitos indígenas pela Constituição Federal do Brasil de 1988, sujeitos da luta territorial organizada por estes povos.

As histórias e lutas pela terra diferem bastante quando acompanhamos os processos vividos e as estratégias adotadas pelos Mbya, povo Tupi-Guarani, pelos Krenak e pelos Xakriabá, povos pertencentes à família Macro-Jê. Interessa-nos, contudo, observar aqui confluências para o que as e os protagonistas destas histórias têm nomeado de *retomadas*. Isto, focalizando particularmente aspectos das políticas de terra adotadas na luta para se manter e ou voltar à terra em que se

¹ Trata-se de pesquisas etnográficas realizadas em parte presencialmente, em parte na internet através de vídeos, podcasts e outros materiais audiovisuais produzidos e divulgados por indígenas e ainda acompanhando suas participações em palestras, webinários, eventos do Movimento Indígena Nacional e de organizações indígenas em 2020 e 2021. Parte destes materiais são tratados em duas pesquisas de mestrado, uma delas desenvolvida no Programa de Pós-graduação em Performances Culturais da UFG tematizando as caminhadas mbya guarani (Mendonça, 2019) e outra realizada no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da UFJF com base em documentos audiovisuais dos ou com os Krenak (Silva, 2021), além de uma tese de doutorado desenvolvida neste mesmo Programa da UFJF com os Xakriabá (Dias, 2021) e pesquisa que iniciou-se com etnografia com os Mbya Guarani desenvolvida em tese de doutorado no Museu Nacional/UFRJ (Pissolato, 2007), continuada em estudos posteriores. Mesmo que não tenham participado diretamente da produção deste paper, citamos e agradecemos duas lideranças mbya guarani que têm sido interlocutora e interlocutor importantes para a reflexão que vimos desenvolvendo: Ivanildes Kerexu, liderança em Yakã Porã, São Paulo, e André Benites, cacique na retomada de Ka'aguy Porã, no Rio Grande do Sul).



vivia, para recuperá-la e garanti-la como direito, e também e fundamentalmente como modo de vida, o que implica, por sua vez, torná-la habitável, saudável, profícu. E mantê-la múltipla, como veremos, ou seja, com as presenças e as dinâmicas que compõem estes lugares em condições de habitabilidade (Tsing, 2019).

Nesta confluência, encontramos valores do parentesco e aspectos centrais das “socialidades mais que humanas” (Tsing, 2019) ameríndias. Como veremos a seguir, viver na T/terra², seja perto da floresta, nas proximidades do rio ou no cerrado, envolve não só modos de prover a vida com os recursos aí encontrados, como maneiras éticas, trocas e engajamentos cuidadosos com forças agentivas outras que humanas. Práticas que nomeamos frequentemente em nossa disciplina antropológica de xamanismo e ritual compõem, desde o *tempo dos antigos*, estes modos de existência. Por outro lado, tais modos de existir e viver na terra ou viver a terra não deixam de configurar resistência e pôr em prática formas políticas em que potências espirituais vêm se juntar para fazer frente ao Estado e aos modos humanos destruidores de vida no planeta.

As seções que seguem apresentam aspectos que consideramos centrais aos modos de viver a terra adotados por coletivos krenak, guarani e xakriabá. Estes aspectos se revelam na etnografia guarani que descreve a vida nos *tekoa* (aldeias) e em retomadas recentes de lugares de circulação histórica guarani no Rio Grande do Sul. Elementos das políticas krenak, por sua vez, ganham destaque nos engajamentos com *Watu* (rio Doce), reunidos à memória da vida e afetos entre parentes e desafiados frente ao desastre criminoso que atingiu em cheio o rio, colocando em questão o viver em uma terra devastada. Ainda, aspectos centrais da luta pelo território xakriabá dão visibilidade ao ambiente encantado do cerrado, com seus espíritos protetores e parceiros na perspectiva de “curar a terra”.

Os Xakriabá e seus movimentos de re-existência

Desde o século XVI os indígenas do norte de Minas Gerais passaram a ter que conviver com a presença de bandeirantes e seus modos de exploração colonial. Primeiro com a presença de bandeirantes exploradores de ouro, depois, já no século XVII, com a chegada de bandeirantes que viram nas terras dessa região um lugar propício para a criação de gado. Se antes podiam viver em um território não demarcado por cercas ou documentos, com a chegada dos colonizadores foram

² A grafia tomada em empréstimo aqui foi proposta pelo Laboratório antropologias da T/terra (UnB), ao destacar “...a ‘polissemia’ do termo, de seu potencial de equivocação, dos espaços ou vãos que abre para encontros — e desencontros — entre diferentes mundos” (Coelho de Souza et al., 2017, p. 40). E ainda, na alternância T/t sinalizando “...tanto os significados contidos no termo quanto aqueles incontidos, obrigando ao seu transbordamento: planeta/solo, globo/superfície, concebido/vivido, continente/conteúdo, ego/oikos, cosmologia/economia, etc, [o artifício se valendo não apenas das] potências de uma palavra, mas [de] todas as outras ‘palavras’ que ela evoca” (Coelho de Souza et al., 2017, p. 40). Ainda que utilizemos adiante no artigo a grafia terra, nossa intenção é manter presente a polissemia indicada nesta nota.

obrigados a aceitar a instalação de fazendas de gado nas terras onde viviam, além de terem sido escravizados para construir e trabalhar nesses latifúndios (Paraiso, 1987, p. 16). Os Xakriabá, atualmente o maior grupo indígena do estado com cerca de 10 mil indígenas (IBGE³, 2010), era um dos povos que habitavam o norte mineiro na época da chegada da frente colonizadora⁴. Destacam-se nos discursos desses indígenas a expulsão de seus ancestrais das margens do Rio São Francisco, a escravização que estes sofreram e a aliança que estabeleceram com os bandeirantes no combate a outros grupos, principalmente aos Kayapó. Um dos resultados dessa aliança foi a doação de terras, no início do século XVIII, por parte do bandeirante Januário Cardoso aos “Índios da Missão do Snr S. João do Riixo do Itacaramby”, chamados assim por terem sido transferidos para um aldeamento religioso localizado na área então doada (Santos, 1997, p. 278).

Após a decadência e abandono dessa missão pela Igreja Católica no século XIX, os Xakriabá e os outros povos que lá viviam sofreram recorrentes invasões de fazendeiros ao Terreno dos Caboclos, como passaram a ser chamadas pelos não índios as terras dos indígenas de São João. Tais invasões se intensificaram nos anos de 1960, com a presença da Fundação Rural Mineira (Ruralminas) na região, que considerava as terras dos indígenas como terras devolutas do Estado. Assim sendo, de finais dessa mesma década a meados dos anos 1980, os moradores do Terreno dos Caboclos intensificaram as *viagens de providência* em defesa da terra, iniciando assim o *período de luta pela terra*, momento em que foram reconhecidos pelo Estado como “remanescentes” do povo indígena Xakriabá e tiveram o processo de demarcação de parte da área que lhes fora doada concluído. A demarcação da Terra Indígena Xacriabá só foi finalizada após o assassinato de três indígenas, José Santana, Manoel Fiúza e Rosalino Gomes de Oliveira, liderança mais atuante nos mutirões xakriabá de retomada de terra da década de 1980 (Santos, 1997, p. 234).

Alguns anos após a conclusão da demarcação da Terra Indígena Xacriabá (T.I.X.), esses indígenas iniciaram a luta por outras áreas que constam no termo de doação, resultando na demarcação da Terra Indígena Xakriabá-Rancharia em 2003, e em um novo movimento de retomada de terras a partir de 2006.

Enquanto a T.I.Xacriabá e T.I.Xakriabá-Rancharia estão localizadas no município de São João das Missões, as *áreas de retomada*, como são chamadas pelos Xakriabá as comunidades e regiões que ficaram fora dos processos de demarcação, localizam-se nos municípios de Itacarambi, São João das Missões e Cônego Marinho. São elas: Caraíbas, Vargem Grande, Dizimeiro, Poções, Rancharia, Boqueirão, Catito, Morro Vermelho, São Bernardo, Remanso e Ilha do Capão

³ Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (2010).

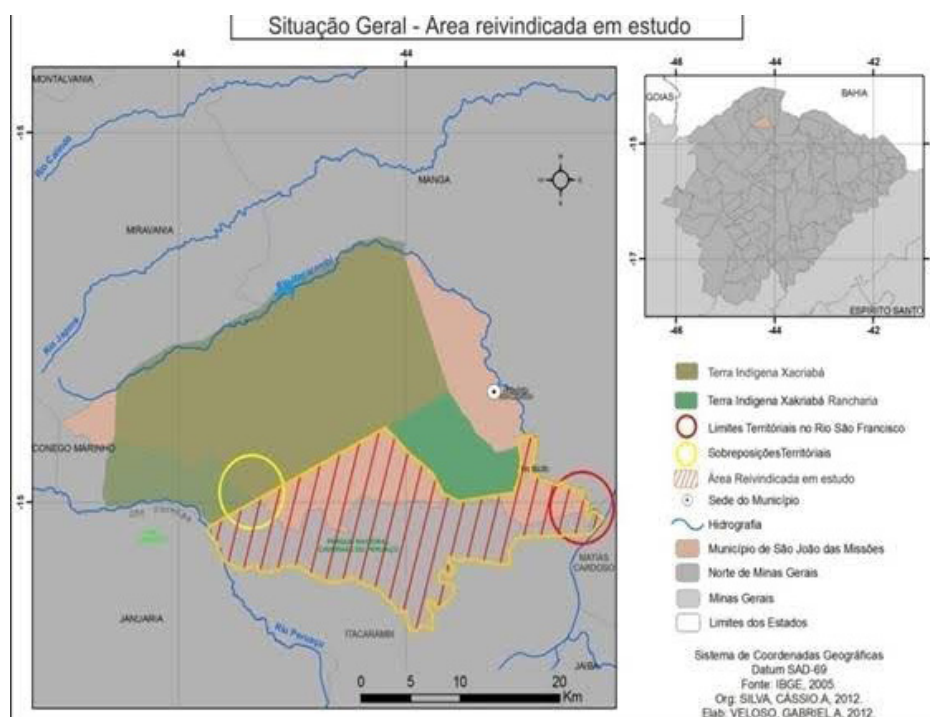
⁴ Júlio César Melatti (1993) classifica os Xakriabá como pertencentes ao tronco linguístico Macro-Jê, Família Jê, língua Akwen. Atualmente, no cotidiano, eles falam o português e estão vivendo um processo de retomada e reaprendizado do Akwen no contexto escolar, como chama a atenção Manoel Antônio Xakriabá em sua monografia intitulada “A única herança que um índio deixa para outro índio é a luta: a história da língua akwen do Povo Xakriabá” (2018).



(essas duas últimas às margens do Rio São Francisco).

Essas áreas caracterizam-se, principalmente, por serem localidades já habitadas por famílias xakriabá, algumas delas transformadas em fazendas, como é o caso de parte da área de Vargem Grande, Dizimeiro, Poções, Boqueirão, Catito e Morro Vermelho. Nessas fazendas, em um primeiro momento, os Xakriabá realizaram a retomada literal das terras, montando acampamentos, construindo casas de barro, galpões e plantando roças. Nas comunidades de Vargem Grande, Caraíbas, Rancharia, São Bernardo, Remanso e Ilha do Capão, os moradores indígenas uniram-se às lideranças das T.Is Xacriabá e Xakriabá-Rancharia reivindicando à Fundação Nacional do Índio (Funai) o reestudo dos limites destas duas T.Is (Paula, 2013, p. 46).

Território Xakriabá, Minas Gerais, Brasil. Área de Retomada em vermelho.



Mapa 1. Fonte: Em “A natureza de um território no sertão do norte de Minas Gerais a ação territorial dos Xakriabá” de C.A. da Silva, 2014, p. 32. doi: 10.14393/ufu.te.2014.49.

Como chamam a atenção algumas lideranças em seus discursos sobre o movimento de retomada, mais do que reaver terras que são deles por direito, seu principal objetivo é levar os Xakriabá novamente para perto das margens do Rio São Francisco, lugar onde moravam seus ancestrais, onde colhiam a jurema para seus rituais e onde almejam encontrar a solução para combater o principal problema que os assola atualmente: a falta de água em suas terras demarcadas (Terra, 2020). Há algum tempo os Xakriabá vem realizando iniciativas para combater a escassez hídrica no território, como o “Projeto das Nascentes” (Escobar, 2012, p. 93) e

atividades de identificação e mapeamento de fontes de água no âmbito do Plano de Gestão Territorial e Ambiental - PGTA Xakriabá (ANAI, 2016). A primeira iniciativa ficou restrita às aldeias da T.I, mas o PGTA também incluiu as áreas de retomada, pois, como salientou o cacique Domingos durante a 1ª Feira de Gestão Territorial e Ambiental, “elas também fazem parte do nosso território”. Um ponto em comum nessas iniciativas é a preocupação dos Xakriabá em combater a degradação do cerrado, proibindo o desmatamento e a queimada sem controle dentro de suas terras.

O cerrado preservado, conforme ouvido de diversas pessoas em campo, é garantia para que vários indígenas permaneçam morando no território e fortalecendo a cultura, já que podem contar com renda da coleta e venda de frutos desse bioma. Além disso, como afirma o professor Nei Xakriabá:

A gente sabe que o Cerrado é muito importante porque as plantas, a floresta ela vai ajudar que as águas das chuvas cheguem até o lençol freático e abasteçam as nascentes. Quando há essas derrubadas essas águas vão descer em forma de enxurrada e como consequência a gente vai ter a falta dessa água nas nascentes. (PGTA, 2015, p. 16).

O senhor Valdemar, liderança da aldeia Prata, relaciona o cuidado com o cerrado com o Rio São Francisco e os seres *encantados*:

Nós queremos chegar até o São Francisco, mas não adianta querer chegar lá se nós não cuidarmos das nossas matas, do nosso cerrado. Cuidar do cerrado é cuidar do São Francisco, é não deixar ele secar. O cerrado é a morada dos nossos encantos. Cuidar da casa deles é ter certeza que eles vão estar com a gente na luta (Aldeia Sumaré I, novembro de 2016).

Os encantos ou *encantados* são seres que fazem parte do universo cosmológico dos Xakriabá ou do que hoje eles chamam de sua *espiritualidade*. Eles habitam e são donos de marcos na paisagem no território xakriabá, como nascentes, rios, lagoas, matas, morros etc⁵. Hilário, sub liderança da aldeia Barreiro Preto, diz o seguinte sobre a presença da *espiritualidade* nas nascentes:

Esse lugar aqui pra nós não é simplesmente um lugar que tá saindo uma água, e de tal modo ela tá saindo para nós e para a criação beber, mas ela é também um lugar sagrado, onde a espiritualidade tá aqui. A gente chega aqui e sente. Quem chega aqui, principalmente em determinadas horas que a gente vem aqui, a gente sente (Hilário, PGTA, 2017).

Nos movimentos de retomada de terra a *espiritualidade* também está presente, orientando e fortalecendo os Xakriabá:

⁵ Há também o *encantado* que é dono de todo o território, a Onça Cabocla ou Iaiá Cabocla, dona das terras e protetora do povo Xakriabá. Assim como há o *encantado* dono dos animais ou da caça, o João do Campo ou João Nenego (Dias, 2021, p. 200).



A gente quando foi para fazer a retomada em 2013 [da fazenda São Judas Tadeu, comunidade de Vargem Grande], foi mais a questão da espiritualidade e a questão do ritual mesmo que ajudou na questão da preparação para a retomada, orientou a gente. Ela é a fortaleza (Edvan, aldeia Itapicuru, fevereiro de 2019).

O cerrado ou o território xakriabá é habitado, portanto, não apenas por humanos, mas também por seres *encantados*, pela *espiritualidade*. Seres esses que fazem parte da vida social e são dotados de intencionalidade, permitindo ou não a presença de humanos em lugares que controlam, liberando ou não espécimes aos caçadores, orientando os Xakriabá em seus contextos de luta, como no movimento de retomada.

No entanto, para ter a *espiritualidade* ou os *encantados* junto com eles, os Xakriabá sabem que precisam cuidar de seu território, preservar o cerrado, que, como apontou senhor Valdemar (supra), é a *morada dos nossos encantos*.

Por fim, vale destacar, que cuidar do cerrado e, conseqüentemente, das fontes de água de seu território, não é apenas uma questão de sobrevivência, é a existência dos Xakriabá enquanto tal que está em questão, e também da terra que extrapola em muito as fronteiras demarcadas pelo Estado como de direito do povo xakriabá. Cuidar do cerrado é cuidar do território onde é gerada a vida, não apenas dos Xakriabá, mas de toda forma de humanidade, conforme diz Célia Xakriabá, liderança importante no Movimento Indígena Nacional e na Rede de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA). Por isso, faz-se tão importante que nos (re) envolvamos de maneira não utilitarista com a terra, seja esta o Cerrado, a Amazônia ou outro bioma:

Nossa luta não é somente por um desenvolvimento sustentável, mas principalmente por um re-envolvimento sustentável em que esteja colocado o nosso modo de ocupar o território. Porque não conseguiram nos matar pelo projeto da morte da colonização, não conseguiram nos matar pelo projeto da aculturação, e hoje o governo tenta impor um projeto da agricultura, que é tentando impor um jeito de ocupar o território que não é o nosso. (...) Esse projeto não vai conseguir apagar a chama dos povos indígenas. Que o fogo que queima a Amazônia, o fogo que queima, que corta o bioma cerrado, essa chama que tenta matar o nosso bioma seja um forte chamado para a humanidade. (...) Porque o território, o cerrado é pai, o cerrado é cura, o cerrado é princípio ativo. A humanidade luta para curar dessas enfermidades que estão no mundo, mas se matar os povos indígenas, se matar o cerrado, também vai estar matando o princípio ativo. (Célia Xakriabá, Encerrando, 2021).

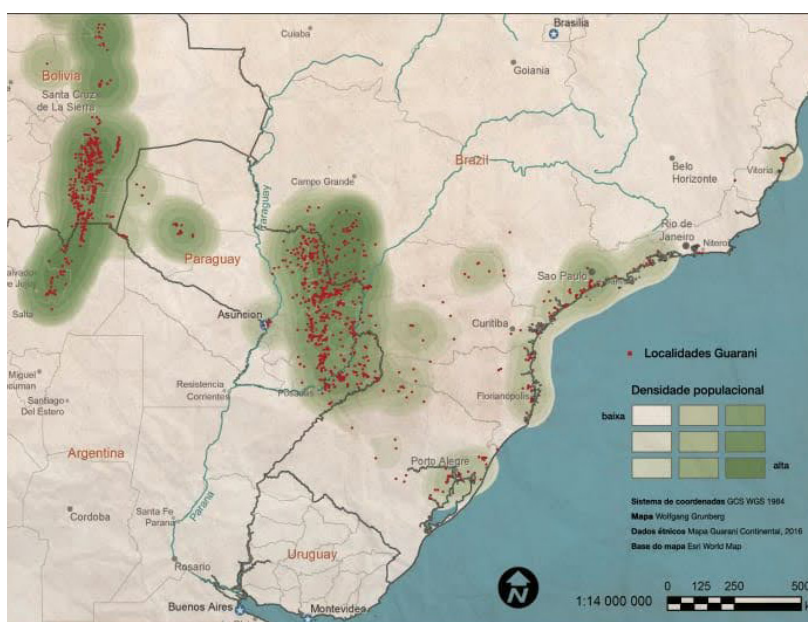
A ideia de princípio ativo mobilizada por Célia não se refere apenas ao fato do cerrado e os outros biomas oferecerem inúmeras espécimes de plantas medicinais, mas também de nos permitirem respirar e permanecer vivos. Em entrevista concedida em 2020, Célia afirma que a terra e os biomas que a compõem são

extensões do nosso corpo. São nossos pulmões e também nosso útero, no sentido que geram vidas e nos permitem continuar gerando vida. Desse modo, se a terra está adoecida, nosso corpo está adoecido também (Xakriabá, 2020).

Curar a terra, de acordo com Célia (2020), “é curar o alimento, as sementes, o fruto, o rio, a cabeça, o pensamento, o espírito... Curar a própria humanidade”. A luta indígena, como aponta a liderança xakriabá, não se resume à luta pela terra, mas trata-se, igualmente, de “reativar o princípio de humanidade” nas pessoas, de re-estabelecer a conexão, a relação dessas com a terra.

A vida mbya no *mato*: do tempo dos *antigos* às *retomadas*.

Mapa Guarani Continental



Mapa 2. Fonte: <http://campanhaguarani.org/guaranicontinental/downloads/caderno-guarani-portugues-baixa.pdf>

Localidades guarani na Argentina, Bolívia, Paraguai e Brasil.

Quando nos aproximamos da etnografia mbya guarani focalizando os regimes de terra, duas afirmações principalmente nos vêm: a primeira é que na terra “tudo tem o dono”, e a outra é que “a terra é de *ñanderu*”, espírito ou multiplicidade espiritual que habita o *alto* vinculada ao surgimento e à manutenção do mundo atual⁶. No primeiro caso, o que está em foco é a relação com donos mestres de animais

⁶ Os temas tratados nesta seção estão presentes em diversas etnografias contemporâneas realizadas com coletivos mbya e materiais -escritos e/ou acessíveis em vídeos ou podcasts – divulgados pelos próprios Mbya. Inspirações para articulações sugeridas aqui vêm, além da leitura destes trabalhos, da experiência etnográfica de uma das autoras concentrada em aldeias no sudeste (Pissolato, 2007) e das vivências colaborativas da autora parceira em duas aldeias no Rio Grande do Sul (Pereira, 2023).



ou o próprio dono da floresta, *ka'aguyja*, espíritos que controlam lugares, presas de caça, para os quais é preciso “pedir licença” para tirar materiais no mato que serão usados no artesanato ou negociar para “pegar bichinho” em armadilhas para trazê-los às aldeias onde serão partilhados com parentes.

Figura, ou melhor, relação difundida entre povos ameríndios (Fausto, 2008), os donos demandam negociação e impõem uma série de restrições que os Guarani entendem como cruciais, já que estas subjetividades que vivem na floresta podem originar doenças ou mesmo causar a morte de pessoas nas aldeias. Em tradução comum no português, ouvimos entre os Mbya que é preciso agir com respeito, o que envolve, entre outros, a necessidade de comedimento na captura de presas de caça e na coleta, adequações de dieta em diferentes situações pessoais, partilha e consumo adequado do que é trazido do mato no âmbito do parentesco etc.

Na referência à terra como de *ñanderu*, o que parece estar em destaque é a crítica direta às maneiras dos brancos de “pôr cerca” e tomar para uso próprio e exclusivo porções de terra que, antes de sua presença intensiva, eram transitáveis e habitáveis quando adequadas para se fazer aldeia conforme o ponto de vista das famílias guarani.

O caráter transitável é absolutamente central aqui. Mover-se sobre a terra é, da perspectiva dos Mbya, o modo mesmo de habitá-la. Como muitos dizem nas aldeias, “o guarani não pára”. Assim é que lembram os antigos e suas caminhadas a pé para irem até o assentamento de parentes ou nas mudanças de tempos em tempos do próprio assentamento.

Do ponto de vista de *ñanderu*, a plataforma terrestre (vista do alto) se mostraria pontilhada pelos fogos em torno dos quais se reúnem os coletivos de parentes. Do ponto de vista de seus filhos e filhas mbya, o movimento sobre a terra engloba, por sua vez, a prática do habitar respeitoso de quem reconhece a presença sobre *yvyrupa*, a plataforma terrestre, de “outros que humanos” (De la Cadena, 2019, p. 5), e também o modo da vida entre parentes feito de partilhas locais mas também de distâncias importantes entre os mesmos parentes, distâncias capazes de manter a dinâmica das relações característica da multilocalidade mbya (Pissolato, 2007). A história de andar, não parar, tem, ao que parece, muitas facetas. O valor sociológico expresso no ideal de viver a certa distância de [outros] parentes que se pode, contudo, sempre buscar nas andanças/mudanças de residência; um sentido complexo de percepção do ambiente que se liga aos sonhos, atividade de caráter xamânico da maior importância na hora de se buscar ou deixar lugares de moradia ou de se fazer uma nova aldeia. E ainda mobiliza bons ânimos, posto que visitar parentes e/ou buscar novas possibilidades relacionais e de residência surge como matéria estreitamente vinculada ao ficar alegre, expectativa que sempre se coloca no horizonte das pessoas (Pissolato, 2007).

O conceito guarani de *tekoa*, “espaço adequado para se viver o *teko*” (*teko* equivalendo a [bom] “modo de vida”) traria em si mesmo, como observam diversos autores inspirados principalmente em uma sugestão de Meliá (1991), um conjunto de dimensões e relações, articulando o que frequentemente é referido nos mundos

ocidentais como ecologia, economia e ainda religião (no sentido da “experiência religiosa” de que fala este autor (Meliá, 1991).

Neste sentido, o *tekoa* nos remete a modos entre parentes sim, mas também à socialidade estendida a sujeitos pertencentes a outras humanidades, o que exige a produção de conhecimentos e capacidades para a vida no mato ou perto do mato, conforme apreciam as pessoas guarani. Mundos socionaturais (De la Cadena, 2019, p. 16) que se constituem em lugares com presença de floresta (nos contextos aqui focalizados, porções mais ou menos preservadas da Mata Atlântica) que não só fornece madeiras, remédios, frutos e possíveis presas animais, mas também se liga a uma certa “estética da produção” (Overing, 1991). Esta estética atualiza no cotidiano disposições bonitas, saberes voltados à saúde e ao estar alegre mobilizados no cuidado entre parentes, a comensalidade conforme os modos culinários apreciados pelos Mbya, a presença de bichinhos de estimação, a tranquilidade e distância das cidades ruidosas necessária para se fazer o canto ritual, para a atividade onírica e as práticas xamânicas em geral. Enfim, modos de habitar que conectam o sustento à paisagem e aos afetos, à produção de corpos/afecções, à elaboração de uma arte da palavra e do canto-dança produtores de capacidades vitais ou de uma sabedoria, como a nomeiam as pessoas mbya.

A história de andar, não parar, ou a forma guarani de habitar a terra de que falamos também se liga às negociações seculares com os brancos e as políticas do Estado brasileiro. Aqui tomaremos como referência apenas a história que começa há algumas décadas frequentemente narrada nas aldeias como passagem de um regime de terra em que “não existia cerca” - como contam hoje as pessoas mais velhas sobre seus tempos de infância - para o reconhecimento da demarcação como condição mínima de garantia do direito aos lugares em que vivem. História ou condição que se torna cada vez mais limitadora da habitabilidade mbya na medida em que os antigos territórios são tomados por cidades e outros empreendimentos dos brancos e seus regimes de propriedade.

É neste contexto que as políticas de terra mbya têm reagido recentemente à inoperância do Estado brasileiro para a garantia dos direitos reconhecidos pela Constituição Federal de 1988 com iniciativas de retomar lugares no território guarani. Lugares pelos quais andavam, viviam seus antepassados, retomadas que visam garantir “ao menos um pouquinho” (do antigo território), como se refere Timóteo Karaí (v. a seguir), a possibilidade de fazer aldeias sobre uma terra cada vez mais recortada de áreas urbanas e empreendimentos econômicos dos brancos. A morosidade nos processos de demarcação de Terras Indígenas mbya, a insegurança na garantia das próprias áreas demarcadas, a busca de condições adequadas para a vida entre parentes, tudo isso impulsiona um movimento que, ao mesmo tempo que não se distancia absolutamente do modo como os coletivos mbya vêm vivendo nas aldeias, projeta futuros para além dos limites mbya, na medida em que garante efetivamente áreas preservadas da mata que antes cobria o litoral do país.

Aqui nos voltamos para duas retomadas que temos acompanhado no Rio Grande do Sul: Ka’aguy Porã em Maquiné, no litoral norte do estado, cujos primeiros anos



foram acompanhados por uma das autoras desta seção (Mendonça, 2019), e a Ponta do Arado à beira do Guaíba, no bairro Belém Novo em Porto Alegre.

Nestes lugares retomados, nos deparamos com a escolha da vida perto do mato encontrada nos demais *tekoa* mbya; a conversa em torno do fogo de chão onde se prepara o mate e as refeições; a liberdade das crianças nos pátios e trilhas, a ética de trazer do mato (ou das compras na cidade) não mais que o necessário a cada vez que se vai buscar taquara, algum bichinho das armadilhas ou, nas cidades, os alimentos industrializados.

É sobre estarem alegres nestes lugares que falam André Benites, cacique em Ka'aguy Porã, e o xeramõi Timóteo, liderança em Ponta do Arado, acerca da vida que têm experimentado nestes *tekoa*. Falam sobre as crianças estarem brincando e crescendo, sobre terem levado sementes que vingaram e frutificaram, sobre haver água que ainda se pode usar, algumas espécies de caça, e também sobre estarem mantendo a saúde e fazendo o ritual na *opy*, casa onde se reúnem para o canto-reza cuja construção tem lugar crucial nas aldeias mbya em geral:

Maquiné tem ainda recurso natural pra nosso filho, pra voltar a praticar nossa cultura, pra mostrar, pra viver como nosso o modo de viver. (...). [Tem] água boa; criança pode sair, pescar, tem caça ainda... tem recurso natural que [se] pode fazer uma casa tradicional. (André Benites, Retomando, 2017a).

Por outro lado, reconhecemos algo que é sinalizado como novo nas políticas de terra mbya guarani. Como observaram ambos os caciques, André Benites e Timóteo Karaí, em vídeos recentes (Retomando, 2017a; Retomada, 2018a, 2018b; 2020) e também como podemos ler na nota divulgada pela Comissão Guarani Yvyrupa (2021) sobre Pindó Poty, uma área em disputa na mesma cidade de Porto Alegre: é “depois de 500 anos” que os Guarani resolvem retomar terras invadidas, adotando uma postura diversa daquela que marcaria certo estilo de conduta (guarani ou mbya) reconhecido em tempos passados:

Aqui no litoral a gente sabe que é território original de povos indígenas originários... todo mundo conhece, tá no papel, tá na lei. Mesmo assim a gente ficou parados (...). “Depois de 500 anos, [o] povo Guarani sempre ficou calado, ficou parado, esperando que o Estado desse pra nós (André Benites, Retomando, 2017a).

O resgate de lugares próprios para a vida em *tekoa* é compreendido em sua relação com outras retomadas. Nas palavras de André: são “retomadas da cultura [que demanda lugar para ser praticada], retomadas da vida. “Uma retomada não é só território, não é só da terra, só do lugar; retomada é retomada da vida, a gente voltou a viver [em Ka'aguy Porã, Maquiné]” (André Benites, Retomada, 2019).

Falas como esta, ditas de modo simples, guardam a consciência de uma terra que vem se destruindo progressivamente. Consciência vivida no limite palpável que se lhes impôs, como demonstra Timóteo:

(...) Onde tem morada guarani tem que fazer demarcação, então essa tem que

cumprir, tem que fazer isso (...) tem que fazer a demarcação, é trabalho dos brancos isso aí, não é nós que [fizemos essa] lei. então isso aí unicamente tem que cumprir pra nós. (...) Aqui é que queremos criar nosso filho porque já [em] toda parte nós não conseguimos mais. Não tem mais água, não tem mais rio, não tem mais caça, não tem mais nada; só no meio do colono, só capoeirinha.(...) (Karaí Timóteo, Retomada, 2018a).

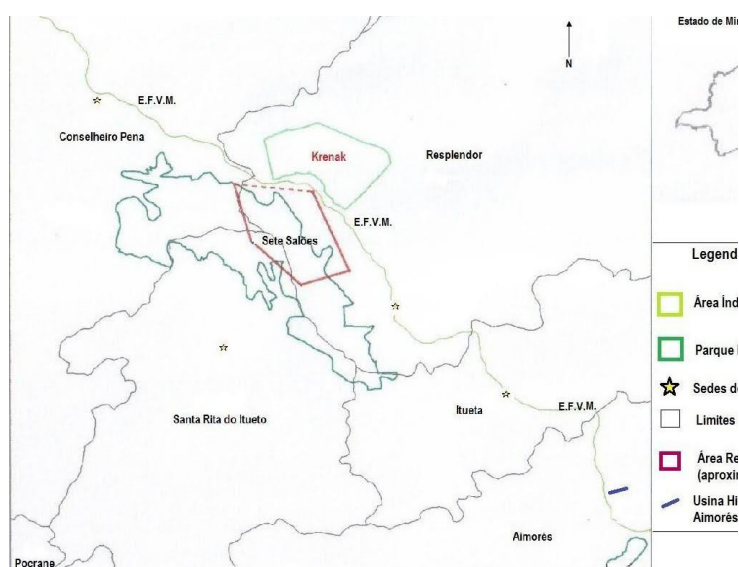
Luta por direitos sim, reconhecimento também de que estes eram lugares habitados por coletivos guarani já no tempo da “primeira invasão” (século XVI) (Karaí Timóteo, Retomada, 2018b), terras pelas quais andavam os ancestrais muito antes disto, como observa o cacique André (Cimi, 2019), mas também ética, estética e política de terra orientada pelo não abuso, pelo respeito conforme dito anteriormente.

Neste sentido, as demandas a serem regularizadas no papel ou na lei, conforme exigem os modos jurídicos pelos quais os brancos, seus inventores, devem se responsabilizar, são mesmo pedacinhos, como Timóteo qualificou as terras com pequenas porções de mato, tal qual Ponta do Arado.

Um último aspecto merece ainda destaque. A vida que se liga às retomadas alcançaria uma outra dimensão: em contrapartida à terra em destruição que avança, as retomadas guarani e as formas relacionais que caracterizam suas políticas de terra teriam implicações mais amplas, isto é, para a vida também de outras gentes, para garantias possíveis de futuro na terra. Afinal, para “não acabar a natureza”, como disse o cacique André (Retomando, 2017a).

Krenak, Watu e a catástrofe

Localização da atual TIK e com área aproximada para a demarcação do território de Sete Salões. O rio Doce corre entre estes dois territórios.



Mapa 3. Fonte: Pascoal (2010).



Com o crime-desastre no rio Doce, decorrente do rompimento da barragem de Fundão das mineradoras Samarco/Vale/BHP Billiton em novembro de 2015, os Krenak e sua relação com o rio foram frequentemente mencionados em veículos de mídia e, continuam sendo em eventos em que o assunto seja a pauta. Os Krenak são um povo que se fixou em um território no médio rio Doce a partir de uma demanda da política indigenista no início de 1920 (Paraíso, 2014), que após muitas décadas cercando os vários grupos nativos das matas nas margens do Doce removeu alguns desses grupos para uma região que hoje fica entre os municípios de Resplendor e Conselheiro Pena no estado de Minas Gerais. A partir do encontro dos rios Piranga e Carmo, o rio começa a se chamar Doce e corta a porção Leste de Minas Gerais até o Norte do estado do Espírito Santo onde se situa sua foz.

O *Watu*, como se chama o rio Doce na língua *Borum*⁷, é mais que um elemento na paisagem. Ele, *Watu*, é animado por um espírito e tem relação com o povo krenak. Relação essa sempre referida como “parente”. Em documentário, Amiy-noare explica sobre o sentimento em relação ao rio: “é como se a gente perdesse uma pessoa que a gente sempre gostou muito” (A lama, 2017a). Para além disso, habitar aquele espaço às margens do rio é algo que passa pela caracterização do que é ser Krenak. Em falas, depoimentos e trabalhos acadêmicos desenvolvidos junto e/ou pelos Krenak o rio, bem como os abrigos de Sete Salões e ilhas do rio são sítios que estão ligados ao modo de narrar sua história e que dizem respeito à sua “religião”, uma expressão contida nesses documentos.

Tais elementos da paisagem, dentro ou próximos à Terra Indígena Krenak (TIK), perpassam momentos variados da história contada pelos Krenak desde um passado remoto até a história recente. Ao narrar sobre sua história, dão conta também da relação com os não indígenas, seus empreendimentos e políticas indigenistas que os afetaram. Mas a relação com o lugar já começa na referência a tempos imemoriais em que o mesmo é descrito, de modo amplo, das matas das margens do rio Doce até o Mucuri. Lugares/regiões que são também mencionados em pesquisas sobre o passado desse povo (Missagia de Mattos, 2015; Paraíso, 1992, 2014). Embora as fontes desses trabalhos refiram-se a relações de colonizadores e nativos no século XX, as narrativas krenak sobre a política indigenista e o contato partem do episódio da chamada guerra justa, declarada por meio de carta régia do príncipe D. João de 13 de maio 1808 (Silva, 2021)⁸.

⁷ Lucy Seki (2008) aponta os desafios para uma sistematização linguística da língua Borum/Krenak colocando em evidência as dificuldades pelas quais os diversos grupos falantes passaram durante o contato. Nesse sentido, os grupos diversos que hoje são reconhecidos amplamente como Krenak são falantes de Português. Mas vale ressaltar que há uma busca por resgatar e manter um vocabulário da língua Borum pelos indígenas, como indica Anselmo (2016).

⁸ O conteúdo da carta régia da referida data incentivava abertamente o ataque aos indígenas, que eram reconhecidos indistintamente por Botocudos, como se usava chamar os variados grupos dos quais descendem os Krenak de hoje. No documento, a justificativa da ofensiva se dava sob o argumento de que esses indígenas seriam violentos e antropófagos e, portanto, perigosos aos súditos instalados na região em que habitavam.

Durante o início do século XX, a política indigenista buscou “atrair” os grupos nativos que viviam nas matas às margens do rio Doce com o intuito de liberar esses espaços para ocupação não indígena. Foi sob essa política, já com o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), que foi demarcado o território onde vivem os Krenak ainda hoje. Na verdade, parte dele. Os Krenak foram retirados desse território por duas vezes em meados do século XX. Em ambas as vezes retornaram. Nesses momentos os Krenak contaram com a colaboração de sujeitos da paisagem, que entram como protagonistas ou coadjuvantes do enredo da retomada ou retomadas. Figuram entre eles, principalmente, o rio Doce e a Ilha da Resistência. Lugares cuja presença foi crucial para o retorno à terra. A esses lugares também cabem referências da continuidade da relação com o território na medida em que aparecem nas narrativas sobre o passado.

Além disso, retornar às margens do rio Doce é necessário, uma vez que para os Krenak é indispensável habitá-las. Não raro, falas que estão em contextos diversos expressam como a região do rio Doce e arredores dizem dos antepassados, que “sempre viveram ali”, ou da relação com o Watu se referindo à relação de parentesco com o rio. “Onde a gente nasce é onde a gente fica”, diz Laurita (Visita, 2013). Para além das condições precárias e da brutalidade de serem retirados sem consulta ou qualquer negociação, retornar ao território se faz, também, porque o rio Doce e seus arredores são intrínsecos à sua existência enquanto modo de vida ou o que caracteriza o coletivo.

Fora do território é onde, inclusive, se adocece. Nas memórias sobre o passado, a doença e a tristeza marcam justamente estes momentos, quando os Krenak estavam fora das margens do rio Doce e não era possível manter uma dieta que contava com os peixes, muito menos os banhos e os *rituais* feitos no rio ou com o rio. Acampar nas pedras do seu leito também são hábitos cuja perda lamentam quando rememoram o tempo que não puderam estar com o rio por conta do *exílio*. Djanira lembra que o banho no rio e as práticas no rio compõem um conjunto de coisas que trazem bem estar.

No tempo antigo dos parentes que já se acabaram, tinha o banho do índio. A estrela d'alva [fala o nome na língua Krenak] era o relógio deles. Acordava os parentes e levava pro córrego pra tomar banho. Esse banho é a saúde, é a vida. Daí vinha pra fogueira. A gente se sente leve, o coração fica leve. Quando eu tô com muito pesadelo daí fica leve, acaba. (Justiça Federal, p. 72).

A Ilha da Resistência está diretamente ligada à história de uma retomada. Itamar Krenak traz a memória desse sítio que serviu de apoio para o retorno dos Krenak que estavam se organizando para voltar ao território de onde tinham sido expulsos. As terras estavam ocupadas e a pequena ilha no rio serviu de refúgio para os indígenas que vieram aos poucos retornando. Por esse motivo, esse lugar é importante para a memória krenak. É mais um elemento na paisagem do território que conta sobre a história recente.

A gente estava estudando o patrimônio cultural Krenak e a ilha faz parte da



história. Em todos os mapas a ilha estava presente, porque tem uma história muito grande. Porque, na verdade, quando os índios saíram, esta ilha ficou como uma reserva. A aldeia já não era mais aqui, era ali, na ilha, e era muito pequena, então a ilha virou uma pequena aldeia. Os índios foram tudo embora, levados à força, amarrados. E os que não foram, ficaram tudo escondidos na ilha (Krenak, 2009, p. 78).

Itamar ainda fala sobre a participação dos *Marét*, que são espíritos que acompanham os Krenak. Esses espíritos, que cuidam e provêm os Krenak (Nimuendaju, 1986), contribuíram também com o auxílio nessa retomada do território. Como diz Itamar, a ajuda dos *Marét* é imprescindível para “os Burum lutar e correr atrás do seu direito” (Krenak, 2009, p. 78).

Em 1979 houve uma enchente volumosa no rio Doce alagando diversas cidades ribeirinhas em Minas Gerais e no Espírito Santo. O alagamento provocou a ruína das estruturas das propriedades rurais instaladas no território krenak e o consequente abandono do lugar pelos fazendeiros. Foi a oportunidade que os Krenak, que estavam nos arredores, precisavam para retornar àquelas terras. Os Krenak dizem que o rio providenciou esse evento para trazê-los de volta; se não fosse isso, seria muito mais custoso o retorno. Sobre essa ocasião, Rute Krenak faz uma pergunta retórica: “Para que você acha que esse rio Doce veio e arreventou tudo aí? Para quê?” (Soares, 1992, p. 149). O que está na sequência do registro dessa fala dá a entender que os Krenak ainda tinham uma história por fazer, quando Rute Krenak diz que “tinha muito índio velho que sabia muitas coisas”.

O recente acontecimento do desmoronamento da barragem em Mariana reverbera em muitas das falas públicas dos Krenak sobre habitar com o rio. Entre o lamento do que a lama levou existe a afirmação de que não viver às margens do Watu não é uma alternativa. Como diz Itamar, se referindo ao passado “sempre vivemos aqui” (Nós, 2017) ou Maria Luiza “Viver onde?! Nós gostamos daqui. Temos que viver aqui mesmo. Pelejando ou não pelejando. Não já sofremos o pior?” (A Lama, 2017b). Ainda que se fale na “morte do Watu”, há um espírito que está a espreita e que aparece em sonhos, como diz Ni em uma fala disponível em plataforma de vídeos na internet:

Nós estamos muito revoltados [se referindo ao ocorrido, mas principalmente com as mineradoras responsáveis pelo crime-desastre], mas nós vamos pegar força. O Watu vem nos nossos sonhos, vem falar pra nós ficarmos fortes, que ele vai viver ainda! Vai dar força, mesmo que ele tenha morrido, mas nós vamos lutar. Os brancos não conseguiram nos matar!” (Os Krenak, 2015)

Assim, se refere à morte tudo o que a lama de rejeito destrói no rio junto com as possibilidades de estar com ele, seja na pesca, nos banhos, nas horas de lazer e outras práticas próprias do Krenak. No entanto, existe uma dimensão do espírito que aparece em sonhos e que é mencionada quando se trata de possibilidades de futuro.

A demarcação do território de Sete Salões é, atualmente, uma das reivindicações urgentes dos Krenak⁹. Trata-se de uma área que fica no Parque Estadual de Sete Salões, na margem oposta à TIK. Além de ser uma área preservada, o que por si só já seria interessante, é nesse parque que ficam alguns abrigos com pinturas rupestres. Essas pinturas são atribuídas aos *Marét* e os abrigos onde elas estão são lugares onde é possível se encontrar com eles. De acordo com Baeta e Missagia de Mattos (2007), os jovens buscam o lugar para realizar o “*Marét Erehé*, – período ritual que vem ocorrendo no segundo semestre de cada ano, durante o qual são realizadas suas orações e danças sagradas” (Baeta e Missagia de Mattos, 2007, p. 50).

Os abrigos de Sete Salões são objeto de interesse relacionado também à memória, visto que, de acordo com sua história, o local serviu de morada e esconderijo para os antepassados krenak quando perseguidos por colonos. Os Krenak relatam que a região foi palco de massacres contra grupos que habitavam as matas próximas durante o século XX.

Recentemente, com o rompimento da barragem de Fundão e o consequente derramamento de rejeito da mineração no rio Doce, a demarcação do território de Sete Salões se tornou uma pauta mais cara ainda. Falas de pessoas krenak após o ocorrido destacam a necessidade de se conseguir o lugar para uma qualidade melhor de vida, pensando nos materiais para artesanatos e também nas práticas relativas à cultura, como afirmam. Embora não seja um espaço demarcado, trata-se de um lugar público e os Krenak frequentam o lugar, bem como acompanham o seu estado de conservação. Em falas recentes feitas em documentário (Krenak, 2019), falam da importância do lugar deixá-los “fortes” tanto para enfrentar a adversidade quanto para “seguir na luta” para o reconhecimento legal do território krenak.

Terra vivida, terra demarcada

Retomaremos aqui a declaração de Timóteo, liderança mbya, citada anteriormente para o comentário de duas facetas que parecem compor os movimentos de retomadas pelos povos ameríndios:

(...) Onde tem morada guarani tem que fazer demarcação (...) é trabalho dos brancos isso aí, não é nós que [fizemos] isso, a lei (...) tem que cumprir pra nós. (...) Aqui é que queremos criar nosso filho porque já [que em] toda parte nós não conseguimos mais (Karái Timóteo, Retomada, 2018a).

As seções anteriores, que comentam perspectivas xakriaba, mbya e krenak quanto ao viver na terra ou, em suas terras, nos levariam aos dois regimes de terra que podemos reconhecer na fala de Timóteo.

⁹ Em setembro de 2021 foi deferida uma sentença relativa à Ação Civil Pública, que trata das violações ocorridas durante o período da ditadura civil-militar contra povos indígenas no Brasil. Dentre as medidas de reparação do documento está a demarcação da Terra Indígena de Sete Salões.



De um lado, os movimentos que os indígenas têm nomeado retomadas não diferem da experiência de terra que sempre praticaram e que querem continuar praticando para criar seus filhos; regimes de terra que desconhecem noções como a propriedade ou posse de porções recortadas de terra. Antes dizem respeito à terra vivida sem cercas, transitável, que se torna habitável justamente pelas proximidades e afastamentos que permite.

O *tekoa* mbya, entendido como "espaço para fazer teko (modo de vida)", não se fixa definitivamente sobre certa porção de terra, não nos deixa esquecer que viver é, antes de tudo, andar na terra. Isto não quer dizer o que poderíamos entender sob denominações como "nomadismo" enquanto modo "indígena" de territorialidade, mas antes que território se constitui na experiência de compor relações, que se fazem e se refazem no fluxo da vida.

Territórios indígenas não são espaços que provêm de antemão condições para certo modo de vida ali se instalar. Viver na terra ou, melhor dizendo, viver a terra é propriamente pôr-se no curso de relações. Neste sentido, não são características do cerrado ou certas qualidades ambientais que criam condições para a vida adequada dos Xakriabá ou dos Krenak. Não se trata de relação ecológica conforme entendida em nosso vocabulário corrente, implicando certo ambiente ou natureza que precede o modo de vida. O território é ele próprio emaranhado relacional que se experimenta de forma dinâmica.

Regimes indígenas de terra se aproximam mais de naturezas-culturas com trajetórias particulares na experiência de cada um destes povos, englobando: socialidade estendida a animais e plantas, possivelmente também a artefatos; relações com espíritos de vários tipos; práticas que convencionamos chamar de xamanismo; políticas de terra envolvendo *espiritualidade* e *ancestralidade* que podemos entender como agenciamentos que cruzam fronteiras que a modernidade ocidental separou em natureza e cultura.

Assim, o sonho de pajés mbya ou de uma anciã krenak constitui território, tal como agressões por espíritos donos de animais na floresta ou *encantados* no cerrado ou ainda as disposições *bonitas* ou *feias* entre parentes mbya que co-residem em certo *tekoa* guarani. De forma semelhante, a memória de afetos conecta pessoas krenak e se inscreve simultaneamente na paisagem de Watu. Este e os espíritos Marét, para além de referentes da antiguidade histórica da ocupação krenak ou da posição de marcos ecológicos importantes em seu território, são presenças que constituem a vida na terra krenak e se apresentam também na luta territorial travada pelo povo borum.

Mas voltemos à fala de Timóteo para reconhecer que os processos de retomada põem em relação estes regimes de terra com lógicas e trabalhos (ou modos de operar) dos brancos. Viver em terras indígenas não se separa atualmente da exigência de demarcação de Terras Indígenas. Isto nos leva a complexidades que dizem respeito a negociações entre mundos.

Em seu estudo sobre o processo demarcatório krikatí, Júlia Miras (2015) observa

como a coincidência ou homologia forçada entre os termos terra(s) indígena(s)¹⁰ como experiência múltipla e produzida no habitar deste povo, a partir das conexões que se fazem e refazem nesta experiência - e Terra Indígena como resultado de um processo do Estado brasileiro que define um território demarcado, pode nos levar a “falsos entendimentos, no lugar de desentendimentos verdadeiros” (Miras, 2015, p. 118).

Tomando a noção de “equivocação” (Viveiros de Castro, 2007) para abordar o termo terra, a autora chama a atenção para o fato de que, se o processo de demarcação de uma Terra Indígena permite “ (...) o encontro entre diferentes mundos, eles permanecem referindo-se a ontologias diferentes. Isto é, a tradução de um termo no outro implica uma torção que não pode ser ignorada ou esquecida (...)” (Miras, 2015, p. 118).

É interessante notar, quanto a esta torção, como a demarcação tende a unificar e naturalizar terra(s) indígena(s):

(...) para inventar e estabilizar uma TI, é preciso proceder de um modo que a faça aparecer, ao final, como “natural”, no sentido de produto do mero reconhecimento jurídico de uma situação de fato (o direito originário do indigenato) (...). A demarcação pode ser percebida, assim, como operadora de dois processos de purificação: o primeiro no momento do estudo, que deve apresentar a(s) terra(s) indígena(s) como uma única entidade (a terra tradicionalmente ocupada a qual se refere o direito originário); e o segundo no momento de formular a proposta da Terra Indígena, que deve apagar as negociações políticas envolvidas na determinação da proposta. Tudo se passa como se a Terra Indígena estivesse sempre estado lá fora, necessitando apenas de um especialista/cientista que, por meio de certos procedimentos científicos próprios à disciplina, pudesse decantar a terra a ponto de fazer ver o “verdadeiro território dos índios” (Miras, 2015, p. 118).

Voltando aos contextos em foco neste artigo e à afirmação de Timóteo, certamente a demarcação é parte do horizonte das retomadas, bem como os elementos que compõem seu processo jurídico, que a justificam e constituem conforme o *modus operandi* do Estado. Não há dúvida, também, que o conceito de terra que orienta tais procedimentos seja, como demonstrou Sáez (2015, p. 278-281), aquele de “solo-propriedade/mercadoria”, ao ponto mesmo deste ser capaz de “domina[r] sem se fazer explícito” (Sáez, 2015, p. 281) na própria Constituição do Brasil que propõe a garantia dos direitos indígenas (Sáez, 2015).

Como vimos no histórico do movimento xakriabá, peças jurídicas, como a carta de doação de Januário Cardoso, podem vir mesmo para o centro da luta territorial, *justificando* (como se diria no lexo dos processos estatais de demarcação)

¹⁰ Mantemos aqui a grafia com o “s” entre parênteses, tal qual proposta pela autora ao compreendê-la como multiplicidade “isto é, enquanto ‘mais que uma, menos que muitas’” (Miras, 2015, p. 118).



retomadas de lugares e/ou demandas de reestudo de limites da TI ao Estado, através da Fundação Nacional do Índio.

Na mesma direção da documentação histórica, razões ecológicas ganham destaque também nas políticas indígenas. As reivindicações xakriabá trazem imediatamente a questão da seca, a necessidade de manter as nascentes preservando o cerrado. A recuperação do acesso ao rio São Francisco, morada dos ancestrais, reuniria, por sua vez, ambas, história e ecologia.

Mas tudo isso não exclui viver o cerrado enquanto multiplicidade, nos termos que Júlia Miras reconhece para as terra(s) krikatí. A lida com os encantos no cerrado apontaria justamente para esta experiência múltipla que extrapola a sua definição como ambiente. Sente-se a presença dos encantados ao andar na terra, sabe-se que eles estão juntos na luta xakriabá.

Resumindo os parágrafos anteriores, podemos afirmar que há uma contradição entre pressupostos implicada nas lutas indígenas pelos direitos territoriais, como diversas pesquisas têm sinalizado (v. especialmente Coelho de Souza et al, 2017 e outros estudos no Laboratório T/terra, UnB). De um lado, a terra que pode ser dividida, mensurada, dominada como objeto; de outro lado, experimenta-se a terra como multiplicidade, vivida como acontecimento que se constitui e se transforma na relação entre sujeitos e agenciamentos envolvendo humanos e outros (Miras, 2015; Molina, 2017, entre outros). Isto não impede, contudo, das demarcações estarem no centro das lutas indígenas contemporâneas pela terra, lutas que engajam temporalidades e intencionalidades diversas, gentes indígenas que as políticas do Estado buscaram invisibilizar com gentes invisíveis aos olhos que naturalizam o mato, o rio, o cerrado.

Vida e conexões possíveis

Temos visto como o pensamento-outro que as práticas indígenas da vida na terra engendram contrasta radicalmente com a imagem de uma natureza inerte, possível de ser dominada que prevalece no mundo que vivemos. É por saber na prática que outras humanidades, outras subjetividades se fazem presentes que povos como os Mbya, os Xakriabá e os Krenak sempre souberam do papel crucial de seus pajés e dos conhecimentos das sábias e sábios que são mobilizados na interação cotidiana com animais de caça, peixes, plantas, mortos e categorias diversas de espíritos. Encontros que sempre lhes exigiram capacidades xamânicas para garantir as condições de vida e saúde, que devem ser constantemente produzidas.

O que as políticas indígenas de terra vêm sinalizando mais recentemente é que, se antes bastava o trabalho das e dos pajés, agora é preciso falar sobre estas outras humanidades, explicitar a presença da *espiritualidade* da ou na *natureza*, como dizem as traduções indígenas para os brancos. Ou seja, levar além das aldeias o “recado da mata” (Viveiros de Castro, 2015).

Foi primeiramente na voz de um grande xamã yanomami que este conhecimento originado na floresta se elaborou com densidade e vem ganhando adesões. Davi

Kopenawa (2015), refletindo sobre a doença disseminada pela mineração na terra habitada por seu povo e sobre a obsessão dos brancos por produzir mercadorias, ensinou como ninguém sobre o valor da floresta humanizada e o risco iminente de destruição de toda vida caso ela venha a ser abandonada completamente pelos xapiripe, os espíritos luminosos que nela vivem, com os quais os pajés se comunicam após ingerir um pó de nome yekuana.

Célia Xakriabá, na mesma direção, aponta a doença produzida por modos de ocupação de uma agricultura – ou *agriculturação* latifundiária, que esgota a terra e faz sumir a ética das interações vividas no cerrado ou outros biomas. Chama os não indígenas ao *re-envolvimento* sensível e *sustentável*, conforme sugere, vislumbrando na própria terra o que entende como cura. Se a terra é agredida e violentada como corpo, só se terá doença e morte. Ou, como alertou Kopenawa (2015), se a terra for cavada indefinidamente, as águas todas forem contaminadas pelos metais, se a fumaça da doença se espalhar atingindo a floresta completamente, se tudo isso se passar na terra de Omama, criador deste mundo, não haverá meios de sustentá-la mais, de evitar a queda do céu, como ensina o mito yanomami.

As políticas indígenas de retomada trazem consigo, como vemos, o debate sobre a destruição das condições de vida no chamado antropoceno, e simultaneamente vêm dando visibilidade à presença de outros que humanos na terra. É assim que, no bojo da luta territorial indígena, nascem e se fortalecem argumentos em defesa da vida em escala global. Vida como condição de continuidade de humanidades de toda espécie, sejam indígenas ou não indígenas, ou aquelas que não se fazem visíveis normalmente aos olhos sem o treino que têm os pajés.

As porções de Mata Atlântica em que vivem os Guarani, o cerrado que os Xakriabá entendem ser preciso defender, a ilha e as margens do rio onde se reuniram os Krenak desde sempre não são apenas habitat de espíritos donos protetores de espécies animais ou da própria floresta, ou ainda de *encantados* parceiros na luta indígena. Como demonstram descrições que vêm considerando as “socialidades mais que humanas” nas histórias desses ambientes ou paisagens, vemos que o que está em questão são condições mínimas de produção da própria vida. Isto quando se reconhece que “humanos não podem viver sem outras espécies” (Tsing, 2019, p. 114) e que é disto mesmo que se trata o viver: de “assembléias” ou “coordenações multiespécies”.

As histórias contadas e vividas pelos Krenak, contudo, conduzem-nos de forma radical à pergunta também de Tsing (2019) sobre como viver na terra arruinada. A autora nos sugere seguir reuniões multiespécies que estejam emergindo nesses lugares e, através delas, acompanhar a possível recuperação de paisagens e de condições de habitabilidade para os diferentes tipos de vida, incluindo o humano. As imagens aparentemente contraditórias em relação ao Watu, que morreu por um lado, mas não deixa de dar sinal de vida a “seus parentes” krenak, nos sinalizariam possíveis simbioses que proporcionarão de novo as alegrias de comer junto o peixe na beira do rio? Ao modo da descrição que propõe Tsing, estariam os Krenak apostando na habitabilidade que pode se desdobrar “em meio a pertur-



bações, simbioses, coordenações, histórias, [nestas] paisagens [que] oferecem o inesperado” (Tsing, 2019, p. 116).

As apostas em conexões e refazimentos de lugares sempre estiveram presentes nas territorialidades indígenas. A cada vez que um grupo de parentes guarani mbya muda de lugar, o faz tendo conhecimento, através da visão ou sonho de seu pajé, sobre este lugar. Os conhecimentos xamânicos que sempre cuidaram das interações vividas na terra continuam sendo mobilizados nas apostas de “ressurgência” (Tsing, 2019) de florestas, do cerrado, do rio limpo de novo, da multiplicidade que constitui estas paisagens. O que a liderança André afirma a respeito de *voltarem a viver* em Ka’aguy Porã perto de Maquiné parece-nos apontar, em muito maior e diversa amplitude, os futuros possíveis na terra de que fala Tsing (2019).

Se nestes tempos que vivemos muitas gentes que não os Krenak, os Mbya e os Xakriabá têm reconhecido a terra arrasada pelas práticas exploratórias do mundo moderno, pela mineração, o desmatamento e a produção desenfreada de mercadorias, as políticas indígenas vêm lembrar a floresta humanizada, o rio que é parente, a cura possível por meio de re-conexões no corpo-terra. Retomadas de terra como as que aqui comentamos e que as lideranças sempre afirmam como retomadas de vida só podem nos acenar para vida que ainda não vemos. Finalizamos, por ora, com a imagem da volta de Watu por dona Djanira:

(...) Essa lama veio, matou o rio, matou os nossos peixes, que nos alimentavam. E o rio pra nós é sagrado, faz parte da cultura a gente ensinar a criança a nadar, chamar chuva, o banho. Não matou só o rio e o peixe. Matou o mato na beira do rio, que a gente usava [...] O veneno tá lá no rio, lá no fundo. Aí qualquer chuva que der nas cabeceiras o rio enche e sobe aquele pó todo de volta. Não tem como viver do rio. O rio era vida. Mas às vezes eu sonho com o rio e ele tá perfeito. E lá estou eu na pedra, acendendo fogo, cantando, pescando e com os parentes (A Lama, 2017a).

Bibliografia

Anselmo, B. G. (2016). *Palavra de Makiãn: Perspectivas sobre linguagem tradicional e nomeação entre os krenak*. (Dissertação de mestrado inédita) Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Repositório institucional do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, UFRJ.

Associação Nacional de Ação Indigenista-ANAÍ. (2016). *Plano de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas Xacriabá e Xakriabá Rancharia (Produto 1)*. Salvador.

Baeta, A. M., Mattos, I. (2007). A Serra da Onça e os índios do rio Doce: Uma perspectiva etnoarqueológica e patrimonial. *Habitus*, 5(1), 39-62. <http://dx.doi.org/10.18224/hab.v5.1.2007.39-62>.

Canal Futura. (2019). *Krenak, sobreviventes do vale*. [Video]. Disponível em: <http://www.futuraplay.org/video/krenak-sobreviventes-do-vale/484143/>.

Canal Futura. (2017). *Nós, os krenak vivos, Krenak – Vivos na natureza morta*. [Video]. Disponível em <http://www.futuraplay.org/video/nos-os-krenak-vivos/394518/>.

Canal Futura. (2017a). *A lama matou nosso rio, Krenak – Vivos na natureza morta*. [Video] Disponível em <http://www.futuraplay.org/video/a-lama-matou-nosso-rio/391412/>.

Canal Futura. (2017b). *A lama matou nossas plantas, Krenak – Vivos na natureza morta*. [Video]. Disponível em <http://www.futuraplay.org/video/a-lama-matou-nossas-plantas/394521/>.

Carmem Guardiola. (22 de dezembro de 2020). *Retomada Mbya Guarani da Ponta do Arado*. [Video]. Disponível em: <https://youtu.be/7MK599PRc1c>.

Coelho de Souza, M., Barbi, R. C. e S., Fernandes, J., Lima, D., Molina, L., Oliveira, E., Lewandowski, A., Santos, J.O. dos, Miras, J., Soares-Pinto, N. (2017). T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas projeto de pesquisa. *Entreterras*, 1(1), 1-61. UnB.

Coletivo Catarse. (25 de jun. de 2018a.). *Retomada Mbyá-Guarani da Ponta do Arado*. [Video]. Disponível em: <https://youtu.be/DGBY5zvJgfE>.

Coletivo Catarse. (6 de julho de 2018b). *Retomada Mbyá-Guarani da Ponta do Arado*. [Video]. Disponível em: <https://youtu.be/oIPxZkLVjZE>.

Comissão Guarani YVYRUPA. (22 de abril de 2021). “*Pindo Poty é Guarani*”. *Nota de denúncia sobre a invasão da Terra Indígena do Lami - Tekoa Pindó Poty*. Disponível em: <http://www.yvyrupa.org.br/>.

Comunicação Kuery. (9 de fevereiro de 2017a). *Retomando a terra Guarani Mbya Andre*. [Video] Disponível em: <https://youtu.be/cymmcvFcCFg>.

Conselho Indigenista Missionário. (14 de fev. de 2019). *Retomada Yvyrupá*. [Video]. Disponível em: <https://youtu.be/0ubhRJZwBJ8>.

De La Cadena, M. ([2010] 2019). Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da ‘política’”. *Maloca*, 2(1), 1-37. <https://doi.org/10.20396/maloca.v2i.13404>.



Dias, L. (2021). *Terra, ciência, encantos e modos xakriabá de luta*. (Tese de doutorado inédita). Universidade Federal de Juiz de Fora. Repositório institucional do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFJF.

Escobar, S. (2012). *Os projetos sociais do povo indígena Xakriabá e a participação dos sujeitos: entre o “desenho da mente”, a “tinta no papel” e a “mão na massa”*. (Tese de doutorado inédita). Universidade Federal de Minas Gerais. Repositório institucional do Programa de Pós-Graduação em Educação, UFMG.

Etnovisão - Edgar Kanaykô Xakriabá. (27 de jan. de 2017). *PGTA - Plano de Gestão Territorial e Ambiental | Xakriabá*. [Video]. Disponível em: <https://youtu.be/v-ATdiS8xBY>.

Fausto, C. (2008). Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. *Mana*, 14(2), 329-366.

Franklin de Paula Jr. (2013). *Visita à Terra Indígena Krenak (Laurita Krenak), 1ª Oficina Formativa de "Gestão de Águas em Terras Indígenas"*. [Video]. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=9bmEXjzz52k&t=2s>.

Ingold, T. (2015). *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Vozes.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). (2010). *Censo Demográfico 2010 - Características gerais dos indígenas. Resultados do universo*. Rio de Janeiro.

Instituto Sociedade, População e Natureza – ISPN. (27 de abril de 2021). *Encerramento da Campanha #Raízes...* [Video]. Disponível em: <https://youtu.be/lK7uGqJvMT4>.

Justiça Federal. *Ação civil pública cível. 0064483-95.2015.4.01.3800. Brasil*. Disponível em <https://www.conjur.com.br/dl/0064483-9520154013800-jui-za-condena.pdf>.

Kopenawa, D., Albert, B. (2015). *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami*. Companhia das Letras.

Krenak, I., Almeida, M., et al. (2009). *Uatu Hoom. Belo Horizonte*. Edições Cipó.

Lama Padma Samten. (24 de setembro de 2017b). *Encontro com Lideranças Indígenas | Lama Samten, Kaká Werá, José Cirilo, André Benites*. [Video]. Dis-

ponível em: <https://youtu.be/A0sAfu0VpBI>.

Mattos, I. (2015). A ocupação das fronteiras dos Sertões do Leste: o Itamba-curi e a civilização indígena (Minas Gerais, século XIX). *Fronteiras e Debates*, 2(1), 95-118. <http://dx.doi.org.10.18468/fronteiras>.

Melatti, J. C. (1993). *Índios do Brasil*. HUCITEC.

Meliá, B. (1991). *El Guarani: experiência religiosa*. CEPAG.

Mendonça, O. (2019). *Deolinda, uma autoetnografia de afetos na fronteira do que ainda chamamos Brasil*. (Trabalho de conclusão de curso inédito). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Repositório institucional da Licenciatura em Artes Visuais, UFRGS.

Mendonça, O. (2019). *Deolinda, uma autoetnografia de afetos na fronteira do que ainda chamamos Brasil*. (Trabalho de conclusão de curso inédito). Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Repositório institucional da Licenciatura em Artes Visuais, UFRGS.

Miras, J. (2015). *De terra(s) indígena(s) à Terra Indígena: o caso da demarcação Krĩkati*. (Dissertação de mestrado inédita). Universidade de Brasília. Repositório institucional do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UnB.

Molina, L. (2017). *Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença*. (Dissertação de mestrado inédita). Universidade de Brasília. Repositório do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UnB.

Narrativas do Vale. (2015). *Os krenak e a morte do Watu (rio Doce)*. [Video]. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=kWub-QrjRkc>.

Nimuendaju, C. (1986). Curt Nimuendaju: 104 mitos indígenas nunca publicados (Introdução de Eduardo Batalha Viveiros de Castro). *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 1(21), 64-111.

Overing, J. (1991). A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista De Antropologia*, 34(1), 7-33. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.1991.111249>.

Paraíso, M. (2014). *No Tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste*. Edufba, Salvador.

Paraíso, M. (1992). Os botocudos e sua trajetória histórica. In M. Carneiro da



Cunha (Org). *História dos índios no Brasil* (413-430). Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, FAPESP.

Paraíso, M. (1987). *Identidade Étnica dos Xakriabá*. FUNAI, Brasília.

Paula, J. (2013). *Relatório Circunstanciado de Reestudo de limites da Terra Indígena Xakriabá*. FUNAI.

Pascoal, W. V. (2010). *Imagens da sociopolítica Borum e suas transformações*. (Dissertação de mestrado inédita). Universidade de Brasília. Repositório institucional do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UnB.

Pereira, O. de M. (2023). *Guatá para retomar a terra: performance e luta*. (Dissertação Mestrado em Performances Culturais). Faculdade de Ciências Sociais, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

Pissolato, E. (2007). *A duração da pessoa: mobilidade, parentesco e xamanismo mbya (guarani)*. Editora UNESP; ISA; NuTI.

Projeto #Colabora. (4 de maio de 2020). *Terra Indígena Xakriabá: fome, seca e resistência*. [Video]. Disponível em: <https://youtu.be/3IXztrlHXUM>.

Sáez, O. C. (2015). O território, visto por outros olhos. *Revista De Antropologia*, 58(1), 257-284. <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2015.102108>.

Santos, A. (1997). *Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra indígena Xakriabá: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de fronteiras*. (Dissertação de mestrado inédita). Universidade de Brasília. Repositório institucional do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, UnB.

Seki, L. (2008). *Revisitando os apontamentos para a bibliografia da língua botosudo/borum. Liames, Campinas, n.8, primavera*. Disponível em <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/liames/article/view/1475/1465>.

Silva, C. A. da. (2014). *A natureza de um território no sertão do norte de Minas Gerais : a ação territorial dos Xakriabá*. (Tese de doutorado inédita). Universidade Federal de Uberlândia. Repositório do Programa de Pós-Graduação em Geografia, UFU.

Silva, D. (2021). *Seguindo palavras krenak: uma abordagem sobre memória, paisagem e emoções*. (Dissertação de mestrado inédita). Universidade Federal de Juiz de Fora. Repositório do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, UFJF.

Soares, G. (1992). *Os borum do watu: Os índios do rio Doce*. SEGRAC.

Tsing, A. (2019). *Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no antropoceno*. IEB.

Viveiros de Castro, E. (2015). O recado da mata. In: Kopenawa, D. Albert, B. *A queda do céu. Palavras de um xamã yanomami* (11-41). Companhia das Letras.

Viveiros de Castro, E. (2007). Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca. *Novos Estudos, CEBRAP*, 77, 91-126. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002007000100006>.

Xakriabá, C. (4 de setembro de 2020). *Célia Xakriabá: Curar a Terra é Curar a Nós Mesmos. Entrevista concedida a Martina Medina*. <https://yam.com.vc/sabedoria/791662/celia-xakriaba-curando-a-terra-curamos-a-nos-mesmos>.