

Vozes de Abya Yala

**Perspectivas indígenas
sobre o presente e futuro
do continente americano**

ORGANIZADORES

Alessandra Gonzalez de Carvalho Seixlack

Fidel Rodríguez Velásquez

Jacqueline Ventapane Freitas

Natalia Caniguan Velarde

Rafael Xucuru-Kariri

1
Biblioteca Digital Latinoamericana de Antropología

COLEÇÃO DIÁLOGOS

Rede de Antropologia do Sul





RED. ANTROPOLOGÍAS del SUR

REDE DE ANTROPOLOGIAS DO SUL

DIRETORIA

Jacqueline Clarac de Briceño
(presidente honorária. Guardião do Conhecimento do Sul)

Annel Mejías Guiza
(coordenadora geral e acadêmica)

Francisco Hernández
(coordenador acadêmico)

Carmen Mambel
(coordenadora acadêmica)

Emanuel Emilio Valera
(secretário)

Miguel Ángel Rodríguez Lorenzo
(coordenador editorial)

Julimar Mora Silva
(coordenador editorial)

Issa Rodríguez García
(coordenador administrativo)

Domingo Briceño
(coordenador digital)

COMITÊ EDITORIAL

Dr. Esteban Mosonyi (UCV, Venezuela), Dra. Carmen Teresa García (ULA, Venezuela), Dr. Manuel Díaz (Universidad de Los Andes, Venezuela), Dr. Javier Romero (Bolivia), Dr. Miguel Mugueta (UNICEN, Argentina), Dr. Franklin Plessman de Carvalho (UFRB, Brasil), M.Sc. Marianela Stagnaro (Instituto Superior de Lenguas y Culturas Aborígenes, Argentina), Dr. Camilo Morón (UNEFM, Venezuela), Dra. María Ángela Petrizzo (UNATUR, Venezuela), Lcda. Mariana Suárez (Colombia/Venezuela)

Vozes de Abya Yala

**Perspectivas indígenas
sobre o presente e futuro
do continente americano**

Red de Antropologías del Sur



COLEÇÃO DIÁLOGOS



COLEÇÃO DIÁLOGOS

Na coleção **Diálogos**, da **Biblioteca Digital Latino-Americana de Antropologias do Sul**, da **Rede de Antropologias do Sul**, publicaremos textos de conversas, entrevistas, palestras, colóquios e/ou interlocuções cujos eixos giram em torno da reflexão e prática das antropologias do Sul e a partir do Sul, nossas próprias antropologias, antropologias insurgentes, com o objetivo de colocar à disposição da comunidade acadêmica da América Latina, Caribe e do mundo em geral, especialmente nas mãos de estudantes em formação, livros digitais, gratuitos e de acesso aberto. Buscamos também visibilizar, por meio dessas conversas, as contribuições de antropologias do Sul e a partir do Sul, ou seja, latino-americanas, caribenhas, africanas, asiáticas, orientais ou de outra região, para o debate sobre a metodologia, epistemologia e teorizações de antropologias próprias e comprometidas com outras práticas.





Vozes de Abya Yala

**Perspectivas indígenas
sobre o presente e futuro
do continente americano**

ORGANIZADORES

Alessandra Gonzalez de Carvalho Seixlack

Fidel Rodríguez Velásquez

Jacqueline Ventapane Freitas

Natalia Caniguan Velarde

Rafael Xucuru-Kariri



Rede de Antropologia do Sul / Laboratório de Pesquisa e Práticas de Ensino
em História / Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) / Caminhos de Abya Yala.
Intelectuais Indígenas do Continente Americano

Red de Antropologías del Sur



COLEÇÃO DIÁLOGOS

Vozes de Abya Yala: Perspectivas indígenas sobre o presente e futuro do continente americano

© ORGANIZADORES: ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK, FIDEL RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ, JACQUELINE VENTAPANE FREITAS, NATALIA CANIGUAN VELARDE, RAFAEL XUCURU-KARIRI

© Coleção Diálogos, Biblioteca Digital Latino-Americana de Antropologias, Rede de Antropologias do Sul

Primeira edição, 2024

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13905062>

DESIGN E CUIDADOS DA COLEÇÃO
José Gregorio Vásquez C.

ILUSTRAÇÃO DE CAPA
© www.prexels.com

HECHO EL DEPÓSITO DE LEY:

Depósito Legal: ME2024000094

ISBN: 978-980-8001-02-0

Feito na Venezuela

Edição digital gratuita

Contas da Rede de Antropologia do Sul

E-mail: redantropologiasdelsur.vzla@gmail.com

Twitter: @AntropoDelSur

Facebook: <https://www.facebook.com/AntropologiasDelSur/>

Página web: <http://red.antropologiasdelsur.org/>



Todos os documentos publicados neste livro são distribuídos sob uma Licença Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0. O envio, o processamento e a publicação são, portanto, totalmente gratuitos.

Índice

Agradecimentos	11
O diálogo com os povos indígenas como prática acadêmica e política: apontamentos para uma agenda de pesquisa ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK FIDEL RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ	13
As diversas vozes de Abya Yala NATALIA CANIGUAN VELARDE	21
“O colonialismo que a gente sofreu, hoje está engolindo os colonizadores”: Diálogos com Rafael do Povo Xucuru-Kariri ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK	25
“No Chile existe uma sociedade muito racista”: Diálogos com Natalia Caniguan Velarde do Povo Mapuche FIDEL RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ	71
“Nós não somos herança, somos presença!”: Diálogos com Ellen Lima do Povo Wassu-Cocal ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK	101
“Com a tecelagem, posso te contar sobre a criação da cultura Wayuu, posso te contar as origens do nosso conhecimento e posso te contar o saber de um povo”: Diálogos com Sindri Tatiana González Ipuana do Povo Wayuu FIDEL RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ	129

“Essa visão, de um mundo melhor, de uma sociedade melhor, já é vivida pelas comunidades indígenas no presente”: Diálogos com Kâhu do Povo Pataxó ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK	153
“O mundo precisa de nós nessa frequência do amor, da certeza em nós, da certeza em Pachamama”: Diálogos com Maryta de Humahuaca do Povo Omaguaca ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK	181
“A literatura serve para que o ser humano entenda que ele não vive só, ele vive com o outro, ele vive para o outro”: Diálogos com Ytanajé Cardoso do Povo Munduruku ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK	199
“O Trem Maia é assim chamado porque atravessa o território maia, mas não porque beneficia a comunidade maia, nem porque respeita o território maia”: Diálogos com Bella Flor Canche Teh do Povo Maia FIDEL RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ	227
Os povos indígenas mencionados no livro BRUNO AZAMBUJA ARAUJO DANIELLE FREIRE DA SILVA JACQUELINE VENTAPANE FREITAS JAMILLE MACEDO OLIVEIRA SANTOS	255
Por um futuro possível RAFAEL XUCURU-KARIRI	281
Sobre os organizadores	287
Sobre os autores	289
Sobre os entrevistados	291

Esse livro é dedicado à memória do Pataxó Galdino Jesus dos Santos e do Wayuu Ángel Montiel, assim como a todos que lutaram e seguem lutando por outros futuros possíveis para os povos indígenas de Abya Yala.



An aerial photograph of a lush, green landscape. In the foreground, there are rolling hills covered in dense vegetation. A body of water, possibly a lake or a wide river, is visible in the middle ground, surrounded by more greenery. The background shows more distant hills and a hazy sky, suggesting a misty or early morning atmosphere. The overall scene is serene and natural.

Nas últimas décadas, uma série de trabalhos passaram a enfatizar a necessidade de uma abertura do discurso histórico e da academia para a consideração das ideias e práticas produzidas por pessoas indígenas. No caso da História, o sentido de tal asserção envolve a possibilidade de liberar um espaço intelectual para a consideração dos conhecimentos sobre o tempo e a história produzidos por pessoas indígenas, nem sempre tão compatíveis com as epistemologias hegemônicas da disciplina.

O livro que o leitor tem em mãos reúne 8 entrevistas com pensadores e pensadoras indígenas de diferentes regiões da América do Sul e México. As entrevistas evidenciam a importância dos etnosaberes para a constituição identitária das comunidades contemporâneas, o papel da oralidade, da musicalidade, das cosmologias e da literatura de autoria indígena na constituição da memória do passado e na política do presente de vários povos indígenas da região.

"Vozes de Abya Yala" vem preencher, assim, uma lacuna fundamental no sentido de ampliar potencialmente o exercício de uma escuta ativa dos saberes indígenas, além de apontar para a urgência de um esforço colaborativo eticamente referenciado entre intelectuais não-indígenas e intelectuais indígenas (embora, como o leitor poderá conferir, as próprias possibilidades e limites da ideia de "intelectual indígena" se apresentam como questões abertas ao longo das entrevistas). O esforço das(os) organizadoras(os) na compilação dos diálogos presentes no livro será certamente uma referência fundamental para os futuros debates envolvendo a presença dos conhecimentos indígenas, e de seus "conhecedores", na universidade e na elaboração de outras comunidades de conhecimento, menos hierárquicas e mais abertas à legitimidade de saberes outros.

Guilherme Bianchi
Departamento de História - Universidade de São Paulo

Agradecimentos

Se para os Yanomami o sonho consiste em um modo de conhecer o mundo e agir sobre ele, podemos dizer que “Vozes de Abya Yala” é fruto de um sonho tecido na coletividade. Por isso, nosso livro, que também é uma forma de ação intelectual e política, foi concebido e construído por múltiplos pensares e sentires. Reconhecer a importância de todos os envolvidos neste projeto significa atestar que, sem a força do coletivo, é impossível prosseguir na imaginação e construção de um futuro mais justo e democrático para o continente americano, no qual as perspectivas e lutas dos povos indígenas façam parte das políticas governamentais e dos debates acadêmicos de forma mais simétrica.

Agradecemos à Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ-Maracanã), ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH-UERJ), ao Departamento de Extensão (DEPEXT-UERJ) e a Alexandra Tedesco, Angela Roberti, Flaviano Isolan e Ingrid Ladeira, membros do Laboratório de Pesquisa e Práticas de En-

sino em História (LPPE-UERJ), por terem acolhido o projeto “Caminhos de Abya Yala - Intelectuais Indígenas do Continente Americano”, que deu origem a este livro. Agradecemos também a Elnikasio Leal pela elaboração do logo do projeto e a Patrick Dansa pelo desenvolvimento da arte visual do mesmo.

Sem a participação dos discentes da Graduação e Pós-Graduação em História da UERJ-Maracanã esse livro também não teria sido possível. Por isso, somos gratos a Alicia Bastos, Ana Clara Dutra, Bernardo Barreto, Barbara Pereira da Cunha, Julia Paula do Nascimento, Marcos Gabriel Pita, Paulo Neto, Pétrin Ribeiro e Fernando Ribeiro, que realizaram o legendamento, em língua portuguesa e espanhola, das entrevistas da primeira temporada do projeto. Agradecemos igualmente aos pesquisadores Bruno Azambuja, Danielle Freire, Jamille Macedo e Guilherme Bianchi por terem contribuído com suas reflexões para a elaboração do livro e pelo comprometimento e ética que dedicam ao campo da História Indígena.

Por fim, nosso mais sincero agradecimento a todos os intelectuais indígenas que se dispuseram a compartilhar conosco seus saberes ancestrais, visões políticas e trajetórias de vida: Ellen Lima Wassu, Flor Canche, Kâhu Pataxó, Maryta de Humahuaca, Sindri Tatiana González Ipuana e Ytanajé Cardoso. Estes são os verdadeiros protagonistas do nosso livro e detentores das vozes que desejamos escutar.

O diálogo com os povos indígenas como prática acadêmica e política: apontamentos para uma agenda de pesquisa

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13958634>

ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK

UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (UERJ)

 <https://orcid.org/0000-0001-8120-9129>

FIDEL RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO (PUC-Rio)

 <https://orcid.org/0000-0002-1683-1728>

Este livro é fruto de múltiplos diálogos. Não apenas com as pessoas entrevistadas e os povos indígenas com os quais interagimos, mas também entre os pesquisadores e discentes que participaram desta iniciativa. Nós, que escrevemos estas linhas, começamos a explorar o tema dos povos indígenas a partir de diferentes perspectivas analíticas e trajetórias de formação acadêmica e política. Nossos debates iniciais, sempre acompanhados de muito café, abrangeram desde a experiência etnográfica — o método clássico e essencial da antropologia, que nos proporciona uma compreensão profunda das culturas e práticas indígenas — até a história social, que nos oferece uma perspectiva robusta para analisar o mundo a partir de uma visão de baixo para cima, revelando as dinâmicas e as vozes frequentemente marginalizadas. Também mergulhamos na teoria, particularmente na teoria da história, que exerce uma influência significativa entre os historiadores que se formaram nas tradições da história intelectual, procurando conectar as análises de longa duração com as experiências vividas.

O resultado desses diálogos que tiveram lugar em diferentes eventos - Seminário “Ensino de História e Projetos de Extensão: encontros entre a universidade e a escola”, realizado na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) entre os dias 25 e 25 de maio de 2023; XVII Semana de História Política, realizada na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ-Maracanã) entre os dias 11 e 14 de novembro de 2023; Jornada Manoel Salgado, realizada entre os dias 17 e 19 de outubro na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ) e VII Congresso da Associação Latino-Americana de Antropologia (ALA), realizado entre 11 e 15 de março de 2024 na Universidad Nacional de Rosario - foi uma reflexão abrangente e multifacetada, com uma ampla gama de abordagens e pontos de vista. Embora algumas das perspectivas discutidas encontrassem convergências, a maioria das discussões revelou pontos de desacordo e diferentes interpretações. Esses desacordos, algumas vezes vistos como obstáculos, foram também entendidos como oportunidades valiosas para aprofundar a análise e enriquecer o entendimento do tema em questão. Diante das dúvidas e das divergências que surgiram, decidimos abraçar a tarefa de questionar incessantemente e, acima de tudo, ouvir atentamente. Esta decisão impactou profundamente a forma como pensamos o diálogo entre nós e com nossos interlocutores. Em vez de adotar um método que simplesmente reafirmasse nossas posições iniciais ou que apenas respondesse às nossas próprias questões e preocupações, optamos por uma abordagem mais inclusiva e reflexiva. Essa mudança de perspectiva nos levou a considerar o diálogo como um processo dinâmico e enriquecedor, que deve ser moldado pelas interações reais e pelas necessidades dos nossos interlocutores, em vez de seguir unicamente uma rota pré-determinada.

Assim, buscamos um método que promovesse um intercâmbio genuíno de ideias e experiências, permitindo que as vozes dos nossos interlocutores fossem ouvidas e respeitadas. Seguindo arqueólogos e antropólogos que têm empreendido o caminho

de colocar em prática diálogos horizontais com as comunidades indígenas¹, a intenção foi criar um espaço onde as discussões pudessem evoluir organicamente, incorporando novas perspectivas e questionamentos à medida que surgissem. Esse enfoque permitiu um diálogo aberto e colaborativo, que não só ampliou nossa compreensão do tema, mas também fortaleceu a qualidade e a profundidade das interações com nossos parceiros.

Esse compromisso com a escuta ativa e a reflexão crítica permitiu que definíssemos um caminho claro para o desenvolvimento do projeto “Caminhos de Abya Yala - Intelectuais Indígenas do Continente Americano”, que dá origem a este livro. O que inicialmente se pensava como um podcast de entrevistas com lideranças indígenas, foi transformado em um método de pesquisa inovador e robusto, capaz de gerar novos *insights* e abordar o tema de maneira mais abrangente. Além disso, o projeto evoluiu para se tornar um arquivo valioso e multifuncional. Esse arquivo não apenas avança em nossos debates acadêmicos, mas também serve como uma importante fonte de consulta para os discentes envolvidos, facilitando seu acesso a informações e perspectivas diversificadas. Mais ainda, o arquivo é uma ferramenta educativa que pode ser utilizada por qualquer pessoa interessada em incorporar as vozes indígenas no ambiente acadêmico, propor-

1 Ver, por exemplo: MOSONYI, Esteban Emilio. *El indígena venezolano en pos de su liberación definitiva*. Universidad Central de Venezuela, Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, División de Publicaciones, 1975; ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly. *Indigenismo y el debate sobre desarrollo amazónico: reflexiones a partir de la experiencia Venezolana*. Universidad de Brasília. Depto. de Antropología, 1991. MACHADO, Juliana Salles. História (s) indígena (s) e a prática arqueológica colaborativa. *Revista de Arqueologia* 26.1 (2013): 72-85; JÁCOME, Camila Pereira. Aprender e ensinar, algumas reflexões sobre arqueologias indígenas. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 35 (2020): 14-35; ANTCZAK, Oliver, AMMERLAAN, Lauriane Ammerlaan, MORRIS, Ashleigh Morris y RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ, Fidel Rodríguez. Approaches to Ethical Research with Indigenous Peoples and Heritage in the Southeastern Caribbean. *VI CHAM Heritage Futures Conference*. Lisboa, Portugal, 14 de julio, 2023.

cionando uma plataforma para a inclusão e a diversidade de perspectivas no ensino e na pesquisa. Dessa forma, o projeto não só contribui para o avanço do conhecimento, mas também promove um maior entendimento e respeito pelas culturas e histórias dos povos indígenas.

Esses diálogos que promovemos não surgem no vácuo; é importante lembrar que, a partir da década de 1970, ventos de mudança, ancorados em trajetórias de resistência, trouxeram novos ares para a América Latina. Um marco significativo desse processo foram as reuniões realizadas em Barbados nos anos de 1971 e 1978, que resultaram em uma declaração redigida por líderes indígenas de diferentes países em colaboração com antropólogos. A Declaração de Barbados, em sua ordem discursiva, revela que a situação colonial não foi substancialmente abalada pelas lutas independentistas ou pela formação dos Estados nacionais no século XIX. Ela destaca a persistência da dominação sobre os povos indígenas, expressando claramente que: “Hermanos indios: en América los indios estamos sujetos a una dominación que tiene dos caras: la dominación física y la dominación cultural”.² Essa declaração não apenas ressalta a continuidade da opressão, mas também enfatiza a complexidade das formas de dominação e luta dos povos indígenas, que se manifestam tanto na esfera física quanto na política. Assim, os diálogos e debates que se seguiram se inserem em um contexto histórico de resistência e reivindicação, refletindo a luta contínua por reconhecimento, autonomia e justiça.

Outro momento de visibilidade da mobilização política das comunidades indígenas corresponderia às comemorações do V Centenário, quando as vozes indígenas desafiaram a memória oficial do descobrimento. Pode-se aqui tomar o exemplo o “Mani-

2 Ver: Segunda Declaración de Barbados, 1977 apud MALAGA VILLEGAS, Sergio Gerardo. Lo indígena en las Declaraciones de Barbados: construcción simbólica e imaginario político de igualdad. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, Vol. 49 Núm 2, 1999, p.44.

festos dos Povos Indígenas de 1986”, redigido por representantes de 30 nações indígenas de 15 países da América Latina, reunidos em Quito por ocasião da II Consulta Ecumênica de Pastoral Indigenista da América Latina.³ O Manifesto pode ser interpretado como uma nota de repúdio às celebrações triunfalistas do descobrimento, sob o argumento de que o que ocorreu na América foi uma invasão com implicações nefastas para os povos indígenas, entre elas o genocídio, a usurpação violenta de territórios, a desintegração das organizações sociopolíticas e culturais e a subjugação ideológica e religiosa. Pode ser igualmente interpretado como um instrumento de reivindicação do fim das políticas integracionistas e assimilacionistas, do reconhecimento jurídico dos direitos indígenas e suas formas de autogestão e autodeterminação. Quatro anos depois, em 1990, a revolta indígena de Inti Raymi, também ocorrida no Equador, consolidou a luta pela defesa da vida e dos direitos das nacionalidades indígenas, sob o mote “¡Viva los 500 años de resistencia indígena y popular! ¡Viva el Levantamiento Indígena Nacional! Viva la lucha por la recuperación de nuestra Madre Tierra! ¡Viva la unidad de los sectores populares por una causa justa!”.⁴ Já em 1º de janeiro de 1994, em Chiapas, o “Ejército Zapatista de Liberación Nacional” (EZLN) promoveu formas de autogoverno popular baseadas em práticas políticas a partir de baixo, no intuito de romper com as estruturas de poder nacionais e globais e defender “um mundo onde caibam muitos mundos” como o norte de sua política.⁵

Esses exemplos ilustram que o surgimento de novos paradigmas historiográficos e antropológicos a partir da década de

3 Acervo ISA, Código J1D00010, Manifesto dos Povos Indígenas. A propósito do V Centenário e do descobrimento e da primeira evangelização da América.

4 Ver: GUERRERO, Andrés. *El levantamiento indígena nacional de 1994: discurso y representación política* (Ecuador). Boletín americanista, v. 50, p. 123-142, 2000.

5 Ver: STAHLER-SHOLK, Richard. Zapatistas and new ways of doing politics. In: *Oxford research encyclopedia of politics*. 2019.

1970, voltados para a desconstrução da lógica da ocultação dos processos históricos de agência indígena, não partiu da iniciativa acadêmica, mas sim foi fomentado pela organização política das comunidades indígenas. A consolidação do campo historiográfico que hoje denominamos de História Indígena é, portanto, tributária das reivindicações e conquistas dos movimentos indígenas de Abya Yala.

Entre as preocupações básicas da História Indígena, podemos citar: 1) a recuperação do papel histórico de atores nativos na formação das sociedades e culturas do continente; 2) a análise dos múltiplos processos de interação que vão além do contato, envolvendo situações de conflito, negociação, guerras, vitórias e derrotas; 3) a reinterpretção do significado da história a partir da experiência e da memória de populações indígenas que não registraram - ou registraram pouco - seu passado através da escrita. Suscetível a desafios, armas e armadilhas, que busca suprir através do diálogo com disciplinas como a Antropologia e a Arqueologia e da leitura a contrapelo das fontes de matriz europeia, a História Indígena tem como foco a ação consciente dos povos, compreendendo que estes desenvolveram estratégias políticas e moldaram o seu próprio futuro diante dos desafios, consistindo assim em sujeitos de sua própria história. Conforme pontua John Monteiro, “Não basta mais caracterizar o índio histórico simplesmente como vítima que assistiu passivamente à sua destruição ou, numa vertente mais militante, como valente guerreiro que reagiu brava porém irracionalmente à invasão europeia. Importa recuperar o sujeito histórico que agia de acordo com a leitura do mundo ao seu redor, leitura esta informada tanto pelos códigos culturais da sua sociedade como pela percepção e a interpretação dos eventos que se desenrolavam”.⁶

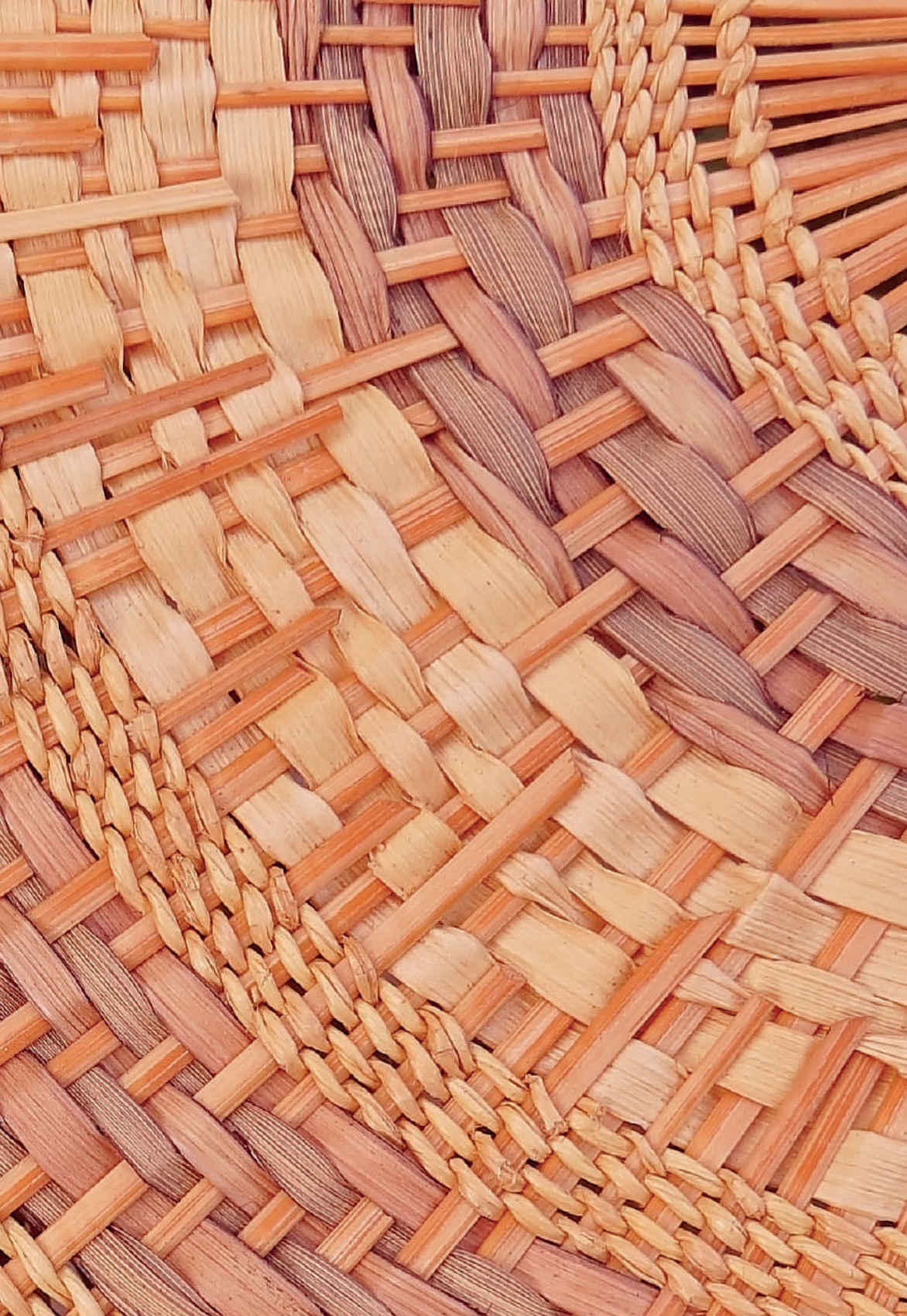
6 Ver: MONTEIRO, John Manuel. Armas e Armadilhas. História e resistência dos índios. In: NOVAES, Adauto (Org.). *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras / MINC - Funarte, 1999, p.248.

A História Indígena pode colher frutos mais promissores a partir da consolidação de práticas ainda tímidas no campo. A primeira delas é o diálogo, os intercâmbios intelectuais com os povos indígenas. Nesse sentido, destacamos a importância de considerar as perspectivas, formas de pensamento e historicidades dos próprios indígenas, afastando-se de interpretações historiográficas que se baseiam apenas em discursos e análises sobre eles.⁷ A combinação de tradições intelectuais heterogêneas e o reconhecimento do caráter científico dos sistemas de conhecimento indígenas, como propõe Alcida Rita Ramos⁸, podem nos ajudar a ampliar o escopo de perguntas colocadas a nossas pesquisas e de categorias conceituais empregadas para pensar a história dos povos indígenas, de modo que possamos caminhar no sentido efetivo da co-produção do conhecimento. A segunda delas é o compromisso ético e político por parte do pesquisador. Não há História Indígena sem o respeito à atuação política dos povos indígenas, o engajamento na luta pelo reconhecimento de seus direitos, a constatação das relações de poder e estruturas de privilégio ainda presentes na sociedade, a tentativa de desestabilização das posições de pesquisador e pesquisado, o estabelecimento de parcerias colaborativas e o combate ao “espetáculo da alteridade”.⁹ Ao falar da temática indígena, estamos lidando com sujeitos que demandam reconhecimento, retorno e respeito - uma contrapartida mínima diante de todos os saberes que compartilham conosco.

7 Ver: WITTMANN, Luisa Tombini. Introdução ou a escrita da História Indígena. *Ensino de História Indígena*, 2015, p. 9-20; SANTOS, Eduardo Natalino dos. História dos vencidos, história da mestiçagem e história indígena. In: ACRUCHE, Hevelly; SILVA, Bruno (Org.). *As Américas em perspectiva: das conquistas às independências*. Juiz de Fora: Editora UFJF/ClioEdel, 2023, p.26-51.

8 Ver: RAMOS, Alcida Rita. Intelectuais indígenas abraçam a antropologia. Ela ainda será a mesma?. *Anuário Antropológico*, v. 48, n. 1, 2023.

9 Ver: CRUZ, Felipe Sotto Maior [Felipe Tuxá]. Indígenas antropólogos e o espetáculo da alteridade. *Revista de Estudos e Pesquisas sobre as Américas* 11.2 (2017).



As diversas vozes de Abya Yala

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13958642>

NATALIA CANIGUAN VELARDE

CENTRO DE ESTUDIOS INTERCULTURALES E INDÍGENAS (CIIR)

 <https://orcid.org/0000-0002-6218-3370>

Nas oito entrevistas realizadas pelo projeto, há uma série de temas transversais relacionados aos vários problemas atuais e passados enfrentados pelos povos indígenas em seus territórios e em relação aos Estados nacionais aos quais foram incorporados. O território será um eixo central nessas discussões e, com ele, as opiniões sobre o capitalismo e o sistema neoliberal, que tendem à mercantilização da terra e, com isso, ao avanço de projetos extrativistas - mineração, empresas florestais - em detrimento dos modos de vida desses povos.

O relacionamento com os Estados nacionais - independentemente do governo no poder - será outro elemento sempre presente nas entrevistas e, muitas vezes, em tensão com os interesses dos povos indígenas. As visões contrárias ou a negação dos direitos dos povos estabelecem agendas de constante alerta e defesa, especialmente nos contextos atuais do continente, em que o avanço dos governos conservadores e de ultradireita gera

processos de negação dos povos indígenas, de suas trajetórias de vida e de suas lutas.

Para enfrentar esses cenários complexos, há alternativas e formas de ação em que o coletivo ganha força e em que a comunidade e o fato de ser parte integrante de entidades maiores fornecem a força necessária para combater um sistema que nos leva a agir a partir da individualidade e da competitividade. Responder a esse sistema a partir de elementos opostos àqueles que ele promove será um ato de resistência e ressignificação que proporciona esperança para as mudanças necessárias nas sociedades.

As trajetórias particulares de cada entrevistado, por sua vez, estabelecem nuances, especificidades e diversos eixos de análise de acordo com os processos vividos por cada um.

Rafael Xucuru-Kariri, com seu ponto de vista político, enfatizará as diversas possibilidades de ação dos povos indígenas e dos Estados e, com isso, as estratégias que foram adotadas ao longo do tempo, entendendo também que vivemos em uma relação de tensão constante com os Estados e, mais latente hoje, com os avanços da ultradireita, que nos levam a estar em alerta na defesa dos territórios.

Natalia Caniguan Velarde se concentrará nas diversidades que existem entre os povos indígenas e, assim, tentará evitar a homogeneização que tende a ser feita deles, na medida em que são geralmente pensados a partir de pontos de vista culturalistas e essencialistas. Também desafiará a visão que os Estados têm dos povos indígenas, que tendem a negar sua capacidade como sujeitos políticos, ignorando, assim, suas reivindicações sob perspectiva de direitos e demandas.

Ellen Lima Wassu destacará a questão da constante desterritorialização vivida pelos povos indígenas, que não deve ser entendida apenas em termos de processos de colonização passados, mas também como um fato cotidiano que se vive no presente e

que não está ligado apenas à perda de espaços territoriais, mas também à despossessão das identidades, razão pela qual se faz necessária a resistência ao sistema capitalista e à sua expansão, por meio da defesa dos territórios, da disseminação do que é ser indígena e da presença dos povos em diversos campos e espaços de representatividade.

Sindri Tatiana González Ipuana apresentará o que significa pertencer a um povo que, devido ao processo de colonização, é binacional, estando sujeito a fronteiras arbitrárias e a sistemas administrativos que afetam suas formas de ser. Sindri destaca o papel das mulheres, bem como a prática da tecelagem e o conhecimento que ela implica, tornando-a um elemento central que atravessará toda a sua narrativa e os diferentes momentos da vida Wayuu.

Kâhu Pataxó, com sua experiência no movimento indígena, trará outra perspectiva para a necessidade de atuação em busca de direitos, reconhecendo a existência de lutas macro, mas também de elementos próprios dos povos que os levam a criar agendas estatais e a estar presentes nos diversos espaços de atuação e mobilização, uma vez que o racismo estrutural ainda prevalece em muitas instituições, universidades e outros ambientes em que atuamos.

Maryta de Humahuaca se expressará por meio das artes, especialmente da música ancestral como uma linguagem que permite a transmissão de outros elementos da vida, mas ao mesmo tempo como um elemento para situar a identidade, a resistência e as lutas indígenas.

Ytanajé Cardoso Munduruku se apresentará a partir do campo da literatura indígena e, com olhar crítico, apontando como é dever dos povos indígenas se posicionarem ainda mais nesse campo e tomá-lo como uma oportunidade para abordar a diversidade de modos de vida e situações que são vividas, bem como um

espaço para expressar as demandas e os processos de despossessão e espoliação.

Finalmente, Bella Flor Canché Teh, em sua proximidade com a linguística, levantará a importância de questionar os conceitos, uma vez que, além de fornecer definições, também geram estigmatização. Juntamente com essa visão crítica, Flor propõe a revitalização das línguas indígenas, a fim de destacar as formas pelas quais os povos nomeiam e, assim, conceituam e entendem o mundo. Essa revitalização também será uma reivindicação em contextos nos quais as línguas indígenas estão em processo de desaparecimento ou regressão como resultado das ações globalizantes e da desapropriação realizada pelos Estados.

Todas essas vozes se reúnem neste livro e suas particularidades nos permitirão entender e conhecer como os povos indígenas resistiram a processos de desapropriação e repressão, mas também continuam em sua luta pela visibilidade e pela resistência de seus modos de vida, que não são estáticos nem utópicos, mas, sem dúvida, são afetados pelos sistemas dominantes. No entanto, os povos indígenas apresentam seus próprios meios de ação, que sem excluir a sociedade não-indígena, tendem a pensar em melhores modos de vida para todos, nos quais o coletivo ocupa um lugar central e, com ele, as relações humanas e as relações com a natureza e o espaço em que vivemos.

“O colonialismo que a gente sofreu, hoje está engolindo os colonizadores”: Diálogos com Rafael do Povo Xucuru-Kariri¹

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13958645>

ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK
UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (UERJ)

Alessandra Gonzalez De Carvalho Seixlack: Rafael, para iniciar nossa conversa, você pode falar sobre a sua trajetória?

Rafael Xucuru-Kariri: Claro, claro! Eu agradeço o convite, Alessandra, e parablenizo vocês pela iniciativa. Já tinha visto algumas assim, norte-americanas, e sempre pensei nessa perspectiva de modelos de conversas, sobre indígenas, intelectuais, lideranças. Então, prazerão estar aqui com vocês. Meu nome é Rafael, eu sou do povo Xucuru-Kariri, cujo território, atualmente, faz parte do que seria o estado de Alagoas. Outra parte do nosso grupo está no que seria hoje o estado de Minas Gerais e no estado da Bahia. Mas, principalmente, em Alagoas, em Palmeira dos Índios.² Eu

1 A entrevista foi realizada em 26 de abril de 2023. No diálogo, a entrevistadora é identificada como AS e o entrevistado como RX.

2 Município localizado no agreste alagoano, situado a 136 km da capital, Maceió. A região que compreende o município é originalmente território das populações indígenas Xucuru-Kariri. Ver: SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros. *Aldeando Sentidos: os Xucuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos Índios no agreste alagoano*. 1. ed. Maceió: Edufal, 2013; SANTOS, Luan Moraes dos. *Os Xucuru-Kariri e as Elites: história, poder e conflito*

gosto muito de uma ideia, de um filósofo, se eu não me engano Cherokee³, Brian Burkhardt.⁴ Ele fala muito de viver através da terra, da terra enquanto conteúdo filosófico para os povos indígenas, e é uma história muito semelhante à minha história de vida. Sou Xucuru-Kariri, mas eu fui criado junto aos Pataxó⁵, que é um outro povo. Eu brinco que tenho tripla nacionalidade, meus três passaportes são: brasileiro, Xucuru-Kariri e Pataxó, porque

territorial em Palmeira dos Índios - AL (1979-2015). Dissertação (Mestrado em História) - Instituto de Ciências Humanas Comunicação e Artes, Universidade Federal de Alagoas, Maceió, 2019.

- 3 Grupo étnico iroquês indígena dos Estados Unidos da América. Tradicionalmente ocupavam a região leste dos EUA, mas foram expulsos pela ocupação colonial. Atualmente representam a maior população indígena dos EUA, habitando sobretudo regiões no centro oeste, Oklahoma, e sudeste, Carolina do Norte, dos Estados Unidos, além de estarem presentes em outros estados como Alabama, Missouri, Tennessee entre outros. Para saber mais sobre os Cherokee ver: CHAMPAGNE, Duane. *Social Order and Political Change: Constitutional Governments among the Cherokee, the Choctaw, the Chickasaw, and the Creek*. Stanford: Stanford University Press, 1992; PURVIS, Rachel; MILLER, Melinda. *Reconstructing the Cherokee Nation: Emancipation and Citizenship in a Native Nation*. In: *Race and Nation in the Age of Emancipations*, Rice University, 2014.
- 4 Filósofo indígena Cherokee, professor da Universidade de Oklahoma, foi um dos primeiros membros do comitê de Filosofia Nativa Americana e Indígena da Associação Filosófica Americana e ocupou a presidência do comitê de 2011 a 2015. Entre as suas publicações está um livro que analisa as filosofias indígenas a partir de suas relações e epistemologias com a terra, numa busca por descolonizar a ética ambiental e construir futuros possíveis. Ver: BURKHART, Brian. *Indigenizing Philosophy through the Land: A Trickster Methodology for Decolonizing Environmental Ethics and Indigenous Futures*. Michigan State University Press, 2019.
- 5 Ver: PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanoxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou Subgrupos de uma mesma Nação? Uma proposta d e reflexão. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, n. 4, p. 173-187, 1994; BATISTA, Maria Geovanda. Processos de etnogênese dos Pataxó em Cumuruxatiba no Município do Prado-BÁ. *Revista FAEBA*, v. 19, p. 135-146, 2010; CESAR, América Lúcia Silva. *Lições de Abril: a construção da autoria entre os Pataxó de Coroa Vermelha*. Salvador: EDUFBA, 2011.

meus pais muito cedo saíram de seus respectivos locais de acolhimento, de suas famílias e foram fazer a vida ali, trabalhando na Fundação dos Povos Indígenas, que antes era a Fundação Nacional de Apoio aos Índios, que era a Funai.⁶ Como minha mãe era professora, alfabetizadora nessas escolas, a gente acabou tendo uma infância, uma vida muito rica ali nas aldeias do extremo sul de territórios indígenas, que hoje é ocupado por parte do estado da Bahia, então, Porto Seguro, Eunápolis, Santa Cruz Cabralia, Coroa Vermelha, enfim, aquela porção ali do estado.

Foi uma vivência de muita riqueza e muita complexidade para mim, porque eu estava na aldeia, eu estava com um povo que não era o meu, mas, ao mesmo tempo, se tornou meu, porque eu tinha esse acolhimento. E todos os problemas também, principalmente ali na década de 90, que foi mais ou menos minha juventude, problemas de saúde coletiva. A população brasileira quase não sabe desses problemas, porque, até hoje, você tem essas conversas, às vezes não chegam as notícias sobre epidemias de cólera, de meningite e etc. Mas também foi uma experiência muito rica. Engraçado, eu tenho um filho pequeno, e muitas vezes imagino o quão distante é a infância dele da minha, no intervalo aí de 30, 30 e poucos anos. Porque a gente tinha uma relação muito próxima da comunidade, do coletivo, ao mesmo tempo de sermos atravessados pela terra, assim, em termos de estar ali com contato com o que ainda restava da floresta, da Mata Atlântica,

6 Criada em dezembro de 1967, por meio da lei nº 5.371, a Fundação Nacional do Índio tinha a princípio o objetivo de continuar o exercício da tutela do Estado sobre os índios, substituindo o extinto Serviço de Proteção ao Índio - SPI. Na contemporaneidade, a Funai é a coordenadora e principal executora da política indigenista do Governo Federal. Sua missão institucional é proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil. Desde 2023, a Funai é presidida, pela primeira vez em sua história, por uma mulher indígena, Joenia Wapichana – advogada e importante liderança indígena no Brasil que foi a primeira mulher indígena a exercer o mandato de deputada federal – e a partir daí passou a ser nomeada Fundação Nacional dos Povos Indígenas.

que foi a primeira floresta destruída no Brasil com essa relação com os não indígenas.

Foi uma infância na qual eu tive um contato muito forte de avistar baleias e golfinhos, tartarugas e cobras. O meu filho só vê cobras em zoológicos. Então, é isso que eu acho que é uma distância dessa vivência que eu tive. Quando chegou a idade da minha juventude, por volta dos 20 anos, era o começo das políticas de implementação do ensino superior do Partido dos Trabalhadores (PT). Porque a gente tinha uma formação, pelo menos eu tive, principalmente por parte da família, de muito movimento indígena, de participar de ocupações, de retomadas, e a gente via a educação por dois vieses: um viés muito estratégico, que seria muito bom para nós. A gente estava começando a falar de, talvez, ter os primeiros antropólogos indígenas e os primeiros advogados indígenas. Porque até então, até os anos 2000, o que a gente tinha era a história dos heróis e das heroínas. Era um ou outro indígena que, com muita dificuldade, conseguiu transpor essa barreira da educação básica e do ensino superior. E comigo já foi um início ali 2005, 2006, das políticas de ações afirmativas, então começa a ser uma coisa coletiva.

A UFBA⁷ é uma das universidades mais antigas do Brasil. Se você for olhar lá, desde a chegada da Corte portuguesa e o começo do ensino superior, do que seria ensino superior no Brasil, Salvador, Recife e Rio de Janeiro têm essas primeiras instituições. Foi apenas em 2005 que a primeira mulher indígena ingressou na universidade, uma Pataxó⁸, e eu fiz parte desse grupo dos primeiros indígenas que

7 Universidade Federal da Bahia, instituição pública do ensino superior situada em Salvador, mas também com *campi* em Vitória da Conquista e Camaçari. Foi criada a partir da primeira instituição de ensino superior do Brasil, a Escola de Cirurgia da Bahia (hoje Faculdade de Medicina da Bahia), fundada em 1808 por Dom João VI.

8 Arissana e sua irmã Anari Pataxó foram as primeiras indígenas a passar no vestibular da UFBA no ano de 2005. Hoje Arissana é uma premiada artista, foi contemplada com o Prêmio Pipa em 2016, expõe seu trabalho em galerias de países como Brasil, Alemanha e Inglaterra. Anari Pataxó, atualmente é doutoranda do Programa de Pós-Graduação

foi entrando na universidade entre 2005 e 2010. Então eu fiz a universidade com muita dificuldade, porque ainda se falava muito pouco em assistência estudantil e adaptação pedagógica para pessoas diferentes daquelas que a universidade pública estava acostumada a receber. A universidade sempre foi local de uma elite cultural, elite econômica e esta foi a primeira leva de pessoas que, como grupo, ocupavam este espaço e começam a estar na sala de aula.

AS: Rafael, você se formou em qual área?

RX: Fiz Ciência Política. A UFBA ainda tem essa coisa que eu acho muito bacana para as Ciências Sociais, que é ser geral. É Ciências Sociais, então é Sociologia, Antropologia, Ciência Política, está todo mundo ali dentro. Eu mantive, e mantenho uma relação muito próxima entre pesquisar, atuar no serviço público e atuar no movimento indígena. Então, na época eu escolhi a Ciência Política, porque a gente estava, se eu não me engano, no segundo governo Lula. Então tínhamos muito mais aporte econômico. Durante esse governo, se criou a primeira burocracia representativa de indígenas ocupando cargos na Esplanada dos Ministérios, lá em Brasília. Eu queria entender como funcionava essa implementação da política pública para povos indígenas, com indígenas fazendo conferências, participando do Estado, mudando esse paradigma que tinha de integração, de violência com essas populações. Então, foi um dos primeiros governos a abrir uma conversa. Tanto é que retorna, retoma, agora, com uma novidade de ser o primeiro a ter uma ministra mulher indígena nomeada para um ministério, primeira presidenta da Funai. Enfim, já havia esse diálogo com o Partido dos Trabalhadores desde aquele período. E aí eu escolhi Ciência Política porque eu queria entender. A gente brincava, eu amo antropologia, mas eu não

em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro e desenvolve um trabalho fundamental sobre a retomada ou revitalização da língua Pataxó, o Patxohã.

vou estudar para saber o que eu já sou. Hoje não vejo como um problema, mas a gente tinha uma certa vontade, um encisma-mento, de entender o que acontece com o nosso povo, com o nosso coletivo. Hoje eu estou até mais interessado em entender o branco, entender o não indígena. Mas, naquele período, ali, de formação, era muito forte isso. Então, eu queria entender quais eram as políticas para os povos indígenas, como era o orçamento, como era a execução. E aí, eu fiz Ciência Política.

AS: Como foi esse primeiro contato que você teve com a questão das políticas públicas? Te trouxe esperanças, te trouxe desalento?

RX: Infelizmente no Brasil, e em parte também das Américas, a gente tem uma unanimidade no sistema ideológico, da esquerda à extrema direita, de que as terras dos índios são muito valiosas. Nossas terras interessam muito para o modelo de negócio capitalista. A gente tem ouro que está no smartphone, na economia da informação, os dois maiores conglomerados do mundo, a Alphabet e a Amazon, compram parte daquilo que é produzido ilegalmente nas terras indígenas. Enfim, a gente tem esse problema. Mas, naquele momento, eu via com muita alegria. Eu estava vendo os primeiros indígenas entrarem na universidade, primeiros mestrandos, doutorandos, as primeiras pessoas a ocuparem cargos, as primeiras políticas de ações afirmativas, também ministérios. Foi um *boom* ali. E, apesar de você ter um problema, que era a continuidade dessa ideologia nacional-desenvolvimentista, a batalha ali entre a Dilma⁹ e a Marina¹⁰. A Dilma levou a

9 Dilma Vana Rousseff, nascida em Belo Horizonte, Minas Gerais, é economista e ex-presidenta do Brasil (2011-2016). Atualmente preside o Novo Banco de Desenvolvimento, sediado em Xangai, na China. Defendia uma ideologia nacional-desenvolvimentista, que primava pelo desenvolvimento econômico, muitas vezes em detrimento das questões ambientais, que eram defendidas por Marina Silva.

10 Maria Osmarina Marina da Silva Vaz de Lima (Marina Silva) nasceu em Rio Branco no estado do Acre é uma historiadora, professora, psicopedagoga,

melhor naquele governo, no sentido de que as terras continuavam sendo vistas como fontes de exploração econômica. Mas eu fiquei muito feliz naquele período porque tinham muitas políticas sociais. O Bolsa Família¹¹ foi uma revolução na minha aldeia. As minhas tias e minhas primas começaram a ter um controle do orçamento e começaram a vislumbrar coisas de consumo e de saúde. A distância que eu tinha na época era muito grande, mas eu tinha uma esperança, um acalento muito forte porque meu povo ainda estava lutando para ter ensino médio e eu já estava ali na graduação. Então tinha uma sensação de desenraizamento ali naquele momento, mas eu também tinha muita alegria porque eu estava fazendo o ensino superior devido às políticas públicas, às ações coletivas e também o meu povo estava percebendo uma mudança radical, com a entrada da Bolsa Família, com a entrada da primeira escola de ensino médio, com entrada da saúde para atender, que eram coisas que a gente não tinha, a gente não alcançava. Não era nem permitido a gente ter, na realidade.

AS: E aí Rafael, como foi esse processo? Você, então, entrou para estudar políticas públicas, isso vinculado ao movimento indígena e, num determinado momento, como você chegou nesse proces-

ambientalista e política brasileira, conhecida por sua trajetória política e de luta social em defesa das pautas ambientais. Já foi senadora e ministra do Meio Ambiente (2003-2008), desde 2023 ocupa o mesmo cargo.

- 11 Programa social do governo brasileiro de transferência de renda, que tem o propósito de auxiliar as famílias de baixa renda brasileiras, que recebem mensalmente um benefício em dinheiro, proporcional à quantidade e idade dos filhos. Foi criado no âmbito do Programa “Fome Zero”, de combate a extrema pobreza no Brasil, no governo Lula, pela Medida Provisória 132, de 20 de outubro de 2003, e convertida em lei em 9 de janeiro de 2004, pela Lei Federal n. 10.836. Ver: SECRETARIA DE AVALIAÇÃO E GESTÃO DA INFORMAÇÃO, Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome. *Estudos Etnográficos sobre o Programa Bolsa Família entre Povos Indígenas*. Brasília, Fevereiro de 2015. Disponível em: <https://fpabramo.org.br/acervosocial/wp-content/uploads/sites/7/2017/08/513.pdf>.

so de escrever ou de compilar as *Cartas para o Bem Viver*¹²? Como foi a gestação dessa sua obra?

RX: A obra me atravessou durante muito tempo. Nas aldeias, eu primeiro fui um escritor de cartas, porque é uma forma importante de comunicação dos povos indígenas com o Estado, não só com o Estado, com o Brasil na verdade, principalmente por meio digital. As cartas são públicas, a gente fala dos nossos sentimentos, de como a gente se sente em relação ao país, de como a gente se sente brasileiro mas, ao mesmo tempo, se sente traído por não sermos esse brasileiro completo com acesso à cidadania. Então, sempre escrevemos muito, inicialmente para a Funai, porque era o primeiro órgão que administrava as aldeias, e depois para os diversos órgãos que tratavam de políticas públicas. Eu era filho de professor, então tinha que ter certeza de que lia e escrevia bem, e minha mãe era muito rígida com isso. E eu meio que me tornei um escritor porque a gente não tinha acesso a alguns bens materiais, mas minha mãe, por ser funcionária da Funai, tinha o que era revolucionário na época, que era uma máquina datilográfica, que acho que quem estiver lendo a gente e tiver menos de 30, nem deve ter noção do que é isso. Mas, em um momento em que não existia computador, smartphone e pra você escrever cartas para o Estado, para imprensa, para as pessoas, se usava a mão, é claro, mas, como eram cartas para órgãos públicos, você tinha essa coisa de dar uma formalidade. Então a gente usava ali uma máquina datilográfica.

E eu já com 10, 11 anos, era a pessoa que ficava ali com as lideranças conversando, elas me ditando e eu escrevendo. E foi interessante, porque foi um abrir de mundos para mim ali, porque, os meus pais, como todos os pais em geral, tentam proteger os filhos de uma certa realidade mais dura, mas foram eles mesmos, ao permitirem que eu fosse essa espécie de escritor das cartas,

12 Ver: COSTA, Suzane Lima; XUCURU-KARIRI, Rafael. *Cartas para o bem viver*. Salvador, Boto-cor-de-rosa livros arte e café, 2020.

que me apresentaram uma realidade muito dura, porque as cartas estavam falando de violência doméstica, de estupro, de fome, da desigualdade étnica no Brasil. Porque os índios, seus povos, principalmente ali da Bahia onde eu estava na época, passavam por isso. Então, eu fui primeiro escritor, depois o recebedor, destinatário dessas cartas, porque eu passei a trabalhar no Ministério da Educação, como concursado. E como analista de políticas sociais, via essas cartas no meu cotidiano. E foi a professora Suzane Lima Costa¹³ que estava interessadíssima, que começou a perceber... Teve uma primeira carta que ganhou o Brasil, aquela de 2012 dos Guarani Kaiowá¹⁴, que anuncia o suicídio coletivo diante de mais uma decisão da justiça que confirmava o roubo das suas terras e

13 Professora do Instituto de Letras da Universidade Federal da Bahia, mestre e doutora em Letras pela mesma universidade e licenciada em Letras pela Universidade do Estado da Bahia. Desenvolve pesquisas sobre literaturas e outras artes indígenas. É coordenadora do projeto “As cartas dos povos indígenas ao Brasil”. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/>.

14 Subgrupo Guarani, pertencente à família linguística Tupi-Guarani. Concentram-se sobretudo na região do Mato Grosso do Sul, onde enfrentam muitas lutas em defesa dos seus territórios e demais direitos que são constantemente violados. A carta referida, que teve ampla repercussão nas redes sociais e portais de notícias, foi resultado de um processo violento de invasão e expulsão dos Guaranis Kaiowá das suas terras da comunidade Pyelito Kue/Mbarakay. A carta fala em “morte coletiva”, mas foi interpretada como ameaça de suicídio coletivo. Na época o Conselho Indigenista Missionário (Cimi), que inicialmente havia divulgado a carta em seu site, no dia 10 de outubro de 2012, acompanhada de relatório da Assembleia Geral Guarani, Aty Guasu, publicou uma nota de esclarecimento: “Os Kaiowá e Guarani falam em morte coletiva (o que é diferente de suicídio coletivo) no contexto da luta pela terra, ou seja, se a Justiça e os pistoleiros contratados pelos fazendeiros insistirem em tirá-los de suas terras tradicionais, estão dispostos a morrerem todos nela, sem jamais abandoná-las. Vivos não sairão do chão dos antepassados.” Ver: CARNEIRO, Júlia Dias. Carta sobre “morte coletiva” de índios gera comoção e incerteza. BBC Brasil, Rio de Janeiro, 24 de outubro, 2012. Disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/noticias/2012/10/121024_indigenas_carta_coletiva_jc; LIBRANDI-ROCHA, Marília. A Carta Guarani Kaiowá e o direito a uma literatura com terra e das gentes. *Estudos de literatura brasileira contemporânea*, n. 44, p. 165-191, jul./dez. 2014.

eles fazem uma carta pública que gerou aquela campanha nas redes sociais “Somos todos Guarani Kaiowá”. Suzane começou a se interessar muito. Havia algumas produções sobre cartas na América Latina, principalmente cartas antigas na América Espanhola, mas pouquíssima produção no Brasil. Não havia pesquisa de um *corpus* que todo mundo sabe que existe, quem é da área, quem estuda a questão indígena, quem trabalha com os povos indígenas. Mas ninguém tinha ainda feito uma reflexão: o que significa para os povos indígenas se apropriarem desse instrumento de comunicação pública, estarem escrevendo cartas em pleno século XXI para falar sobre suas vidas? E aí surgiu essa parceria, esse encontro com Suzane, que coordena esse projeto das cartas dos povos indígenas ao Brasil.¹⁵ Tem mais de mil correspondências, a gente tem cartas, as primeiras que foram escritas. Ao contrário do que se pensa, os índios escreviam, e escreviam muito durante o período colonial. As cartas dos Potiguar no século XVII, as cartas do processo de independência do Brasil¹⁶, de diversas comarcas, comarcas indígenas, inclusive, que escreviam sobre o processo. Até hoje em dia, a Sonia Guajajara¹⁷, nossa atual ministra, fez uma campanha belíssima

15 O projeto tem por objetivo compilar, pesquisar, organizar e apresentar as cartas indígenas produzidas “em três importantes períodos da história literária e política do Brasil: 1630-1680 (antes do Brasil), 1888-1930 (na *nação* Brasil) e 1999-2020 (no *presente* Brasil)”. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/>.

16 Sobre as cartas indígenas elaboradas no contexto da Independência do Brasil, e a sua participação nesse processo ver: CANCELA, Francisco. *Povos indígenas, a independência e a formação do estado Brasileiro: documentos da história indígena e do indigenismo na Bahia (1821-1836)*. 1. ed. Curitiba: CRV, 2023.

17 Importante liderança indígena da contemporaneidade, foi coordenadora executiva da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), em 2022 foi eleita deputada federal pelo estado de São Paulo e em 2023 tornou-se a primeira ministra do recém criado Ministério dos Povos Indígenas do Brasil. Pertence ao povo Guajajara, da família linguística Tupi-Guarani. Suas terras estão situadas no estado do Maranhão, onde a ministra nasceu, especificamente na terra Araribóia. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/biografia/sonia-guajajara/>.

como Deputada em São Paulo por meio de cartas públicas que ela escrevia para o cidadão de São Paulo, para os povos indígenas do Brasil, de São Paulo. Então, eu sou suspeito, pois eu me apaixonei por isso, por essa forma de comunicação e eu percebi o quanto as cartas faziam parte da minha vida desde muito antes de eu saber disso. Já estava escrevendo com 11, 12 anos.

AS: Agora que você está contando um pouco desse processo, *Cartas para o Bem Viver*, falando sobre a sua experiência enquanto o editor e escritor das cartas, enquanto estudioso dessas cartas também, a gente queria perguntar se você considera essa categoria “intelectuais indígenas” uma categoria válida para compreender os saberes indígenas.

RX: Sim, sim, completamente. Primeiro, porque eu acho que essa divisão, entre o que é indígena e o que não é indígena, às vezes, coloca a gente numa coisa de não sacar como os indígenas já vivem nessa relação há muitos anos com os não indígenas. Então, muito do léxico, das palavras, a gente já utiliza e a própria carta mesmo. Se você for entendê-la como um meio de comunicação que não é indígena, a verdade é que os índios já escrevem cartas há 500 anos. É muito difícil até usar o termo apropriação para algo que já está no dia a dia desses povos há centenas de anos. Então, o termo intelectual também se enquadraria nisso, porque você, em qualquer acepção do termo, conseguiria enquadrar esses povos e essas pessoas. Temos o intelectual público, o Ailton Krenak¹⁸ ganhou o prêmio de intelectual do ano. Então até o reconhecimento do não-indígena em relação a isso você tem.

18 Liderança indígena com marcante atuação no Movimento Indígena desde a Assembleia Constituinte na década de 1980. É ambientalista, escritor, filósofo e doutor *honoris causa* pela Universidade Federal de Juiz de Fora e pela Universidade de Brasília. Em 2023 tornou-se o primeiro indígena a ocupar uma cadeira de imortal da Academia Brasileira de Letras. Pertence ao povo Krenak, subgrupo Botocudo que ocupa regiões em Minas Gerais, Mato Grosso e São Paulo.

A busca dos próprios índios por essa ideia de intelectual mais fechado, acadêmico, de produtor de conhecimento científico, estourou a partir das políticas públicas e das pessoas na universidade. O censo hoje contabiliza mais de 30 mil estudantes indígenas no Brasil, que é um número pequeno. Mas pensando na minha universidade materna, que é a UFBA, eu acho que o último vestibular, juntando com os que estão matriculados, já são 235 indígenas estudando, e foi algo que começou em 2005 com duas indígenas Pataxós. Então, nesse sentido também, a gente poderia aplicar o intelectual orgânico¹⁹, porque a quantidade de indígenas, como Sonia Guajajara, Célia Xakriabá²⁰ e muitas outras que estão na APIB²¹ e que fazem esse processo, que estão na base e, ao mesmo tempo, estão na conversa com essas instituições do Governo e da mídia, trazendo as questões indígenas.

Então tendo a concordar muito com a ideia de intelectual indígena. Inclusive gosto de uma provocação que o antropólogo Oscar Saez²² faz. Acho que a gente pode sim falar de uma inte-

19 Conceito elaborado pelo filósofo marxista italiano Antonio Gramsci. Os intelectuais orgânicos seriam aqueles com atuação junto à sociedade em defesa das classes e comunidades que representam. Ver: SEMERARO, Giovanni. Intelectuais “orgânicos” em tempos de pós-modernidade. *Cadernos do CEDES* (UNICAMP), v. 26, p. 373-391, 2006.

20 Professora e ativista indígena do povo Xakriabá, foi eleita pelo PSOL a primeira deputada indígena por Minas Gerais nas eleições de 2022. Célia é também doutora em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais. Seu povo, que ocupa regiões de Minas Gerais, sobretudo o norte do estado, sofreu diversas investidas e invasões dos seus territórios no período colonial pelas incursões bandeirantes e nos períodos subsequentes por fazendeiros e latifundiários. Ver: PARAÍSO, Maria Hilda B. Memória, sentimento e religião entre os Xakriabá do Norte de Minas Gerais. In: MONTENEGRO, Antonio Torres. *História: cultura e sentimento: outras Histórias do Brasil*. Recife: Ed. Universitária da UFPE; Cuiabá: Ed. Universitária da UFMT, 2008.

21 A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil, criada pelo movimento indígena no Acampamento Terra Livre em 2005, é uma importante instância nacional de luta e representação política dos povos indígenas no Brasil. Disponível em: <https://apiboficial.org/>.

22 Antropólogo espanhol que se dedica aos estudos dos grupos indígenas

lectualidade, até mesmo daquele termo que os franceses gostam, inteligência indígena, porque tem controvérsia e tem briga. O que eu falo sobre Bem Viver²³, o Gersem Baniwa²⁴ não concorda. Como eu acho que tem que ser a educação pública, necessariamente não é o que a Rita Potiguara²⁵ pensa. Então o fato da gente já estar podendo falar, escrever, ter leitor, por menor que seja em termos de mercado editorial, em termos de quantidade de gente assistindo uma *live*, ou lendo e fazendo download num texto, você já tem um leitor mínimo aí para nossa produção. E a gente poder discordar, mostra que sim, você tem total força da ideia, principalmente os intelectuais, muitos deles que não quiseram ser intelectuais públicos ou acadêmicos, mas que estão com uma produção de saber e conhecimento na aldeia, com seus ritos, com seus cantos e o fato de tentar compreender o mundo, sistematizar isso de alguma forma, com a música, numa canção, num ritual, num poema e numa história. Eu acho que é o que caracterizaria

Pano e Yaminawa. Atualmente é professor da Universidade Complutense de Madrid.

- 23 Suzane Costa e Rafael Xucuru-Kariri, na apresentação da obra *Cartas para o Bem Viver*, definem o bem viver como “uma vida bonita”. Segundo eles, “trata-se da definição de viver em plenitude, na língua Quéchua, que envolve estar em harmonia com a natureza e reforçar as relações comunitárias” (COSTA; XUCURU-KARIRI, 2020, p. 11).
- 24 Líder, ativista, educador e antropólogo indígena, graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM), mestre e doutor em Antropologia pela Universidade de Brasília (UnB). É professor da UnB e dedica-se ao estudo da Educação Indígena e da Educação escolar indígena. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/biografia/gersem-baniwa/>. O povo Baniwa vive na fronteira entre Brasil, Colômbia e Venezuela, sobretudo às margens do rio Içana e seus afluentes. Os Baniwa também estão presentes no Alto Rio Negro/ Guainía e nos centros urbanos de São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel e Barcelos (AM). São da família linguística Aruak e hoje têm uma forte atuação no movimento indígena da região.
- 25 Educadora indígena, formada em Pedagogia pela Universidade Estadual do Ceará (UEC), mestre e doutora em Educação pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN).

todo e bom intelectual indígena, homem e mulher, que a gente tem hoje no Brasil.

AS: Achei muito interessante isso que você acabou de dizer a respeito das discordâncias no próprio movimento indígena. Você até acabou de comentar sobre uma discordância que você teria com Gersem Baniwa em relação ao Bem Viver. Você poderia falar um pouquinho mais sobre isso?

RX: Claro! O Gersem coloca o Bem Viver Baniwa como um Bem Viver de um modelo muito mais de antagonismo e de instabilidade daquilo que a gente chamaria de natureza. Eu acho uma provocação maravilhosa, porque esses dias mesmo, eu estava vendo um seguro de vida chamado *Buen Vivir*. Este é um exemplo de que o capitalismo se adapta facilmente e converte tudo em seu prazer de vender e trocar e comprar conceitos outros. E então você tem hoje quase uma tentativa de amenizar o Bem Viver, como uma questão de um equilíbrio natural entre homens e o meio ambiente circundante. Gersem coloca muito bem ali, na definição do que seria o Bem Viver dos Baniwa. Ele escreveu um livro, há um tempo atrás, muito bom e importante, que eu acho que se chamava “Tudo que você precisa saber sobre o índio no Brasil”.²⁶ No começo, se eu não me engano, no final dos anos 2000, 2009, eu não lembro direito, foi o momento em que os primeiros livros escritos por indígenas alcançaram um público maior. Várias vezes conversei com ele dizendo que é um livro com uma visão muito do Norte sobre o que seria ser indígena no Brasil. E ele tem ali uma coisa muito interessante, que é um etnocentrismo que todo o povo vai ter. As características gerais do que é o mundo, você tem uma visão a partir do seu povo, da sua

26 Ver: BANIWA, Gersem [Gersem dos Santos Luciano]. *O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje*. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006.

cosmovisão. Que é uma cosmovisão completamente diferente de outros povos, como aqui no Nordeste, sobre o que é a natureza, sobre o que é a relação de produtividade econômica com a terra, enfim, sem entrar em tantos detalhes, mas é a ideia de que, como livro introdutório, seria um ótimo livro sobre tudo que você precisa saber sobre o índio do Norte ou do Rio Negro. E essa é uma mínima discordância que a gente tem. Mas tem uma diferença, eu acho. O Ailton Krenak coloca isso muito bem. A gente tem povos historicamente inimigos no Brasil que convivem hoje. E o Xingu²⁷ é um exemplo claro disso. Ao longo da história, os povos indígenas tiveram uma relação de guerra e de perda dessa guerra, muitas vezes povos inimigos que se juntaram para brigar contra o inimigo maior que a gente poderia chamar do branco. E, hoje em dia, quando a gente consegue difundir nossas histórias, como está acontecendo agora, como foi há dez anos atrás, a gente volta, não com esses processos de inimizade, mas a gente volta com discordância. E a melhor coisa, para o próprio movimento indígena e para esses intelectuais, é discordar. É o intelectual orgânico que está lá na aldeia dizer “Olha, eu acho que, muitas vezes, vocês na

27 Parque Indígena criado em 1961, localizado na região noroeste do Estado do Mato Grosso, na porção sul da Amazônia brasileira. Conforme informações do Instituto Socioambiental, “O Território Indígena do Xingu engloba, em sua porção sul, a área cultural conhecida como alto Xingu, formada pelos povos Aweti, Kalapalo, Kamaiurá, Kuikuro, Matipu, Mehinako, Nahukuá, Naruvotu, Trumai, Wauja e Yawalapiti. A despeito de sua variedade linguística, esses povos caracterizam-se por uma grande similaridade no seu modo de vida e visão de mundo. Estão ainda articulados em uma rede de trocas especializadas, casamentos e rituais inter-aldeões. Entretanto, cada um desses grupos faz questão de cultivar sua identidade étnica e, se o intercâmbio cerimonial e econômico celebra a sociedade alto-xinguana, promove também a celebração de suas diferenças” (INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL, 2002, s/p). Disponível em: <https://piib.socioambiental.org/pt/Povo:Xingu>; FRANCHETTO, Bruna; HECKENBERGER, Michael. *Os povos do Alto Xingu: história e cultura*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2001 e FERREIRA, Mariana Leal. Escrita e oralidade no Parque Indígena do Xingu: inserção na vida social e a percepção dos índios. *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 35, p. 91-128, 1992.

universidade desvalorizam o que a gente está fazendo aqui, como produtores de conhecimento interno”. É, às vezes, a gente da universidade reclamando “Olha, vocês poderiam trazer mais relações e colaborações conosco aqui, ser menos temerosos de virem falar na universidade”. Então, esse tipo de relação é muito importante. Até para a gente não padecer do mesmo erro que a gente acusa o branco, de ter um pensamento fechado, de ser muito recluso a uma ideia do que é determinado conceito, determinado modo de viver a vida e ter dificuldade de aceitar o que é contraditório. Agora mesmo está acontecendo o Acampamento Terra Livre²⁸ em Brasília e é maravilhoso quando você vai escrever a carta final, porque você tem que chegar a um consenso com mais de 100 povos reunidos. Quando você chega no final do consenso, depois que a gente apresenta a carta pública, você não faz a menor noção do que foi chegar até aquela carta pública, do tanto de discordância, do tanto de “Olha, eu não acho que deve ter determinada legislação desse jeito”. E aí a gente vai matizando as diferenças até a gente chegar a um consenso mínimo. Alguns temas têm que ser especificados, sei lá, aquele grupo que não concorda faz uma carta e entrega diretamente ao determinado órgão que deseja. Mas a carta final tem que ser um consenso. Então, o fato da gente ultrapassar essa inimizade histórica entre nós mesmos e discordarmos e ainda conseguirmos estar juntos, escrever juntos em prol de direitos coletivos, eu acho que isso mostra a força dessa intelectualidade indígena.

AS: Como você compreende esse cenário atual do continente americano, em especial do povo Xucuru-Kariri? Como você vê a situação atual dos grupos indígenas, tanto no âmbito geral quanto específico?

28 Maior assembleia dos povos e organizações indígenas do Brasil, que acontece em Brasília desde 2004. O Acampamento Terra Livre (ATL) acontece geralmente no mês de abril, período que marca as mobilizações em torno dos direitos indígenas. Disponível em: <https://apiboficial.org/historicoatl/>.

RX: Quando se trata dos Estados nacionais, a gente nunca está tão bem. Estamos sempre com um pé atrás. Eu gosto desses teóricos que dizem que a democracia é um risco o tempo todo. Não existe isso: eu fui lá, votei e está bom, porque uma vez votado, a democracia está protegida e eu não preciso mais me manifestar e nem ir para a rua. Eu penso que na verdade essa sempre foi a relação dos povos indígenas com os Estados, essa relação sempre esteve em risco, a gente nunca pôde descansar. Os tratados sempre foram quebrados, a gente assinava, éramos colocados em determinado território, aí mudava o governo, mudava alguma relação internacional entre os governos e os tratados deixavam de valer. Dá para você contar a história dessas relações só com os tratados que foram rompidos. Só que eu acho hoje a situação particularmente difícil pelo elemento da extrema direita e, ao mesmo tempo, acho interessante como as pessoas tentam apagar os índios da história e como eles estão sempre retornando como um tema importante na história, na grande história, na grande narrativa e na história pública.²⁹

É difícil que exista hoje em dia um tema com impacto no debate público global que não tenha relação com os povos indígenas, a mudança climática, o aumento da desigualdade e a questão da democracia. Mas esse fundamentalismo de extrema direita continua ameaçando, agora com esse novo formato de golpe, que não é mais um golpe militar, mas sim um golpe insurrecional.³⁰

29 Em geral a História Pública refere-se a História divulgada e que circula para além do espaço acadêmico, em diversas instâncias, como a mídia, o governo, os espaços como museus, entre outros. Ver: CARVALHO, Bruno Leal Pastor de. História Pública: uma breve bibliografia comentada. (Bibliografia Comentada). In: *Café História* – história feita com cliques. Disponível em: <https://www.cafehistoria.com.br/historia-publica-biblio/>. Publicado em: 6 nov. 2017.

30 Seria uma nova categoria de golpe, diferente do golpe militar e parlamentar. O golpe insurrecional pode ser pensado como uma tentativa de determinados grupos da população, ligados à extrema direita, ameaçarem o estado democrático de direito e tentarem provocar uma mudança no poder.

A gente viu isso na Bolívia, estamos vendo agora no Equador, vimos no Brasil no dia 8 de janeiro.³¹ A mobilização de lideranças de extrema direita para criar uma ideia de insurreição popular. Até nos Estados Unidos, o deles foi no dia 10 de janeiro com o Capitólio.³² Enfim, são processos que têm, em muitos países, os índios como alvo dessa extrema direita. No Brasil, a memória ainda está aí. Hoje, um dos principais algozes, posso falar isso tranquilamente, sem medo de ser processado, porque ele declarou isso publicamente, que é inimigo das questões indígenas, inimigo dos povos indígenas, estava dando um depoimento sobre a participação dele nessa tentativa de golpe no dia 8, nosso ex-presidente, Jair Bolsonaro. Então, particularmente, é um momento de muita ameaça para os povos indígenas, porque você uniu nesse caldeirão aí o que a gente já tinha de assédio nas nossas terras ao longo da história.

A extrema direita ascende agora, retomando uma espécie de política de aniquilamento que existia em outros momentos, como foi na Ditadura Militar no Brasil. Tanto é que você pode fazer um paralelo, que eles mesmos fizeram quando estavam no

31 Dia em que os autodenominados patriotas, ligados à extrema-direita no Brasil, invadiram e vandalizaram o Congresso Nacional, o Palácio do Planalto e o Supremo Tribunal Federal (STF). Os ataques foram atos golpistas que pretendiam instigar um golpe militar contra o presidente eleito Luiz Inácio Lula da Silva a fim de restabelecer Jair Bolsonaro como presidente do Brasil. A tentativa de golpe foi fracassada, apesar de deixar um rastro de destruição nos espaços invadidos.

32 Espaço onde funciona o centro legislativo do Estado americano. Neste espaço, se reúnem os representantes do Congresso estadunidense, formado pelo Senado e pela Câmara dos Representantes. O Capitólio sofreu ataque de partidários do então presidente Donald Trump, em 6 de janeiro de 2021. Trump havia convocado seus seguidores a se reunirem em Washington, D.C. com o objetivo de protestar contra o resultado da eleição presidencial de 2020. O Capitólio foi invadido no dia em que as duas casas legislativas se reuniram para confirmar a vitória de Joe Biden.

governo, de como os povos indígenas, nessa visão sobre o que é o ser humano, seriam algo abaixo do humano, com aquelas declarações de que “os índios precisam se desenvolver”, “os índios precisam ser gente”, “os índios querem ter economia”, como se a gente não fizesse isso há mais de 500 anos na relação com os Estados e há mais de 10, 20 mil anos. Se a gente tivesse um pouquinho só de contato com o que a arqueologia tem mostrado nos últimos anos, a gente teria muito orgulho do que construímos, na América Latina como um todo, as cidades incríveis, as rotas comerciais, as florestas que a gente criou nesse processo de cultivar determinadas plantas e cuidar de determinados animais. E nesse processo todo, agora, a gente tem, nesse caldeirão de assédio constante às nossas terras, a extrema direita que nos vê como inimigos número 1. Um ponto central nisso é a ideia racializada que eles têm de que são homens brancos, que têm seu orgulho e seus sentimentos feridos e precisam transformar suas sociedades em sociedades ainda mais tradicionais. Então, vejo com muita dificuldade o que a gente passou nos últimos quatro anos e o que provavelmente vamos continuar passando. Não é à toa que você tem um genocídio Yanomami, crianças morrendo, imagens rodando a mídia depois de 20 anos, porque elas rodaram na década de 90 e voltam a rodar em 2023, de crianças com corpos cadavéricos. E você tem ainda o embate no legislativo sobre a não regulação do minério nessas terras ou o apoio do próprio poder público de governadores, dizendo que sim, deveríamos fazer esse tipo de extração. Então é o que me deixa assustado. E por outro lado, o que sempre me deixa animado é a capacidade de reinvenção desses povos. Agora mesmo a gente está lidando com uma ministra indígena³³, com uma presidenta da Funai³⁴, com um secretário executivo³⁵, com um secretário de saúde indígena

33 Sonia Guajajara.

34 Joenia Wapichana.

35 Eloy Terena, advogado e doutor em Ciências jurídicas e sociais pela Universidade Federal Fluminense (UFF), do povo Terena em

Tapeba³⁶. Então, isso é formidável! Assim, você vê processos que tentam literalmente te matar e processos incríveis de você não só resistir, mas expandir a própria vida que você tem, coletiva, participando mais da sociedade e conversando com os brasileiros: “Ó! Não tem jeito. Isso aí que vocês estão criando, não está bom nem para vocês”. Então, é uma espécie até de vingança histórica dos povos indígenas, que eu acho muito interessante.

O discurso sobre as terras sempre foi muito utilitário, no sentido daquela frase famosa, eu acho que da década de 60 no Brasil: “Tem milhares de pessoas passando fome, por que que você vai olhar para 5, 10 mil índios presos lá no mato?” A visão de justiça no Brasil era muito utilitária e em outros países da América Latina também. O que isso significa? Até mesmo para

Aquidauana (MS). Também possui doutorado em Antropologia Social pelo Museu Nacional da UFRJ e pós-doutorado em ciências sociais pela *École des Hautes Études en Sciences Sociales*, França. Atuou como advogado da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) em representações no Supremo Tribunal Federal, na Corte Interamericana de Direitos Humanos e no Tribunal Penal Internacional. O seu povo, Terena, é da família linguística Aruak. Está presente em territórios no Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e São Paulo, tem uma população numerosa e são remanescentes da nação Guaná no Brasil que possuem características culturais chaquenhãs (referente a povos da região do Chaco, território semiárido que abrange partes da Bolívia, Argentina, Paraguai e Brasil).

- 36 Ricardo Weibe Tapeba, ativista e advogado. Importante liderança do Ceará, foi o primeiro vereador indígena de Caucaia, município na região metropolitana de Fortaleza. Os Tapeba, conforme informações do Instituto Socioambiental “são produto de um processo histórico de individuação étnica de frações de diversas sociedades indígenas nativas reunidas na Aldeia de Nossa Senhora dos Prazeres de Caucaia - que deu origem ao município de mesmo nome, na região metropolitana de Fortaleza, Ceará. Em virtude do modo particular como se constituem e se inserem enquanto grupo distinto na sociedade regional, a discussão em torno da sua identidade indígena tem marcado a sua história recente, em particular o processo de reconhecimento oficial do seu território pelo Estado”. Ver: BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. *Povos Indígenas no Ceará*. Instituto Socioambiental, 1998. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tapeba>.

a gente desenvolver e melhorar a vida de países muito pobres, a gente precisa de uma hidrelétrica; para que você tenha desenvolvimento econômico, a gente precisa explorar essas riquezas, vender a madeira e tudo. Só que é interessantíssimo como nós lideranças indígenas pegamos esse conceito utilitário e revertermos ele: “Olha, com as mudanças climáticas, com a forma de produção que vocês têm, se vocês querem realmente utilizar um critério de utilidade, é a terra sendo nossa”. 80% da biodiversidade do mundo está em territórios indígenas. Então, o clima está ficando muito árido para a vida, o modo de vida está ficando muito difícil por causa desse sistema colonial que vocês criaram e que, no começo, nós éramos as vítimas, mas agora são vocês.

Você tem *best sellers* nos Estados Unidos intitulados “Eu não aguento mais não aguentar mais”³⁷ e uma série de outros livros e movimentos que eles chamam de “Slow productive”.³⁸ Os americanos há 200 anos fizeram com os povos indígenas o que hoje fazem com o mundo: guerras de aniquilamento e desapropriação de territórios. Eles estão inconformados, incomodados com o próprio processo de colonização que tem agora eles mesmos como produto. As pessoas estão cansadas, estão se sentindo inadequadas, porque não têm mais esse sentimento de pertencimento com o coletivo, com a família. E nós, povos indígenas, estamos dando respostas para isso. Não porque a gente tem um exotismo, uma coisa do passado, que a gente nem tem. Já são 500 anos de relação, não é? A gente conta nossas histórias antes do Brasil, antes do contato com o europeu, mas a gente conta nossas histórias também depois. Então, boa parte das propostas que a gente tem

37 Ver: PETERSEN, Anne Helen. *Não aguento mais não aguentar mais: Como os Millennials se tornaram a geração do burnout*. Rio de Janeiro: HarperCollins Brasil, 2021.

38 Movimento que desconstrói e tensiona a imposição da produtividade. A tradução da frase “Slow productive” seria “produtividade menos acelerada”, ou seja, o movimento defende um ritmo de produtividade que seja adequado para o bem-estar e desenvolvimento pessoal, social, comunitário e ambiental.

com essa vingança histórica nossa agora é no sentido de refinar os próprios argumentos que eram usados contra nós.

AS: Mas, pelo que você está comentando, as práticas de conhecimento indígenas podem contribuir muito para a construção de novas formas de habitar esse planeta diante dessa crise que não é só climática, mas é uma crise em termos gerais, não é?

RX: Isso, exato. Os chineses dão risada do Ocidente. Calendário de 2.000 anos? Escrita? A gente tem isso aqui há quatro, cinco mil anos brincando. É a mesma risada que nós damos. 500 anos? Quem criou as primeiras rotas comerciais, quem antropoforizou³⁹, quem plantou de alguma forma e criou as florestas, quem criou aldeias, os jardins suspensos, onde você conseguia colocar 50, 60 mil pessoas em cima dos igarapés na Amazônia, isso tudo fomos nós. Assim, nós sempre vivemos aqui. Só que, há 500 anos, um pouco mais, a gente vive com o não-indígena, com o branco, que foi trazendo outros elementos que ele indigenizou também.

Nesse processo, a gente passou também 500 anos convivendo com modelos que foram variáveis, de cooperação, de guerra, de aniquilação, de resistência, mas também dando resposta sobre como viver desse jeito. Eu acho que a pior parte da minha trajetória pessoal foi quando eu quis ser branco, quando eu achava que o modelo de vida, até mesmo para eu defender os direitos indígenas, tinha que passar por modos de comportamento do branco. Principalmente hoje, que está na moda o “how to do”, “como fazer”, e é terrível. Você vai no Instagram, você vai no Facebook: “como ler”, “como escrever”, “como almoçar”, “como dormir”, tudo para você ser produtivo. Enfim, essa colonização da mente e colonização dos comportamentos.

Porque, às vezes, a gente fica achando que nós índios só temos resposta para as questões climáticas e ambientais. Mas a gen-

39 Dar formas e características humanas.

te também vem sempre refletindo sobre o modelo que impacta essas questões climáticas e ambientais, mas também impactam os modos de vida, como você se relaciona com seu filho, como você fala com a sua esposa, com seu esposo quando você chega no final do dia em casa, como você conversa com seu colega de trabalho.

E essa estafa generalizada, quase uma epidemia, de descrença, de desafeto, muitos indivíduos e muitos povos indígenas têm refletido e ofertado também alternativas. Claro que não são respostas definitivas e nem messiânicas. Essa figura também, aquele esquema quando o Barack Obama⁴⁰ foi eleito, vocês lascam a economia do país e agora botam o diverso para tentar salvá-la. Os índios não estão salvando a humanidade ou o não-indígena. Primeiro, a gente está salvando a nós próprios. Então, voltando ao que eu estava dizendo, um dos momentos que eu achei mais duros para mim foi quando eu entrei nessa lógica. Para eu ser um bom intelectual, um bom acadêmico, eu tenho que dormir pouco, eu tenho que ler muito, eu tenho que ser competitivo, eu tenho que abdicar de tempo com a família, porque só assim que a gente sobrevive nessa correria diária de um contra o outro. E esse foi um dos piores momentos da minha vida, de desregramento mesmo.

E aí, eu comecei a refletir sobre isso com outros parentes, com outras pessoas, principalmente de movimentos sociais, e como a gente começou a se enganar nesse processo e como a gente começa também a fazer um processo outro assim, ouvir mais esses processos de conexão com a terra, que a gente pensa que é algo muito exótico: “Ah, então todo mundo vai voltar a andar no mato e andar pelado”. Não! A conexão com a terra está em modelos de negócios. Você vai para qualquer grande cidade hoje

40 Foi o 44º presidente dos Estados Unidos de 2009 a 2017, e o primeiro afro-americano a ocupar o cargo. Formado em direito e com atuação como advogado na defesa de direitos civis, construiu sua trajetória política a partir das experiências como organizador comunitário em Chicago.

no mundo, qual é o metro quadrado mais caro de Nova York? É em frente ao Central Park. Por que que a gente está sempre com modelos de terra que são próximos a rios, ao verde? Enfim, os japoneses que gostam daquele negócio: “Está estressado? Vai dar uma caminhada na floresta”. Essa conexão, ela é contemporânea. E ser atravessado pela terra, nesse sentido, e olhar para ela a partir dos modos de tempo, das relações que você tem, da própria capacidade de você se sentir satisfeito na sua relação com a terra, na sua relação com os seus, são modos que hoje a gente também tem ofertado como resposta nessa nossa vingança histórica, porque é isso. O colonialismo que a gente sofreu, hoje está engolindo os colonizadores.

AS: Eu queria perguntar para você o que você acha desse estereótipo que associa o pensamento indígena e essa conexão com a terra a uma ideia de exotismo.

RX: Sim, é difícil. Pensando nessa passagem que eu tive, quando eu quis virar branco. Eu mesmo passei, em alguns textos, a ter essa reflexão do movimento indígena como utópico. Porque era tão distante dessa vida que eu estava tentando criar, que eu dizia: “É impossível, estou numa correria danada! Eu acordo de madrugada, eu preciso de um cigarro, de uma cerveja, de um baseado no final do dia para segurar a pressão, de um Rivotril, porque eu passo o dia inteiro performando para o outro, otimizando meu dia, mostrando - olha como eu sou bom, olha como eu sou competente. Eu vou nas redes sociais - olha como eu sou bonito! Olha como eu estou legal!”. No final do dia, você está exausto, você não se conectou de fato com ninguém, você não olhou nem para si próprio, você não consegue nem perceber a roubada em que você está, porque só é permitido morrer, de forma legítima, de trabalho. Morreu de tanto trabalhar.

Aí quando você olha para um indígena te dizendo: “Olha querido, mas aqui a gente tem um nível de produção que é o su-

ficiente para nós e a gente não precisa produzir tanto excedente. Aqui, a gente toma uma decisão que é coletiva, por consenso. Aqui, a gente pega, no final da nossa produção material, a gente tem carro, a gente tem moto, a gente tem escola, só que tudo que a gente plantou e produziu, assim como o salário dos professores, do agente de saúde, dos agricultores, a gente faz uma poupança geral e divide para as pessoas que naquele mês não conseguiram produzir”. Uma Seguridade Social coletiva interna, sem intervenção nenhuma do Estado. Vocês só podem chamar essas pessoas de utópicas.

É isso que eu chamo de colonialismo que nos trouxe. Primeiro porque esse processo de colonização, quando chega aqui, não quer a nossa terra, quer a nossa alma! “Não é: você me dá só sua terra e se pica daqui! É: eu quero que você professe a minha fé, adore o meu rei e fale a minha língua”. Então, é uma dominação total e totalizante. Anos depois, continua desse jeito. É um modo de pensar do branco no qual ele confundiu a causa com eficiência. Ele conseguiu dominar o mundo todo, pelo menos parte do mundo, com essa ideia fechada, de conceitos binários, o racional contra o sentimento, o corpo contra a mente, a natureza contra o artificial. Ele foi fazendo essa separação aí e ele a confundiu, o conceito foi muito eficiente. Ele dominou por arma, ele dominou por religião, ele dominou por ciência, só que é aquela coisa do jogador que usa um tênis e joga uma partida boa, ele acha que ele só joga bem por causa do tênis. E o branco entrou com isso na cabeça também. A sociedade só dá certo se ela for organizada dessa maneira. “O capitalismo nos salvou da pobreza, o capitalismo nos salvou da desigualdade, a democracia formal que a gente tem é o grande sistema”. E é, mas ele pode também ser outras coisas. Nem a possibilidade de sonhar, a gente se permite ter. A gente pode extinguir a humanidade, mas a gente não consegue extinguir, nem mudar os modos de produção capitalista. Quando eu digo modo de produção, não estou falando de nada longe não. Estou dizendo isso mesmo, você trabalhar que nem um condenado e você não ter tempo para nada e você ficar

se vendendo o tempo todo. Assim, você transforma o que era um conceito de uma empresa num conceito pessoal: "Eu tenho que dormir bem, naquele horário, regulado". E aí você tem essas técnicas malucas aí de como ler mais, como escrever mais e como fazer mais... e você se perde nesse personagem.

Esse modelo binário que o branco criou, no qual ele confundiu a eficiência dele com a causa, só deu certo porque a gente foi transformando qualquer outra diferença de pensar em utópico e em exótico. "Não! O índio faz o quê? Produz com sentimento? Isso não existe!". Os nossos grandes teóricos separam isso - agora é o momento de eu ler, escrever, eu tenho que agir, depois eu tenho que dar um passo para trás e analisar. Tem um texto maravilhoso do Didi-Huberman⁴¹ sobre a emoção. Eu chorei minha vida inteira. E a minha vida inteira, eu fui ensinado que, para ser um intelectual, eu não podia chorar, não podia ter sentimento. Essa é uma divisão que transforma o indígena no utópico. Quando o indígena se tornou interessante para mim eu me tornei um intelectual muito melhor, nesse sentido. Eu passei a escrever até mais, com mais profundidade, a ter reflexões muito mais densas e com muito mais número de páginas, até se quiser usar essa métrica, quando eu comecei a perceber que passava também pela conversa com os outros.

Escrever e conversar, sabe, a escrita pela conversa. Eu estar sentado numa aldeia ou estar sentado com um amigo, com um colega, e conversando com ele, passa por um ritual, passa pelo emocionar-se. Então a gente começa a perceber que existem outras formas. Só que isso, quando um indígena intelectual propõe isso como forma de pensar, de se relacionar, só pode ser utópico, não tem outra saída para esse modelo que a gente criou. É completamente estapafúrdio. Ele foi eficiente, ele é eficiente, mas ele

41 Filósofo e historiador da arte, é professor da *École de Hautes Études en Sciences Sociales*, em Paris. Tem se dedicado ao estudo de temas que envolvem memória, imagem e emoções. Ver: DIDI-HUBERMAN, Georges. *Que emoção! Que emoção?*. São Paulo: Ed. 34, 2016.

não é a causa dessa eficiência. Inclusive, aí você pega a própria aplicação que a neurociência faz hoje. Que eu acho fantástico. Se baseou muito nessa ideia de: “Vamos lá! Vamos separar corpo e mente! Vamos separar a natureza e a artificialidade!”. Aí, eles começam a implantar um monte de *chips* na sua cabeça e perceber que não existe aquela coisa... Quem tem 30 anos ou mais, como eu, essa geração *millenium* brasileira, não sei nem se dá para a gente classificar assim, aprendeu que o cérebro tinha uma divisão. O lado esquerdo tomava, acho que, decisões racionais, e o lado direito, decisões criativas e tal. E aí, eles implantaram vários modelos de pesquisa maravilhosos. Você toma decisão com seu cérebro inteiro, a sua amígdala é acionada e te dá um monte de sentimento quando você está sendo analítico e racional. Você é muito concatenado e estratégico quando você está criando uma canção, uma ideia, um pensamento, enfim. E aí os índios vêm falar isso: “Olha, tem jeito sim e as pesquisas mesmo de vocês estão comprovando isso. A cultura agrícola é mais produtiva quando ela está do lado de uma floresta preservada, porque se cria um microclima ali, ao ponto de você aumentar a produtividade”.

O branco se convenceu e nos convenceu, em vários momentos, de que a eficiência que ele tinha, a característica que criou a sua eficiência, era também a característica que explicava porque deu certo. E não é! Hoje, a gente já está vendo aí. Com esse modelo que separa seu corpo da sua mente, que separa você do seu meio, do seu entorno, esse é um modelo que está falido, está na cara que está falido. Os dados estão mostrando isso por qualquer perspectiva, na literatura, na ciência, nas representações pelo cinema. É isso. Você não precisa nem de *survey*⁴² básico. Pergunta para qualquer pessoa, em qualquer lugar do mundo, como é que ela está se sentindo depois de um dia de trabalho. Se ela está bem com ela mesma, com o corpo dela, com as relações que ela tem de amizade, com a família. Então, os índios viram utópicos quando

42 Método de pesquisa para obtenção de informações quantitativas sobre determinados grupos de pessoas.

eles dizem que não. Imagine você pensar em sociedades que produziram por quatro meses para depois passarem oito meses com outras atividades, ritualísticas, de festa, de dança. Você olha para isso e diz “eu não estou conseguindo implementar uma semana de quatro dias de trabalho, porque vira uma catástrofe para o capitalismo”. Então, você só pode chamar isso de utópico.

Então, o que é bom para nós, é bom para esses povos - quando eu digo nós, nós indígenas. Mas, para a gente discutir com o outro, nesse diálogo, como é que a gente faz? Eu não estou numa floresta, eu não estou com meu dia a dia, eu não estou investindo nesse tipo de discussão mesmo do princípio coletivo, que é o que acho que é a grande guinada que os povos indígenas têm. E aí tem um *gap* que não vai, não tem receita, nunca teve, nenhuma teoria, nenhuma lei é com receita. E o *gap* quem faz é a política. A política é a gente se reunir e fazer. Então, quando a Declaração dos Direitos Humanos fala que todo homem é livre e etc, quando a Declaração Americana cria ali a primeira independência com todos aqueles princípios que foram exportados para o mundo todo, os caras estão falando de liberdade e a maior parte era senhor de escravo!

Como é que você resolve esse *gap*? É com a política. Então, vamos acabar com a escravidão. Esse é um modelo que não se sustenta. Então, acho que o grande recado que os povos indígenas estão dizendo é: existe alternativa, existe espaço para sonhar, só que isso só vai ser feito como a gente tem feito ao longo de 500 e tantos anos aí. Com política. E não é política com essa visão que a gente tem de ser suja e ruim, que você só está ali para roubar. Não! É: “Olha, eu quero defender uma boa relação com a minha família. Quem é que decide isso? Quem é que faz isso? Eu vou lá conversar com essa pessoa, eu vou lá me manifestar, eu vou correr atrás”. “Ah, mas eu estou numa correria, numa vida pregada, como é que eu faço isso?”. Dá uma olhadinha no seu dia a dia, quando você estiver ali, no que está rolando ao seu redor. E como é que você pode fazer isso? Votando, numa universidade, na sua

relação com a sua esposa, com seu filho, é isso! É se enquadrando, é começando a ter gosto por reunião de condomínio, comissão de bairro. Só assim que a gente vai começar. Porque, às vezes, a gente vê aquele ônibus cheio de Xavante⁴³, lá em Brasília, e acha que a gente está ali se divertindo! “Nossa! Os caras estão felizes!”. Quem sai lá do Xingu, às vezes demora, sei lá, 7, 8 dias para chegar em Brasília. Ninguém está feliz ali, de ter pego um barco, às vezes um micro avião, um avião aeromodelo, e depois entrar num pau de arara, que são aqueles carrinhos que têm lá um fundo e aí você adapta com uma grade para poder andar muitas pessoas num carro com caçamba e depois pegar um busão, demorar três, quatro dias para chegar em Brasília, ficar dormindo numa tenda, uma cidade seca para danar. Quem conhece Brasília, você chega lá, seu nariz começa a sangrar, sua boca... e para ficar lá dormindo numa tenda, tomando chuva. A gente não está ali alegre, feliz.

Mas a gente sabe que aquele momento ali, que é possível, mas não é para todo mundo, porque tem gente na aldeia que vai ficar com suas obrigações cotidianas, como todo e qualquer brasileiro, que o patrão não vai liberar para estar lá. Mas essa pessoa que ficou, que o patrão não liberou, ela deu um dinheiro, ela vai cuidar de um filho para uma mãe que vai. Você se associa para que alguém esteja lá reclamando, porque você quer que a semana de trabalho seja de quatro dias, você quer ter uma renda básica para curtir o seu final de semana consumindo do jeito que você quiser, você quer consumir cultura e você quer, inclusive, às vezes, sacar aqui uma consciência de que ter menos, nesse sentido, é mais positivo, até mesmo para o rico. É aquele modelo interessantíssimo. Você prefere andar com uma Ferrari numa rua esburacada ou com um carro importado que não é uma Ferrari numa

43 Da família linguística Jê, os Xavante, autodenominados A'uwe, são um povo que ocupa a zona central do cerrado brasileiro no estado do Mato Grosso. Ver: MAYBURY-LEWIS, David. *A sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1984 e SEREBURÁ; HIPRU; RUPAWE; SEREZABDI; SERENIMIRÁMI. *Wamrême Za'ra, nossa palavra*. Mito e história do povo Xavante. São Paulo: Editora do SENAC, 1998.

rua boa? Isso é uma decisão coletiva assim de desigualdade. Só que o país é tão lascado em termos de grana que, às vezes, o pobre quer ser rico. Às vezes, nem quer ser classe média. A gente não conseguiu instituir ainda uma ideia básica de classe média com direito. Tudo vira privilégio. Eu quero pisar no outro, eu quero ser maior, porque eu sou tão pisado, eu sou tão humilhado! Pego o ônibus, está cheio, a minha esposa reclama que a gente não vai conseguir pagar o aluguel, isso mexe com uma sociedade machista na qual eu me sinto menor porque eu não tenho condição de suprir a minha própria família, meu filho quer um brinquedo que eu não posso dar, eu estou incomodado porque o cara acabou de roubar meu celular, você está no dia a dia difícil para caramba. Então, quando você pensa assim: qual é a saída pra isso? Eu quero ser o Eike Batista⁴⁴, eu quero ser o Lehman Brothers⁴⁵.

AS: Rafael, essa última fala sua enfatizou muito o quanto o pensamento ocidental se baseia em modelos dicotômicos. Você considera importante compreender as práticas de pensamento indígena fora do eixo mito-lenda ou você acha que esse eixo é válido também para se falar no pensamento indígena?

RX: Eu gosto muito da ideia de aplicar a ciência contra ela mesma... vamos aplicar a regra de fato. Então, se quando eu escrevo uma história, uma genealogia do Bem Viver do povo Xucuru-Kariri, eu vou falar da origem e chamar isso de mito, então, quando a gente for falar da história da ciência, a gente deveria chamar isso também de mitologia da ciência. Quando a gente for falar da história do Ocidente, deveríamos falar do mito do cristianismo. Então, se a gente não usar os termos de forma adequada, eu acho

44 Empresário brasileiro, fundador e presidente do grupo EBX. Sua fortuna foi “construída” através da exploração de mineração, petróleo, gás, logística, energia, indústria naval e carvão mineral. Já foi considerado um dos homens mais ricos do mundo.

45 Banco de investimentos criado pelos irmãos Henry Lehman, Mayer Lehman e Emanuel Lehman em Nova York, EUA.

que não vale a pena. Porque aí você está me colocando por baixo, quando você está dizendo que o meu é mito e o seu é história, que o meu é conto ou narrativa e o seu é estudo e filosofia. As palavras têm hierarquia, não tem jeito. Às vezes, me pego pensando assim: os índios não querem ser filósofos, no sentido acadêmico. Eles não estão lá preocupados “Nossa, quantos downloads o meu *paper* aqui vai ter?”. A gente está vivendo!

Acho que uma das coisas problemáticas no colonialismo das mentes é que o branco tem muita dificuldade de compreender o mundo. É até paradoxal isso. Porque, de certa forma, inventaram a ciência, inventaram a filosofia e etc.. Mas a própria forma com a qual eles inventaram mostra um pouco dessa dificuldade de compreender o mundo no sentido de viver nesse mundo, de ser atravessado por ele, de estar ali com presença e sem ficar representando, sem ficar concatenando de uma forma que você precise sair dele. Então tudo que está fora dessa perspectiva vira menor. “Eu estou contando a história. O índio que está no mundo, compreendendo o mundo, ele está contando um mito”. Só que o fato de eu querer ser hoje um cientista, no meu caso, cientista social, que usa termos como iluminar, elucidar, esclarecer, que se você ler qualquer Bula Papal⁴⁶ de 300, 400 anos atrás, ou se você ler qualquer clérigo e religioso de 500, 600 anos atrás, ele está usando os mesmos termos. Mas aí não tem problema, aí ele não está sendo mítico, ele não está fazendo uma narrativa. Então, às vezes, a gente tem essa dificuldade com a linguagem e eu não acho isso necessariamente problemático. Eu acho a língua maravilhosa.

Quando todo mundo me pergunta “qual é a sua língua, sua língua indígena, sua língua materna?”, eu falo “é o português”. Falam “não, eu quero a materna, indígena!” Eu falo: “O português é uma língua indígena”. O português que se fala hoje na minha aldeia é uma língua indígena, porque tem variações do português

46 Documento promulgado e selado por um Papa com força de lei eclesiástica.

que fazem dele uma língua indígena. O problema é que o branco pegou os termos bons para ele. O problema para mim não é a língua em si. É claro que estou simplificando muito, porque tem muito povo que tem uma outra língua materna também. Tem muito povo que está falando o Yanomami, que está falando ali uma outra língua que não a portuguesa. Mas nesse caso particular do pessoal do Nordeste. Então, a gente tem que ter cuidado, porque, para mim, o problema não é o uso da língua e da linguagem em si. O problema é a hierarquização dentro da própria língua. O que eu faço, eu tenho que ter uma dificuldade aí de enquadrar, de conceituar, de entender o que é. Enquanto que o outro faz é muito fácil, porque você já está ali com os termos todos bonitinhos. Mas esses termos são termos religiosos. Até mesmo não tem aquele filósofo que fez isso, um vai derivando do outro, a gente começa com a religião, vai pra filosofia, depois vai para ciência. E a maior parte do que a gente tem, de povos fazendo o que hoje se considera ciência, foi muito atrelado aos modos de compreensão do mundo que essa mesma linguagem do que é a ciência hoje vai chamar de mítica, de narrativas, inclusive dos processos que eles chamam dos povos pré-históricos... aqueles povos tinham quase alucinações.

Quero ver como daqui a 300, 500 anos, as pessoas vão olhar para a gente e talvez falar isso: “Eles eram um bando de alucinado, destruindo tudo, se matando, infelizes e defendendo o próprio modo de infelicidade deles”. Então, essa coisa da língua, de você declarar como mito, eu não teria problema nenhum, se eu sentasse com a pessoa que está ali fazendo um *paper* sobre a história da Guerra Fria e dissesse “eu vou contar aqui como o mito da Igreja Católica Ocidental se contrapôs ao mito da Igreja Católica Ortodoxa Oriental e criou uma guerra”. Para mim, seria tranquilo. Mas como tem uma hierarquização, aí eu acho complicado. Porque a linguagem é tudo nesse sentido. Não é tudo, mas é quase tudo. Então cria-se uma dificuldade. Eu acho que, nesse ponto, é isso! Eu acho que o branco tem um problema sério com boa parte

das criações dele, de não historicizar, de não colocar em contexto histórico, de achar que está fazendo uma abstração conceitual, que está ali criando algo, como se não tivesse um contexto de pessoas ali escrevendo, falando, conversando aquilo que está sendo feito. O que que eu estou querendo dizer com isso? A dificuldade do branco mesmo de compreender o mundo, porque tudo que você cria com essa diferenciação, até mesmo, vamos colocar aí, nós que somos acadêmicos, intelectuais do Sul geopolítico, a gente nunca vai ser considerado como eles nessa divisão. Porque parece que o que Montesquieu⁴⁷ escreveu há 200 anos atrás é válido: a gente tem clima quente e não se produz no quente, a gente tem um corpo que samba. Recentemente Vinícius Júnior⁴⁸ estava fazendo gols incríveis pelo Real Madrid no campeonato espanhol e a crítica é que ele dançava, que ele pulava. O que é essa crítica, relacionando aí à ideia do mito? Não se pode ser disciplinado, competente e de sucesso e dançar. Então o branco não consegue sustentar duas ideias contraditórias na cabeça ao mesmo tempo. Tem que ser um ou outro. E a gente é contraditório o tempo todo. E nós, povos do Sul geopolítico, aprendemos na relação com o branco a viver com essas duas ideias contraditórias na nossa cabeça. Eu gosto muito do Tzvetan Todorov⁴⁹, quando ele diz que somos todos filhos de Cristóvão Colombo.

Hoje, eu já gostaria de dizer que somos todos filhos dos Mapuche, não precisa ser do Colombo. Mas, todos nós, de alguma forma, estamos discutindo essa herança desse encontro, dessa invasão, dessa guerra. E parte de nós, principalmente povos indígenas, quilombolas, mulheres periféricas, povos negros, estamos

47 Filósofo e político francês, conhecido por ser um dos pensadores do iluminismo. Desenvolveu a teoria dos três poderes - legislativo, executivo e judiciário - como solução para conter as ações absolutistas.

48 Jogador de futebol brasileiro que atualmente joga pelo Real Madrid e pela Seleção Brasileira.

49 Tzvetan Todorov (1939-2017), filósofo e linguista búlgaro radicado em Paris, escreveu obras importantes como *A Conquista da América: a questão do Outro* (1982).

dizendo: “Olha, isso aí que você achou que era causa, não é! Você não fez sucesso por causa disso”. Porque, inclusive, têm milhares de exemplos ao longo da história mostrando esse sucesso todo com produção de conhecimento, fazer saneamento básico na sua cidade, construir uma boa relação onde todos possam viver uma vida adequada e boa, consciência com produção de conhecimento e com um corpo que dança, com um corpo que sonha, com um corpo que ritualiza. Então, essa piada estúpida que se faz até na academia - “No doutorado você não rebola mais como rebolava na graduação”. Porque é uma espécie de passagem que você tem que ter, seu corpo tem que ficar disciplinado, sentado e aí parece uma bobagem o que eu estou falando, mas é muito radical porque acontece em todas as nossas instituições.

Na escola, é assim. Tenho um filho de 3 anos e já estão lá dizendo para ele: “Não, a gente tem que sentar, tem que aprender que, para ouvir a história...” Você não consegue nem dividir: “Aqui é um momento dele ter uma liberdade de corpo e aqui o momento dele ter um corpo que vai ficar mais concentrado”. Como se fossem duas ideias contraditórias. E é isso, o branco não sabe lidar com duas ideias contraditórias ao mesmo tempo e ele precisa fazer uma escolha. E esses povos estão dizendo: “Olha, existem sim alternativas! Muitas! Com muitos exemplos, que envolvem a produção econômica, que envolvem suas liberdades, que envolvem o dinheiro que você ganha, que envolvem o tempo para você dormir e sonhar, que envolvem a qualidade que você tem em um sonho, até mesmo de consumo de ter uma casa, de ter um carro, e saber o que é suficiente e isso bastar para você, nesse modelo, que não tem insuficiência para nada”. Enfim, essas várias alternativas estão sendo postas na mesa, as pessoas estão debatendo, que bom! E eu espero que elas continuem assim, continuem desse jeito, porque as ameaças são muitas.

Como eu falei, tem um seguro de vida que é chamado Bem Viver. Então, a ameaça de você transformar um conceito que já não é um conceito exclusivamente indígena, porque ele já saiu

dessa bolha, se tornou um conceito legal, constitucional e agora não é uma questão de essencialismo, que nunca existiu entre nós indígenas. Porque, como eu coloquei, a importância de você ter intelectuais indígenas hoje é porque há discordância. O Bem Viver Mapuche não vai ser o Bem Viver Baniwa, que não vai ser o Kaingang⁵⁰, que não vai ser o Bem Viver Cherokee. Existem princípios muito comuns ali, mas características outras, que vão para outros lugares. E aí a gente tem agora um risco empírico, um teste para esses conceitos. O que é o Bem Viver para uma pessoa que passou o dia inteiro em cima de uma bicicleta, andando, entregando marmita, entregando comida por aplicativo, fudido de cabeça e de corpo e tudo que ele tem no final do dia é fumar um baseado com medo, porque aquilo ali pode ser um crime. Então, pegar essas perspectivas desses povos para pensar essas situações de desigualdade econômica, eu acho que é um princípio que a gente está discutindo, e o *gap*, a lacuna que vai ficar entre esse discurso lindo que eu estou falando e como isso vai ser na prática, é um assunto político. Política coletiva, diária, com discussão, onde você quiser, na sua rede social, na conversa, no almoço, no jantar em família, na reunião de domingo, no seu departamento da Universidade, com seu colega de trabalho... É assim que a gente vai construindo e eu acho que estamos fazendo isso. Só a gente ter evitado mais quatro anos de fascismo no Brasil, mesmo com o uso de toda institucionalidade comprovada já nas investigações, contrária ao voto das pessoas, já mostra que de alguma forma a gente está fazendo isso.

50 Povo indígena que ocupa a região Sul e Sudeste do Brasil, nos estados do Paraná, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e São Paulo. Pertencem à família linguística Jê. As investidas contra os seus territórios começaram no período colonial, no século XVIII. Na contemporaneidade possuem 47 terras distribuídas nos estados supracitados. Ver: CORREA, Maria Celeste. Kaingang, o povo da floresta. In: KOCH, Zig; CORREA, Maria Celeste. *Araucária: a floresta do Brasil meridional*. Curitiba: Olhar Brasileiro, 2002. p. 64-73.

AS: Você visualiza diferenças entre o relacionamento dos governos que são categorizados como de esquerda e de direita, na forma como eles se relacionam com o povo Xucuru-Kariri?

RX: Muito. Ainda que exista um aspecto onde há uma unanimidade ideológica no Brasil. A esquerda e a direita assediam as terras indígenas. Isso é um ponto comum. Não é um ponto de chegada, é um ponto de partida. A partir disso, se constroem também diferentes relações, não dá para colocar todo mundo no mesmo saco. Ainda mais no Brasil, onde é muito forte a ideia do personalismo burocrático. A gente gosta do líder carismático, a gente vota na pessoa que, de alguma forma, vai nos salvar de nós mesmos. Na eleição, é muito claro esse sentimento difundido. Então não dá para a gente colocar diferentes personalidades, diferentes projetos, como se eles tivessem as mesmas consequências. O que eu coloco como base dessa relação com os povos indígenas é essa ideia de Justiça que existe institucionalizada no Brasil. E aí eu gosto muito de sair da bolha indígena. É impressionante! Como eu tive esse privilégio de conviver com esses mundos em conflito e em contradição, de ter vivido na aldeia, de ter vivido em favela, de ter vivido na universidade, de ter trabalhado em Ministérios e ter reunião com o Presidente e Ministras e Ministros, isso me deu uma capacidade muito boa de perceber semelhanças mais do que as diferenças.

O índio brasileiro é o pobre no Brasil. As pessoas não têm noção do quanto eles são semelhantes em termos de realidade do dia a dia mesmo. Porque tem uma diferenciação, claro, de língua, de história. Então eu posso dizer para vocês sobre a minha área, que é a Educação. Eu quero uma língua indígena falada na escola, eu quero que o meu professor seja um professor indígena. Mas para além disso, você tem: eu quero uma estrutura, a escola em pé, porque a maior parte das escolas não têm estrutura. Eu quero um professor que seja pago, tenha salário, eu quero que o aluno chegue, porque o aluno é muito pobre, a família dele é muito pobre. Eu quero que ele chegue com uma estrutura muito bem montada, que ele se alimente ali, que ele tenha um corpo

de docentes que não está estupefato de tanto trabalhar fazendo 80 horas semanais, dividindo-se entre escola do município, do estado e escola particular. Então, a pessoa está concentrada ali para pesquisar, para ler, para ele ser atendido. E essa demanda da escola funcionar todo dia, dele comer alguma coisa ali, da escola não ser um espaço de violência, ser um espaço de acolhimento, você vai encontrar em São Gabriel da Cachoeira⁵¹, na terra dos Baniwa, dos Tukano⁵², e você vai encontrar aqui em Cajazeiras⁵³, em Salvador. Essas demandas são muito próximas a todas as outras, saneamento básico, consumo mínimo, realização de sonhos, viajar, são demandas muito parecidas entre o pobre brasileiro e os indígenas. Mais de 60% das matrículas na educação brasileira pública é de assistidos beneficiários do Bolsa Família. E quando você vai para a aldeia, o número é muito semelhante. Eu acho que não teria reunião da CUT⁵⁴ sem povo indígena, não teria reunião de

51 Município brasileiro no estado do Amazonas, é a cidade brasileira com maior predominância de indígenas. O município também é conhecido pela alta concentração de nióbio, um minério usado para fortalecer ligas metálicas, peças aerodinâmicas e automotivas, e também utilizado na medicina em diagnósticos de imagem.

52 Indígenas da Amazônia “que vivem às margens do Rio Uaupés e seus afluentes – Tiquié, Papuri, Querari e outros menores – integram atualmente 17 etnias, muitas das quais vivem também na Colômbia, na mesma bacia fluvial e na bacia do Rio Apaporis (tributário do Japurá), cujo principal afluente é o Rio Pira-Paraná. Esses grupos indígenas falam línguas da família Tukano Oriental (apenas os Tariana têm origem Aruak) e participam de uma ampla rede de trocas, que incluem casamentos, rituais e comércio, compondo um conjunto sócio-cultural definido, comumente chamado de “sistema social do Uaupés/Pira-Paraná”. Ver: HUGH-JONES, Stephen; CABALZAR, Aloisio. *Povos Indígenas no Amazonas*. Instituto Socioambiental, 2002. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tukano>.

53 Bairro localizado na região periférica de Salvador, capital da Bahia (Brasil), considerado um dos maiores bairros do Brasil em contingente populacional.

54 Central Única dos Trabalhadores, entidade de representação sindical brasileira, criada em 1983 em São Bernado dos Campos, no estado de São Paulo (Brasil).

coletivos de mulheres sem mulheres indígenas. Se a gente se desse conta do quanto essas demandas estão se tocando... Porque os desejos e os sentimentos são muito pareados quanto a isso. E aí por que inicialmente eu coloco todo mundo no mesmo saco?

Desculpa se é a pergunta final, mas eu vou dar uma viajada aqui bonita agora. Eu acho que a gente tensiona uma coisa que é muito forte no mundo todo, mas particularmente no Brasil, que a gente não quer ser só representado, a gente quer a nossa presença nesse sistema. Como eu divido essas duas coisas? Por que que eu estou falando de representação? Porque tem essa ideia: na democracia você dá o seu voto e você tem o seu representante. Só que esse representante, no país, em geral faz parte de um grupo muito restrito. Eu acho que seria uma coisa maravilhosa para os antropólogos, se eles estudassem a genealogia das famílias ricas no Brasil. Você consegue ligar o Chico Buarque⁵⁵ ao Lemann⁵⁶. Esses representantes que a gente coloca, infelizmente, no Brasil, possuem um perfil muito parecido. Então, esses representantes que tomam as decisões são ligados a uma elite muito pequena no Brasil, empresarial e econômica. É claro que tem o dissenso, a gente também coloca outros representantes. Mas, em geral, você tem esse grupo aí. Eles sofrem de um problema sério que todos nós sofremos, que é a falta do contraditório e da diferença. Quando você é criado num ambiente, você tende a naturalizá-lo. A pessoa está, às vezes, numa zona de guerra civil e se sente muito mais segura do que numa outra localidade onde você poderia colocá-la, porque ali é o seu local. Ali estão as suas relações de confiança e de parentesco. E a mesma coisa acontece com a elite política no Brasil. Eles não têm noção do que é esse país, de como a gente

55 Artista brasileiro, conhecido pelas suas canções que criticavam a Ditadura Militar, como a famosa “Apesar de você”, e muitas outras músicas que marcaram gerações no Brasil. Além de cantor é compositor, escritor e dramaturgo.

56 Empresário e economista suíço-brasileiro, um dos homens mais ricos do Brasil, fundou a Fundação Lemann, que tem grande influência e atuação no campo da Educação no país.

vive. Vou dar um exemplo concreto. Eu trabalhei anos no Ministério da Educação, frequentava a questão indígena muito transversalmente. Eu frequentava a Esplanada dos Ministérios inteira, em Brasília. E a experiência que eu tinha é que, sempre quando me ligavam e a segurança me pedia para descer até a entrada, eu já sabia o que estava acontecendo. Era uma pessoa de sandália havaiana que não podia entrar, alguém de cocar, era uma mulher, às vezes, que não estava vestindo uma roupa adequada, porque o short era muito pequeno.

Aí eu me pergunto sobre essa estrutura que a gente montou, que é uma estrutura para esse cidadão e cidadã. Claro que eu não quero generalizar, porque tem bons burocratas e bons políticos, mas o grosso mesmo daqueles que conseguem passar em concursos públicos - essa realidade está mudando, graças a Deus e aos nossos esforços coletivos -, mas o grosso do pessoal que está lá na burocracia, que está lá nas grandes decisões sofre desse problema que eu mesmo tenho. É um problema por um lado psíquico: “Eu estou no meu grupo, eu estou nas minhas relações, assim que funciona”. Você não entra no Ministério se você não estiver bem trajado. E quantas vezes eu me surpreendi com a pessoa já bater na minha sala de terno, com um bom sapato, e me pegar de surpresa, porque eu não fui nem avisado que a pessoa estava subindo para me encontrar. Eu nunca tive problema quanto a isso, mas essa era uma divisão que me deixava muito perplexo. O povo com cara de povo é multifacetado, mas é muito bem definido, ele não passa da entrada, do local que foi feito para atendê-lo. Então, essa é a ideia: o representante acaba representando uma ideia que, no seu microcosmos, é uma ideia muito distante da pessoa que ele tem que atender. Tinha gente que me perguntava: “Mas por que vocês querem barcos para transporte público no Amazonas?” Porque a pessoa tinha uma realidade urbana, de Brasília ou de uma grande capital, e ela não entendia que havia pessoas que iam de barco. E a mesma coisa você pode dizer para as pessoas urbanas: “Mas por que eu vou dar merenda de turno integral? Eu vou falar

o país, eu não tenho condição de pagar isso!”. Aí você descobre que 60, 65% das crianças que frequentam ali ganham um benefício justo, porque estão consideradas abaixo da linha da pobreza no país. Então, assim, a gente tem uma representação que toma as decisões coletivas e é a mesma coisa para os povos indígenas, a mesma coisa para os pobres, a mesma coisa para as mulheres, a mesma coisa para os quilombolas, são representações que precisam ser tensionadas.

Como nós, indígenas, estamos tensionando isso? A gente quer além da representação, que é o modelo que a gente vive hoje. Esse modelo é bem bacana, nesse sentido. 100 milhões de pessoas votam e conseguem eleger pessoas que vão tomar decisões por esse 100 milhões, é eficiente. Mas, aí vem o problema de novo do branco, ele confunde a eficiência com a causalidade. O sistema pode ser melhor, não porque ele separou representante do representado. E aí a gente entra com essa crítica que a gente quer presença! Presença é, aí tem um diferencial dos povos indígenas, que é até um problema para essa ideia de reconhecimento, a gente tem um coletivo interno que já construiu uma ideia muito forte do que nós somos. Nós somos cidadãos, nós somos detentores de direitos, nós somos donos da terra. Porque a gente é criado num coletivo, a gente é criado num lugar, assim, onde as pessoas vão ali dizer para a gente diz: “Você é interessante, você é inteligente, você é bonito do seu jeito”. E aí quando a gente vai conversar com esse sistema para fora e esse sistema quer nos dizer, com essa apropriação da linguagem que eles fazem, que você é feio, que você não é suficiente, que você não é inteligente, a gente: “Opa, calma aí, camarada! Não, eu sou, eu já sou, já existo, você não precisa me representar nesse sentido. Eu quero é a presença do que eu existo, do que eu sou aí”. E quando você for fazer um belo projeto de educação técnica nas favelas, é bom ser manicure, é legal ser gari, mas eu também quero ser produtor de cinema, eu também quero escrever roteiro para novela da Globo, eu também quero ser técnico de laboratório. Há também demandas. Então

a gente tem que parar com essa máquina que existe hoje, de destruir histórias de vida com essas demandas. E eu acho que é nesse ponto que você tem uma mínima diferenciação entre a elite política brasileira da esquerda para direita. E porque é inegável. Eu tenho uma trajetória da qual me orgulho muito e ela foi muito incrementada por causa do trabalho que o Partido dos Trabalhadores fez na área de educação e cultura. Eu morei o tempo todo ali em aldeias e nas cidades próximas, por causa do trabalho da minha mãe e do meu pai. E quando eu entrei na universidade pública, mesmo sem grana, a estrutura mínima que foi montada - de você ter uma assistência estudantil, um restaurante universitário - mudou a minha vida! Eu nunca tinha ido ao cinema aos 20 anos. O cinema da Universidade Federal da Bahia cobrava 2 reais a sessão. Eu nunca tinha ouvido música clássica, eu pensei que isso não era para mim. Falei, uai, mas música clássica, maluquice. O governo do estado subsidiou os concertos da Orquestra Sinfônica e cobrava um real no domingo. Eu me apaixonei com aquilo que eu estava vendo. Eu nunca tinha frequentado teatro, eu nunca tinha estudado numa biblioteca pública, nunca tinha tido um computador. E essas políticas de ações afirmativas me deram tudo isso. E isso eu não tenho como não reconhecer. Não é o Estado, aí não é abstração. Eu trabalhei com isso. Por mais que a gente ache que é, são pessoas que vêm de comunidades. É assim que se formam as instituições. São pessoas que são sempre com a mesma cara, sempre com as mesmas ideias. E essas pessoas, quando começam a mudar, quando entra um Partido dos Trabalhadores, entra uma liderança de esquerda, elas começam a pensar: “Opa, eu também venho de uma outra trajetória. Eu também sei que precisa de barco como transporte público dentro da Amazônia. Eu também sei que precisa de comida na escola”. Então, essa é a grande diferenciação para as questões indígenas. Porque, aí, você começou a ter um processo de formação de professores, você começou a ter cotas nas universidades, você começou a ter projetos de gestão ambiental e territorial dentro das aldeias. Então, não

dá para dizer, sem deixar de lado, que esses mesmos governos também aprovaram Belo Monte⁵⁷, que matou, como hoje está comprovado por todos os estudos, quase todos os peixes da Bacia do Xingu. Você destruiu uma biodiversidade enorme, para depois não ter nem a compensação do desenvolvimento econômico que se esperava: as fábricas se fecharam, a gente teve crise econômica e toda aquela nova geração de energia acabou se perdendo, sobrando só o problema para a gente. Esses governos também fizeram isso. Então, eu acho que o ponto de partida é que há um assédio sobre as terras. Mas tem um ponto de caminhada de diferenciação. Não é à toa que o Brasil vem, nos últimos anos, apesar de que boa parte da elite midiática e, às vezes, infelizmente, até acadêmica e política, elegendo governos de esquerda com essa pauta. Raramente a direita ganha eleição com a sua pauta. Ela precisa dar golpe, ela precisa prender o candidato com a maior possibilidade de vitória. E os povos indígenas reconhecem isso. Tanto é que o movimento indígena, que nunca tinha feito isso, sempre se considerou um movimento apartidário, declarou, pela primeira vez, no Acampamento Terra Livre de 2022, o voto no então candidato Luiz Inácio Lula da Silva.⁵⁸ Porque reconhecia que havíamos passado por quatro anos de genocídio, de tentativa de assassinato, de nenhuma terra demarcada, de pandemia. Então, assim, tem uma diferenciação clara entre esses dois governos, entre essas duas ideologias. A esquerda, querendo ou não, por mais problema que tenha, foi muito importante para o desenvolvimento das populações indígenas.

A gente, de certa forma, sabe do embate Dilma-Marina nos últimos anos. Foi um embate claro, ali dentro da esquerda, sobre

57 Usina Hidrelétrica brasileira na bacia do rio Xingu, próximo ao município de Altamira, no estado do Pará (Brasil). A sua criação envolveu uma série de violações dos territórios indígenas e dos ecossistemas. Os povos indígenas da região lutaram veementemente contra a sua construção, pois sabiam do impacto destrutivo que acarretaria.

58 Atual presidente do Brasil, também ocupou a presidência em outros dois mandatos (2003-2011).

qual modelo de desenvolvimento econômico a gente quer. E nós, povos indígenas, intelectuais, lideranças, estamos agora a fim de topar esse embate novamente. O Gersem, uma vez, fez uma reflexão fantástica. Por que os índios não vendem as terras e acabam com isso? Sabe, a gente fica o tempo todo reclamando que as mulheres estão sendo estupradas, as crianças estão sendo afetadas por doenças bobas, como malária, cólera, meningite, e não precisariam morrer disso, as lideranças são assassinadas. Eu moro na terra onde é território dos Pataxó Hã-Hã-Hãe⁵⁹, eles faziam aniversário anual. Enquanto a terra não foi demarcada, se eu não me engano, em 2011, 2012, todo ano alguém era morto em conflito fundiário. Por que a gente não vende isso? Pega um dinheiro bom e vamos viver a nossa vida boa, esse Bem Viver aí que os brancos tanto cobram, que eu tanto falo. O branco também tem seu "bem viver", não é? O problema é que ele não está entendendo para onde ele está indo. Acho que está até entendendo ultimamente. Então, por que a gente não faz isso? Porque, na verdade, quando o branco olha para gente e vê essa situação, ele chama de utópico. Mas, o que tem na verdade, como eu falei, são relações comunitárias que não funcionam, que não perpassam por essa lógica. Não estou falando de 500 anos. Eu estou falando de milhares de anos, eu estou falando de relações de comunidades, eu estou falando de parentesco, eu estou falando do meu avô, bisavô, trisavô da minha tataravó, eu estou falando dos meus ritos, eu estou falando da minha relação mesmo com a terra, que me atravessa por diferentes justificativas. Porque ali que está minha religião, ali está meu espírito, ali estão os meus Encantados, que me protegem; porque ali que está a produção agrícola que me faz ter dinheiro na

59 Grupo indígena que surge a partir da união de diferentes etnias Baená, Pataxó Hã-Hã-Hãe, Kamakã, Tupinambá, Kariri-Sapuyá e Gueren. São habitantes da região Sul da Bahia, sobretudo na Reserva Indígena Caramuru-Paraguassu, nos municípios de Itajú do Colônia, Camacã e Pau-Brasil. Pertencem à família linguística Maxakali. Ver: SOUZA, Jurema Machado Andrade. Luta e Cotidiano em Retomadas de Terras entre os Pataxó Hãhãhãe. *Revista Antropológicas*, v. 33, p. 54-74, 2022.

economia capitalista, porque ali que também está a minha saúde mental, física, de poder estar em contato com coisas que, do jeito que a cidade está tratando as relações entre as pessoas, está difícil. Não quero vender minha terra ou produzir para me tornar mão de obra barata na periferia. Então, só é utópico quando você olha de fora. Quando você olha de dentro, é totalmente razoável. Não tem sentido nenhum eu abrir mão desse território que sempre foi meu, que foi invadido, que foi conquistado, que foi tratado como se não fosse nem humano. Eu estou discutindo inclusive nos termos. Eu acho que esse é o grande refinamento desse pensamento indígena. Porque ele não justifica em termos próprios só, pelo contrário. Ele se apropria dos termos dos brancos e faz uma coisa refinada. É utilitarismo? O que é a justiça enquanto utilidade? Você precisa maximizar o bem comum. Eu não posso dar vantagens para um grupo pequeno, enquanto a coletividade sofre. Então, eu impacto um grupo pequeno de Munduruku⁶⁰, faço uma grande hidrelétrica na bacia do rio Teles Pires⁶¹ e abasteco o estado do Pará com mais fábricas, com mais empregos e etc. Aí, o que nós indígenas fazemos? Vamos lá com cartas, com textos, explicar: “Olha, nas cidades onde vocês implantaram essas hidrelétricas, aumentou a prostituição infantil, aumentou o preço dos aluguéis no nível que empurrou quase toda a cidade para periferia, ocupou lugares insalubres sem saneamento básico, para alguns poucos ricos ficarem em bairros maravilhosos. Então, localmente, foi horrível! As mudanças climáticas que estão impactando o próprio estado vão acabar com qualquer vantagem que vocês tenham nesse modelo de produção”. Então, você utiliza a própria questão da utilidade, do utilitarismo como justiça, contra o argumento para tirar a terra indígena. Então, esse é um dos poucos ou dos muitos exemplos que eu poderia citar de uma

60 Povo indígena do Vale do Tapajós entre os estados do Pará e Amazonas (Brasil). São um povo de tradição guerreira da família linguística Munduruku do tronco Tupi.

61 Rio que banha os estados do Mato Grosso e Pará.

apropriação do léxico, de um refinamento mesmo de pensar, a partir dessa lógica, que está desde lá do Felipe Guamán Poma de Ayala.⁶² O cara, no século XVII, escreveu um livro explicando como os Incas caem e como os espanhóis iriam cair, com base em critérios cristãos. Isso para defender que a terra ficasse com os indígenas.

AS: Para terminar, eu queria saber se você poderia deixar uma mensagem em termos de uma frase, algo bem curtinho, para aqueles que nos leem.

RX: Ah claro! Primeiro, foi ótimo falar com vocês, desculpa falar demais, porque eu fui criado em igreja. Uma coisa que a gente não falou, mas as igrejas têm uma relação muito forte com os povos indígenas. E essa retórica messiânica está em nós, sem a gente nem perceber, estamos comentando e querendo falar mais. E eu, como mensagem final, acho que seria muito bom parabenizar pelo projeto, porque faltam iniciativas desse tipo, para gente poder criar no debate público, colocar no debate público essas diferentes concepções de intelectuais, homens e mulheres maravilhosos, indígenas que estão, do seu jeitinho, com suas contribuições pontuais, de forma coletiva, pensando a si próprios e pensando sobre o que é viver e morrer no Brasil, que é uma forma de viver e morrer na América. Porque nós temos muitas diferenças, mas, como eu disse, inclusive, com povos não-indígenas, mas

62 Cronista de tradição andina, tinha ascendência Inca. Na época do vice-reinado do Peru compôs seu manuscrito *Primer nueva coronica y buen gobierno* (1615-1616). O manuscrito dirigido aos monarcas hispânicos tinha a intenção “de oferecer uma versão da história da conquista alternativa à versão dos cronistas espanhóis, descrever as culturas indígenas, defendendo a humanidade dos índios e propor o que poderia vir a ser um bom governo”. Ver: LESSA, Giane da Silva Mariano. “Nueva Corónica y Buen Gobierno” - um novo gênero que emerge no contexto da conquista da América. In: *Anais do V SIGET - Simpósio Internacional de Estudos de Gêneros Textuais* - O ensino em Foco. Caxias do Sul: UCS, 2009, p. 2.

que foram tidos como minorias políticas, a gente tem muito mais coisas em comum do que diferenças. Então para a gente pensar a história num sentido de retomada, como nós propomos, e a gente construir um futuro a partir da nossa organização política, nesse momento, perpassa por esses intelectuais e essas intelectuais indígenas e suas contribuições para a gente pensar esse futuro. Como Ailton Krenak e tantos outros têm dito, que têm pé ancestral, que têm pé no passado histórico, no passado narrativo: que a gente precisa retomar para a gente ter um caminho melhor, e mais positivo do que a gente tem enfrentado atualmente. Então, mais uma vez, obrigado.

ASSISTA NO YOUTUBE A ENTREVISTA COM RAFAEL XUCURU-KARIRI



“No Chile existe uma sociedade muito racista”: Diálogos com Natalia Caniguan Velarde do Povo Mapuche¹

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13958647>

FIDEL RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE DO CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO (PUC-Rio)

Fidel Rodríguez Velásquez: Bem, estou muito feliz por ter a Natalia Caniguan com a gente, aqui, em nosso projeto e, para começar, eu queria te perguntar sobre você. Nos conte um pouco sobre sua trajetória, sobre sua história e sobre o que você está fazendo agora.

Natalia Caniguan: Obrigada. Eu sou Natalia Caniguan, sou antropóloga de formação, sou uma pessoa indígena, mas de segunda geração, que nasceu na cidade de Santiago, na capital do Chile. Então, também sou parte de todas essas gerações que carregam a história da migração de nossos pais ou de nossos avós e assim por diante. Logo, é bem estranha nossa forma de inserção, digamos assim, dentro do que é ser indígena no país, porque isso ainda é muito marcado por certas questões como as práticas culturais e etc.

A questão é que eu, como antropóloga, e sem realmente planejar ou mesmo buscar, quando terminei meus estudos em Antropologia, vim morar na zona sul do Chile, no território ma-

1 A entrevista foi realizada em 19 de junho de 2023. No diálogo, o entrevistador é identificado como FRV e a entrevistada como NC.

puche, o povo ao qual pertenço. Vim morar na região de onde minha família era, chamada Puerto Saavedra, que é uma cidade pequena aqui na costa de Araucania.² Lá eu ficaria três meses para fazer uma etnografia inicial, mas acabei vivendo oito anos na região. Mas é muito interessante porque, em termos estritos, nunca me propus a regressar ao território mapuche, mas isso sempre aconteceu por uma situação casual no campo do trabalho. E bem, fato é que, vindo morar no sul e após esses primeiros três meses, comecei a trabalhar na pesquisa relacionada ao povo mapuche, já que estava no território mapuche. Foquei-me por um lado nos governos locais, que são chefiados por pessoas mapuche, e também conheci e me associei aos movimentos indígenas que aconteciam nesses territórios, um pouco nessa relação mais ou menos institucional Estado-territórios.

Como ia dizendo, morei em Puerto Saavedra por oito anos e já faz uns oito anos também que eu vim morar em Temuco, que é a capital regional. Ainda estou aqui na Araucania, estou no sul e ainda vinculada ao tema da pesquisa, com foco não apenas no povo mapuche, mas também tive a oportunidade de conhecer todos os povos indígenas que habitam o país e trabalhar em diversas áreas. Fui durante um tempo diretora de um instituto de estudos indígenas aqui na região.³ Então, isso também me permitiu conhecer mais sobre os diversos povos indígenas do Chile, e agora já faz dois anos que voltei ao trabalho independente, no qual me vinculo com diferentes projetos de universidades e centros de pesquisa. Atualmente, sou pesquisadora do Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR).⁴ Então esta sempre foi a área em que eu atuei e aquela que eu gosto.

2 A Araucania é uma das 16 regiões administrativas do território chileno. Foi criada no ano de 1887 e tem como capital a cidade de Temuco.

3 Refere-se ao Instituto de Estudios Indígenas da Universidad de La Frontera.

4 O Centro de Estudios Interculturales e Indígenas (CIIR) é um consórcio acadêmico formado por três universidades: Pontificia Universidad

FRV: Há uma pergunta com a qual nós gostamos de começar, que busca colocar em debate o título do nosso projeto: “Intelectuais Indígenas do Continente Americano”. Nós gostaríamos de saber justamente como você se sente em relação a essa expressão. Isto é, como é sua relação com esta ideia de uma intelectualidade indígena. Você pensa que é uma expressão adequada para se referir aos pensadores indígenas que hoje existem em diferentes espaços da América Latina, uma expressão adequada para se referir a uma luta no plano acadêmico, intelectual e político?

NC: A ideia de intelectual e intelectualidade indígena gera em mim um certo ruído quando a ouço. Eu acho que tem muito a ver com a realidade chilena, na qual ainda é muito presente a visão dos indígenas ligados às práticas culturais. Inclusive aqui na região sul, onde estou, fala-se muito sobre a existência de um “mapuchômetro”, ou seja, as práticas que você tem ou realiza correspondem a quanto mais ou menos mapuche você é. E nesse sentido, e como comecei a dizer há pouco, sou da capital, de Santiago, sou extremamente urbana, sempre me defino também como “champurria”.⁵ Sou mestiça - pai mapuche, mãe não-indígena - e nasci nos anos da ditadura chilena e também ligada a uma família de esquerda, com uma posição ideológica marxista de esquerda, então também fui uma criança marcada, poderíamos dizer, mais a esses elementos e a esses conceitos do que, por exemplo, a práticas culturais. Insisto, o meu pai também nasceu em Santiago, o meu avô, que foi o primeiro a migrar, não o conheço, não consegui conhecê-lo porque ele morreu antes. Então, eu não trago essa bateria de práticas culturais que poderiam confirmar ou não minha indigeneidade. Eu insisto, aqui no Chile,

Católica de Chile (UC), Universidad Diego Portales e Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Disponível em: <https://www.ciiir.cl/ciiir/>.

5 Entre o povo mapuche, “champurria”, expressão que se origina no início do século XX, refere-se a uma pessoa mestiça, que não é “puramente” mapuche nem “puramente” chilena ou de origem espanhola.

essa tensão ainda é muito forte. Então, nesse sentido, o conceito me parece complexo porque eu sinto que quando você é nomeado um “intelectual indígena”, há um peso em relação ao que se espera de você, mas não só o que se espera em termos de militância ou de ativismo, ou em termos do que a sua pesquisa contribui com o trabalho que você faz, mas acho que ainda está nessa dualidade, que você tem que ser de uma certa forma, se espera que você tenha certas práxis, certos pensamentos, certos olhares que você pode não ter porque eles também vão responder a outros elementos da formação e assim por diante. Então, às vezes tenho dúvidas em relação ao conceito porque acho que ele pode gerar falsas expectativas e, nesse sentido, frustrações, tanto para aqueles que catalogam como para quem está sendo catalogado.

E há outro elemento que também me traz um pouco de ruído na noção de “intelectual indígena”. Ela está muito vinculada à ideia de: você, intelectual indígena, eu, intelectual indígena, tenho que estudar questões relacionadas aos povos indígenas. Ou seja, não sei se eu poderia ser reconhecida como uma intelectual indígena se eu estudasse a sociedade chilena, por exemplo, ou estudasse municípios ou governos locais que não sejam chefiados por indígenas, mas sim um município convencional no Chile onde não há participação indígena. Não sei se eu seria considerada intelectual indígena, se não estivesse vinculada aos temas indígenas. E acho que também é uma orientação equivocada, porque tampouco podemos nos fechar a só nos vincular ou trabalhar ou pesquisar entre nós. Eu acho que devemos ir além. Eu acho que uma ferramenta seria justamente estudar o outro para ter as ferramentas para que nós, como um povo ou grupo, possamos trabalhar em alguns elementos mais estratégicos. Mas sinto que esse tema ainda está muito fechado e insisto que, de repente, isso pode fechar o campo, o espaço das intelectualidades indígenas.

FRV: Se eu te apresentasse como uma intelectual mapuche, como você se sentiria diante dessa apresentação?

NC: Eu sempre me posiciono a partir da Antropologia, a partir desse campo do qual estamos falando, da pesquisa como antropóloga e eu sempre ressalto também aquilo que dizia antes a você, que sou “champurria”, que sou uma “mistura”, como se diz aqui, e que sou uma geração nascida na cidade. Ou seja, sempre os coloco também como os elementos que me definem de forma a assentar minhas bases. Ou seja: eu sou isto, não esperem outra coisa. Não esperem que eu fale a língua⁶ ou não esperem certas práticas, porque eu venho desse marco e também me defino como uma mulher marxista ou com um olhar de esquerda, porque sinto que são também os referenciais teóricos com os quais eu penso e analiso as coisas que faço. O que é diferente do que se eu me estabelecesse, por exemplo, com base em outras epistemologias “mais típicas” dos povos indígenas, o que é extremamente válido, mas não é meu caso, insisto. Também são trajetórias que vão sendo vividas... Então você pode me apresentar como uma intelectual mapuche, porém, vou colocar o “mapuche” nas notas de rodapé, por assim dizer, junto a esses elementos que me definem, e onde para mim o mapuche é ser portadora dessa história de um povo que perdeu suas terras, que sofreu desapropriação cultural, desapropriação territorial, e que, como resultado dessa desapropriação causada pelo Estado chileno, há aqueles de nós que temos de viver na cidade ou pertencemos aos grupos que nasceram na cidade e que têm outros elementos e uma forma diferente de ver o mundo, mas que são do mesmo povo, que são do mesmo processo de desapropriação estatal, no fim das contas.

FRV: Essa é uma entrada para outro tema importante, o tema da história do povo mapuche e de sua relação com o Estado chileno. Gostaríamos de saber o que você pensa sobre essa relação? Como

6 Refere-se ao mapudungun, idioma mapuche.

ela é discutida no interior do povo mapuche e, em geral, na sociedade chilena?

NC: Acho que é uma relação muito complexa porque tem muitas nuances e muitos elementos. Há, por um lado, esse lado mais visível, que é, além disso, o mais midiático que existe no Chile, que é esse famoso conflito entre o Estado chileno e o povo mapuche, motivado por toda a desapropriação territorial e as políticas do Estado chileno que geraram a perda de terras. E então você tem aí uma relação de tensão, de confrontação, de um Estado que não assume a questão indígena como tal em suas políticas, mas continua a assumi-la desde uma perspectiva econômica com políticas que tendem a essa linha que melhor responde ao modelo chileno. Temos um Estado subsidiário e temos também constantemente medidas de segurança. Estamos em estado de exceção⁷ há mais de um ano. Isso significa a presença dos militares em nosso território justificada por esses problemas de segurança e conflito.

Mas também, por outro lado, e mais na vida cotidiana, você tem uma estreita relação com o Estado como uma entidade que está em todos os lugares. Se há algo que caracteriza o Chile é o fato de que temos o Estado em todas as partes. Pode ser precário, pode não ser suficiente, pode ter muitos adjetivos, mas nós temos uma presença do Estado mesmo nos recantos mais remotos do país. E essa presença

7 No Chile, o estado de exceção é uma ferramenta constitucional que altera a situação de normalidade e regularidade dos direitos e liberdades assegurados pela Constituição, com a finalidade de proteger um bem maior. A Constituição chilena contempla 4 estados de exceção constitucional: Estado de Assembleia, Estado de Sítio, Estado de Emergência e Estado de Catástrofe. O Presidente da República possui a faculdade de decretá-los, ainda que em alguns casos seja requerida a aprovação do Congresso Nacional. Os governos de Sebastián Piñera (2010-2014; 2018-2022) e Gabriel Boric (2022- atual) decretaram Estado de Emergência nas províncias ao sul do país, que possuem grande concentração populacional mapuche, sob o argumento de que as mobilizações indígenas ameaçam a ordem pública. Ver: RÍOS ALVAREZ, Lautaro. Los estados de excepción constitucional en Chile. *Ius et Praxis*, v. 8, n. 1, p. 251-282, 2002.

do Estado exprime-se no fato de que existem estabelecimentos de ensino, escolas, centros de saúde, muito básicos e deficientes, mas há centros de saúde e há todas essas políticas de índole econômico-social que são o pagamento de subsídios, bonificações, pensões e que, na prática, isso se expressa aqui numa figura muito particular chamada “dia de pagamento”. Tem um dia do mês em que os funcionários do Estado vêm e começam a dar dinheiro para as pessoas. Hoje em dia, com os bancos, isso é feito com cartão, mas ainda existe aquela lógica do “dia do pagamento”, que é o dia que vem o Estado para te dar toda a assistência social.

Por esse lado, como eu ia falando, há um Estado muito presente, o que faz com que haja uma relação cotidiana que, poderíamos dizer, foge às outras tensões. Porque é no dia a dia que as crianças vão à escola, que eu vou ao posto de saúde se me sinto mal, que chega este apoio social, o que significa que tenho dinheiro para comprar os produtos que eu preciso para minha casa. Então, talvez seja possível sentir que o Estado está super presente no mais cotidiano. Isso faz também com que sejam geradas distâncias na realidade, não sei se são distâncias, mas às vezes se trata de gerar esse imaginário de que os mapuche não são chilenos ou de que estão fora do Estado, mas a verdade é que nessa cotidianidade tudo se transforma em uma só coisa. Considerando também os níveis de pobreza econômica que atingem os povos indígenas no Chile, essa presença do Estado é útil porque é uma ajuda no final do dia que você não teria. Isso também gera relações bastante contraditórias. A verdade é que nossa política pública é bastante complexa, porque como tudo entra nessa lógica mercantil de entregar bens, entregar coisas, isso gera certas dependências... além disso, claramente não é saudável, mas é o modelo que infelizmente ainda temos e parece que teremos por um longo tempo aqui no país.

FRV: Agora que você mencionou isso, que obviamente o Estado chileno está muito presente em todo o país e que existe uma so-

cidade mapuche e que está intimamente ligada a este Estado chileno... Como você pensa que aparece esta separação/união entre o povo mapuche e o Estado chileno?

NC: Algo além dessa vinculação, algo que é latente dentro da população mapuche, é como a perda de terras afetou e gerou as situações de vida que se mantêm até hoje, que são situações de vida em termos econômicos bastante precárias, porque cada família possui pouquíssimas terras, devido ao intenso trabalho que elas tiveram que fazer para sobreviver. Estas terras estão muito desgastadas. A presença florestal danificou os solos de forma transversal, independentemente do fato de as pessoas terem ou não essas plantações exóticas. Portanto, o que existe como elemento central é que a questão da posse da terra é sentida de forma transversal como a situação que mais fez com que hoje não se viva bem. Nesse sentido, se olharmos o que é o movimento mapuche desde 1920, devemos pensar que o Estado chileno terminou sua campanha militar no final dos anos 1880⁸ e no início do século XX tem início todo esse processo de redução de terras. Este processo, que terminou em 1910, ficou conhecido como política de assentamento das terras.⁹ Uma década

8 A partir de meados do século XIX, o Estado chileno organizou expedições militares que almejavam conquistar e colonizar os territórios mapuche situados na fronteira sul. Enquanto a historiografia nacionalista chilena denominou esse processo de “Pacificação da Araucania”, os povos mapuche o denominam de “Conquista do Wallmapu”, ou seja, a conquista do seu território originário. Ver: SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho. *Entre a Araucania Maldita e o Deserto Indômito*. Debates oitocentistas sobre a Pacificação da Araucania no Chile e a Conquista do Deserto na Argentina. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

9 O processo de *radicación* instituiu o assentamento das famílias mapuche dentro da lógica do sistema de propriedade criado após a ocupação do *Wallmapu*, denominado *reducciones*. O período entre 1883 e 1930 ficou conhecido na historiografia como período de *radicación* e *reducción*, no qual o território histórico mapuche foi reduzido a 3.048 propriedades indígenas, denominadas *Títulos de Merced*. Ainda que os dados quantitativos sejam imprecisos, estima-se que o território soberano indígena, que antes abarcava cerca de 9,5 milhões de hectares, foi reduzido a cerca de 475.422,43 hectares entre as províncias de Bío-

depois, em 1920, aparecem as primeiras organizações mapuche. Então, ainda é muito resiliente essa organização. E, em geral, se você observar as demandas dos movimentos mapuche até hoje em dia, a questão central continua sendo a terra. E é porque a terra é um elemento muito concreto, que denota a maneira como esses povos foram afetados. E foi também a mudança na posse da terra que afetou toda a matriz econômica e, portanto, afetou a matriz social, cultural e toda sua forma de desenvolvimento. Então, ela é tão sensível que qualquer elemento hoje pode acioná-la como uma demanda ou como tensão nesse relacionamento com o Estado.

Outro elemento super importante é que a perda territorial é bem recente em termos históricos. Então, e eu também sempre comento, não é uma história que é lida nos livros de história, como se lê sobre o Império Romano, o Império Asteca, não é uma história que vejo em textos, é a história que aconteceu com meu bisavô, é a história de minhas gerações. Então é uma história próxima, que ainda dói, que ainda é sentida e está tão presente. E é por isso que é fácil que essa demanda ou essa tensão possa surgir constantemente em relação ao Estado chileno, porque ele é a causa dessa situação.

FRV: No Chile, houve governos de extrema-direita, até chegarmos ao dia de hoje, com um presidente de esquerda. Como você pensa essas nuances ou como essas nuances foram vistas a partir da luta mapuche?

NC: Desde a última eleição presidencial que vivemos no Chile, onde ganha Gabriel Boric¹⁰, que é esse jovem ligado a movi-

Bío e Llanquihue. Ver: BOCCARA, Guillaume; SEGUÉL-BOCCARA, Ingrid. “Políticas indígenas en Chile (siglos XIX y XX). De la asimilación al pluralismo (el caso mapuche)”, *Revista de Indias*, vol. 59, núm. 217, 1999, p. 741–774.

10 Gabriel Boric assumiu o cargo de Presidente da República do Chile em março de 2022.

mentos sociais, movimentos estudantis, de esquerda e em teoria progressista, pensava-se que poderia haver uma virada na relação entre o povo mapuche e o Estado, e estabelecimento de uma relação de maior confiança com esta esquerda, com quem se pensava que haveria mais afinidade nas questões. Contudo, na prática, este governo tem seguido o mesmo modelo que tivemos desde que retornamos à democracia.

Para nós, a ditadura, sim, marca o antes e o depois, e também em termos da relação com os povos indígenas. No entanto, antes da ditadura também havia poucas políticas que foram dirigidas aos povos indígenas. Apesar de existirem demandas, deputados mapuche que levantaram a questão, foi com Salvador Allende que se fez uma primeira tentativa de avançar por meio de uma lei indígena e da reforma agrária que entregou terras aos mapuche.¹¹ Contudo, esse processo ocorreu no ano de 1972 e no ano de 1973 ocorreu o golpe de Estado no Chile. Portanto, foi um tempo muito curto no qual essas medidas foram elaboradas e por isso foram facilmente anuladas pela ditadura. E depois da ditadura, o que temos efetivamente são governos de centro-esquerda, centro-direita, mas que a rigor continuam administrando e gerenciando o modelo deixado pela ditadura. Não tivemos governos que tenderam a mudar esse modelo e, portanto, temos um modelo neoliberal com a Constituição, que não reconhece sequer a existência de povos indígenas no Chile. E insisto: temos trinta anos de governos posteriores que nada fizeram por isso.

11 O governo da Unidade Popular, por meio da lei 17.729 de 1972, reconheceu tanto a pluralidade cultural existente no Chile, quanto a dívida histórica do Estado chileno em relação aos mapuche, o que abriu caminho para a restituição de 68.381 hectares a esse povo indígena. Essa mesma lei criou o *Instituto de Desarrollo Indígena*, com a finalidade de promover o desenvolvimento social, econômico, educacional e cultural dos povos originários. Ver: BOCCARA, Guillaume; SEGUEL-BOCCARA, Ingrid. “Políticas indígenas en Chile (siglos XIX y XX). De la asimilación al pluralismo (el caso mapuche)”, *Revista de Indias*, vol. 59, núm. 217, 1999, p. 741–774.

O retorno à democracia foi um momento em que se pensava que a relação com os povos indígenas podia mudar, pois não se tratava de um marco menor. Ou seja, acho que toda a sociedade esperava que as coisas fossem mudar porque estávamos saindo de uma ditadura. Claramente havia esperança e até mesmo o povo mapuche fez um pacto com quem viria a ser depois o presidente, Patricio Aylwin. Esse pacto é conhecido como Pacto de Nueva Imperial. Nesse pacto, o então candidato diz: “Se o povo mapuche me apoiar, vou me dedicar a criar uma lei indígena, a ratificar a Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT)¹² e a dar-lhe o reconhecimento constitucional”, ou seja, havia um cenário de promessas e no qual achávamos que se podia confiar. Porém, tudo permanece inserido na manipulação para obter os votos para alcançar a presidência e desde então não tivemos nenhum governo que realmente assumisse a questão indígena a partir de sua variante política. O que se faz é pensar os indígenas, pensar os mapuche, como grupos vulneráveis em termos socioeconômicos. Inclusive isso se expressa no fato de que hoje em dia os problemas do povo mapuche dependem, aqui no Chile, do Ministério do Desenvolvimento Social, que é o Ministério que trata dos problemas de redundâncias sociais, ou seja, o mesmo ministério que cuida dos problemas de pobreza, do grupo dos jovens, dos grupos de pessoas com deficiência, possui uma ala que é dos povos indígenas. Então, eles são colocados nesse nível

12 É, atualmente, o instrumento internacional mais atualizado e abrangente em relação às condições de vida e trabalho dos povos indígenas e, sendo um tratado internacional ratificado pelo Estado chileno, possui caráter vinculante. De acordo com a Convenção, as terras indígenas devem ser concebidas como a integralidade do meio ambiente das áreas ocupadas ou usadas pelos povos indígenas, abarcando portanto aspectos de natureza coletiva e de direitos econômicos, sociais e culturais além dos direitos civis. Os artigos 14 e 15 da Convenção enfatizam o direito de consulta e participação dos povos indígenas no uso, gestão (inclusive controle de acesso) e conservação de seus territórios. Além disso, prevê o direito a indenização por danos e proteção contra despejos e remoções de suas terras tradicionais.

de grupos vulneráveis. A outra ala que trata da questão indígena é o Ministério do Interior e Segurança Pública, que fica justamente com toda essa função de aplicação de medidas de segurança.

Também tem sido bastante surpreendente que aqueles que começam a impor medidas de segurança mais duras e medidas de segurança que vieram da ditadura, como a aplicação da lei antiterrorista, sejam justamente os governos de centro-esquerda. Então, como eu estava dizendo no começo, esperava-se que a atual presidência, que é a de Gabriel Boric, fosse esse segundo momento de mudança. Tivemos antes o Pacto de Nueva Imperial e dissemos: agora sim, é um jovem, que era dos movimentos estudantis, que trazia todo um discurso de que não ia militarizar a Araucania, de que não ia continuar com esse tipo de medida. Não obstante, após um mês de gestão desse novo governo, a militarização foi aplicada. É o governo que teve os militares nas ruas há mais tempo. Como dizia a você, estamos com os territórios militarizados há mais de um ano e isso, no fim das contas, nos faz perceber que não há qualquer intenção do Estado em assumir a questão mapuche ou a questão indígena como uma questão de povos indígenas com direitos, onde o que tem que ser feito é uma conversa em termos políticos, onde o Estado vai ter que ceder e vai ter que chegar a acordos e negociações. Eu acho que ninguém quer assumir isso ainda e continuamos sob a lógica de subsídios, ajudas, bônus produtivos e etc. E continuamos a replicar a mesma lógica. Porém, no fundo, e estruturalmente, ninguém teve a capacidade de assumir qual é a forma de realizar essa relação.

FRV: Então, podemos pensar que a falta de reconhecimento do povo mapuche como um sujeito político seria o pano de fundo desta relação do Estado chileno com o povo mapuche?

NC: Exato, acho que o pano de fundo está na consideração do povo mapuche como sujeito político e que como sujeito político a negociação com o Estado agora é feita em termos mais simétricos,

não é mais como - eu te dou ajuda e aí você fica tranquilo, porque eu te dei um bônus, te dei materiais para alguma coisa. Mas quando você o considera um sujeito político, um sujeito jurídico, temos que começar um diálogo em outros termos, temos que iniciar um diálogo em termos de autonomia, autodeterminação, controles territoriais, sistemas próprios, ou seja, muda totalmente a lógica do diálogo. E acho que isso não é algo, por enquanto, factível de acontecer neste país, lamentavelmente. Porque é uma mudança radical, é deixar de subalternizar os povos e entender que você pode dialogar. Eu acredito que aí existe muito medo, eu acredito que falsas representações são geradas aqui, infelizmente, justamente para tentar diminuir esse problema, mas eu acredito que o que está por trás disso é o medo, medo de sentar para conversar com esse “outro” que esteve subordinado por tanto tempo.

FRV: Isso nos leva inevitavelmente a falar de uma experiência mais concreta agora, que foi a Constituinte.¹³ O tema mapuche teve um papel visivelmente importante na mídia. Houve uma presidenta mapuche da Convenção Constitucional, que mobilizou na campanha o tema mapuche como um tema importante. Como você analisa os usos do tema mapuche no que foi esta experiência constituinte no Chile?

13 A Convenção Constitucional foi implementada no Chile em julho de 2021, com o prazo de nove a 12 meses para redação de uma nova Carta Magna. Sua origem está na lei 21.200 da reforma constitucional, que convocou eleições convencionais em 15 e 16 de maio de 2021, as quais, pela primeira vez na história chilena, incluíram a paridade entre homens e mulheres e os assentos reservados para os povos indígenas que habitam o território chileno. Com 96 dos 155 votos, Elisa Loncon Antileo, uma mulher mapuche, foi a primeira constituinte eleita para presidir a Convenção Constitucional, assumindo a missão de conduzir os primeiros seis meses de seu funcionamento. Ver: SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho; DA SILVA, Lays Corrêa, “Proposta para o Buen Vivir: a luta mapuche pela construção de um Estado plurinacional no Chile”, *Revista de História Regional*, vol. 27, núm. 1, 2022, pp. 280-300.

NC: Acho que o primeiro processo constituinte que vivemos, onde justamente tivemos Elisa Loncon¹⁴ como presidenta e tínhamos assentos reservados para os povos indígenas¹⁵, foi um momento de bastante inflexão para sociedade chilena. Foi um processo que não ocorreu tão naturalmente, nem tão fluidamente. Devemos lembrar que estávamos vivendo todo o “estallido social”¹⁶ no Chile. E, bem, esse acordo constitucional é um acordo entre partidos políticos. Para variar, aqui no Chile, a classe política costuma chegar a esses acordos. Mas fato é que nós, como sociedade, entramos nesse jogo que se criou e os povos indígenas começaram a pedir a participação em um processo que nasce do *estallido social*, emerge das raivas e das tensões que eram vividas no país. Então, não era como se o Chile estivesse vivendo uma revolução, mas sim uma “meia-revolução”, no sentido de que não destronou todas as estruturas muito marcadas que temos como sociedade.

14 Nascida na comunidade Lefweluan, Elisa Loncon Antileo é professora de Inglês da Universidad de La Frontera. Possui Mestrado em Linguística na Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa UAM-I (México), Doutorado em Humanidades pela Universidade de Leiden (Holanda) e em Literatura pela Pontificia Universidad Católica do Chile. Em fins dos anos 1980, Elisa Loncon foi membro do grupo de teatro *AdMapu*, participando de manifestações contra a ditadura. Nos anos 1990, integrou o *Aukiñ Wall Mapu Ngulam (Consejo de Todas Las Tierras)*, auxiliando na reconstrução da memória oral do povo mapuche e na criação da *Wenufoye* (bandeira mapuche). Ver: SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho; DA SILVA, Lays Corrêa, “Proposta para o Buen Vivir: a luta mapuche pela construção de um Estado plurinacional no Chile”, *Revista de História Regional*, vol. 27, núm. 1, 2022, pp. 280-300.

15 Dos 155 parlamentares que compuseram a Convenção Constitucional, sete correspondiam ao povo mapuche, dois ao aymara e um a cada um dos seguintes povos: kawésqar, rapanui, yagán, quechua, atacameño, diaguita, colla e chango.

16 Onda de protestos iniciada em 18 de outubro de 2019, relacionada à crise do neoliberalismo e do modelo de democracia restringida e tutelada. Ver: GREZ, Sergio. Rebelión popular y proceso constituyente en Chile. In: GREZ, Sergio e outros. *Chile Despertó*. Lecturas desde la Historia del estallido social de octubre. Santiago: Universidad de Chile, 2019, p.13-19.

Então, esse processo começa com a tensão voltada para que os povos indígenas pudessem participar, justamente através dos assentos reservados. Havia propostas dos povos indígenas, de que estes assentos teriam que ser em um número maior e também outras propostas que não consideraram nenhum assento. Chegou-se a um meio-termo: a classe política novamente escolhe este número de assentos que vão representar os povos indígenas e onde está o povo mapuche com sete assentos e onde também se alcança a presidência da Convenção.

Esse primeiro processo constituinte, essa primeira Convenção, foi um divisor de águas para a sociedade, no sentido de que tornou o indígena muito evidente no país, deixou muito evidente a história e a diversidade que temos, que é super complexa. Embora às vezes seja difícil de acreditar de fora, aqui no Chile não é tão normal entender a diversidade que existe. Somos um país que ainda nega muito a diversidade, sob o discurso de que somos todos mestiços, de que somos todos chilenos, assim se esconde demais a presença indígena ou a presença afro, que foi reconhecida há alguns anos. Há povos indígenas ainda em processo de reconhecimento, porque ficaram de fora dos instrumentos estatais, ou seja, sempre temos tensão em relação à diversidade, com essa lógica da nossa Constituição de que tudo é único, unitário, somos todos iguais, e isso é algo que é muito, muito forte. O nosso sistema educacional reflete muito isso, porque a gente não questiona a diversidade. Então, eu acredito que esse processo constitucional a moldou e a moldou de forma forte e severa. E acho que isso gerou um retrocesso no sentido de que os povos indígenas “eram os mais silenciados” ou das lógicas que existem aqui do “mapuchito” ou “mapuchita” que trabalhava na minha casa ou com quem eu me encontro, mas que é um sujeito passivo, não é um sujeito ativo, mas sim dominável. E a Convenção Constitucional mostrou o outro lado: os povos indígenas opinam, participam, têm poder e etc. E isso obviamente gerou temores e ressentimentos e juntamente com uma questão muito mais estrutural, que tinha

todo um setor no país que não queria mudanças e que obviamente usou justamente essa diversidade que surgiu para criar um inimigo interno. Porque no final essa foi a lógica que se criou, o inimigo interno. Se fosse aprovada a Constituição que estava sendo elaborada, o Chile ia ser dividido e iríamos ter mais bandeiras e ter mais símbolos, que são coisas super simbólicas e, pode-se dizer, menores em uma discussão constitucional. Porém, nosso perfil unitário e o fato de sermos tão chilenos tensionaram todos e até mesmo os setores rurais e os setores mapuche, que também se sentiram como... mas agora vamos ser diferentes ou por que vamos ter que viver sem Estado, por que vou ter que deixar, por exemplo, de receber essas coisas desse Estado cotidiano, que eu falei para você, essa lógica que íamos nos separar e tal.

Acho que foi um processo necessário, mas acho que foi muito para a sociedade chilena. Acho que ainda não estávamos preparados para isso.¹⁷ E o processo atual que estamos vivendo, em um nível geral, não apenas dos povos indígenas, mas sim da sociedade, pelo menos daqueles que não estamos satisfeitos com o modelo que temos no Chile, é um processo com pouca esperança em termos de mudança ou em termos de questionar a sociedade que construímos e, nesse sentido, de permitir a participação ou permitir estas visibilidades.

Por uma questão de ser politicamente correto, o novo texto constitucional devia avançar no sentido de reconhecer que existem povos indígenas no Chile, mas acho que vai ser isso e, se for isso, muito brevemente. Eu acho que ele não vai se aprofundar mais.¹⁸ Também acho que isso vai fazer com que a agenda dos povos indígenas se atrase novamente em mais alguns anos, ten-

17 No plebiscito realizado em 4 de setembro de 2022, o *Apruebo* - campanha para a aprovação da nova Constituição - obteve somente 38.1% dos votos válidos, enquanto o *Rechazo* obteve 61,9% dos votos válidos.

18 Na época da entrevista, o Chile estava passando por um segundo processo constitucional que novamente terminou em uma rejeição da nova constituição.

do em vista que, como em vários outros lugares, estamos vivenciando este avanço da ultra-direita que, aqui no Chile, também está muito presente e vejo com temor o nosso próximo mandato presidencial. Então estamos em um momento em que a agenda política dos povos indígenas está sim em um tempo de pausa e até mesmo de retrocessos com esses processos que estão vindo para o futuro, o que não é nada animador, infelizmente.

FRV: É um cenário muito complexo e por isso gostaria de perguntar a você, Natalia, como olhamos para o povo mapuche um pouco mais de dentro? Como o movimento mapuche está organizado hoje? Quais são as suas principais reivindicações e como está o povo mapuche em todo o país em termos de território?

NC: Primeiro, gostaria de salientar que o povo mapuche, como tal, é um povo com todas as diversidades que você possa imaginar, como qualquer outra sociedade ou qualquer outro povo, que também é algo que gosto de destacar. Porque muitas vezes tendemos a ter a ideia de que os povos são super homogêneos, super estáticos, onde todos pensam igual, onde todos estão "no mesmo barco", e não! Temos um povo mapuche que também é altamente atravessado por processos no âmbito mais macro, como produto da desapropriação territorial. Temos uma grande população mapuche nas cidades, inserindo-se também precariamente na cidade e nas áreas mais marginalizadas e este é um processo que remonta à década de 1950 até hoje, portanto, é um processo constante. Como sempre é dito aqui, os territórios rurais onde o povo mapuche estava, são territórios que expulsam os colonos, e o que vemos hoje aqui nas comunidades e nos territórios são adultos mais velhos, às vezes acompanhados por alguns jovens que podem ser seus netos, porém, jovens e adultos estão nas cidades porque também é preciso gerar recursos econômicos e renda. E também por outros processos, como a escolarização que temos e eu estava falando um pouco sobre essa ideia. Nós temos tanta presença do

Estado e também das leis de ensino obrigatório, que se torna impossível que alguém aqui esteja longe da escola, o que implica um processo de castelhanização e perda de língua materna. Também há muita presença das igrejas cristãs, há territórios onde existem algumas que estão mais próximas das práticas do povo mapuche, mas também surgiram muitas igrejas que são contrárias às práticas culturais mapuche. E isso deve ser evidenciado, porque também temos que reconhecer: há uma população mapuche que adere a estas Igrejas e a estas crenças. E, então, nós temos toda essa diversidade e também insisto em todos esses processos que estão acontecendo. Podemos encontrar gente mapuche de centro-esquerda, de centro-direita, apolítica, seguindo seus próprios pensamentos e assim por diante, ou seja, temos que pensar em todas as diversidades possíveis.

Isso faz com que seja complexo pensar também em um movimento mapuche que articule todas as pessoas. E em termos de movimentos, temos diversidades que podemos tentar resumir em três grupos. O primeiro destes pode ser catalogado fora das instituições e espaços de diálogo. Esses grupos podem ser caracterizados mais como de “ação direta”. No contexto que vivemos, eles vão continuar atuando, porque eles têm uma posição clara, que é uma questão contra o capital, contra a empresa extrativista, algo que está ligado ao modelo político-econômico e, enquanto isso não for resolvido, eles vão continuar com suas demandas e suas formas de agir.¹⁹ Mas também temos todo um setor desses movimentos, que de dentro do sistema, apela à participação política via parlamentar, via governos locais e etc. Isso reflete sempre aquela tensão, que é muito típica de todos os movimentos políticos, de como influenciar as mudanças a partir de dentro. E

19 Refere-se aqui a grupos como a *Coordinadora Arauco Malleco*, *Weichán Auka Mapu* e *Resistencia Mapuche Lafkenche*, que adotam uma via rupturista ao considerar os projetos integracionistas legitimadores do Estado colonial e do capitalismo. Ver: PAIRICAN PADILLA, Fernando. *La vía política mapuche*. Apuntes para un Estado plurinacional. Santiago: Paidós, 2022.

também há uma terceira linha que talvez não seja visível para fora como movimento político, mas que tem a ver com todos os movimentos culturais que existem neste momento. Estes têm muita força, por exemplo, no processo de revitalização linguística, porque, infelizmente, houve uma grande perda do *mapudungun*. E há movimentos cujo tema é ampliar o número de falantes do *mapudungun*. E também creio que este último é um exemplo dessas coisas meio ambíguas da relação com o Estado. Temos um Estado que disponibiliza muitos recursos para determinados processos, como o reforço cultural nos territórios ligados a estes programas.

Por exemplo, um caso muito específico: esta semana, na quarta-feira, temos um feriado no Chile. Este dia foi reconhecido como o dia dos povos originários, pois é a data próxima do solstício de inverno e, portanto, do ano novo indígena.²⁰ Porque primeiro é considerado aqui como o ano novo indígena, mas agora, pelo menos, é chamado de Dia dos Povos Originários e o temos como feriado há dois anos. E esse feriado, e essa noção de que vamos ter um “ano novo” significa que, por exemplo, todas as escolas, a grande maioria dos jardins de infância, as instituições públicas, esta semana comemoram internamente seu ano novo indígena. Então, eles fazem uma cerimônia ou uma conversa. Ainda é um campo muito folclórico e pode ser absolutamente questionável. Porque ainda segue a lógica de seu filho ir para a escola fantasiado nesse dia, uma linguagem que ainda precisa ser alterada, mas também é uma data que já foi implementada. E isso já está acontecendo deve ter uns dez anos, desde que essa comemoração começou bem aos poucos, mas agora pode até ser reprovável que uma instituição ou uma escola não celebre essa data. Portanto, penso que essas práticas culturais, que são institucionalizadas pelo Estado, ainda que tenham seu significado alterado, não deixam de contribuir para gerar uma reflexão ou marcar que

20 Refere-se aqui ao dia 21 de junho, no qual se comemora, no Chile, o Dia Nacional dos Povos Indígenas.

há um dia que é diferente, marcar que há práticas culturais que são diferentes, e que há outra forma de conceber as coisas.

Acho que por esse lado cultural, também houve uma movimentação ou estão acontecendo coisas que são positivas, diante de um possível cenário negativo em relação aos povos indígenas em termos do avanço da ultra-direita, ou de que não tenhamos uma mudança constitucional ou de que nossa mudança seja muito ruim. Acho que esses movimentos, isso que está acontecendo na esfera cultural, vai continuar com o tempo e talvez seja mais fácil continuar, porque há menos visibilidade lá fora, mas ainda há um impacto maior aqui dentro.

FRV: Natalia, agora gostaria que fôssemos além de um nível mais regional. Você acha que existe uma agenda compartilhada na América Latina ou no continente americano sobre os povos indígenas? Os mapuche fazem parte dessa agenda compartilhada? Existe um diálogo mais amplo de demandas que podem ser pensadas junto com outros países ou não? Penso, inclusive, partindo de uma ideia de que pensemos o povo mapuche como um povo binacional, que também está na Argentina. Como você vê essa relação? Há princípios nessa relação para pensar em uma unidade de luta ou uma unidade de demandas além do Estado chileno, ou não?

NC: Isso pode ter relação com minha ignorância, mas acredito que infelizmente há mais união na forma como os Estados se relacionam com os povos indígenas do que a resposta que pode ser dada por todos os povos indígenas da América Latina acerca da relação com os Estados. Acho que é mais fácil para os Estados se unir e planejar. É um pouco daquilo que você expôs com essa lógica do povo mapuche no Chile e na Argentina. Na época em que se pensava a Pacificação da Araucania com a Campanha do Deserto, no final do século XIX, os dois Estados o faziam

juntos.²¹ Há alguns anos, os Ministros do Interior de ambos os países se reuniram para continuar vendo como abordar a questão da segurança em relação a esses grupos de ação mais direta. E acho que, também nesse sentido, os problemas que afetam os povos indígenas, em geral, na América Latina, são comuns e tem a ver com o extrativismo e esses modelos que veem claramente os territórios indígenas como lugares de recursos econômicos ao invés de lugares de vida. Então, acredito que os problemas estão unidos assim como os Estados e acredito que isso deve lançar as bases para uma maior interação e um maior vínculo entre os povos indígenas da América Latina. Acho que talvez haja mais a ser feito. Eu sinto que talvez em momentos de crise se gera essa solidariedade e esse encontro, mas eu não sei se é permanente o “estar atento” ao que está acontecendo.

Me vem à mente o caso do Equador, que teve as últimas mobilizações indígenas.²² Mas elas vão, ganham força, mas não conseguem gerar mudança. Então também sinto que acontece dessa forma aqui. Talvez se houvesse mais apoio dos povos da América Latina a esse processo no Equador ou o que aconteceu no Peru. Me refiro ao golpe de Estado dado por Dina Boluarte, e onde as pessoas que saíram para protestar e onde ocorreram as mortes foi entre a população indígena da zona sul.²³ Acho que

21 Os processos de expansão territorial dos Estados chileno e argentino, a partir de meados do século XIX, foram concomitantes e ficaram conhecidos pela historiografia nacionalista como Pacificação da Araucania e Conquista do Deserto. Ver: SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho. *Entre a Araucania Maldita e o Deserto Indômito*. Debates oitocentistas sobre a Pacificação da Araucania no Chile e a Conquista do Deserto na Argentina. Rio de Janeiro: Via Verita, 2018.

22 Em junho de 2022, a Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) e outras organizações fizeram uma mobilização nacional contra o governo de Guillermo Lasso, exigindo a redução dos preços dos combustíveis, preços justos para os produtos agrícolas, emprego e respeito aos direitos trabalhistas.

23 Dina Boluarte assumiu a Presidência no Peru, em 2022, após o impeachment do ex-presidente Pedro Castillo. Dina Boluarte era

falta mais solidariedade entre os povos no sentido de que estamos vivendo os mesmos problemas e que são problemas que vão continuar, porque têm a ver com um sistema econômico e com uma forma de ver o mundo próprios desse sistema neoliberal. E, perante um sistema neoliberal, não podemos lutar sozinhos, temos claramente de gerar mais comunhão e gerar mais espaços de diálogo entre os povos para também sermos mais propositivos ou mais proativos diante desse avanço do mercado, principalmente.

FRV: Sempre há essa ideia, não só no Chile, mas, em geral na América Latina, de que pensar nos indígenas é pensar em termos de elementos culturais ou elementos vinculados à vestimenta, ao mito, ao rito, e não à política. Então, como sei que estamos falando sobre isso e que existe até mesmo essa ideia de uma separação nítida entre o que seria o Ocidente e os povos indígenas, como você pensa esses dois elementos? Essa ideia de que só é possível aproximar-se dos povos indígenas a partir de uma ideia cultural, uma ideia vinculada a uma ancestralidade e depois essa ideia de uma separação entre o Ocidente e os povos indígenas.

NC: Realmente o que precisa ser feito é tornar o olhar mais complexo e não sou partícipe de nenhum dos dois lados. Nem de sermos vistos como antagonistas do Ocidente, nem da lógica cultural, porque temos que estar super conscientes da realidade atual dos povos indígenas. O fato é que eles estão imersos em sociedades majoritárias que se impuseram. É importante que reconheçamos tudo o que aconteceu, mas isso gerou mudanças na população indígena e gerou novas dinâmicas, e se não entendermos essas dinâmicas atuais é muito difícil trabalhar ou politizar o indígena ou assumi-lo desde suas demandas. Nesse sentido, me oponho bastante aos discursos essencialistas ou românticos porque acre-

ministra do Desenvolvimento e Inclusão Social do governo de Pedro Castillo e, empossada como presidenta do Peru, foi expulsa do partido Perú Libre, após afirmar que não compartilhava da sua ideologia.

dito que nos deixam em um momento, por assim dizer, mais passivo ou não nos permitem atuar porque não têm os elementos de realidade que precisamos para finalmente negociar hoje.

Hoje o que se requer é entender o povo mapuche e os povos indígenas nessa diversidade e, a partir dessa diversidade, entender que são sujeitos políticos. O que deve ser feito é negociar com o Estado ou com a entidade com a qual se deve negociar. E aí são usadas as mais variadas estratégias políticas, estratégias também muitas vezes ocidentais ou muitas vezes vindas da academia, vindas daqueles que estão pensando nessas situações e olhando para elas, talvez mais de longe, e a partir de outros casos comparados e assim por diante. Devemos assumir que estes dois processos são influenciados por todos esses elementos contextuais nos quais já estamos inseridos, porque também respondemos de acordo com o contexto. Talvez haja momentos que podem ser respondidos de uma forma mais cultural, outros que precisam de um diálogo político, outros que precisam de outra estratégia, porque também tem a ver com as demandas e o projeto político que você tem para o seu povo. Mas acho que o importante é entender os povos a partir de sua máxima diversidade e também sempre digo: por que aceitamos com tanta naturalidade que as sociedades ocidentais, por assim dizer, são diversas? Porque ninguém questionaria que ser chileno é ser diverso. Por que eu tenho que questionar que por ser mapuche não posso ser diverso? Esse sempre é o tema. Ou seja, por que os outros podem ser diversos e os indígenas não? Isso também é uma visão super paternalista e super colonial, porque é assim que eu quero imaginá-los, mas não é assumir a realidade, e enquanto não assumirmos a realidade é difícil seguir em frente porque você está batendo em uma parede.

Para dar um exemplo bastante básico. Os mapuche, não sei, querem que no território agora só se fale a língua *mapudungun*. Mas se analisarmos os números, apenas 10% do povo mapuche fala *mapudungun*. Porque, sim, houve um processo de desapropriação e isso deve ser assumido. Então eu não posso considerar

mapuche apenas aquele que fala a língua, porque isso reduz a população ao mínimo por tendências culturalistas. Preciso olhar essa diversidade, entender os contextos que geraram essa diversidade e, com base nisso, ser capaz de agir, dialogar, negociar ou o que tiver que ser feito.

FRV: Isso também vai na direção do seu comentário de que, em geral, na América Latina existe um “indigenômetro”. Se pudéssemos voltar a essa ideia... Ou seja, há uma ideia de que as características que você tem podem determinar o quão indígena você é. Você pensa que isso é mesmo problemático para a causa indígena, ou apenas algum elemento que está na sociedade?

NC: Aqui, sim, existe essa ideia do “mapuchômetro”. Tem até gente que faz vídeos justamente ironizando isso. É um conceito que é muito usado, porque houve um momento do movimento em que começou a ficar tenso. Era como: a que cerimônia você vai? Você fala *mapudungun*? Qual a sua organização? Como se você tivesse que fazer um *checklist* para cumprir e ser aceito. E então era bem problemático, já que esse tipo de olhar desconhece toda a história dos próprios povos. Uma história que tem relação com as perdas culturais, perdas territoriais e todos os tipos de perdas causadas pelos Estados nacionais e pelos processos de colonização. Quer dizer, não posso dizer a ninguém, “não, você nasceu em Santiago, então é menos indígena”. E é como ocorre hoje. “Mas eu não escolhi nascer em Santiago, eu nasci em Santiago porque meu avô teve que emigrar porque não tinha terras e porque o Estado chileno as roubou”. Ou seja, sou produto de um processo muito maior. Então acho que simplificar muito é negar e não reconhecer a história dos povos. Mas também acho que esses tipos de instrumentos funcionam contra o próprio movimento ou contra as organizações, porque, no final das contas, eles acabam gerando distância. “Não, não vou participar porque sei que vão encontrar um porém; sei que não sou bem-vinda; sei que não vou ser aceita

como tal. Então é melhor eu evitar participar de um lugar onde sei que não serei bem-vinda”. E acho que, de um ponto de vista muito pessoal, essa é uma estratégia muito ruim.

Acredito que quando se é um movimento de resistência ou um movimento que quer colocar demandas, o movimento tem que gerar redes, expandir redes, em vez de se fechar em si. E acho que estabelecer requisitos, colocar uma *checklist* para o ingresso, no final das contas, só faz com que o grupo se torne cada vez menor, em vez de, eventualmente, se abrir e gerar redes e assim por diante. Acho que é uma questão problemática, que deve ser discutida. Quero dizer, é claro que aqui isso é visto com humor, mas acho que quando isso surgiu gerou tensões e levou ao fato de que hoje em dia se ria disso e é assim que você vai aplicar ou não vai aplicar o “mapuchômetro”, mas sabendo que são ironias e que não deve ser assim.

FRV: Me interessa saber sua visão sobre o relacionamento entre os povos indígenas com a academia. Você é uma antropóloga, é mapuche, ou seja, digamos que pensamos que você tem esse mundo duplo ou talvez, como você mesmo disse, não tem nem um mundo duplo, mas sim um mundo no qual uma coisa não exclui a outra e elas estão intimamente relacionadas. E isso se acrescenta a uma notícia que acabamos de receber, de que você está assumindo a presidência do Colegio de Antropólogos de Chile.²⁴ Então, como você pensa essas duas questões? Uma é a questão dos antropólogos na academia. Houve uma discussão bem interessante aqui no Brasil sobre pessoas de povos indígenas na academia. Inclusive tem uma professora, Alcida Rita Ramos, que chega a dizer: “Bem, nós antropólogos estamos nos aposentando e que sejam os antropólogos indígenas aqueles que farão

24 Colegio de Antropólogos e Antropólogas de Chile. Disponível em: <https://www.colegioantropologos.cl/>.

essas novas etnografias, estas novas ideias”²⁵. A outra é sobre como essa ideia é colocada em prática até mesmo no Chile, um país com todas essas características que estamos analisando e discutindo, mas esse mesmo país elegeu uma antropóloga mapuche como presidenta de seu Colegio de Antropólogos. Portanto, gostaria que avançássemos, para fechar nossa conversa, nesses dois elementos. Se existe uma dualidade entre a ideia de um antropólogo mapuche e como seria essa relação com a academia e, depois pensar nessa ideia de Natalia Caniguan presidenta do Colegio de Antropólogos de Chile. Como isso vai estabelecer um antes e um depois ou uma diferença?

NC: É muito interessante a relação entre Antropologia e ser mapuche, inclusive a partir de uma história pessoal. Quando eu comecei a estudar Antropologia, nunca pensei ou disse: “Porque sou indígena, vou estudá-lo”. Mas era o que eu queria estudar, porque era uma carreira que parecia interessante e da qual eu gostava. Eu nunca fiz o link: “Ah, sou indígena e seria mesmo bom estudá-lo”. Mas quando eu estava fazendo minha graduação, em toda essa questão de fazer trabalhos e de fazer trabalhos de campo, era muito esperado pelos professores e companheiros que eu trabalhasse a questão mapuche, porque eu era mapuche. Portanto, eu criei uma forma de resistência durante meus anos de estudo e evitei lidar com a questão mapuche porque sentia que era quase como se eu fosse obrigada a isso. E pensava “por que eu não posso estudar outras coisas?”. Ou seja, por ser mapuche tenho que estudar os mapuche. Portanto, até mesmo para mim, isso gerou muita tensão. E então, passei a estudar outros temas, estudei os povos do Norte e tomava distância porque sentia que a situação não precisava ser tão direcionada.

25 Ver: RAMOS, Alcida Rita. 2023. “Intelectuais indígenas abraçam a Antropologia. Ela ainda será a mesma?”. *Anuário Antropológico* 48 (1):11-27.

Não obstante, terminei a Graduação e estou trabalhando na questão mapuche, mas ainda assim, como disse no início, isso sempre aconteceu a partir do acaso, em vez de que eu sentisse que era o que eu tinha que fazer. E é importante que se possa refletir sobre isso. Acho que é importante para nós, do setor intelectual, do setor da pesquisa ou dessas áreas, que nosso campo de trabalho ou de interesse seja baseado em nossa reflexão e se nós sentirmos que devemos trabalhar nas questões de nosso povo, porque vamos contribuir, tudo bem. Mas se você também acredita que não é sua questão trabalhar nisso, neste caso, os mapuche, e quer trabalhar em outras questões, tudo bem também. Acho que não pode ser direcionado, porque também suscita complexidades. Ou seja, talvez eu venha a descobrir coisas que se eu me estudar, se eu estiver no mesmo processo, isso pode gerar tensões complexas em relação a mim, porque está ligado à minha história, com seus elementos. Então, acho que não pode ser tão linear, não pode ser apenas como: uma antropóloga mapuche estuda questões mapuche de uma perspectiva antropológica. Acho que se acontecer, como aconteceu em meu caso, ok! Mas acho que não deveria ser direcionado.

E em relação ao Colégio, bom, acho que fui eleita porque somos antropólogos e claramente não respondemos à mesma lógica do nosso país. Acho que somos parte dos 38% que votaram porque queríamos uma mudança de Constituição e de modelo. E acho que é importante estabelecer esses desafios. Primeiro porque mais uma vez os olhos estão voltados para: “Olha, tem uma antropóloga mapuche na liderança”. Felizmente houve colegas antropólogas e houve colegas mapuche antes na liderança. Então, talvez o desafio não seja tão grande, não sou a primeira, não estou inserida nessa situação complexa. Mas acho que sempre vai ser interessante o desafio, porque a Antropologia em si é uma disciplina muito desconhecida no Chile e muito pouco valorizada e validada, então acho que poder posicioná-la, poder torná-la visível, faz parte do que queremos fazer com os colegas que foram

eleitos. É o grande desafio para nós, porque são coisas que andam um pouco de mãos dadas. Se posicionarmos a Antropologia, que é uma disciplina que analisa a diversidade, é como dizer à sociedade chilena: “Vamos seguir em frente, temos que continuar olhando para a diversidade”. Para isso há aqueles de nós que são formados, que podem apoiar, que podem contribuir e é para lá que estamos indo. E também sempre pensando a Antropologia sob a perspectiva dessa ferramenta que também deve servir às organizações sociais, aos movimentos indígenas e a todos os grupos que estão mais subalternizados e oprimidos, porque é o sentido da Antropologia, pelo menos para mim. Espero que seja por isso que me elegeram presidenta, mas também é como minha linha de ação para a presidência do Colegio de Antropólogos de Chile.

FRV: Natalia, acho que agora chegamos ao fim. Não sei se há alguma mensagem que deixamos de fora que você gostaria de expressar em relação a qualquer um dos temas.

NC: É super importante olharmos para nós mesmos como sociedades complexas e diversas. E sociedades onde, apesar de alguns acharem que não, ainda há racismo e discriminação e nessas situações também devemos agir a partir da intelectualidade e de nosso espaço de ação. Infelizmente, no Chile existe uma sociedade racista e justamente os processos que vivemos, como a Convenção Constitucional e outros, afloraram ainda mais essa situação, de modo que até certos setores se sintam quase orgulhosos de sê-lo. E isso não pode acontecer, ou seja, eu acho que ainda acontecer esse tipo de situação atesta que nós, como sociedade, temos um longo caminho a percorrer para construir e conviver. E acho que também há os desafios que estão por vir. Ou seja, também se alguém quiser fazer parte da intelectualidade a partir da perspectiva indígena, a partir dessas militâncias ou desses processos, também temos que trabalhar para tentar ajudar a diminuir essas tensões, esses racismos e essas discriminações, porque claramente não são

saudáveis e não podemos viver em sociedades que são pensadas como pólos separados e que não dialogam.

ASSISTA NO YOUTUBE ENTREVISTA COM NATALIA CANIGUAN VELARDE





“Nós não somos herança, somos presença!”: Diálogos com Ellen Lima do Povo Wassu-Cocal¹

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13958650>

ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK
UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (UERJ)

Alessandra Gonzalez De Carvalho Seixlack: Bom dia, Ellen. Em primeiro lugar, eu queria dar as boas-vindas a você no projeto. E primeiramente gostaria de fazer um convite. A gente queria saber se você pode falar sobre a sua trajetória.

Ellen Lima Wassu: Bom, saúdo vocês na minha língua ancestral, o Tupi antigo², que é o que eu tenho estudado e onde tenho me debruçado um pouco mais. Fico muito feliz e honrada pelo convite, agradeço muito. Fico muito feliz de entender como funciona o projeto. Está sendo bem bacana ouvir também vocês e

1 A entrevista foi realizada em 5 de junho de 2023. No diálogo, a entrevistadora é identificada como AS e a entrevistada como EL.

2 A língua tupi, ou tupi antigo, foi a língua falada pelos povos Tupis e por grande parte dos colonizadores que povoavam o litoral do Brasil nos séculos XVI e XVII. O tupi pertence à família linguística tupi-guarani, que por sua vez pertence ao tronco tupi. A família tupi-guarani é composta por 21 línguas diferentes, entre elas o guarani moderno, que possui grandes semelhanças fonológicas e gramaticais com o tupi. Embora o tupi antigo tenha deixado de ser falado no final do século XVII, ele deu origem ao nheengatu, também chamado de língua geral amazônica, ou ainda tupi moderno.

compreender a belíssima iniciativa. Então, parabéns também por isso. Primeiro, vou começar rapidamente com minha trajetória de vida, para explicar o meu processo identitário e meu processo de pertencimento. Eu sou indígena de um povo da Zona da Mata do Alagoas que se chama Wassu-Cocal. Eu sou um produto da diáspora, como todos nós. Como o Brasil inteiro, praticamente. Mas o meu pai, nascido e criado dentro do território, do nosso território ancestral, abandona o território por questões de conflitos pela terra, por conta de uma família que sempre foi politicamente ativa. E o papai vem para o Rio de Janeiro e aqui ele conhece a minha mãe. Enfim, eu sou crescida, nascida e criada na periferia do Rio de Janeiro e eu sempre tive absoluta consciência de quem eu era. Absoluta talvez não, porque a gente nunca tem absoluta convicção de nada. Mas eu sempre soube quem eu era, sempre soube quem era o meu pai, eu sempre soube quem era minha família, os meus parentes³, eu sempre soube o que nós éramos. Mas eu cresci nessa periferia, nesse lugar onde a gente vai abrir os livros de História e a gente vai ver que o indígena é aquele que está no quadro do Victor Meirelles⁴, ou morto ou em vias de morrer, ou aquela pessoa que está na mata e que tá ali presa naquele tempo.

Meu pai sempre dizia orgulhosamente em casa: “somos indígenas, você é indígena, nós somos indígenas, eu sou indígena”. E eu ficava assim “ué, mas aquele livro ali...”. Aquilo sempre me causava muita confusão, sempre me causava profundo desconforto. Então, essa experiência de crescer e estudar numa escola da periferia no Rio de Janeiro, nesse período em que a gente não debate, não entende questões indígenas, foi uma forma de me fazer também questionar muito o que eu era, questionar muito quem eu era, de onde eu vinha, as minhas raízes, os nossos conhecimentos. E depois de um tempo, obviamente mais adulta, já

3 O uso do vocábulo “parente” expressa a relação de irmandade entre os povos indígenas.

4 Ellen se refere à obra “Moema” (1866) de Victor Meirelles.

passando essa fase de “quem sou eu e o que eu estou fazendo no mundo”, eu começo de fato a voltar mais e me envolver mais com as questões do território, com as próprias questões familiares, que também envolvem o território, a política e as artes. Então, essa é a minha trajetória pessoal em relação ao pertencimento.

Minha trajetória acadêmica é bastante heterogênea. Venho de uma escola pública, passo a vida inteira estudando em escolas públicas, depois, eu sou formada em Artes Visuais. Sou professora de artes e, depois, eu faço a especialização em História da Arte na Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio) e eu faço o mestrado na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Agora, eu estou fazendo doutoramento aqui na Universidade do Minho, em Portugal. Então, são muitos caminhos que me trouxeram, inclusive, para esse lado do oceano, para esse continente.

AS: Você chegou a dar aula em alguma escola, você exerceu o magistério? Se você pudesse falar um pouco sobre sua experiência no magistério e também um pouco sobre o que levou você a ir para Portugal, e como está sendo essa sua experiência em Portugal.

EL: Bom, eu lecionei durante 10 anos na educação pública e privada do Rio de Janeiro. Então, eu trabalhei tanto no município e no estado, quanto em escolas particulares durante 10 anos da minha vida. Acho que desde que eu me formei, dos 20 aos 30 anos, um pouco antes de vir para cá. Então, é uma experiência e de fato é um lugar onde a gente entende como funcionam as políticas públicas, como funcionam os processos, o que é de fato ser professor. Eu também sempre participei de movimentos de professores e uma coisa é você elaborar uma lei e identificar que as demandas chegam de superiores e de pessoas que não fazem a menor ideia do que é uma sala de aula, do que são as nossas demandas, do que são as nossas dificuldades. E a gente precisa lidar com aquilo e se virar, como se diz, e tentar conseguir mini-

mamente fazer aquilo funcionar. Mas é difícil, é perverso, é cruel. E aí, a minha experiência no magistério, apesar de tudo, apesar de todos esses processos, que são do sistema, foi muito especial e muito gostosa, porque eu gosto muito de me comunicar, tenho muito interesse por seres humanos, e não-humanos também, mas tenho muito interesse por gente, por desenvolvimento, e toda vez que eu estava em sala de aula, eu me sentia nesse espaço de troca. Da gente se conhecer e se entender. E ainda mais na periferia, onde está a maioria das escolas públicas, que é um lugar onde os saberes são muito pulsantes. Os saberes de quintal, as brincadeiras de quintal, de lugares, as pessoas mais velhas. A gente sempre tem uma fonte riquíssima de conhecimento também na periferia.

E a partir disso, então, foi uma experiência muito importante na minha vida que, inclusive, me leva para tudo que eu faço hoje. Porque eu leciono. Eu acho que essa é uma das grandes missões que eu tenho de trabalho, de tudo, e também comunico. Comunico na internet também. Sou uma comunicadora. Trabalho fazendo o que eu imagino que seja algum tipo de letramento, tentando ajudar, tentando elucidar algumas questões. Inclusive, a respeito de como se tratam os povos indígenas dentro da sala de aula, que foi até um último vídeo que eu tinha feito para a ocasião do Abril Indígena⁵, e ele acabou super viralizando e indo para várias escolas. Eu fiquei muito feliz por isso. Porque eu vi os professores de dentro das escolas falando “olha, esse vídeo aqui a gente está entendendo, a gente está usando”. Que bom isso! Para mim, significa muito. Porque a gente vai atualizando as linguagens. Então, ter trabalhado em escola pública e ter trabalhado na educação me trouxe essa dimensão do entendimento pedagógico. Porque não adianta fazer luta sem pedagogia, não adianta! Para mim, a luta, a pedagogia e o coletivo são totalmente associados. Nesse sentido, me deu essa experiência que foi muito importante.

5 No Brasil é celebrado, em 19 de abril, o Dia dos Povos Indígenas. Por isso, no mês de abril, são realizadas inúmeras iniciativas de cunho político, cultural e educacional voltadas para a questão indígena.

Eu venho para Portugal há dois anos. Eu passei um tempo também na Alemanha. Foram dois anos que eu estudei lá e, depois de um tempo, eu falei “bom, quero fazer o doutoramento”. Porque eu já tinha terminado o mestrado, inclusive na UERJ, e eu falei “bom, eu preciso, eu quero fazer esse doutoramento” e comecei a buscar espaços e lugares. Aqui, a gente chama de doutoramento. No Brasil, a gente chama de doutorado. Encontrei um curso de doutorado aqui em Portugal, que falava sobre estudos relativos a críticas coloniais. Eu pensei “bom, me interessa muito fazer esse pensamento”. Em Portugal, então, melhor ainda! Porque é o lugar de fato de onde essa primeira colonização acontece e que reverbera até hoje no que a gente vive. Então, eu venho para Portugal, mais precisamente, para o Minho, que é onde eu estou hoje, na Universidade do Minho, em Braga, aqui no norte de Portugal.

A experiência aqui é bastante desafiadora, eu diria. Primeiro, porque eu acredito que no Brasil existe um esforço maior, com iniciativas como a de vocês, por exemplo, para olhar para essas epistemologias, essas novas formas de entender o mundo de uma forma mais aberta e disponível. E aqui, em Portugal, a academia não tem uma orientação tão aberta a determinados debates, até por uma falta de conhecimento mesmo e do não alargamento do olhar para determinados pontos. Então, nesse sentido foi bastante difícil. É ainda, porque eu preciso o tempo inteiro estar afirmando questões muito básicas, epistêmicas, de enunciação que a gente diz aqui também, o lugar da fala ou qualquer coisa que seja. É bastante complicado porque não existe, de fato, um movimento que esteja olhando para essas questões contra-coloniais, porque o pós-colonial e o decolonial, principalmente o pós-colonial aqui, na Europa, é bastante disseminado e difundido.⁶ Principalmente,

6 “(...) apesar de não existir uma teoria pós-colonial, o que parece aproximar as várias percepções deste campo de estudos é a construção de epistemologias que apontam para outros paradigmas metodológicos na análise cultural, sendo porventura a mais importante mudança a assinalar no campo dos estudos culturais (e literários) a análise das relações de poder, nas diversas áreas da atividade social caracterizada pela

por conta da negritude e da relação com África. Mas quando se fala de povos indígenas no Brasil, as pessoas aqui absolutamente desconhecem essa questão. Não se sentem minimamente responsáveis.

E os discursos que se produzem a partir da ideia do que seriam povos indígenas ou como a colonização se deu são discursos absolutamente falaciosos que estão fundados numa teoria lusotropicalista.⁷ A gente fica tentando combater essa teoria, mas, de fato, é ela que funda, ela que está nos livros de História. Inclusive, eu estou até escrevendo um ensaio sobre isso. Sobre como nós somos vistos nos livros de História daqui. E são coisas muito absurdas. E então, isso faz parte de um entendimento social. Isso foi criado a partir de uma base do regime de Antônio de Oliveira Salazar, dessa ditadura que Portugal viveu, e a partir disso, essa ideia de como aconteceu a colonização e do que são povos indígenas é totalmente pensada a partir dessa visão que é absolutamente equivocada, grosseira, violenta e eu tenho milhões de outros adjetivos para isso. Mas o que eu posso dizer agora é que eu estou aqui e fazendo o meu

diferença: étnica, de raça, de classe, de gênero, de orientação sexual... Apesar disso, muitos estudiosos, particularmente de ex-impérios, convergem para a consideração de que os atuais estudos culturais, nomeadamente no âmbito da crítica pós-colonial, se reorganizam em outros alicerces, diferentes dos tradicionais, de antagonismos lineares e duais, que tentam perpetuar a supremacia de uma estrutura ideológica e histórica espaço-temporal.” Ver: MATA, Inocência. Estudos pós-coloniais: desconstruindo genealogias eurocêntricas. *Civitas-Revista de Ciências Sociais*, 2020, vol. 14, p. 27-42.

- 7 Os fundamentos do lusotropicalismo são lançados na primeira obra publicada por Gilberto Freyre (1900-1987), *Casa-grande & senzala* (1933). Para Freyre, a especificidade do Brasil colonial, mais especificamente do nordeste açucareiro, resultou da intensa miscigenação biológica e cultural entre brancos, indígenas e negros. Freyre valoriza a mestiçagem e vê nela um processo positivo de constituição de um “homem moderno para os trópicos”. Os críticos de Freyre consideram que o autor não retratou com fidelidade a relação entre dominadores e dominados, suavizando a violência que existia na sociedade colonial e ainda perdura na sociedade brasileira. Ver: CASTELO, Cláudia. Uma incursão no lusotropicalismo de Gilberto Freyre. *Blogue de História Lusófona*, v. 6, n. 1, p. 261-280, 2011.

melhor para que a gente consiga reverter um pouco esse olhar e essa forma de pensar os povos indígenas do Brasil.

AS: Achei muito interessante isso que você falou a respeito de que não há uma luta sem pedagogia! Ou seja, não há um apartamento entre os movimentos sociais, a academia e o ensino. Achei interessante isso que você falou sobre como você também utiliza a internet para alcançar outros públicos. E aí, eu queria saber também sobre livros. Como foi a experiência de escrever e publicar livros? Quais eram seus objetivos?

EL: A gente viveu durante muito tempo em um mundo que acreditava que a política era separada de alguma coisa da gente e quando a gente olha, percebe que tudo é político, inclusive, o que a gente não faz ou o que a gente deixa de fazer. Como a gente age no mundo é absolutamente político e determina as nossas relações. Então, de fato, eu não consigo desassociar a minha prática da política e também da pedagogia, porque é um jeito que a gente consegue acessá-las. Senão, é exatamente isso: a gente está dentro da academia, usando um discurso que é super acadêmico, uma linguagem que funciona para gente, que consegue se entender a partir disso, mas como é que a gente transpõe? Como é que a gente bota isso para fora, no sentido, inclusive, para validar esse conhecimento acadêmico? Existe um grupo de pessoas, uma série de pessoas que acredita que o conhecimento científico não serve para nada e que o que se produz na universidade é balbúrdia ou qualquer outra coisa que não seja conhecimento. Então, eu acho que, inclusive, isso é para validar e para trazer as pessoas para perto de nós, para perto dos cientistas, para perto dos pensadores, para perto dos intelectuais. Para entender que a gente está construindo, a partir da base, a partir do movimento de base. Porque, quando a academia está nesse lugar aqui, mental, só a partir da discussão e dessas epistemologias já conhecidas, a gente não avança e não vai para canto nenhum.

Em relação ao livro, eu publiquei ano retrasado um livro de poesias, *Ixé ygara voltando para 'y'kûá* (*Sou canoa voltando pra enseada do rio*)⁸, que é um livro de poesias que eu escrevi em língua portuguesa e em tupi antigo. Desde essa experiência comecei a estudar a minha língua ancestral, porque o meu povo não fala mais essa língua, já que ela foi silenciada pelo processo da colonização. Mas nós nos organizamos para estudar, para trazer essa língua de volta, para revitalizar essa língua. E eu começo a estudar e começo a sentir a palavra Tupi dançando um pouco poeticamente comigo. Mas como eu não tinha e não tenho ainda o suficiente para escrever apenas na língua ancestral, eu pensei “bom, eu sou essa mistura desses dois mundos também, então é aqui que eu vou morar, aqui que eu vou residir”. Então, eu vou escrevendo em língua portuguesa e em tupi antigo e o livro sai dessa forma, dessa mistura que fala um pouco sobre os meus processos de travessia, de oceano, de quem eu sou, de como eu me vejo, de como eu vejo meu território. Acho que todo mundo que escreve sabe o quão difícil é escrever e como é mais difícil ainda se expor e publicar. Então, foi bastante difícil essa experiência!

Porque, para mim, é muito íntimo, é uma história que sempre foi muito difícil. É um dado da minha vida que é fundamental, mas é profundamente doloroso, a história da minha família, o que eu sou. Hoje, eu me sinto muito feliz e muito confortável na minha pele, mas nem sempre foi assim. Muito pelo contrário! Isso é justamente o que a colonização faz com a gente, faz a gente se tornar produtos infelizes, subprodutos daquilo que, de fato, a gente poderia ser. Então, eu o lancei aqui em Portugal e ter lançado ele aqui em Portugal tem um peso, porque é uma editora galego luso-brasileira. Ele foi lançado no Brasil e também foi lançado em Portugal. Mas ele foi lançado aqui primeiro porque era onde eu estava residindo. E foi uma experiência muito bacana, porque eu comecei a ser convidada para falar nos espaços e poder

8 Ver: WASSU, Ellen Lima. *Ixé ygara voltando pra 'y'kûá*: sou canoa voltando pra enseada do rio. Cotia: Editora Urutau, 2021.

falar de palavras ancestrais e de questões tão importantes para nós, no meio da malta portuguesa, como se diz aqui, no meio dos *top*, das pessoas portuguesas que desconhecem quem somos nós ou o que nós fazemos, para mim foi muito especial. Então, aos poucos eu fui saindo desse lugar só de sofrimento, tipo: “Não! Tá bom, estamos aqui. Vamos trazer isso adiante. Vamos fazer isso e vamos fazer as pessoas cada vez mais conhecerem e entenderem quem somos nós”. E está funcionando, está sendo muito legal e as pessoas estão cada vez mais interessadas. E o segundo livro também está chegando por aí. E paralelamente a isso, tem o trabalho acadêmico, a tese.

AS: E você contando um pouco sobre a experiência do seu livro, eu acho que abre espaço para te fazer uma pergunta que tem a ver com o nome do nosso próprio projeto. O que você pensa dessa categoria “intelectuais indígenas”? Você considera essa categoria válida?

EL: Eu acho que quando a gente pensa em nomeação de mundo, as coisas que nomeiam e tudo que é nomeado traz consigo um significado. Então, quando a gente pensa, por exemplo, em indígenas, essa não é uma palavra nossa. A gente reclamou não ser chamado de índio, porque a gente entende que isso é uma posição colonial. Mas indígena tampouco é uma palavra que nós criamos e que nós forjamos. Mas é uma palavra que nos serve, é uma palavra que, de alguma forma, abarca o que significa a nossa experiência no mundo. Mas muito reduzidamente, ou seja, cada palavra, a Grada Kilomba⁹ que fala isso maravilhosamente bem,

9 Grada Kilomba é uma artista interdisciplinar, escritora e teórica, com raízes em Angola e São Tomé e Príncipe, e nascida em Lisboa, onde estudou psicologia e psicanálise. Na esteira de Frantz Fanon e bell Hooks, a autora reflete sobre memória, raça, gênero, pós-colonialismo, e a sua obra estende-se à performance, encenação, instalação e vídeo. Kilomba cria intencionalmente um espaço híbrido entre as linguagens acadêmica e artística, dando voz, corpo e imagem aos seus próprios textos. Os seus trabalhos foram apresentados na 32ª Bienal de São Paulo, na 10ª Bienal de Berlim, na Documenta 14, na Fundação Calouste Gulbenkian e na

é uma língua, ela é afetiva, ela tem esse poder de dar o poder, de tirar a palavra, de reduzir e de potencializar. Você vai ver os parentes falando em língua ancestral, os parentes que têm a sua língua preservada, quando eles começam a falar em línguas ancestrais, você está lá ouvindo a língua, maravilhosamente bem. De repente, “medo”, de repente, “guerra”, de repente, “hospital”, sabe? Palavras que não são e que não participam das nossas visões primeiras, da nossa forma primeira, mas elas são colocadas ali porque é nesse mundo que a gente vive.

Então, por que eu estou dizendo isso? Porque a ideia de intelectual não é uma coisa que abarca os nossos conhecimentos e nossos saberes. A intelectualidade, se você pensar no sentido do dicionário, é aquilo que é mental, aquilo que está no processo mental. Se a gente for pensar na sabedoria e nos conhecimentos indígenas, e pensando que a gente vai usar essa palavra intelectual, a gente tem centenas de intelectuais dentro das nossas aldeias que nunca frequentaram a universidade ou sequer a escola. São intelectuais do xamanismo, são intelectuais das plantas, são intelectuais dos rezos, são intelectuais dos cantos, da organização e da terra. Então, se esse nome existe, se a gente vai usar esse nome da intelectualidade, que a intelectualidade indígena assuma que não está inserida apenas dentro desse contexto mental e ocidental, ao qual se deu a palavra intelectualidade. A nossa intelectualidade vai além de qualquer ideia fixa a respeito do que está na cabeça, porque nós entendemos, e isso é um consenso, que nós não somos só mente, nós não somos só corpo. Nós somos corpo, espírito, mente, nós somos terra. A gente não consegue dissociar o que é o corpo do espírito e da mente. Então, não adianta dizer: “ah, eu sou uma intelectual”. E eu não sou mais intelectual do que o pajé da minha aldeia, por exemplo.

Pinacoteca de São Paulo, entre outros espaços. Vive em Berlim, onde se doutorou em Filosofia na Freie Universität. Também foi professora no Departamento de Gênero da Humboldt Universität. Disponível em: <https://www.cobogo.com.br/gradakilomba>.

Dito isso, questionando o termo intelectualidade, como todos os termos que a gente precisa muito questionar sempre, a gente também tem uma coisa que é importantíssima, que é uma disputa de hegemonia. A gente também está disputando lugar, a gente também está disputando representação e representatividade. A gente também está disputando espaço e política pública. Dessa forma, precisamos cada vez mais pensar em nos colocar. E que esses intelectuais e que essas pessoas que pensam processos, que têm relação mais direta com a legislação, com representação, o faz para dialogar com os brancos, inclusive. É para dialogar com o mundo não indígena. Porque nós dialogamos ali com os nossos intelectuais dentro dos territórios. E quando a gente vai sair disso, não é só decodificar e levar para o mundo, mas é também perceber que é uma outra forma de olhar e que a gente quer e que a gente precisa disputar, como qualquer outro intelectual, as nossas percepções. Então, a gente por um lado deve questionar sempre, porque é uma palavra que não abarca o que significa para nós sabedoria, conhecimento, intelectualidade. Mas devemos assumir que é uma ferramenta de disputa importante. Eu tenho uma amiga trans, Hilda de Paulo, ela é maravilhosa, e ela fala isso: as pessoas não esperam intelectualidade de pessoas trans. Ela é inteligentíssima! E as pessoas, obviamente, não esperam intelectualidade de pessoas indígenas, porque nós fomos secularmente tratados como selvagens e não racionais. Então criar essa categoria, ter essa categoria, também é uma forma de dizer, nós estamos aqui! E nós também queremos disputar esse espaço para colocar no mundo as nossas epistemologias. Então, é isso, ao mesmo tempo que a gente desconfia, a gente joga o jogo e disputa. Pelo menos é como eu vejo.

AS: Ellen, você vem frisando a importância de ocupar espaços de fala e representatividade. Como você compreende esse cenário atual do continente americano em relação às populações indígenas, e em especial, pensando no povo Wassu-Cocal? Como você vê essa situação hoje, em 2023?

EL: Primeiro eu acho que a gente precisa olhar a situação dos povos indígenas situada no contexto histórico de que é uma história que começa a partir de uma invasão de mais de cinco séculos. Então é importante a gente frisar isso, porque a primeira coisa que precisa ser pensada, que é o que eu trabalho muito e é o que eu tenho defendido na minha tese de doutorado, é a desterritorialização para se apropriar dos nossos territórios. Eles desterritorializam as nossas identidades, eles fazem o que eles querem, para dizer que não somos indígenas e para desapropriar os nossos territórios ancestrais. Então, por que para mim é muito importante marcar isso, a princípio? Porque tem um filósofo peruano, José Carlos Mariátegui¹⁰, que fala uma coisa que eu acho fundamental: já chega de olhar a questão indígena por um prisma humanitário e místico. A gente precisa falar sobre questões muito sérias que tangem todo o processo colonial, desde as invasões. E a principal, desde 1500 até hoje, que a gente está discutindo o Marco Temporal¹¹, é justamente a territorialidade. É justamente o território. Então, a questão dos povos indígenas hoje na América Latina vem sendo compreendida como uma agenda a partir de toda essa consequência histórica de expropriação territorial. Nós estamos sempre vulnerabilizados, a partir das políticas fundiárias de cada país.

Então, quando a gente pensa em povos indígenas, a gente precisa pensar em territorialidade. Não há floresta, não há espírito, não há cosmopercepção sem o entendimento de território preservado. Então a situação dos povos indígenas, de um modo geral, insere-se em um movimento que reivindica o direito à terra, o direito à autodeterminação, que é basicamente uma pauta

10 José Carlos Mariátegui La Chira (1894–1930) foi um escritor, jornalista, sociólogo e ativista político peruano.

11 O Marco Temporal é uma tese jurídica que defende uma alteração na política de demarcação de terras indígenas no Brasil. Segundo essa tese, só poderia reivindicar direito sobre uma terra o povo indígena que já estivesse ocupando-a no momento da promulgação da Constituição Federal, em 5 de outubro de 1988.

comum a quase todos os povos indígenas de Abya Yala, esse território ancestral que a gente não nomeia como América, justamente, para não fazer essa homenagem ao invasor, mas pensar que essa lógica da invasão começa, necessariamente, pela terra. E essa e tantas representações que vão nos tratar como selvagens ou gentios, ou enfim, canibais, o que quer que seja, são todas as representações que concedem o direito ao colonizador de empreender uma Guerra Santa, como eles chamavam, “guerras justas” ou guerras. E, nesse momento que a gente está vivendo hoje, não é diferente do primeiro ano da colonização, porque o tema continua sendo mesmo: é território, é disputa por território, é expropriação. É chegar alguém aqui no nosso continente e implementar uma lógica, que sequer participava das nossas cosmo-percepções primeiras. A ideia de propriedade privada, na minha língua ancestral, não existe. Não existem pronomes possessivos relacionados à natureza, você não pode ter alguma coisa da natureza. Então isso significa que a noção de propriedade significa chegar o europeu no nosso território e dizer: “olha, isso aqui agora é nosso”, implementando uma noção de propriedade que nunca existiu. Implementar no sentido de impor, a partir de muitas guerras. Obviamente, houve resistência, mas o que vence neste final é justamente a expropriação indígena. O que a gente tenta fazer desde então é re-territorializar, é voltar para os territórios ancestrais. Então, acho que o maior problema hoje que a gente tem vivido é, sem dúvida, a questão da desterritorialização, que a gente não pode tratar como um problema humanitário apenas. Porque o problema humanitário existe, obviamente, mas isso é só uma consequência do problema principal que é a política fundiária. Pensar como é absolutamente absurdo que esses territórios sejam repartidos como coisas.

AS: Pensando em termos especificamente do povo Wassu-Cocal, como está essa situação em relação à demarcação de terras? Eu estava lendo sobre a história do povo Wassu-Cocal e vi que tem

alguma ligação com o povo Xucuru-Kariri. Nós entrevistamos o Rafael Xucuru-Kariri e ele contou um pouco sobre essa relação do povo Xucuru-Kariri com o governo.

EL: Na verdade, essa coisa do povo Wassu ser do ramo Kariri, eu não sei. Algumas informações na internet são bastante trocadas e não há um consenso no que diz respeito a sermos um ramo Kariri. Muito pelo contrário, seríamos de fato de um ramo Tupinambá, um tronco Tupi, inclusive, pela língua ancestral e pelas coisas que a gente fala. Eu estou para entrar em contato com os editores da Wikipédia justamente para rever essas informações, porque o povo Wassu é o único povo ali em Alagoas, na Zona da Mata, ou seja, o único povo que não está diretamente no sertão ou no Agreste. Então tem muitas histórias dos antigos, inclusive, de que o nosso povo teria recebido também parte do povo Caeté quando começam as guerras por conta do Bispo Sardinha e tudo.¹² Como povos de muito trânsito e de muitas migrações, as nossas espiritualidades no Nordeste são muito parecidas.

O território Wassu é reivindicado nos nossos documentos históricos como quase 12 mil hectares. A Célia Xakriabá¹³ falou uma coisa no Marco Temporal que acho que hoje me sinto mais à vontade para comentar sobre isso. Quando ela sobe na bancada para questionar o Marco Temporal, ela pergunta aos parlamentares: “Toda terra indígena que eu conheço só foi demarcada a partir do assassinato de alguma liderança. Vocês sabem o que é isso?”. No meu território não foi diferente. O nosso território só foi demarcado depois do assassi-

12 Pedro Fernandes Sardinha, ou Pero Sardinha, (1496–1556) foi um sacerdote português, primeiro bispo do Brasil. O navio em que ele viajava naufragou nas águas da costa do atual Alagoas. Dos tripulantes da embarcação, apenas 90 atingiram terra firme, incluindo o bispo, mas teriam sido mortos pelos indígenas Caetés.

13 Célia Nunes Correa, também conhecida como Célia Xakriabá (Itacarambi, 10 de maio de 1989), é uma professora ativista indígena do povo Xakriabá em Minas Gerais, Brasil, filiada ao Partido Socialismo e Liberdade (PSOL). Em 2022 tornou-se a primeira mulher indígena a ser eleita deputada federal por Minas Gerais, com 101.078 votos.

nato do meu tio que foi uma liderança da época, junto com outras lideranças, com outros caciques, mas foi de fato assassinato dele que fez o território ser demarcado. Mas o território que tinha 12 mil hectares vai ter só 2.700 hectares demarcados. Então, existem mais 9 mil hectares de terra para serem demarcadas. E aí entra a questão que não é só do povo Wassu-Cocal, não é só do povo Xucuru-Kariri, que é a questão da demarcação territorial.

A tese do Marco Temporal, que é o que está sendo defendido pela bancada do agronegócio, vai frontalmente contra todos os direitos, todos os tratados internacionais, contra a Constituição Federal e contra tudo, principalmente, o que diz respeito à consulta e participação dos povos indígenas. A tese do Marco Temporal traz uma noção de que só poderiam demarcar os territórios dos povos que estivessem ali na data anterior à promulgação da Constituição Federal. E aí, se essa tese absurda, equivocada e criminosa passa, o meu território, que tem 12 mil hectares, que é do povo Wassu, nunca vai ser demarcado. Ele ainda corre o risco de ser inviabilizado. Esses 2.700 hectares que já estão demarcados correm risco de perder o direito à demarcação, porque o território só foi demarcado, embora a luta tenha começado lá na década de 1970, em 1991, depois da promulgação da Constituição Federal e do assassinato dessa liderança.

Em relação ao momento atual, a gente está extremamente vulnerável, porque o território é a base da vida, da cultura e da espiritualidade. E quando você se vê encurralado, justamente por esses ruralistas e por essas pessoas que querem se utilizar do solo apenas de forma extrativista, sem nenhuma relação de fato com a vida, com a vivência do território, a gente chega nesse momento em que estamos, no Brasil do Marco Temporal, quando os ruralistas se sentem no direito de reivindicar algum território indígena, como se fosse território deles, e, enfim, ainda subverter toda uma lógica de tempo que é de uma forma geral o que acontece em todos os territórios e é o que tem acontecido conosco também. Então, estamos numa insegurança muito grande, porque essa tese também nos co-

loca em insegurança jurídica, e ao mesmo tempo, batalhando para conseguir fazer o que a gente precisa fazer para avançar.

AS: E qual é a expectativa, Ellen, para essa votação que vai ter em breve do PL/490?¹⁴ Como vocês estão se organizando?

EL: A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB)¹⁵ é o guarda-chuva principal e existem as regionais. No caso, eu sou da APOINME, que é Articulação dos Povos Indígenas de Minas Gerais, Nordeste e Espírito Santo.¹⁶ E, na APOINME e na APIB, de uma forma geral, existe mobilização. Todos os territórios estão mobilizados, as pessoas estão nas ruas. No domingo agora, teve uma manifestação importante lá no território Guarani, em São Paulo, porque houve repressão policial.¹⁷ O meu território está à beira da BR-101, e isso é uma briga com o Estado, porque eles querem tirar

14 Projeto de lei do referido Marco Temporal em votação.

15 A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB foi criada pelo movimento indígena no Acampamento Terra Livre de 2005. A APIB é uma instância de referência nacional do movimento indígena no Brasil, criada de baixo pra cima. Ela aglutina as organizações regionais indígenas e nasceu com o propósito de fortalecer a união de povos, a articulação entre as diferentes regiões e organizações indígenas do país, além de mobilizar os povos e organizações indígenas contra as ameaças e agressões aos direitos indígenas. Disponível em: <https://apiboficial.org/sobre/>.

16 A APOINME é uma organização indígena não governamental regional sem fins lucrativos, criada em maio de 1990, durante o 1º Encontro de Articulação de Povos Indígenas da região Leste e Nordeste do país, realizado na Terra Indígena do Pataxó Hãhãhãe, em Itabuna, Bahia. A Organização atuou por 5 anos como uma articulação informal, tendo como principal bandeira de luta a defesa de direitos humanos e da regularização dos territórios indígenas da região. Com mais de 20 anos de existência, atua junto a uma população constituída por mais de 213 mil indígenas, em territórios e comunidades de 10 estados compreendidos em sua área de abrangência (Alagoas, Bahia, Ceará, Espírito Santo, Minas Gerais, Paraíba, Pernambuco, Piauí, Rio Grande do Norte, Sergipe). Disponível em: <https://apoinme.org/quem-somos/>.

17 Em 18 de junho de 2023 houve grande mobilização na cidade de São Paulo e outras capitais, contra a tese do Marco Temporal que iria ser votada. Disponível em: <https://vermelho.org.br/2023/06/19/manifestantes-se-unem-em-protesto-contra-marco-temporal/>.

a gente dali para ampliar a BR. Mas a gente não vai sair, porque isso significa descaracterizar o território. Então, quando a briga acontece, fecham a BR, se mobilizam dentro do território para fazer as pessoas acordarem, verem o que está acontecendo. As pessoas só vão saber quando elas já estão lá com seus 5 km de engarrafamento em São Paulo e aí elas vão entender: “Ah, tem indígena aqui brigando por direito.” Então, existe uma mobilização muito grande.

Hoje, felizmente, nós temos juristas, advogados, comunicadores, defensores indígenas dentro do movimento que conseguem fazer essas articulações e que conseguem, de alguma forma, também espalhar essas notícias. Então, o movimento está muito organizado, muito unificado e, de uma forma geral, tentando fazer com que o Marco Temporal não passe. Chegou agora no Supremo Tribunal, mudou o nome inclusive. Não é mais PL/490, eu acho que é 1200 e alguma coisa. Mas a expectativa é que não passe no Supremo, vamos ver o que vai acontecer. Mas as mobilizações estão a todo vapor porque a nossa vida depende disso. As vidas indígenas dependem disso. A vida da natureza, do nosso território, do nosso solo depende da rejeição dessa tese. Porque se essa tese é aprovada, ela vai servir de base para todas as outras teses do país, então vai ser um problemão, para variar.

AS: Como podemos desconstruir o estereótipo de que o pensamento indígena sobre o território, que você acabou de expor, é idílico e utópico?

EL: Isso me acontece muito. Como eu falo publicamente aqui em Portugal e falo de poesia e das cosmopercepções que estão aí, eu sempre trago um discurso político antes. Mas é um discurso político com muita poesia, porque nós somos poesia. Não há jeito, não há outra forma de pensar. A natureza é poesia. É o que Ailton Krenak¹⁸ diz: “Não há lugar onde não vejo a natureza”. Tudo é o cosmos, a nature-

18 Ailton Krenak (Itabirinha, Minas Gerais, 1953) é uma liderança indígena, ambientalista, filósofo, poeta, escritor e Imortal da Academia Brasileira de Letras.

za é o cosmos. E essa dança do planeta, essa dança da natureza, ela é poesia. É que a gente desaprendeu. A modernidade tira a poesia, tira a terra, que não é nada sobrenatural. E aí, quando eu falo publicamente, as pessoas estão sempre assim: “Ai, que bonito!”. Como se eu estivesse falando uma coisa completamente surreal. E eu não estou dizendo nada que não seja da força da natureza. É porque a gente, com a modernidade, aprende a deslocar a força, o poder da natureza, a importância da natureza para uma industrialização, para uma ideia de progresso. Mas a verdade é que tudo que a gente vive, tudo que a gente faz, tudo que a gente é, é natureza. Então, parece muito romântico, muito utópico. Mas não é nada além do que é a própria natureza. Não é nada além do que é a ciência da terra. Se a gente pensar, por exemplo, nas medicinas da floresta - quem já teve oportunidade de estar com elas, de comungar dessas medicinas, de estar junto, de consagrar junto com elas, - vai entender que a natureza tem uma força, que ela tem uma lógica. Ela é uma medicina, é uma lógica, é uma força que não é nada sobrenatural. Para nós não existe nada maior do que a natureza. A diferença é que a gente deslocou isso, mas se você olhar para tudo que é vivo, e aí, isso é um convite básico, você vai entender que não é mágica. Se você olhar para tudo que é vivo, vai ver que o que a gente rega, o que a gente planta, o que a gente aduba, cresce, floresce e dá frutos. E o que a gente abandona, o que a gente extrai, o que a gente só tira, morre. Então, a sociedade hoje está olhando para os povos indígenas e nesse olhar eu penso que há uma inversão completa de valores. Porque eu penso que a sociedade ocidental tem olhado para nós como se nós fossemos os grandes salvadores do planeta, porque o capitalismo foi lá e fez o seu grande estrago. E aí, pronto, agora precisamos pensar em sustentabilidade, floresta, e quem aparece? Os povos indígenas! Ninguém queria saber deles até então, mas agora que a gente vive crise climática: “segurar o céu”, pensando nas palavras do Davi Kopenawa. Não leram Kopenawa! Só pegaram a ideia de segurar o céu, né?¹⁹ Quem é que faz isso e como se faz isso? E por que se faz isso?

19 Ver: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Rio de Janeiro: Editora Companhia das Letras, 2019.

Então, essa ideia idílica, essa ideia utópica, para mim, é muito mais dos brancos do que nossa. É muito mais uma ideia do Ocidente de olhar para questões da natureza, de olhar para a terra, de olhar para o pertencimento da terra, de olhar para a força da natureza como uma coisa sobrenatural. Não à toa, se a gente for pensar na história da Europa, as mulheres que tinham conhecimento ancestral das plantas eram todas consideradas bruxas e eram apenas mulheres que tinham muito conhecimento da terra. Que entendiam a terra, claro, também dentro dessas religiosidades, mas isso não discuto. Para mim, é muito mais prática a questão. A natureza é prática, a natureza é a base da nossa vida no planeta. E quem ignora isso e quem sempre ignorou isso foi a sociedade ocidental e a modernidade. Para nós, ela continua e segue sendo como é. A diferença é que hoje, por conta de tantas crises climáticas e os problemas que a gente está vivendo, a sociedade diz assim: “Ah, não, vamos defender!”, mas até a página dois. Porque, para mim, nem é utopia. Utopia ainda é uma palavra bonita, né!? Enfim, para mim, a desconexão com a realidade, a desconexão com o que pode ser é completamente do sistema capitalista e desse sistema moderno de compreensão do mundo. Eu não vejo nenhuma ideia utópica ou idílica dentro das nossas cosmopercepções, muito pelo contrário! Você vai no território indígena, você conversa com pessoas, é a vida acontecendo, é o rio no seu curso, é a terra brotando, são as coisas acontecendo. O que não é nada de sobrenatural. É olhar para o curso da vida e entender que nós somos isso, nós não somos a máquina do shopping. Isso aqui faz parte daquilo que se construiu a partir dessa modernidade. Isso não significa que essas coisas não devam, ou que não possam, caminhar nos mesmos lugares ou perto. Mas significa que o capitalismo fez de nós apenas essas máquinas. E aí hoje a sociedade ocidental diz: “Não, agora vamos olhar de outro jeito, agora os povos indígenas que segurem o céu.” Para mim, essa é a utopia, porque a gente não vai segurar o céu sozinho. A gente não vai cuidar do planeta sozinho. Porque aí é perverso. É nos responsabilizar ou colocar nas nossas costas uma responsabilidade que não é nossa. Se

a gente for pensar que os povos indígenas são mais ou menos 5% da população mundial e que, junto com outras comunidades tradicionais, protegem mais de 80% dos biomas do planeta, é pensar que quem acha o contrário, ou quem acha que a gente não está cuidando, é um equívoco. E achar que 5% da população mundial vai salvar o planeta, eu acho também idílico demais. Para mim, essa é a grande subversão, é a perversidade do pensamento, inclusive, de olhar para nós e dizer: “Vão salvar.” Me dá a ferramenta, me dá condição, me dá participação e dá espaço. E quanto mais espaço a gente tem, mais a gente consegue pensar e transformar as coisas para além dos discursos.

AS: Você acha que é importante a gente compreender o pensamento indígena ou as práticas de pensamento indígena fora desse eixo mito-lenda? Ou você acha que esse é um eixo importante para pensar os povos indígenas e as suas construções epistemológicas?

EL: Eu costumo dizer uma coisa que está até nesse próximo livro²⁰: “Nós não somos herança, somos presença!”. Existe uma ideia de que o que Estado brasileiro fez, para se consolidar enquanto nação, foi nos representar mortos ou em vias de morrer, para miscigenar-se ou qualquer coisa que seja, e fundar a sociedade nacional. Então, o que para mim é um grande mito é a ideia do que é o brasileiro ou a brasilidade. Para mim, esse é o grande mito. Isso vem a partir de histórias que são forjadas e inventadas para criar um pensamento. Nesse caso, eu desconfio muito desse termo “mito”, “mitos indígenas”, porque não são mitos. Quando a gente está falando, por exemplo, na literatura indígena, hoje tem uma gama de autores que publicam sobre seus povos, que contam histórias ancestrais dos seus povos, que não são mitos. São espiritualidades, são histórias ancestrais, que existem, que existiram dentro de um espaço-tempo. Então, tratar isso como mito é uma forma de diminuir,

20 Ver: WASSU, Ellen Lima. *Yby Kúatiara*. Um livro de terra. Cotia: Editora Urutau, 2023.

de reduzir a importância daquele povo e daquele pensamento. É, de novo, pegar a operação lógica da modernidade e dizer “se esse povo vê assim, é porque ele não tem conhecimento, ele não tem ciência”. Embora a sociedade ocidental ache perfeitamente normal adotar a ideia de que veio um Deus que foi lá e criou tudo e descansou no sétimo dia. Sei lá, não conheço muito essa história. Mas eu sei que a sociedade ocidental acha legal pensar isso. Então, para mim, isso é um grande mito. Para mim, o mito são essas histórias que são construídas para fazerem as pessoas acreditarem que são alguma coisa ou que pertencem a alguma coisa. As nossas narrativas orais, as nossas narrativas literárias, as nossas narrativas, enfim, políticas, elas passam muito longe da mitologia. Elas passam muito longe. Elas são formas de ser, de compreender a natureza, de estar no mundo.

Tem uma poeta Mojave²¹, do Norte de Abya Yala, chamada Natalie Diaz. Ela publicou um livro chamado *Poema de Amor Pós-Colonial*.²² Hoje é uma das minhas maiores paixões, meu livrinho de cabeceira. Ela diz assim: “Os brancos costumam chamar de mito aquilo que eles temem.” É mais ou menos assim. Eu não me lembro exatamente. Depois eu posso até passar a citação completa. Mas ela diz assim: “Os brancos chamam de mito aquilo que eles temem. Eu nunca fui verdadeira na América. A América é o meu mito. A América é o grande mito.” Para mim, o Brasil é o grande mito. Nós não somos mito. Nossas formas de perceber o mundo não são mitos. E tanto não são, que a base da alimentação brasileira, que a base da forma como o povo se comporta, apesar de tantos apagamentos, é indígena. E isso para mim diz muito sobre a ideia do Estado-nação brasileiro de criar uma “brasilidade”. Isso para mim é um mito. O que a gente produz não é não!

21 Os Mojaves são um povo indígena norte americano que fala um idioma do grupo Yumano-cochimi. Viviam nas margens do rio Colorado, entre Needles e o Canion Negro. Atualmente vivem nas reservas de Fort Mojave, Rio Colorado e Fort MacDowell, no Arizona.

22 Ver: DIAZ, Natalie. *Poema de Amor Pós-Colonial*. São Paulo: Editora Fósforo, 2022.

AS: Onde você acha que as práticas de conhecimento indígena se encaixam? Como elas podem contribuir para a construção de uma nova humanidade? Não de uma humanidade no sentido do “só humano”...

EL: O próprio Kopenawa, muitos escritores e muitos dos nossos troncos velhos dizem principalmente isso: Vamos pensar em que humanidade? Eles dizem não com essas palavras, mas vamos decodificar assim: De que humanidade que a gente está falando? Porque eu acho que o principal problema, e aí isso também tem a ver com segurar o céu, é que a modernidade produziu humanidades e subdividiu, mais uma vez, dentro dos binarismos coloniais, produziu essa divisão de sociedade. Então existe o que é humano na cabeça ocidental, nessa cabeça moderna, e o que é não humano, que é animal. E, para nós, isso é impensável. Não se pensa a humanidade só do ser humano. A humanidade está em tudo, a humanidade está na terra, a humanidade está na planta, a humanidade está no animal. Então, essa ideia de humanidade é, de alguma forma, fazer a humanidade acreditar, fazer os seres vivos e viventes humanos acreditarem que nós estamos no topo de alguma coisa e que existe gente que pode ser explorada e que pode ser utilizada, como diz muito bem Krenak, “como se fosse ali um almoxarifado, tirar o que precisa e pronto e sigo a minha vida”.²³

Então dessa forma, nesse sentido, vale a pena a leitura. Agora saiu *O Espírito da Floresta*²⁴ que eu estava lendo, e que in-

23 “Na cultura da maioria dos povos indígenas, a percepção de que o vento mudou é desde que o camarada nasceu. Meio ambiente, de povos que sempre viveram colados na natureza, é uma experiência mais do ambiente integrado a todo o ciclo da vida do que apenas à ideia do recurso natural. A grande diferença que existe entre o pensamento dos índios e o pensamento dos brancos é que estes acham que o ambiente é recurso natural, como se fosse um almoxarifado em que se tira as coisas. Para o índio, é um lugar que tem de se pisar suavemente, porque está cheio de outras presenças.” Ver: COHN, Sérgio (org.). *Ailton Krenak. Série Encontros*. Rio de Janeiro: Azougue, 2015.

24 Ver: ALBERT, Bruce; KOPENAWA, Davi. *O espírito da floresta*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

clusive é um livro belíssimo. Assim, é justamente entender que a natureza é gente. Não é outra coisa. Então, eu acho que esse entendimento é uma virada que precisa acontecer. Entender que as humanidades não são essas que foram construídas pela modernidade. As humanidades têm outras formas, as humanidades têm outros saberes e têm outros entendimentos. Lembro de novo do Krenak que diz uma coisa que eu amo muito. Ele fala assim: “Nós não somos os únicos seres que temos uma visão interessante sobre a vida.”²⁵ Então uma árvore tem uma visão interessante sobre a vida e sobre a existência. Uma planta, um animal, um cachorro, um tatu, têm visões interessantes sobre a vida. E como é que seria, nesse caso, essa contribuição do conhecimento indígena?

O que eu costumo dizer, mais uma vez, é que a gente não é herança, a gente é presença e, como presença, a gente já contribui e muito! Por exemplo, se a gente for pensar na base do Brasil. Se você nasceu no Brasil, você sabe que há chás que você pode tomar, há determinadas comidas que são de tal jeito, há formas de lidar com o solo que a gente aprende através de sabedorias ancestrais. Eu quero dizer que os nossos conhecimentos sempre estiveram aí e sempre foram absolutamente, inclusive, generosos para além dos nossos territórios, com a sociedade nacional. Então, nesse sentido, eu acho que a gente já contribui. A diferença é que, mais uma vez, o capitalismo e essa ideia de Antropoceno querem produzir mais uma urgência e mais uma demanda, no sentido de que: “E agora, o que vocês podem fazer?” Não, nós já fazemos! Já cuidamos de 80% da biodiversidade do mundo. Querem mais o quê? E aí eu acho que entra numa lógica do capital, numa lógica mercantilista mesmo, de como é que a gente pode explorar e extrair alguma coisa daqui que pode melhorar o mundo? A gente não vai melhorar o mundo extraindo do território indígena ou dos povos indígenas. O que a gente precisa fazer é ouvir, é manter a escuta atenta e não só ouvir para dizer: “Ai, agora eu entendi! Agora eu sei!” É ouvir no sentido de colocar essa prática

25 Ver: KRENAK, Ailton. *Futuro ancestral*. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

e trazer essa prática para a vida. O cara vai lá e descobre que o ideal não é a monocultura, o ideal é a floresta. Ou agrofloresta, como estão praticando. E aí a pessoa sabe, mas ela vai guardar isso para ela. “E agora, o que que eu posso fazer?” O que a gente pode fazer é agora o que cada um pode fazer. Quem segura o céu são os xamãs, né, na leitura do Kopenawa, e pensando nesses seres mágicos que têm essa força, nessas pessoas que têm essa força de cuidar, a gente pode e deve fazer isso enquanto humanidade. É olhar para essas práticas e dizer: “Bom, eu posso colaborar dessa forma, eu posso colocar esse conhecimento ancestral na frente, mas eu volto e fecho aqui.” Porque as coisas são muito dialéticas. Não há uma visão separada do mundo. A gente está inserido dentro de um sistema muito maior que é o capitalismo, e não tem jeito. Não tem jeito para isso. O que a gente precisa fazer agora? A gente precisa ir contra esse sistema. É lutar contra esse sistema também, como a gente já faz secularmente. Então, na minha cabeça, não adianta buscar uma solução se a gente não olhar, com muita seriedade, para esse sistema de produção, para esse modelo econômico que a gente aplica, porque é ele que vai nos matar. O Marco Temporal nada mais é do que um produto disso, dessa gente que é altamente capitalista, que é altamente burguesa, que é dono de terra, que é latifundiário, que quer continuar mantendo a super acumulação. É isso, 5% das pessoas, 80% do território. Essa conta não fecha. Como a gente vai fazer, se esse sistema continua atentando contra as nossas vidas?

Então, eu acho que é pensar politicamente. Eu acho que é o momento de que, para além dos povos indígenas, porque a gente certamente tem, faz e terá muito para contribuir, a sociedade nacional reconheça isso com espaço, com debate, com discussão, com participação e com política pública. Que é exatamente o que não tem nada de diferente do que está na Constituição de 1988, na Convenção nº 169 da OIT de 1989, na Convenção das Nações Unidas sobre Povos Indígenas.²⁶ Há muito por escrever,

26 A Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho trata sobre Povos Indígenas e Tribais e foi adotada em Genebra, em 27 de junho de 1989, entrando em vigor internacional em 5 de setembro de

mas não tem nada, juridicamente, que aponte para outra direção nesses mecanismos internacionais. Então eu acho que a forma de cuidar disso também é a luta, definitivamente. É a luta política, é entender a luta de classes, é tudo isso.

AS: Você acha que tem algum campo dos partidos políticos que está atento a essa escuta ao pensamento indígena e conseguiu fazer essa ruptura com o pensamento da modernidade? Ou você acha que as coisas estão, nesses termos, no mesmo patamar? Que essa virada ainda não aconteceu e essa compreensão do pensamento indígena ainda não se deu?

EL: Primeiramente, eu acho que não. Eu adoraria que fosse assim. Eu adoraria que a gente tivesse essa virada, mas eu acho que não. E eu acho que a gente está bastante longe. Para mim, se a gente for pensar em direita e esquerda, a gente está falando de política. E a gente tem força nesses espectros em todos os campos. Obviamente que a gente tem uma bancada no Congresso Nacional, que a gente chama de “Bancada do Cocar”²⁷, que a gente

1991. No Brasil, essa Convenção foi aprovada pelo Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002, e passa a vigorar a partir de 25 de julho de 2003 quando o país envia o instrumento de ratificação ao Diretor Executivo da OIT. A Convenção nº 169 da OIT possui a definição de quem são os povos indígenas e tribais mencionados no documento, além de afirmar a obrigação dos governos em reconhecer e proteger os valores e práticas sociais, culturais, religiosas e espirituais próprias desses povos. A Convenção trata ainda da consulta aos povos interessados, mediante procedimentos apropriados toda vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente. Essas medidas podem ser tanto aditadas pela esfera pública quanto pela esfera privada. Disponível em: <https://portal.antt.gov.br/conven%C3%A7%C3%A3o-169-da-oit-povos-indigenas-e-tribais>.

27 A conformação da Bancada do Cocar se deu com o lançamento das pré-candidaturas de diversas lideranças mulheres indígenas no ano de 2022. Está alinhada com a estratégia dos povos originários de ocupar o parlamento para ampliar a capacidade de luta e mobilização e barrar os ataques aos territórios indígenas em contraponto às bancadas da bala, do agronegócio e da mineração.

tem apoiadores dentro da política. Eu não me lembro se foi a Sueli Carneiro²⁸ ou quem foi que falou isso, mas eu imagino que foi ela. Ela disse assim: “Bom, entre a direita e a esquerda, eu continuo sendo preta.” Entre a direita e a esquerda, nós continuamos sendo indígenas, e batalhando e lutando dentro dos nossos movimentos. É muito importante que a gente tenha apoio, que a gente tenha esse espaço para caminhar, mas é também entendendo que a política nacional, ela também está se organizando, inclusive, dentro das nossas reivindicações, das nossas pautas, do entendimento do como isso funciona. Então, quando a gente olha para a política nacional, precisamos perceber que estamos muito longe disso.

Pensando em política pública, temos a lei 11.645, que fala sobre a necessidade de colocar o ensino da cultura e da história indígena no conteúdo programático, mas essa lei é de 2008.²⁹ A Constituição Federal é de 1988. A gente tem menos de 40 anos de um pensamento que ainda está tentando se estabelecer e ainda está tentando se consolidar. E aí, a partir disso, vemos forças hegemônicas contrárias, tanto no campo da intelectualidade, quanto da literatura, quanto em todos os campos. Aí vão dizer: “Ah, isso aqui é indígena. Isso aqui é menor.” Ainda é um olhar como aquilo que a gente estava falando mais cedo, que é o da utopia, é um olhar do bucólico, mas que não nos representa de fato. É aquele olhar que Mariátegui também fala, que é um olhar informado por questões humanitárias. E é isso. Se a gente não fizer

28 Filósofa, escritora e ativista antirracismo do movimento social negro brasileiro, Aparecida Sueli Carneiro Jacoel nasceu em São Paulo em 1950. É Doutora em Filosofia pela USP e fundadora do GELEDÉS – Instituto da Mulher Negra, sendo considerada uma das mais relevantes pensadoras do feminismo negro no Brasil. Disponível em: <http://www.lettras.ufmg.br/literafro/ensaistas/1426-sueli-carneiro>.

29 A Lei nº 11.645, de 10 março de 2008 torna obrigatório o estudo da história e cultura indígena e afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio, porém não prevê a sua obrigatoriedade nos estabelecimentos de ensino superior para os cursos de formação de professores (licenciaturas). Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2008/lei/l11645.htm.

uma virada de pensamento, de entender que esse pensamento, de fato, é o que nos mantém vivos e ligados e conectados a esse organismo vivo que é terra, a gente não caminha para canto algum. A gente vai ficar um pouco preso aqui dentro de cada espectro e não vai caminhar. Então eu sinto que precisa sim, de uma virada.

Mas eu, como também sou professora e a minha luta também é pedagógica, eu sei que não é da noite para o dia que a gente acorda entendendo as coisas. Hoje, com a sociedade nacional mobilizada e entendendo, com boa parte das pessoas olhando para os direitos indígenas, com essas questões minimamente colocadas, talvez a gente consiga cada vez mais ter espaço para brigar. E brigar sim! Por espaço, por representatividade, enfim, por tudo que nos coloque a fazer essa disputa que é epistêmica e que é territorial. Porque a gente está há 523 anos nas lutas e não vai parar. A gente já sabia que ia ter Ministério dos Povos Indígenas³⁰ e que a gente ia continuar lutando. Porque a gente está lutando contra uma coisa muito maior que é o sistema. O que nós pensamos e o que o sistema representa são extremos opostos. É radicalmente oposto e a gente caminha para um planeta e para um sistema, que continua sendo extrativista com o território, com a terra e com a vida e que continua sendo radicalmente contrário e radicalmente oposto ao nosso pensamento. Não é nem dialético. É radicalmente oposto. Então, nesse sentido, é mais complicado também, mas eu acho que é meio por aí.

AS: Você pode deixar uma mensagem final para aqueles que nos leem?

EL: Primeiro, “auêbeté”, obrigada! Agradeço pela atenção, pela escuta, leitura, entendimento, percepção e essa abertura que você que está ouvindo e que está vendo já possui uma aberturinha assim... Então vamos manter esse ouvidinho aberto, esse olho aberto, porque

30 O Ministério dos Povos Indígenas é um ministério do Poder Executivo do Brasil, presidido atualmente por Sônia Guajajara e criado em 01 de janeiro de 2023.

para a gente é muito importante! Para você também, certamente é muito importante, e eu acho que é a partir dessas aberturas que a gente vai colando novos mundos. A gente vai também se juntando e se expandindo a partir dessa dessa junção.

Então agradeço e também sugiro sempre que procurem autores indígenas, procurem intelectuais indígenas, como esse projeto belamente está fazendo, assim, no sentido de “vamos olhar”. Porque perspectivas antropológicas, a gente já tem a vida inteira! O que o parente que está no território está dizendo? O que o intelectual indígena está reivindicando? Então é isso, acho que ouvir o artista, o escritor, o cantor, o músico, o intelectual, é fundamental para a gente repensar novos futuros. Para a gente “reencantar” esse amanhã, esse tempo, essa terra, é isso. “auêbeté”! É muito. Obrigada!

ASSISTA NO YOUTUBE A ENTREVISTA COM ELLEN LIMA WASSU



“Com a tecelagem, posso te contar sobre a criação da cultura Wayuu, posso te contar as origens do nosso conhecimento e posso te contar o saber de um povo”: Diálogos com Sindri Tatiana González Ipuana do Povo Wayuu¹

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13958653>

FIDEL RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE DO CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO (PUC-Rio)

Fidel Rodríguez Velásquez: Sindri, antes de tudo, bem-vinda ao nosso projeto. Gostaria que começássemos falando um pouco sobre você, sobre sua carreira, onde você nasceu e a qual povo indígena você pertence.

Sindri González Ipuana: Muito obrigada, Fidel, pelo convite. Meu nome é Sindri Tatiana González, da casta Ipuana. Sou uma mulher da comunidade Wayuu e nós, os Wayuu, estamos organizados socialmente por clãs e eu sou do clã Ipuana. Nasci em Alta Guajira, pertencente ao município de Uribia, a capital indígena da Colômbia. Estamos situados no norte da Colômbia, mais especificamente em La Guajira.

FRV: Sindri, um detalhe que sempre me chamou a atenção sobre o povo Wayuu é a ideia dos Wayuu estarem situados dos dois

1 A entrevista foi realizada em 24 de maio de 2023. No diálogo, o entrevistador está identificado como FRV e a entrevistada como SG.

lados da fronteira, no lado venezuelano e no lado colombiano. Como funciona essa questão da fronteira?

SG: Bem, nós somos definitivamente um povo indígena binacional. Sempre dependemos da Venezuela e os de lá também dependem da Colômbia. Antes, na Alta Guajira, se usava o bolívar², lá não se conhecia o peso³, ou seja, éramos totalmente dependentes da Venezuela para o comércio e compra de alimentos. Eles, ao menos os da Venezuela, conhecem muito bem sua origem aqui na Colômbia. Quando há alguma morte, você sabe que isso é um ritual muito importante para nós, eles voltam para sua terra de origem, que é aqui na Colômbia. Portanto, somos um povo indígena totalmente binacional, mas com as mesmas origens, com os mesmos costumes e tentando resistir nas cidades, tanto nas da Venezuela - Maracaibo, Caracas, etc -, quanto aqui na Colômbia - Medellín, etc. Tentamos resistir e educar nossos filhos, buscando progredir, garantir o estudo para nossos filhos, mas sem esquecer das nossas raízes.⁴

FRV: Um tema que também me chama muito a atenção é o tema comercial. Conheço um pouco da sua trajetória, que está relacionada com a criação. Então, eu adoraria que você pudesse me falar um pouco sobre o projeto que você lidera com as mulheres indígenas, que está relacionado às formas de trabalho das mulheres Wayuu.

SG: O meu coletivo, aquele que lidero, chama-se *Akumaja*. *Akumaja* significa criar⁵, também significa um mito de uma mulher viajante,

2 Moeda oficial da Venezuela.

3 Moeda oficial da Colômbia.

4 Colômbia e Venezuela reconhecem a qualidade nômade dos Wayuu e não restringem sua circulação entre os territórios. Legalmente, os Wayuu têm dupla nacionalidade, venezuelana e colombiana.

5 Os termos originais e sua tradução utilizados neste texto tiveram por base o Dicionário Básico-Ilustrado WAYUUNA IKI-ESPAÑOL. Alíngua tradicional

de uma mulher que parte da comunidade dela e sai para a cidade para conhecê-la, mas depois do tempo que ela viajou, ela retorna para a comunidade e utiliza tudo que ela aprendeu em suas viagens com a sua comunidade. Funciona como uma retribuição de todo esse aprendizado. Essa é uma mulher *Akumaja*. Assim, o grupo que lidero é um grupo de artesãs, cujo principal objetivo é manter vivas nossas histórias, manter vivas nossas tradições e costumes.

Te digo que, com a tecelagem, posso te contar sobre a criação da cultura Wayuu, posso te contar as origens do nosso conhecimento, posso te contar o saber de um povo e também posso te dizer que somos uma cultura feminina, de origem feminina. Somos um povo matriarcal.⁶ Então, nós, de *Akumaja*, temos esse coletivo para podermos nos organizar e fortalecer nossas práticas e costumes. A ideia é também aquela função que todas as mulheres Wayuu têm, de transmitir o que sabemos, não só para nossos filhos e nossos descendentes, mas também para nossa comunidade. Fazemos isso a partir de *Akumaja* e também desse processo comercial. Ou seja, não apenas estamos conseguindo isso, mas com essa arte que sabemos, podemos ganhar uma recompensa econômica que, no final, não é alcançada completamente, mas podemos contribuir para que nossas famílias consigam todo o suporte necessário em tudo o que é básico em nosso núcleo familiar.

FRV: Como as mulheres Wayuu aprendem essa arte?

SG: Bem, há um momento, desde que somos meninas, de oito a nove anos, que nos dão nossa agulha e nossa linha para cada

do Wayuu é o Wayuunaiki. Disponível em: https://www.sil.org/system/files/ reapdata/13/68/67/136867501098587482764543183539278418234/ WayuuDict_45801.pdf.

6 Dentro da família, a autoridade recai sobre a mãe e sobre o tio materno, que é responsável por educar os filhos. A mulher Wayuu é independente e participa ativamente da política, tem a função de organizar o clã, regulando as atividades políticas e econômicas.

uma seguir exercitando e aprendendo os pontos básicos. Mas há um momento em que a mulher Wayuu se especializa, poderíamos dizer, nesta arte, que é a menarca.⁷ É um momento muito importante para nós e é um dos motivos de comemoração para a comunidade Wayuu, para a cultura Wayuu. E nesse momento da menarca da menina Wayuu, a gente faz um ritual chamado “encierro”.⁸ Este confinamento não tem tempo estipulado, durando até que a menina aprenda tudo o que precisa aprender. Esse confinamento acontece na comunidade, na “rancheria”, com as mulheres da linha matriarcal, ou seja, mãe, tias, avó materna. Não entra mais ninguém naquele lugar, é como se ele se tornasse um lugar completamente sagrado. Todo mundo que está nas outras comunidades ou nas “rancherias” do entorno estão cientes sobre o que está acontecendo ali.⁹

Então, naquele momento, a menina fica em uma dieta totalmente tradicional à base de milho. Você sabe, nossa cultura alimentar é baseada no milho. Nossa alimentação tradicional, nas comunidades, é uma dieta líquida, bem suave. E com zero visitas. E lá está a nossa avó, nos ensinando a arte de tecer e os truques dela. Neste momento se monta um “chinchorro”.¹⁰ A gente faz nosso primeiro “chinchorro”, mas com toda a especialidade, ou

7 A primeira menstruação, que marca o início da vida fértil da mulher.

8 Confinamento.

9 O assentamento tradicional Wayuu consiste em um conjunto de cinco ou seis casas, feitas de postes e armação de madeira, com paredes de barro, que constituem aldeias ou “rancherias”, pequenas comunidades distantes umas das outras. Cada “rancheria” tem seu próprio nome em Wayuunaiki e os moradores pertencem a um grupo específico de parentes por linhagem materna. Em cada “rancheria”, os que vivem lá compartilham direitos e recursos comuns, seja a horta, o poço ou o cemitério.

10 Chinchorros são as redes que se constituem em bens muito valorizados pelo povo Wayuu, peça central de todos os cômodos de uma casa. Podem levar muitos meses para serem tecidas, manualmente, em um tear vertical, com um acabamento de padrões complexos e que conta uma história única através de seus padrões e cores.

seja, tudo aquilo que se fazia desde os oito ou nove anos, aí que se faz a especialização, o doutorado, como queiram chamar. Neste momento, nos são ensinadas as mochilas¹¹ e é transmitido para nós, mulheres, ou para toda a comunidade, como cuidar da natureza. É muito importante a conexão que existe com a natureza, o cuidado da natureza, o cuidado da família, a função vital que temos a partir de agora, porque há uma transição de menina para mulher. Então, as responsabilidades são diferentes a partir daí, não somente na arte da tecelagem, mas em tudo. Você vai ter sua família. É importante contar para a menina e conscientizá-la e sensibilizá-la da importância de passar à nova geração tudo o que a nossa avó e as nossas tias nos ensinavam. Não é somente o confinamento para transmitir a arte de tecer, mas também para cuidar da família, da natureza, cuidar dos animais e ensinar a nossos descendentes isso.

Bem, a gente vê que existe transmissão de conhecimento, existe uma alimentação diferenciada e quando essas professoras, ou seja, as avós e tias maternas, quando elas consideram que a menina já entendeu, aprendeu com calma, de uma forma fluida... nada de “eu te ensino isso e vou te avaliar”, tudo é muito fluido, muito natural. Quando elas decidem isso, tem outro ritual, que é a saída da menina em direção à comunidade e é motivo de comemoração para nós. É por isso que te digo que não tem tempo, podem ser quinze dias, um mês, dois meses, três meses, quatro meses, cinco meses... É um confinamento por um período que depende da pessoa, da menina, ou seja, da absorção de todo aquele aprendizado, de todo aquele conhecimento. É um motivo de festa para nós. Um aniversário não é motivo de comemoração, mas esse dia é motivo de comemoração: o dia em que a nova menina é apresentada à sociedade.

11 Uma mochila Wayuu típica é feita em uma série de pequenos nós costurados, usando uma técnica de crochê de um ou dois fios. Uma mochila tecida com a técnica de um fio leva 30 dias para ser criada, enquanto uma mochila tecida de dois fios leva 15 dias para ser criada.

Então, na noite anterior, enchem-se as vasilhas de água, para tomar um banho. A ideia é que a água fique nas vasilhas a noite toda e a madrugada. Para nós, a escuridão, a noite, a luz, a aurora são os nossos antepassados, é a primeira linha da nossa criação. Por isso, é importante que esta água absorva toda essa sabedoria, que absorva tudo isso. E a água deve estar fria, porque a gente tem a crença de que aquela água vai tirar a preguiça da criança, vai manter a pele dura. A Lua também é muito importante, a Lua cheia ou crescente. Porque a luz é importante. A luz da Lua, as energias, a sabedoria de tudo isso, com certeza estamos muito conectados com a natureza. Bem, é importante conservar esta água para tomar banho de madrugada. Nessa altura, o cabelo é cortado, porque, como eu te falei, há uma mudança total e deve haver um novo crescimento de cabelo. Muitos também entendem que isso é um abuso, mas tem um significado muito bonito. A roupa não é mais a roupa da menina, como uma blusinha. Não! É esse manto como este que eu estou vestindo e um shortinho, como vocês “arijuna”¹² dizem, um “guayuquito”¹³, seus “guaireñitas”¹⁴. Então, nessa saída do confinamento, você já usa seu primeiro manto. Esses mantos são feitos, são elaborados, são tecidos pelas mesmas que passam a sabedoria, te dão roupas e te dão banho de madrugada e colocam suas roupas em você. À noite, há sacrifícios de animais para os quais vem o tio, a tia, e a menina se apresenta, tem uma dança típica, a “yonna”¹⁵, e há comida. Bem, aqui está

12 Pessoa não indígena, aquele que não faz parte da cultura Wayuu.

13 Vestimenta indígena feita de pano, que se assemelha a uma tanga.

14 São um tipo de sapatilhas feitas pelos próprios artesãos Wayuu, para proteger os pés do solo árido de Guajira. Estes sapatos Wayuu têm uma forma semelhante às alpargatas espanholas, uma vez que permitem que o ar passe livremente entre eles e o pé. Eles são usados por homens e mulheres e sua distinção é baseada nas cores escolhidas por seu dono.

15 É conhecida, também, como “chichamaya”. Transcorre com diferentes passos, movimentos corporais, expressões faciais, em que vai se avançando ao ritmo do tambor, em que a mulher desafia e persegue o homem (que, geralmente, está usando uma pluma), que retrocede e tenta não cair. A Yonna é uma manifestação que simboliza a luta do feminino com o

a nova menina da comunidade ou do território, do clã. Esse é o momento em que uma mulher se especializa.

FRV: A Majajüt.

SG: A Majajüt. Menina

FRV: Sindri, uma das questões que nos interessa muito para o projeto é a ideia do intelectual indígena. Existe essa ideia de intelectual indígena na sociedade Wayuu? Ou existe outra figura como esta, sobre a qual estamos falando agora, de transmissão de conhecimento materno a partir do confinamento?

SG: Bem, para nós, há sábios e sábias indígenas. Há pessoas que carregam a história e esses são os idosos, os anciãos. Também há jovens, mas são pessoas que percorreram territórios, que falaram com muitos anciãos, que viajaram muito, que procuraram essa tradição oral e enriqueceram esse conhecimento pessoal. Mas, são praticamente os mais velhos, os nossos avós, os nossos anciãos, os nossos tios, os nossos “laülaayuu”¹⁶, essas pessoas com sabedoria ancestral. Na cultura Wayuu, existe, pelo menos, uma personagem que é a autoridade tradicional do território, chamada “alaüla”, que se traduz por tios maternos. Têm de ser maternos, não podem ser tios do lado do pai. Há outra autoridade, que é como os juízes ou os advogados, algo do gênero, o “pütchipü'ü”¹⁷. São como os advogados, a autoridade não para punir, mas para discutir os problemas entre famílias que, quase sempre, são compensados financeiramente. Essas são duas figuras relevantes. E o

masculino e que, se acredita, ajuda a prevenir os infortúnios e desgraças.

16 Anciãos.

17 Seria uma espécie de “intermediário” para assuntos legais. O sistema jurídico dos Wayuu foi reconhecido pela UNESCO como Patrimônio Imaterial da Humanidade.

papel da mulher Wayuu é vital em tudo o que é a transmissão do conhecimento e de todos os nossos usos e costumes.

FRV: Outra coisa que me veio à cabeça enquanto falava sobre isso tem a ver com a roupa que está usando, com o manto wayuu, o manto guajira, também com os símbolos pintados em seu rosto. Não sei se você me pode falar um pouco mais o que a vestimenta significa, o que estes símbolos significam, como eles estão associados às mulheres ou à tradição Wayuu. São específicos de alguma casta ou são iguais para todos?

SG: Bom, essa maquiagem é de um fungo vegetal, encontrado na Alta Guajira. Para nós, a cor vermelha é muito importante, significa a nossa linhagem, significa o nosso sangue e isto é muito da criatividade da mulher quando se maquia. Há muitas figuras, pelo menos nesta aqui, porque acho que é muito criativo. Inspirei-me na primeira dimensão da nossa criação. Inspirei-me na circularidade do nosso mundo, a lua, as estrelas. Como você pode ver, também gera em mim essa sabedoria e criatividade. Os símbolos para o rosto são muito pessoais para cada mulher e significam sabedoria, significam criatividade, significam o que você quiser. Às vezes, também pintamos os símbolos de nosso clã, de nossa origem, depende de cada mulher, como ela quer se maquiar. Sobre o manto, é porque nós, Wayuu, originalmente, vivíamos nus, segundo a história. Mas, você sabe que tem uma história de colonização de missionários, de capuchinhos, enfim, de diferentes religiões. Estes, de repente, viram uma cultura assim, nua. Eles vieram e essa roupa tem origem nos capuchinhos, nos missionários. E os tecidos também foram trazidos de Aruba, isto é, das ilhas holandesas vieram os primeiros tecidos.

O crochê das mochilas é de origem espanhola, de origem europeia. Os colonizadores trouxeram-no até nós, mas as “kanaas”,

as figuras, são totalmente Wayuu.¹⁸ Ou seja, ninguém nesse planeta pode fazer esses desenhos porque não são donos dessa sabedoria ancestral. Nós temos essa origem no crochê, mas temos a nossa própria técnica e o “kanaazo” é totalmente Wayuu. E, inclusive, é declarado patrimônio cultural imaterial da humanidade pela UNESCO, tem denominação de origem.¹⁹ Ou seja, nenhum designer, nenhuma empresa, ninguém, absolutamente ninguém pode se apropriar da nossa arte. Porque isso para mim é uma obra de arte.

FRV: Uma coisa que sempre me chamou a atenção, é que, em quase todos os aeroportos do mundo, você pode ver uma mochila Wayuu, uma bolsa Wayuu. Aqui no Rio de Janeiro, na praia de Ipanema, também vemos a comercialização de bolsas Wayuu. E eu pensava nessa relação com a criação, com essa arte que se expande globalmente e, por vezes, não aparece o nome Wayuu ao lado. Como vocês se relacionam com isso? O que pensam sobre isso?

SG: O Ocidente, os “arijuna”, não fazem ideia de que existe um povo indígena. Os nossos políticos, os nossos dirigentes, eles não fazem ideia. “Como eu legislo um povo, as comunidades indígenas, se não sei que eles existem, se não sei como pensam, se não sei como agem, se eu não sei como é o seu estilo de vida?” Definitivamente, o resultado é que não haverá políticas para nós ou seremos sempre marginalizados, porque há um desconhecimento total do nosso povo e do nosso modo de vida e de nossa maneira de pensar. Você vê aqui uma bolsa, certo? Para transportar objetos de viagem, que seja, mas um acessório. Mas, para mim, não é

18 “Kanaas” são os padrões tecidos nas mochilas. Fazem alusão a animais, simbologia e objetos presentes no cotidiano da comunidade Wayuu.

19 Em novembro de 2004, o Ministério da Cultura da Colômbia declarou a palavra Wayuu como Patrimônio Cultural e Imaterial Nacional, permitindo o reconhecimento das memórias histórico-territoriais e das formas de vida social do povo Wayuu. Em 2011, “Wayuu” foi declarada como uma Denominação de Origem, com a finalidade de proteger os direitos de propriedade intelectual desta comunidade e de suas artesãs.

assim. Para mim, estou lendo. Ou seja, para mim, pode ser como um texto, um texto sagrado, posso explicar aqui a ligação com a natureza, porque foi a própria natureza que nos ensinou a tecer. Nossas comunidades, nossos povos indígenas contam histórias a partir de mitos e de lendas. Para nós, é indispensável. Penso que, se houver alguma forma de educação intercultural nas escolas, nas universidades, esta deveria se basear em mitos e nas nossas lendas. Mesmo que o Ocidente os vejam como algo louco, algo sem fundamento, mas, para nós, não é assim. É uma conexão que existe entre o universo, nós e o que é natural.

Posso te explicar melhor aqui. Existe um mito chamado “Walekerü”. Walekerü significa a aranha tecelã.²⁰ Para nós, Walekerü é a nossa avó. Ou seja, ela não é uma aranha. É a minha avó. A minha avó, materna, claro! Minha avó foi quem, pessoalmente, me ensinou a tecer. Mas para nós, Walekerü é a mãe de... Walekerü é natureza. Foi ela quem ensinou os primeiros Wayuu a tecer. De acordo com a história, Walekerü era uma garota que estava em uma montanha, perdida na noite, na penumbra. E num dia de primavera, assim, normal, passarinhos cantando, havia um rapaz que se chamava Irunúu. Um caçador. Ele a encontrou na montanha. Era uma menina muito feia, olhos, narigão. Ela estava assim, sentadinha, perdida. E Irunúu teve pena dela e, por isso, teve vontade de ajudá-la. E agarrou a garota e a levou para sua casa. Na casa dele, estavam suas irmãs. Todas caçoavam dela por causa da sua feiura, porque era maluquinha, mas Irunúu a deixou ali. Irunúu ia embora, ia caçar e deixava a menina, que era muito maltratada pelas irmãs. Mas à noite, ela se transformava de menina em deusa. Transformava-se numa parte da natureza

20 O mito da aranha tecelã é encontrado em várias culturas ao redor do mundo, como o mito grego de Aracne, uma tecelã talentosa que desafiou a deusa Atena para um concurso de tecelagem e foi transformada em aranha após vencer a deusa. Mas a associação da figura da aranha à tecelagem também está presente na mitologia de muitos povos indígenas de Abya Yala, como vimos no caso do povo Wayuu, e na mitologia de povos do continente africano e aborígenes australianos.

que emanava luz das suas entranhas. Assim como uma mulher quando está grávida, que emana vida, emana luz, é uma relação perfeita. Ela enchia-se daquela luz e saíam do seu ventre fios de ouro. E com isso, ela fazia os seus tecidos à noite. Na manhã seguinte, Irunúu olhava para tudo aquilo e as irmãs diziam que era tudo obra delas. Mas Irunúu, muito esperto, começou a investigar e percebeu toda a verdade e apaixonou-se. Apaixonou-se por ela no momento em que estava personificada, ou seja, em que estava como pessoa, como nós, mortais. Chamava-se Wolokono. Mas, quando ela assumia o papel mítico, se chamava Walekerü. Ela foi a primeira avó, a primeira pessoa que nos ensinou a tecer os nossos primeiros kanaazos. Este kanaazo que você vê aqui, significa a mãe do kanaazo, ou seja, o desenho mais simples do nosso kanaazo.²¹

Temos muitos kanaazos e as cores variam de acordo com a pessoa. Quando começamos uma mochila, nós vamos relacionando com a vida e a morte. Quando o Wayuu nasce, ele nasce na terra, nós começamos a mochila. E nossa vida é de forma circular. Nos equivocamos, temos altos e baixos, mas o importante é ter paciência e aprender passo a passo que cada fio, cada dia é muito importante para nós. Pegar e começar um tecido é como voltar a recordar aquela história da nossa criação, a história das nossas origens. E todos eles, absolutamente todos os kanaazos, são inspirados na natureza, no nosso entorno, em alguns utensílios, no nosso modo de vida, ou seja, na forma como nós vemos a nossa vida. Quando nascemos, como te dizia, na terra e vamos subindo, quando chegamos aqui acima, é como quando a pessoa morre, ela sobe. Morremos e, segundo nossa tradição, retornamos, parte de nossos ancestrais se tornam estrelas, Lua, regressamos deuses e subimos. É por isso que te digo que a mochila está relacionada ao nosso nascimento e à nossa morte. Quando uma mulher está grávida, quando ela tem seu bebê, a primeira coisa

21 Jalianaya: A mãe de todos os kanaas.

que fazemos com a placenta é dar para a terra. A entregamos para a terra e dizemos “aqui está teu filho, o ampare, cuide da fome e da doença e de tudo o que lhe possa acontecer”. Para nós, quem vai tomar conta dessa nova criança é a Mãe Terra. E vamos vendo a relação entre o tecido, entre a nossa origem e a mulher Wayuu.

FRV: E a relação dos Wayuu com a península de La Guajira, com o seu local de origem? Tive a oportunidade de falar com alguns Wayuu em La Guajira e fora de La Guajira, em Maracaibo e também em Caracas. Havia sempre essa referência a La Guajira, à terra, ao local de onde vinham. Como se coloca essa questão? Como é sentida essa relação com esse lugar do nascimento e também na morte?

SG: Bem, o território é, definitivamente, um dos pontos importantes para nós como povo Wayuu. E isso será dado pela linha materna, ou seja, nos dará a descendência, o sobrenome, como você diz, nos dará o lugar de onde viemos. O território nos dará as propriedades, nos dará a herança. Isso marca a linha matrilinear. O cemitério, ou seja, onde estão os nossos mortos, é muito importante. O que demarca o cemitério dos Ipuanas, o cemitério dos “Uriyu” é a linha materna. Outra coisa são os animais. Os animais estão marcados, todos eles estão marcados, tem de ser marcados, com o símbolo da nossa casta. Cada casta tem um símbolo e cada símbolo tem um totem e cada totem tem uma origem animal. Para nós, os Wayuu, nossos animais são ancestrais, a natureza, as árvores também são ancestrais. Não é um animal, não é simplesmente uma árvore. Eles são nossa família, nossos ancestrais. Então, carregamos duas verdades. Carregamos o cemitério, carregamos os animais. E outra coisa importante, o “Wüin”, que significa reservatório de água. Alguns deles são naturais, alguns deles são feitos, mas demarcam definitivamente este território. Como vimos, as autoridades tradicionais são os tios maternos, os “alaüla”. Muito importante, quando morremos, é ficar ali naquele

território. Por isso, o principal demarcador de um território são os cemitérios. Não importa onde se esteja, estou aqui em Santa Marta e bom, talvez, não sei qual dos meus filhos seria louco de, se me acontecer alguma coisa e eu morrer, me deixar aqui. A minha família e a minha mãe não vão permitir e eu também não gostaria. Tenho que ir para o território, para o meu território ancestral, o meu território demarcado pelo clá Ipuana. É onde eu pertencço e de lá vou partir para “Jepirra”²², que é o lugar onde os mortos Wayuu descansam. O universo onde nascemos é para onde regressamos.

FRV: Portanto, esta ideia de ligação com o território mesmo na morte, é a ideia de ir ao local onde nasceu?

SG: Sim, posso estar casada com uma pessoa de outro clá. Vamos supor que me casei com uma pessoa do clá Uriana. Fui para o seu território, mas não posso ficar lá. Se, de repente, eu faleço e eles quisessem... isso tem que ser discutido com a minha família. Mas os restos mortais, que é o segundo velório... após a exumação, os restos mortais devem, em primeiro lugar, permanecer no território ancestral. Isto é uma lei, tem que ser assim, assim somos os Wayuu.

FRV: Pode explicar-me um pouco mais sobre o funcionamento destes velórios? A sua ligação com a natureza e a terra.

SG: Há dois velórios e os velórios dependem do motivo da morte. Bem, vamos assumir a morte natural por doença. É um velório que pode, na maioria das vezes, ser em território ancestral. Mas existe a possibilidade de ser em outro território, que seja dos seus filhos ou onde você esteve por razões da sua vida. Pode ser

22 O local de descanso das almas dos Wayuu que faleceram. Ao contrário da cultura ocidental, para esses povos indígenas o “paraíso” é um lugar físico e faz parte de seu território ancestral.

lá. Mas passados vários anos, estes restos mortais são retirados e isso é outro ritual, muito diferente. E, nesse momento, os restos mortais devem ser levados para o território ancestral. Não para o território onde se vive, mas o território ancestral, de onde são seus antepassados, sua avó materna, sua mãe, ou seja, toda sua linhagem materna. É obrigatório. Não há nada a discutir sobre isso.

Em outro motivo para a morte, por vingança, por exemplo, não há velório. Na outra, há velório. Eles choram por nove noites. Sim, são nove noites, mas não como as de vocês, pelo menos se mantém a lenha acesa, não com velas, mas mantém-se a lenha acesa durante nove dias e é preciso mantê-la acesa. Como eu te digo, a lenha está sempre queimando, não se dorme, o falecido nunca dorme sozinho. Não consigo entender como, aqui na cidade, porque tenho a possibilidade de olhar as duas culturas, se fica sozinho na funerária e isso me gera uma dor. Não tenho relação com isso, porque nós Wayuu não deixamos nossos mortos sozinhos. Duram um mês, até que o mês acabe e todos voltem para suas casas. Uns duram nove noites e há outros que duram um mês com a lenha acesa. Em um recipiente, qualquer que seja, eles conseguem manter isso. Isso está relacionado, de alguma forma, com as velas que vocês usam.

E quando passam as nove noites, elas se apagam e essas cinzas vão para o céu. É um ritual só para mulheres, que só é feito por mulheres, dando graças àquele ser que esteve conosco, nos acompanhando neste mundo e que, de uma forma ou de outra, devemos estar agradecidos de que já partiu para a eternidade, aonde vai se encontrar com os outros familiares e se transformar em sua parte divina porque, para nós, os Wayuu, todos temos nossa parte divina, e isso nos completa, quando alguém morre. Quando é a outra morte, isso não é feito. Não há velório. Além disso, eles chegam no momento do velório e realizam o sepultamento sem ninguém. Ou seja, ninguém deve usar roupas vermelhas, não há período de luto, não há choro porque a outra família não deve perceber, não deve saber que alguém está sofrendo, que

alguém está chorando. Não deve vir ver nossa dor, ou vir em um mês para observar e investigar coisas. Portanto, não permitimos isso. São as mulheres que enterram a pessoa. Os homens não participam disso.²³

FRV: Gostaria de perguntar sobre essa ideia do valor do sangue na cultura Wayuu e a ideia também de vingança. Como isso funciona?

SG: Bem, antes de tudo, somos uma cultura de diálogo, totalmente. As conversas são levadas a todos os níveis possíveis. Então, como estou dizendo, somos um povo bastante tranquilo e propenso ao diálogo. Mas certas famílias chegam a pontos que são muito delicados. São os homens que saem para nos defender, são nossos homens e, para nós, os homens são muito importantes. Não é porque temos uma cultura matriarcal que os homens não têm valor algum. Os homens têm seu papel muito diferenciado. E isso é muito importante para nós, para nosso clã, nosso sangue, nossa família. Nós somos muito protetores, somos muito determinados a não deixar ninguém interferir em nossa família, em nossos filhos. Protetores e muito pacíficos também. As grandes guerras ou brigas são famosas porque são basicamente poucas. Mas quando não há diálogo entre essas famílias, ou seja, quando não concordam com “vamos fazer isso, vamos fazer aquilo”, ou com uma compensação econômica, e há famílias que têm condições e não a dão, então, acabam se metendo em problemas por pouco. Não sei, às vezes há pessoas que não pensam em seus filhos, em seus descendentes, em seus netos e se metem em teimosias. Mas sim, como eu disse, somos principalmente conciliadores, respeitosos e adeptos ao diálogo.

23 Disponível em: <https://www.radionacional.co/cultura/tradiciones/jepirra-la-tierra-santa-de-los-wayuu-en-la-guajira>.

FRV: Sim, de fato a figura do “pütchipü'ü” é esta, não é? A que dialoga, o que eu acho muito interessante.

SG: É, aqui entra a figura do pütchipü'ü. E cada família tem seu pütchipü'ü. Ou seja, a família contrata o pütchipü'ü e, mesmo quando há estes diálogos, os únicos que têm o direito de intervir são eles. E são os dois que se encontram, um pütchipü'ü de cada família. Pelo menos, há uma reunião entre as partes em conflito. Bom, se um filho meu vai casar com uma menina de outro clã, essa família manda a palavra²⁴ para mim, para os meus irmãos maternos, eles mandam a palavra para os meus irmãos, mas a palavra não chega neles diretamente. Vai chegar no pütchipü'ü e ele vai dizer aos meus tios, aos meus irmãos, vai contar para eles: “Olha, eu venho da família tal, preciso falar com vocês para combinar a data”. Eles marcam a data e nesse dia vão conversar, não com meus irmãos, mas com o pütchipü'ü de minha família. Isso é compreensível, porque sem o pütchipü'ü há desordem. Se eu intervir, meu tio intervir, meu avô intervir, minhas irmãs, isso gera a desordem. Mas eles são porta-vozes da família. Há reuniões prévias antes desse encontro e as duas partes se conciliam. Nós, enquanto família, “queremos isto, precisamos disto, disto e disto”. Eles também vêm com as suas coisas, mas elas já estão claras para os pütchipü'ü. E são eles que chegam. Isso é, em um dia ou vários dias, porque, bem, nós marcamos no dia primeiro de junho, a palavra vem, porque, como eu sou mãe da criança, a palavra vem até mim. Então naquele dia, nos encontramos com a família na “rancheria”, todo mundo, todos nós, muita gente se reúne, pode haver cinquenta, cem pessoas, atentas à palavra daquela família, durante quase um dia inteiro. Assim também a outra família vai estar lá, igual a nós, reunida. Tem comida para todo mundo, tem sacrifício de cabras, de vaca, porque imagina, é um grupo grande e pode durar um dia ou vários dias, como eles estão mandando a palavra para mim e a palavra ao pütchipü'ü.

24 No sentido de “enviar a intenção”.

Bem, como eu estava lhe dizendo, já que são eles que estão me dando a palavra, então, o pütchipü'ü vai e vem, chega aqui, eles falam a mensagem e assim por diante até que ela chegue e vá quantas vezes for necessário e um acordo seja alcançado. E se houver um acordo monetário não tem que ser dado exatamente no mesmo dia. Essa família se reúne e diz “não, vamos dar em um mês, dois meses, três meses ou em duas partes, ou em três. Mas as datas são tais, tais e tais...”. E assim se chega a um consenso. Eu estou te dando o exemplo da coisa mais simples que é o casamento, há outros problemas que exigem mais reuniões, mais tempo. Mas é assim que funciona um arranjo entre duas famílias e a mediação feita pelo pütchipü'ü.²⁵

FRV: Eu gostaria de voltar um pouco ao tema dessa liderança que você representa, com sua família, com suas irmãs. Vi que vocês ganharam prêmios pelo seu trabalho. Não sei se podemos voltar para esse tópico do impacto que vocês têm na comunidade, para o tema do design, das histórias que você conta, com suas bolsas e com sua mochila.

SG: Nós chegamos à cidade de Santa Marta há vários anos e o que tínhamos, naquela época, era nossa cultura, não tínhamos mais nada. Começamos a tecer, começamos não, porque sempre o fizemos a partir da comunidade, desde o ensino fundamental e médio. E percebemos que esse era um mundo diferente, que a única maneira de competir era começar a estudar, começar a nos projetar, percebemos que não conseguiríamos sozinhos, eu não conseguiria sobreviver sozinha, nem poderia ajudar minha comunidade. Tinha que estudar, tinha que me capacitar.

25 O sistema normativo Wayuu foi inscrito como Patrimônio Imaterial da Humanidade pela UNESCO em 2015. Disponível em: <https://ich.unesco.org/es/RL/el-sistema-normativo-de-los-wayuus-aplicado-por-el-ptchipi-palabrero-00435>.

No que diz respeito a este empreendimento, para gerirmos uma empresa, etc., todas nós decidimos estudar. Somos cinco irmãs e todas, independentemente do que escolhemos, procuramos sempre uma à outra. Eu me concentro mais na tecelagem. A minha irmã Perla estudou design de moda e especializou-se em Barcelona. Eu fui para a parte de gestão dos mercados aqui. Ganhei, antes da pandemia, um prêmio de empreendedorismo que é muito famoso aqui, pelo SENA. É chamado de “Fondo Emprender” e o ganhamos com o projeto *Akumaja*.²⁶ Porque, bem, é difícil começar do zero, então, aqui na Colômbia existem programas muito bons. E me disseram “Ah! Pessoas muito melhores do que vocês ganham esse prêmio, pessoas com muito estudo ganharam. Não, você é louca, você vai aparecer e não vai ganhar isso”. Mas não dei ouvidos a essas vozes e segui o meu projeto. Claro que tem que ser um projeto bem fundamentado, bem estudado, porque é apresentado a investidores, pessoas que vão investir seu dinheiro e temos que ver se tem retorno desse dinheiro, então esse foi um processo muito difícil. Levamos quase um ano desenhando nosso projeto, desenhando tudo isso, a parte contábil, toda a parte da marca, do desenho, da distribuição, das vendas, tudo isso com uma pesquisa de mercado. E eu fui mais por esse lado e, bom ganhamos e montamos tudo.

Lá aprendemos como é organizar uma empresa, toda parte legal. E foi o nosso começo. Depois, Perla del Caribe, minha irmã e nossa estilista. Percebemos que fazemos mantas, fazemos, também, roupas masculinas, camisas, calças, mas nunca deixamos nossa arte, nossos “kanaazos”, nossas figuras, nossa história, nossa origem, nunca saímos disso. E graças a este prêmio, as portas fo-

26 SENA é o Servicio Nacional de Aprendizaje do Governo da Colômbia e possui um Fundo Empreendedor que promove a criação de empresas e a geração de empregos na Colômbia por meio de capital reembolsável, financiando ideias inovadoras, sustentáveis e de alto impacto por meio de convocações públicas, nacionais e regionais, para apresentação de propostas para todas as populações do país. Disponível em: <https://www.sena.edu.co/es-co/Paginas/default.aspx>.

ram abertas para nós, pelo fato do SENA ser de uma entidade do governo. Entramos como uma estatística do Ministério da Cultura, vice-presidência, prefeitura e nos tornamos representantes da cultura Wayuu. E esse prêmio nos abriu para muitos convites e um deles foi nos Estados Unidos, de designers emergentes. E aí, aconteceu a mesma coisa: “Você não vai lá, você não tem um visto”, mas fizemos todo nosso processo independente de todas as coisas. Posso dizer que é uma jornada muito bacana, de muito aprendizado, de zero a cem, da “rancheria” à cidade. É muito difícil quando se chega a uma cidade e as culturas são diferentes.

FRV: Como foi a recepção por parte das pessoas, dos “arijuna”?

SG: Nós, com *Akumaja*, temos enfatizado muito, como digo às minhas irmãs, que o objetivo não é vender uma mochila, o objetivo é vender a história dessa mochila e nisso nos diferenciamos de toda a nossa concorrência, porque nos encarregamos de explicar essa história que está por trás de absolutamente tudo. Então isso que nos faz ganhar prêmios, o que faz com que as fundações nos digam “olha, venha para cá, venha a esta parte do mundo”. Então, como eu te digo, tem sido uma jornada de muita mulher *Akumaja*, de muita mulher mais velha, de muita resiliência. Com certeza, nós Wayuu temos isso. Vivemos lá no deserto, sem água, sem luz, sem gás, sem nada. Aqui, quando começamos com isso, estudamos, ganhamos prêmios, aprendemos e temos crescido. Mas, o que nos deu tudo isso foi praticamente a nossa origem, a nossa comunidade, a nossa cultura, nossa mãe, o nosso clã é que nos dá toda essa força para continuar falando totalmente dessa cultura Wayuu e carregando bem alto a bandeira feminina, ou seja, aquela função que me deram naquele dia do “encierro”, que minha avó me falou: “você tem que continuar”. Porque, neste mundo altamente colonizado, onde fomos praticamente consagrados por nossos ancestrais, eles quiseram mudar a nossa religião, nossas ideias, a nossa forma de vestir. E, de fato,

eles conseguiram muitas coisas. Mas não aqui! Estamos resistindo e como mulheres vamos continuar nesse papel, mesmo estando na cidade neste momento. Nunca nos separamos da nossa comunidade também, nem pensamos em fazer isso.

FRV: Podemos ser Wayuu em qualquer lugar do mundo.

SG: A verdade é que posso estar no Rio de Janeiro, mas continuo sendo Wayuu e meus filhos continuarão a ser Wayuu. Mesmo nascendo lá, continuarão a ser assim.

FRV: Os Wayuu nascem em qualquer lugar do mundo.

SG: É assim. Nossa linhagem vem da matriz materna, a matriz Wayuu, não do lugar.

FRV: Como você vê a situação do povo Wayuu, hoje?

SG: Esta é a minha opinião, não significa que seja assim, mas, na minha análise em relação às comunidades indígenas às quais pertenço, à cultura Wayuu, vejo o esquecimento total do Estado, do governo. Nós resistimos, como venho dizendo. Mas, tudo se deve a esse desconhecimento, esse esquecimento que existe por parte de nossos dirigentes, apesar da nossa resistência, de nossa luta. Isto é, muitas coisas foram alcançadas, mas porque resistimos. Alguns de nós, que temos lutado, conseguimos algum reconhecimento de nossos territórios como próprios. O governo reconheceu que existem muitas culturas na Colômbia, existem mais de 87 comunidades indígenas, mais de 64 línguas nativas, isso é reconhecido pela nossa Constituição. Mas estamos enfrentando muitos problemas na Colômbia, nosso território é afetado não só por esses grupos ilegais, mas também por grupos legais, empresas que vêm nos vender um projeto oferecendo benefícios, mas, com o tempo, não dão aquele benefício que ofereceram à comunidade.

de. Estamos sendo afetados, como eu te disse, por esses grupos legais e ilegais, pelo próprio governo, quando este assinou o acordo de paz.²⁷ Bem, nós dissemos, os grupos fora da lei não vão invadir nosso território, porque eles querem, como eu te disse, os territórios indígenas. Os territórios indígenas são territórios indígenas, mas eles querem os territórios para seu próprio uso, para as suas atividades ilegais e fomos muito afetados por isso. Houve aquela assinatura do acordo de paz e depois já não era a luta dos grupos legais, mas o esquecimento do Estado. Bom, já não há cumprimento daqueles acordos que foram feitos. E sim, faltam políticas públicas, pelo menos eu sou da liderança das artesãs, um artesão não pode viver da sua arte, você não consegue viver da sua arte, há uma total falta de políticas públicas que incentivem as pessoas a continuarem nesta atividade. Nós poderíamos desaparecer.

Outro fator é a globalização. A globalização fez com que muitas pessoas esquecessem sua língua, nossa língua wayuu, isso afeta muitos em muitas carreiras e muitas posições. Temos que aprender a falar inglês, porque temos que nos educar, porque temos que ir... Não quero dizer, em nenhum momento, que isso é ruim, mas sim que interferiu nos nossos costumes, na nossa cultura. E quanto mais globalizados se tornam os grupos minoritários, menos visíveis nos tornamos. Então cabe a nós lutarmos como uma forma cada vez maior de continuar conquistando... Graças a Deus, há muitos lutando na Colômbia. Eles estão se tornando senadores indígenas que estão envolvidos na política,

27 Em 2014 e 2016, foram firmados acordos entre o povo Wayuu e o governo colombiano, após os indígenas entrarem com um processo contra o governo na Comissão Interamericana de Direitos Humanos, devido à falta de uma proteção efetiva do Estado em relação ao direito da propriedade ancestral do povo Wayuu, assim como à existência de atividades petrolíferas, mineradoras e turísticas em suas terras que prejudicavam esses direitos. Mas ainda permanecem muitos dos problemas e os questionamentos junto à CIDH. Disponível em: <https://dialogochino.net/pt-br/industrias-extrativistas-pt-br/368050-indigenas-uwa-enfrentam-estado-colombiano-em-corte-internacional/> e <https://www.oas.org/es/cidh/prensa/Comunicados/2020/261.asp>.

liderados por seus interesses. Pelo menos da minha parte, da parte feminina, da parte da tecelagem Wayuu, do empreendedorismo.

Para ser um empreendedor você simplesmente tem que gostar do que você faz e transmitir isso e poder ajudar muitas pessoas. Para mim, um empreendedor é uma pessoa que ajuda muitas pessoas, para mim um empreendedor é isso. Ser empreendedor é mudar seu estilo de vida e ajudar outras pessoas a mudar o seu estilo de vida. Então eu tomo como base a minha experiência. Não tenho nada para inventar, me baseio no que aprendi para dizer a mim mesma, aos meus amigos, à minha família e ao meu grupo Wayuu que sim, podemos! Que podemos sair, que não é fácil, que é aos poucos, mas temos que continuar com a resistência. Não estamos num momento cor-de-rosa, estamos num momento de continuar a resistir para continuar estudando, para continuar lutando pelo nosso coletivo, pela nossa cultura e nós, mulheres, temos essa responsabilidade de transmitir e não só de transmitir questões de teoria. Bom, assim, eu, com minha tecelagem, pelo menos transmito meu conhecimento para vocês e que existe um povo indígena Wayuu na Colômbia. Digo que não vamos acabar facilmente, que nós como povo e eu como mulher vamos continuar carregando a bandeira do nosso povo, salvaguardando o nosso saber, o nosso conhecimento e toda a nossa cultura. Por nós, ela vai seguir agora mais viva do que nunca.

FRV: Há mais alguma coisa que você queira falar para as pessoas que irão lê-la aqui no Brasil ou em outras partes do mundo?

SG: Bom, como mulher indígena, o que posso dizer para as pessoas é que é muito importante, e espero que as pessoas que estão me ouvindo entendam, e procurem essa conexão que existe com o natural, com a simplicidade da vida. Não entendo porque tornam tudo complexo... a vida tem que fluir, a vida é uma questão de paciência. É sobre aprender, é ponto a ponto e, às vezes, você tem que deixar ir, às vezes você tem que tirar muita coisa. Às ve-

zes, você tem que chorar, mas tudo isso faz parte da vida. Tudo isso faz parte de um processo e eu não entendo como as pessoas nas grandes cidades têm todas as oportunidades e não o fazem. Recentemente fui a Amsterdã. Que cidade elegante e bonita! Não entendo, como no Japão, tem gente que se mata, porque não tem dinheiro. Juro que a vida é uma coisa boa, a vida é simples, há que saber aproveitá-la. Um nascer do sol, beber água, ter água na torneira, é muito importante para o corpo. Ou seja, são pequenas coisas que a gente tem que aproveitar, tem que agradecer à natureza e a Deus por tudo o que temos. Deus nos dá o que talvez nem sonhamos. Ele nos guia, mas devemos ser gratos pelo fato de acordarmos todos os dias como um presente. Devemos ser agradecidos por isso. Coisas tão simples, mas uma por uma, nós as esquecemos. E para as mulheres que estão ouvindo, especialmente para nós mulheres: as mulheres têm a capacidade de recolher esses pedacinhos do chão. Às vezes, caímos, nos derrotam, nos trituram, nos deixam, mas temos a capacidade de nos reconstruir... e criar um ser melhor, fazer uma versão melhor de nós mesmas. Mas às vezes esquecemos. Então, acreditemos em nós mesmas, que podemos e que geramos vida, geramos amor, geramos progresso, geramos família, então acreditemos em nós mesmas e vamos seguir em frente



“Essa visão, de um mundo melhor, de uma sociedade melhor, já é vivida pelas comunidades indígenas no presente”: Diálogos com Kâhu do Povo Pataxó¹

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13958659>

ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK
UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (UERJ)

Alessandra Gonzalez De Carvalho Seixlack: Oi, Kâhu! Seja muito bem-vindo ao nosso projeto. O primeiro convite que eu queria fazer é para que você fale sobre você e sobre a sua trajetória.

Kâhu Pataxó: Bom dia a todos, todas e todes, sou Kâhu Pataxó, pertencço ao povo Pataxó. Minha aldeia fica no estado da Bahia, no município de Santa Cruz Cabralia. Ela é conhecida como a aldeia da primeira missa no Brasil² e é muito famosa por causa disso. Eu começo a minha trajetória bem novo. Eu tinha, basicamente, de 13 para 14 anos, e acompanhava o cacique da minha comunidade à época. O mais engraçado é que, inclusive em um artigo que eu escrevi para um livro contando um pouco sobre a

1 A entrevista foi realizada em 22 de junho de 2023. No diálogo, a entrevistadora está identificada como AS e o entrevistado como KP.

2 A Terra Indígena Coroa Vermelha está localizada no sul da Bahia, nos limites dos rios Mutá e Mutari, alcançando a BR-367, que liga o município de Santa Cruz Cabralia a Porto Seguro. Foi demarcada e homologada em 10 de julho de 1998 e compreende uma área de 1517 hectares, onde vivem 1546 pessoas. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/>.

trajetória de uma liderança jovem³, no início o cacique não aceitava a minha presença, porque o cacique era meu tio. “Era” porque ele não é mais cacique aqui da comunidade, ele inclusive assumiu um outro posto. Apesar de que a gente sempre gosta de dizer que a gente não tem ex-cacique, então até hoje ele é conhecido como Cacique Aruã.⁴ E ele não aceitava exatamente por causa disso, porque ele tinha uma resistência muito grande em ter família no corpo de liderança. Porque ele compreendia que para ser liderança não era importante o vínculo familiar, mas sim o espírito de liderança, que fazia com que a pessoa de fato pudesse assumir aquele posto de ser uma pessoa dentro da comunidade que tinha uma função social de representar a comunidade, representar o povo e representar o segmento. E, nessa época, eu tinha essa relação muito grande com a juventude, então eu fazia esse papel. Mesmo assim, ele tinha uma resistência.

Inicialmente me afastei um pouco do conselho de liderança, fui fazer um processo de formação, fui para a reserva da Jaqueira⁵, onde eu fiquei um ano. Até porque grande parte das lideranças de Coroa Vermelha, inclusive o Cacique Aruã, sempre passaram pela reserva da Jaqueira, porque ela sempre foi uma escola de formação das nossas lideranças. Porque é um espaço de convívio onde você consegue fazer um processo não só de conhecimento desse papel nosso dentro da comunidade, mas também desse papel nosso enquanto mantenedor e fortalecedor da nossa cultura como povo Pataxó. Então, passa esse período, retorno para

3 Ver: PATAXÓ, Kâhu. Os desafios de ser uma liderança jovem. In: OLIVEIRA, Assis da Costa; RANGEL, Lucia Helena (Orgs.). *Juventudes indígenas: estudos interdisciplinares, saberes interculturais: conexões entre Brasil e México*. Rio de Janeiro: E-papers, 2017, p.154-159.

4 Presidente licenciado da Federação Indígena das Nações Pataxó e Tupinambá do Extremo Sul da Bahia – FINPAT, o Cacique Aruã exerceu por 17 anos a função de Cacique da Aldeia Indígena Pataxó Coroa Vermelha, em Santa Cruz Cabralia/BA. Disponível em: <https://campanhaindigena.info/project/cacique-arua/>.

5 A reserva da Jaqueira está localizada a 12 quilômetros do centro da cidade de Porto Seguro.

cá novamente para o corpo de liderança. Dessa vez, tenho uma aceitação melhor do cacique à época. Depois, com o passar do tempo, ele foi compreendendo que eu não estava naquele espaço por ser parente dele, mas sim pelo papel e a função que eu tinha enquanto liderança e pelo o que eu exercia naquela função.

Eu começo as minhas atividades e depois, no decorrer do tempo, começo a assumir um papel não só de liderança dentro da minha comunidade com a juventude, mas começo a também ser uma referência junto aos caciques da minha região, do povo Pataxó e também do povo Tupinambá. Então ganho esse corpo enquanto uma liderança mais regional. E, em 2010, a gente criou o movimento. O que eu gosto de dizer sempre: a gente dá nome ao movimento indígena no estado da Bahia. E em 2011 a gente constitui o primeiro corpo de liderança desse movimento, que a gente vai denominar de MUPOIBA - Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas do Estado da Bahia. E eu assumo, naquele momento, o papel de liderança a nível estadual como Secretário Geral do MUPOIBA. À época eu tinha um grande professor, o Coordenador Geral, que era o cacique Babau⁶, muito conhecido pela luta e pela resistência do povo Tupinambá. Para quem não conhece o cacique Babau, ele inclusive era famoso na revista *Veja* por ser o “Cangaceiro”⁷ aqui da Bahia. Para você ver o nível do racismo estrutural com relação às nossas lideranças.

6 Cacique Babau é uma liderança da aldeia Serra do Padeiro, uma das 22 comunidades da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, situada no sul da Bahia, entre os municípios de Ilhéus, Una e Buerarema. Ao menos desde o início do século XXI, o cacique Babau e o povo Tupinambá são perseguidos por reivindicar a demarcação de suas terras a partir das ações de retomada (mobilizações indígenas cujas práticas priorizam a posse e ocupação direta dos territórios indígenas em reivindicação). As mobilizações dos Tupinambás renderam ao Cacique Babau a alcunha de “Lampião Tupinambá” pela revista supracitada. Ver: PIMENTEL, Spency. Cacique Babau: “O Brasil é um país sem caráter”. São Paulo: Agência Pública, nov. de 2023. Disponível em: <https://apublica.org/2023/11/cacique-babau-o-brasil-e-um-pais-sem-carater/>.

7 Expressão que se refere aos membros do movimento de banditismo

Então eu assumo esse papel enquanto uma liderança estadual. Desde aquela época até hoje eu ainda passo pelo processo de formação enquanto liderança. Eu gosto de dizer aos meus caciques que a cada dia eu aprendo um pouco com eles e vou me formando enquanto liderança. Agora estou dentro da academia também para poder me formar um pouco mais, ganhar um pouco mais de corpo. Como o meu cacique gosta de dizer, ganhar um corpo técnico para poder somar nessa luta, que é a luta pelo nosso direito, não só ao nosso território, mas de existir enquanto povo.

AS: Kâhu, você está envolvido com a academia nesse momento. Um dos conceitos norteadores do nosso projeto é o conceito de intelectual indígena. Como você vê esse conceito de intelectual para se referir aos indígenas?

KP: Eu sempre tenho um pouco de preocupação com as terminologias, até porque muitas delas são terminologias europeias trazidas para o meio indígena e que às vezes não se adequam. Eu sempre gosto de dizer: as nossas palavras não são traduzidas, elas são interpretadas. Portanto, o nosso modo de viver, o nosso modo de pensar, ele também tem que ser interpretado e não tem que ser traduzido. Por isso que eu tenho um pouco de resistência à ideia dessa palavra “intelectuais”, porque, talvez, a palavra mais adequada para a nossa realidade seja “sábios”. Porque a nossa preocupação com a palavra “intelectuais”? Ela dá uma ideia de que existe um grupo superior e no nosso meio a gente tem uma abominação com relação a isso. Nas nossas comunidades sempre vão existir funções diferentes, mas essas funções não são consideradas hierárquicas, a gente não tem isso. O cacique, ele nunca é maior do que qualquer outro membro da comunidade, ele só tem o aval da comunidade para falar em nome da comunidade, para poder conduzir e fazer aquele processo. Mas ele não tem uma autoridade superior.

social ocorrido na região semiárida do Nordeste brasileiro, entre o final do Segundo Reinado (1840-1889) e o início do século XX.

Então, eu gosto sempre de compreender que a ideia de sábio talvez seja a mais adequada. Quer dizer, existem aquelas pessoas que vão trazer do seu convívio e da sua trajetória de vida um acúmulo de sabedoria que a gente deve aproveitar. E a gente gosta sempre de dizer: sabedoria entre a gente só vai ser válida se a gente consegue transmiti-la. Toda vez que qualquer liderança não consegue fazer o processo de que aquilo que ela acumulou ela consiga transferir e levar para outros, ela não consegue, de fato, ser considerada uma pessoa sábia. Uma pessoa sábia é aquela que consegue absorver todo o conhecimento que ela teve na trajetória de vida, ela consegue passar esse conhecimento. Para nós, vai ser aquele momento que a gente chama de formação de outras lideranças, que, inclusive, é uma coisa que a gente vem discutindo no movimento indígena. Eu venho discutindo há basicamente uns 5 anos: como a gente consegue formar lideranças, e lideranças jovens, em um curto prazo de tempo e consegue ter essas pessoas para poder substituir as nossas lideranças mais velhas que já estão cansadas. Chega um momento em que, por exemplo, um Fragoso, que é o nosso Cacique, que é um ancião nas nossas comunidades, não consegue mais fazer uma viagem longa porque é cansativo. A gente viaja aqui por 27 horas, saindo da nossa região até Brasília. Imagina fazer sempre essa viagem, é muito cansativo. Tanto é que muitas vezes ele tem mandado um vice cacique ou uma liderança jovem da sua comunidade para poder representá-la. Essa necessidade de formação é grande. Então, pra gente, talvez a terminologia sábio seja a mais adequada para poder denominar o que você compreende como essas pessoas que são pensadores, que são formadores.

AS: Kâhu, qual é o seu envolvimento hoje com o meio acadêmico? O que você busca especificamente nesse envolvimento?

KP: Eu estou sim na academia, faço Direito na Universidade Federal da Bahia. Já tem um bom tempo que eu milito com a nossa

turma, que a gente pode chamar de turma acadêmica.⁸ E, nesse processo de militância, a gente tem sempre tentado dosar entre compreender o que é a luta acadêmica indígena e o que é uma luta acadêmica de modo geral, porque parece engraçado, mas existe uma diferença. A gente sempre gosta de colocar isso. Tanto que muitos dos nossos às vezes não conseguem compreender como é que se dá esse movimento acadêmico.

Por exemplo, a participação nossa na União Nacional dos Estudantes (UNE) é muito recente, muito recente mesmo. A gente vai ter de uns 8 anos para cá as primeiras participações mais efetivas dentro da UNE de representantes indígenas. Hoje, a nossa maior referência na UNE é o Tel Guajajara⁹, que faz essa militância. Eu, enquanto liderança acadêmica, por assim dizer, faço uma outra luta com o movimento estudantil indígena. Inclusive, envolvendo nossos parentes¹⁰ quilombolas. Então a gente tem, ao que parece, esses dois mundos diferentes, porque as lutas que a gente faz têm muito envolvimento com a luta que a gente vivencia nas nossas comunidades. Toda vez que a gente faz uma luta, ela é sempre com esse tom de levar um pouco da luta de dentro das nossas comunidades, ela nunca vai se diferenciar muito.

A gente vai ter um movimento estudantil indígena muito fortalecido hoje, com organizações bem estruturadas. A gente avançou muito nesse sentido. Inclusive, a gente tem um encontro que vai fazer, basicamente, 12 anos. Apesar de que, nesse período da pandemia, a gente não conseguiu fazer um dos encontros presenciais. A gente teve que fazer de modo online, mas a gente tem, há mui-

8 O uso do termo “turma” comumente expressa “pessoas indígenas”. Nesse caso, trata-se dos e das estudantes indígenas.

9 Tel Guajajara tem 23 anos, pertence ao Povo Guajajara/Tenetehara, da Terra Indígena Morro Branco, localizada no Grajaú, Maranhão. É estudante de Direito da UFPA (Universidade Federal do Pará), foi ex-diretor de Cultura da UNE e atualmente atua como Coordenador Geral do Circuito Universitário de Cultura e Arte da UNE (CUCA da UNE).

10 O uso do vocábulo “parente” expressa a relação de irmandade entre os povos indígenas e, nesse caso, os quilombolas.

to tempo, feito o encontro dos estudantes indígenas universitários, que é o ENEI.¹¹ O ENEI faz esse papel de reunir esses estudantes, discutir um pouco as nossas dificuldades dentro da academia. Mas também é esse espaço para discutir como essa formação nossa pode ser utilizada para a luta dos nossos povos. Como é que antes mesmo de a gente sair para a academia, a gente consegue somar nessa luta. Então, é por isso que eu falo que tem diferença dessa militância nossa enquanto acadêmico de modo geral ou do movimento estudantil a nível nacional, e dos estudantes indígenas.

AS: Qual é a situação atual do povo Pataxó? A gente sabe que vocês receberam a visita da ministra Sônia Guajajara.¹² Enfim, quais são as perspectivas de mudança?

KP: Eu sempre tenho colocado que a gente tem uma nova perspectiva de fato com o novo governo. A gente viveu 6 anos muito difíceis, porque a gente vivenciou metade de um governo, que era o governo Temer¹³, que começa um movimento de fato de

11 Encontro Nacional de Estudantes Indígenas.

12 Sônia Guajajara é indígena do povo Guajajara/Tentehar, original da Terra Indígena Araribóia (MA). É bacharel em Letras e pós-graduada em educação especial pela Universidade Estadual do Maranhão (UEMA). Historicamente envolvida no movimento indígena, atuou em diversas associações indígenas no Brasil, tais como: Coordenação das Organizações e Articulações dos Povos Indígenas do Maranhão (Coapima) e Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB). Foi coordenadora executiva da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB). Atualmente, exerce o cargo de Ministra dos Povos Indígenas, nomeada pelo Presidente do Brasil em exercício, Luiz Inácio Lula da Silva.

13 O governo Michel Temer teve início no dia 12 de maio de 2016, quando Michel Temer, então vice-presidente da República, assumiu interinamente o cargo de presidente da República, após o afastamento temporário da presidenta Dilma Rousseff, em consequência da aceitação do processo de impeachment pelo Senado Federal. Concluído o processo, no dia 31 de agosto de 2016, Temer assumiu o cargo de forma definitiva, o qual foi ocupado por ele até o dia 1º de janeiro de 2019, quando teve início o governo de Jair Messias Bolsonaro.

negação e de retirada de direitos. Porque a primeira coisa que ele fez, e atingiu o povo Pataxó logo de início, foi o parecer 001.¹⁴ O parecer 001 estabeleceu que o Marco Temporal e as outras 19 condicionantes deveriam ser consideradas na hora da atuação da AGU.¹⁵ Isso comprometeu muito a questão dos nossos territórios. Porque havia um entendimento de que o território, principalmente Barra Velha, que é o território-mãe para o povo Pataxó, se encontra ainda em processo de demarcação. Olha que nós estamos falando de uma região onde se encontram os principais marcos da questão histórica do Brasil. Nós estamos falando que o Monte Pascoal está dentro do meu território de Barra Velha e o marco da cruz da Primeira Missa também está dentro do nosso território aqui na região, que é o território Coroa Vermelha.

Então, é só pra gente poder ter uma compreensão de que mesmo com essa questão histórica como um todo, o processo de demarcação dos nossos territórios anda a passo de tartaruga. O governo Temer e o governo Bolsonaro¹⁶ foram os piores possíveis, onde a gente teve retrocessos com relação ao nosso território. Primeiro, com parecer 001, o processo se estagna e, inclusive, dá um passo atrás. Porque há um pedido do Ministro da Justiça na época, Alexandre de Moraes¹⁷, para que esse processo retornasse à

14 O parecer normativo 001/2017, publicado pela Advocacia Geral da União (AGU) em 20 de julho de 2017, determina que a administração pública adote uma série de critérios restritivos à demarcação das Terras Indígenas. Entre esses critérios, figura a tese do “marco temporal”, segundo a qual os povos indígenas só teriam direito à demarcação das terras que estivessem sob a sua posse na ocasião da promulgação da Constituição de 1988, determinando também a impossibilidade de ampliação da terra demarcada. O Marco Temporal ignora um longo passado de perseguições políticas, violências e não reconhecimento de direitos.

15 Advocacia-Geral da União.

16 O Governo Jair Bolsonaro teve início no dia 1º de janeiro de 2019 e chegou ao fim em 31 de dezembro de 2022.

17 No governo Michel Temer (2016-2018), Alexandre de Moraes foi nomeado para o cargo de Ministro da Justiça e da Cidadania em maio

Funai¹⁸ para poder ser adequado ao parecer 001. Posteriormente, esse processo retorna, depois de muito tempo, retorna de novo para o Ministério da Justiça e continua parado lá. Entra o governo Bolsonaro, o governo Bolsonaro faz a mesma coisa, manda de novo para Funai para poder ver se adequa ao parecer 001. Então, só pra gente poder compreender como esses dois governos foram danosos. O governo Bolsonaro ainda pior, porque desestruturou toda a Funai. A Funai fica numa situação em que ela não consegue mais dar qualquer atenção e acompanhamento à demarcação das terras indígenas e aí a gente vive esse cenário complicado.

Mas com a chegada de Lula a gente vê uma outra perspectiva, uma perspectiva de fato de reconstrução. Tanto do nosso órgão indigenista, como da política indigenista¹⁹ no Brasil. A vinda da Ministra aqui nessa semana foi exatamente isso, ela esteve dois dias dentro dos nossos territórios. Tanto o território Barra Velha, como o Comexatibá, dois territórios simbólicos ultimamente para o povo Pataxó, porque foram os dois territórios onde a gente teve os assassinatos de dois adolescentes e mais um jovem.²⁰ E, in-

de 2016. Em fevereiro de 2017, após a reforma ministerial do governo, passou a chefiar a pasta do Ministério da Justiça e Segurança Pública, até ser nomeado pelo presidente ao cargo de Ministro do Supremo Tribunal Federal (STF).

- 18 A Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) é o órgão indigenista do Brasil.
- 19 Por política indigenista compreende-se toda ação estatal formulada por não indígenas. Constitui portanto, a maneira como a sociedade nacional contempla a problemática indígena, de acordo com os interesses do Estado. Ver: BONFIL BATALLA, Guillermo. Del indigenismo de la revolución a la antropología crítica. In: WARMAN, Arturo; NOLASCO, Margarita; BONFIL, Guillermo; OLIVERA, Mercedes; VALENCIA, Enrique. *De eso que llaman antropología mexicana*. Ciudad de México: Nuestro Tiempo, 1970, p. 45.
- 20 Samuel e Nawir Pataxó foram assassinados em 17 de janeiro de 2023, próximo a uma área de retomada do território Pataxó, no município de Itabela. Disponível em: <https://agenciabrasil.ebc.com.br/direitos-humanos/noticia/2023-01/doi-indigenas-pataxo-sao-assassinados-no-sul-da-bahia>.

clusive, há vários outros indígenas também feridos em ataques diversos de pistoleiros, pistoleiros esses que, depois de serem feitas prisões aqui, foram identificados como policiais militares. Então só pra gente poder compreender que essa é uma região muito emblemática, com envolvimento inclusive de autoridades policiais. De policiais que, como as nossas lideranças gostam sempre de fazer essa fala, vêm fazer a dita proteção de dia e são os mesmos que atacam de noite. Então a gente tem essa situação. Inclusive, no assassinato do Gustavo de 14 anos, a operação foi bem orquestrada. Para você ter uma ideia: eles fizeram um cerco na retomada, um carro vindo pela frente e uma outra equipe deles vindo por trás, atacaram e fizeram a vítima que foi o Gustavo, com um tiro de fuzil na cabeça. Só pra gente poder entender que nessa nossa região aqui, o conflito é muito grande. Apesar de instalar uma Força Tarefa inicialmente, depois uma Força Integrada por parte do Estado, nas duas vezes que houve a presença da Força Integrada com a Força Tarefa, esses dois momentos, foram os momentos que os indígenas foram assassinados. Só pra gente ter uma ideia de como o conflito na nossa região está muito ainda à flor da pele.

Então a vinda da Ministra é para poder tentar dar um recado de que o povo Pataxó não está sozinho, de que a gente tem um acompanhamento de fato do governo federal. Só que a gente tem dito que apesar dessas mudanças políticas, a gente ainda tem uma dificuldade, que é a mudança no próprio Congresso Nacional. O PL 490²¹ demonstra que a gente ainda tem muito tempo para passar por esses tempos das trevas. Porque o PL 490, hoje apro-

21 A Lei 14.701/23, oriunda do PL 490, foi sancionada pelo presidente da República em outubro de 2023, com veto ao Marco Temporal. Contudo, associações indígenas apontam com preocupação para o art. 20, argumentando que esse trecho da Lei pode abrir margem para a exploração econômica em Terras Indígenas mediante a justificativa do “interesse da política de defesa e soberania nacional”. Ver: BRASIL. Lei nº14.701, de 20 de outubro de 2023. Regulamenta o art. 231 da Constituição Federal, para dispor sobre o reconhecimento, a demarcação, o uso e a gestão de terras indígenas. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 2023.

vado já dentro da Câmara, estabelece o Marco Temporal, que é muito danoso, porque como é que você vai estabelecer um marco no tempo onde antes desse marco no tempo, não havia uma garantia de direito de fato? Os povos indígenas antes de 1988 não tinham nem a possibilidade de fazer a própria defesa, nós éramos tutelados pelo Estado brasileiro. E para além disso, a gente não tinha garantias de fato com relação aos territórios. Então, não há o que dizer sobre Marco Temporal, que tenta estabelecer que a gente tinha possibilidade de fazer qualquer reivindicação legítima, legítima no sentido do Estado, e não no sentido da garantia de fazer isso. Mas ainda mais danosa é a possibilidade de estabelecer uma espécie de arrendamento dos territórios indígenas, ou seja, a possibilidade de usurpação dos territórios indígenas. Isso a gente tem marcado na nossa história. O território Pataxó Hã-Hã-Hãe, que fica em Pau Brasil, é a principal referência de que isso é danoso. Porque a gente teve o arrendamento por parte do governo do estado de forma irregular e os fazendeiros depois conseguiram o título pelo próprio governo do estado. Então isso não é bom para nós. E a outra situação é a possibilidade da mineração em terras indígenas e a gente sabe, mineração em terra indígena não vai ser feita por indígena, vai ser feita por não indígena e na grande maioria a gente não quer a mineração em terra indígena, não tem interesse em ferir a Mãe Terra para poder ter riquezas.

Então, o que a gente tem visto é uma grande movimentação de criar várias situações dentro desse PL que vão ser muito danosas. Portanto, apesar de a gente ter um novo governo, a gente não tem a governabilidade de fato da política indigenista no país, que ainda se encontra muito fragilizada, porque o parecer 001 é do tempo de Temer, mas ainda não caiu, ainda não foi feito um novo parecer, ele ainda tem validade. Claro, entre aspas, porque o Supremo Tribunal Federal (STF) derruba a validade dele, mas mesmo assim a Advocacia-Geral da União, (AGU) em várias recorrências, utiliza o parecer 001, por exemplo, para não atuar nas terras indígenas.

AS: Kâhu, eu estava percebendo que na sua fala a palavra “território” surge constantemente. Eu estava aqui me recordando de uma entrevista que eu vi recentemente dada pelo Aldo Rebelo²², na qual ele defende a ideia de que o Marco Temporal não seria danoso, com aquele argumento célebre de que é “muita terra para pouco indígena”. A gente tenta explicar o quanto essa visão sobre o Marco Temporal e essa ideia defendida por Rebelo não aborda um problema central, que é o conceito de território para os povos indígenas. O que significa o território para o povo Pataxó?

KP: É sempre difícil a gente falar para as pessoas que não têm a compreensão, de fato, do que é uma vivência fora da sua própria realidade. Porque é muito difícil você compreender como uma pessoa que pelo menos há muito tempo se dizia à esquerda, que é exatamente o caso do Aldo Rebelo, tem esse argumento. Mas eu vou trazer algumas coisas pra gente poder compreender porque a visão dele contradiz a visão indígena. Primeiro: o território indígena é muito mais amplo do que a questão da terra física. Para a gente, um território é muito mais complexo e muito mais estruturado do que isso. Eu gosto sempre de dizer que a questão territorial está colocada num tripé: a ideia da ligação física nossa, e aí a terra traz essa ligação física; a ligação espiritual e a ligação da própria existência. Em relação à existência, eu estou falando sobre o que a gente vai chamar de alimentação. Eu estou falando que no espaço de um território, a gente vai ter um espaço de vivência nossa. É o que eu estou chamando dessa parte física, de existência física, que é exatamente esse espaço de convívio comunitário: onde nós vamos morar, onde a gente faz os nossos afazeres da vida e aquele espaço que, para muitos, vai ser a casa e o quintal. Existe

22 José Aldo Rebelo é um jornalista e político brasileiro, atualmente filiado ao Partido Democrático Trabalhista (PDT). Compôs o governo Lula (2003-2011) e Dilma Rousseff (2011-2016), exercendo os cargos de Ministro da Secretaria Coordenação Política e Assuntos Institucionais (jan. de 2004 - jul. de 2005), do Esporte (out. de 2011 - jan. de 2015), da Ciência, Tecnologia e Informação (jan. de 2015 - out. de 2015) e da Defesa (out. de 2015 - maio de 2016).

um outro espaço que é o espaço espiritual e ele vai se dividir em dois, porque é um espaço onde a gente vai poder pisar e fazer os nossos rituais, vai ser o espaço sagrado para isso, o espaço onde a gente pode exercer o que vocês vão chamar de religião. Para vocês, esse vai ser o nosso espaço espiritual, que vocês podem chamar de igreja, podem chamar de terreiro, de catedral. E vai ter um espaço ainda religioso nosso, que é um espaço onde nem nós enquanto pessoas físicas pisamos. A não ser que a gente vire um Encantado²³, aí a gente vai pisar. É um espaço tão sagrado que não somos capazes e dignos de pisar nesse espaço. Por isso que eu falo que o que a gente chama de espaços religiosos e espirituais nossos são divididos em dois. Um espaço onde a gente pode adentrar e um espaço onde a gente não pode adentrar.

Além disso, a gente vai ter, então, nesse tripé, outro espaço que é o espaço onde vai ter as nossas ervas, onde vai ter o nosso alimento, onde vai ter os animais. Para que a gente compreenda: o território não pode ser entendido como um espaço somente vazio. Como eu falei, esse tripé, se você imaginar e agora colocar na sua cabeça que eu dividi um espaço de vivência física, outro espaço que é religioso e depois um espaço onde alguns vão chamar de espaço de produção, então você montou o tripé do que é o território indígena pra gente.

Só que essa complexidade é tão grande que quando eu falo da parte que vocês chamam de mercado, para gente é o espaço onde vai ter as plantas preservadas para a gente se alimentar e também se cuidar. Porque destruir aquele espaço ali é tirar a pos-

23 São agentes não humanos que habitam o mundo indígena. Sua atuação nas comunidades acontece em três esferas da vida indígena: nos ritos de cura, para curar enfermos; nos eventos políticos, onde são invocados para auxiliar as lideranças na luta por direitos e, por fim, em relações de reciprocidade que ocorrem em lugares que o ocidente classificaria como natureza. Ver: GONDIM, Juliana Monteiro. *Seguindo trilhas encantadas: humanos, encantados e as formas de habitar a Almofofa dos Tremembé*. 2016, 2013 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

sibilidade da gente cuidar da gente, com o que vocês chamam de farmácia. O nosso espaço, aquela mata, é o espaço da farmácia, pra gente poder cuidar da nossa saúde. Muitas dessas plantas também são comestíveis. Então mantê-las é manter exatamente a nossa alimentação e a dos animais. Nós nos alimentamos de muitos deles, mas outros estão ali simplesmente para manter o equilíbrio.

Então compreenda que o território é toda essa complexidade, que às vezes as pessoas não entendem. Achem que chegar numa terra indígena, onde anteriormente era um vasto pasto cheio de gado poluindo, porque o gado, a gente sabe muito bem, o que ele solta de gases vai para atmosfera e polui. Não é somente ter o gado ali simplesmente, que devastou a mata, é o que ele fez de danoso. Enquanto ele está no pasto, ele ainda está fazendo mal. Então, você imagina que aquele pasto que era tão bonito para alguns, cheio de gado sendo criado, virar uma floresta é uma coisa ruim. Porque eles acham que ao ter a floresta ali, a utilidade daquela terra se perdeu. E pra gente, não, é ao contrário. A planta que nasceu ali vai ser o nosso remédio, vai ser o nosso alimento, vai ser aquele espaço ali onde a gente consegue se manter. E às vezes é muito constrangedor quando eu vejo algumas pessoas dizendo: “poxa, quando tinha fulano e sicrano, essa área aqui que era a área de fazenda, era uma área produtiva e agora tudo é mato”. E mato para eles é uma coisa ruim, eles já falam “mato” exatamente como uma coisa ruim. Aquela floresta em pé ali, além de fazer bem para o indivíduo que está falando, porque toda árvore tirando o gás carbônico da atmosfera está fazendo bem, porque esse gás não é bom para você. Você não respira aquele gás ruim, você respira o oxigênio, que é o que a planta vai produzir também. Então, às vezes, as pessoas não têm uma complexidade na compreensão do que é território pra gente. Olha que eu estou tentando falar da forma mais clara possível para as pessoas entenderem que preservar o território e manter território indígena, é bom, não é ruim. Não temos atrasos econômicos. Hoje se fala muito em preservação e, inclusive, em pagar pela preservação, porque é

uma coisa boa, não é uma coisa ruim. Então compreenda toda a complexidade de um território dessa forma.

Com relação ao que o Aldo Rebelo traz, com o conceito de “muita terra para pouco índio”, eu vou trazer um dado interessante. Existe um fazendeiro conhecido aqui no estado da Bahia chamado de “Jaime do Amor”. Ele tem várias terras e algumas dessas terras, inclusive, dentro de terra indígena. Uma delas era dentro do Caramuru, que era uma terra já demarcada há muito tempo, desde 1974, se eu não me engano. Basicamente, naquele período de 1970, essa terra já era demarcada. Então, ele tinha essa área. Depois de um levantamento feito pelo governo do estado, através de sua agência, que era o CDA²⁴ - hoje não existe mais, é uma Superintendência -, se identificou que esse mesmo indivíduo, o “Jaime do Amor”, tem 1 milhão de hectares de uma só terra. Uma só terra! Não estamos falando que ele tem pequenas terras e somou 1 milhão. Ele tem uma terra com o tamanho de 1 milhão de hectares. Um indivíduo! E aí o mais engraçado: ninguém nunca fala que é “muita terra para pouco fazendeiro”. Todo mundo fala que é “muita terra para pouco índio”. Mas ninguém nunca leva o conceito da outra forma.

Então, essa falácia de que é “muita terra” é porque não se compreende que o território não é um território ocupado somente pela gente. Lembra quando eu falei que o território tem duas outras ocupações? Porque a ocupação física é o nosso espaço moradia, mas há um outro espaço ocupado pelos nossos Encantados, pelos nossos seres protetores. Além de um outro espaço que é ocupado pela própria natureza, pelos animais e tudo para a própria sobrevivência e o próprio equilíbrio da natureza. O território nosso não é só a gente, então não conte só a gente. Inclusive hoje existe uma legislação que trata da proteção dos animais, é pra

24 A Coordenação de Desenvolvimento Agrário (CDA) era responsável pela regularização fundiária no estado da Bahia. Atualmente, a instituição foi substituída pela Superintendência de Desenvolvimento Agrário.

gente poder também compreender que esses seres também têm direitos. E, por incrível que pareça, somos os seres, enquanto pessoas indígenas, que compreendem isso e dividem esse espaço com eles. O cacique Babau, que eu falava anteriormente, sempre gosta de dizer que a roça não é só dele, é também dos animais. Quantos animais ele diz que vão lá, e quando ele chega já comeram a roça dele. Ele fica feliz porque ele pôde ajudar um pouco a alimentar também a natureza.

Então, é o que às vezes as pessoas não compreendem: espaço indígena não é, primeiro, um espaço somente de um indivíduo, é um espaço coletivo. Eu gosto sempre de trazer uma referência ao meu território. O meu território tem 1492 hectares. Desses, 827 são de área de preservação ambiental. Olha que a gente está falando de, basicamente, mais de 60% do território de área de preservação. Outros 524 aproximadamente, pouco mais de 500 e poucos hectares, são área de produção. Ou seja, são áreas que a gente chama de agricultura, onde a gente planta, onde a gente faz roças. E sobra para a nossa moradia cerca de 74 hectares. De 1492! Olha o que eu lhe falei dessa divisão, olha o tripé de novo existindo. Todos os territórios vão ser desse jeito. Não dá para se compreender um território indígena simplesmente como uma faixa de terra. Ele tem uma complexidade muito maior que tem que ser levada em conta. Coisa que Aldo, na sua fala, nunca levou, porque ele não tem uma vivência indígena, ele não conhece. Portanto, para falar de um território e falar de uma terra indígena, tem que se levar em conta isso. Só queria trazer isso pra gente poder compreender que às vezes as falas das pessoas de que é “muita terra para pouco índio” têm que levar em conta que tem “pouco fazendeiro para muita terra”.

AS: Uma outra coisa me vem à mente é: o que você acha da ideia de que a percepção de mundo indígena é idílica e utópica? E diante desse cenário político que temos no Brasil hoje, até mesmo

na América Latina de uma maneira geral, você acha que algum movimento político dentro da esquerda se aproxima dessa percepção de mundo indígena ou ainda falta muito?

KP: Alessandra, às vezes o que as pessoas não compreendem é que a visão que consideram utópica nossa, de uma forma muito mais pragmática, é a mesma coisa de uma visão muito religiosa. A questão da visão indígena vai estar muito envolvida com isso. E você imagina, você chegar para uma pessoa, que ela seja espírita, seja umbanda, seja evangélica, católica e dizer para ela que a visão dela, enquanto visão religiosa, é uma visão utópica porque não existe um ser Divino, não existe uma outra vida, não existe milagre, não existe nada disso. É o que eu gosto sempre de colocar: as visões que as pessoas têm com relação à questão indígena são muito racistas e preconceituosas porque as pessoas gostam de tentar transformar o que pensam e a vivência que têm no centro do universo. A discussão religiosa, por exemplo, perpassa muito por dizer que a sua religião é maior que a outra, que sua religião é muito mais importante do que a outra. E a gente vive isso muito no país como um todo, onde você acha que a sua visão enquanto mundo, enquanto sociedade, é muito maior do que a do outro.

Olha, se as pessoas buscam, para si, uma vivência harmônica, onde você possa ter uma vivência em paz, onde você consiga ter a sua vida tranquila, você consiga produzir, você consiga ter uma tranquilidade, por assim dizer, essa é uma visão utópica gigante! Porque você vive num país onde a miséria é gigante, onde a gente tem vários conflitos instalados de um modo geral e a gente não vê perspectiva de chegar a esse mundo perfeito, da gente viver com tranquilidade, onde a gente possa ir a qualquer lugar sem medo de uma bala perdida - que eu acho mais que é bala achada do que bala perdida -, onde você não se preocupe em ser assaltado, onde você não se preocupe em ver várias mazelas que você tem visto. Então, para mim isso também é uma visão utópica. E é isso que às vezes muitos dos brasileiros têm: uma visão utópica em relação ao Brasil, de que a gente vive num país maravilhoso, de muitas belezas. Só que essas belezas que a gen-

te tem visto são minimizadas pelas mazelas da sociedade como um todo. Então a gente precisa compreender que a visão que a gente tem é uma visão do que a gente já teve enquanto país. Os povos indígenas não têm uma visão futurística ou coisas para além do que a gente tem hoje como melhoria.

E como muito do movimento de esquerda sempre discute, um outro social vai perpassar esse capitalismo e a gente vai ter um socialismo, de fato, instalado no mundo como um todo. E a gente sabe, quem leu muitos livros de Karl Marx²⁵, que essa discussão é muito profunda. Enquanto eles estão buscando essa vivência futura, a gente já viveu isso no passado. E essa visão, de um mundo melhor, de uma sociedade melhor, já é vivida pelas comunidades indígenas no presente. Para a gente, não é uma utopia. E muitas das pessoas imaginam que essa visão mistura a questão religiosa com a questão cultural, com a questão da própria vivência. Parece que existe um bolo. Mas você vê: as outras religiões vivem e fazem a mesma coisa, porque a sua religião vai ditar como você vai viver, seja ela católica, seja ela espírita ou outra, ela sempre vai dizer como a pessoa tem que se comportar na sociedade, como é que a pessoa tem que viver. Então, a religião dita sua vida e muito. E para os povos indígenas não é diferente. Como a gente não vê como religião, eu não sei se a palavra mais próxima seja de fato a religião. Mas pra gente, a nossa questão espiritual nada tem a ver com o que a gente vem discutindo. O nosso modo de viver é esse conjunto de coisas que eu coloquei.

Com relação ao que a gente vem sempre tentando trazer para que as pessoas compreendam essa nossa visão, é sempre uma dificuldade. Porque a gente não consegue enxergar em muitos governos a possibilidade de um avanço, de respeitar, de fato, o que é a vivência indígena. Às vezes você vai encontrar, inclusive, no meio de vários partidos de esquerda, de vários movimentos de es-

25 Karl Marx (1818-1883) foi um filósofo alemão que desenvolveu, junto a Friedrich Engels, uma teoria política que embasou o chamado socialismo científico, também conhecido como marxismo.

querda, pensamentos como o de Aldo Rebelo. Você vai encontrar o pensamento de pessoas que pensam desse jeito: “mas por que vocês não trocam essa terra aqui por outra terra ali, que é maior, melhor, tem menos conflito?” Às vezes as pessoas não entendem que não existe uma troca. E eu sempre gosto de fazer a melhor analogia com relação ao território para que agora todo mundo compreenda: você imagina que o território pra gente é como se fosse a mãe de vocês. Ela tem cabeça, ela tem braço, ela tem perna, tem dedos, tem o corpo todo ali. Aí você imagina que cada parte desse corpo da sua mãe é exatamente o que a gente compreende como parte do nosso território. Se você tirar um membro da sua mãe vai ser doloroso para ela e para você, então é a mesma coisa quando fazem pra gente. Não existe trocar um braço da sua mãe por um braço da sua tia, por exemplo. Não existe isso! Primeiro, você não consegue fazer. Portanto, se você não consegue fazer lá, a gente também não consegue fazer aqui. Não existe uma troca. É a mesma coisa de você imaginar que viveu por muito tempo com sua mãe e você está com vinte, trinta e poucos anos, e alguém chega e diz: “vem cá, essa senhora aqui que você nunca conheceu na vida, você não sabe quem é, ela é sua mãe agora. A partir de agora você esquece aquela de lá, aquela com quem você sempre viveu, que os seus antepassados vêm dela, você esquece ela, porque ela agora não é mais sua mãe. A sua mãe é essa aqui.” É a mesma coisa de trocar território. Não existe essa troca. Você não tem a vivência, você não mamou no peito dela. Você não foi alimentado por ela. Ela não carregou, não gerou você, durante o tempo que você ficou na barriga, seja 8 meses, 6 meses, 7 meses, você não foi gerado por ela. Você também não foi cuidado por ela. Como é que agora, do nada, chega essa outra pessoa e ela vai cuidar de você? E é essa compreensão que eu queria que vocês tivessem com relação ao território. Talvez essa seja a melhor das analogias para vocês compreenderem que não existe tirar o fígado da sua mãe para você ficar rico e vender no mercado negro. Isso é tirar as riquezas do nosso território. É tirar o ouro, é tirar o

diamante, é tirar aquelas pedras preciosas. É tirar um rim, é tirar um fígado, é tirar qualquer parte de órgão da sua mãe para vender e você conseguir ter a sua riqueza. Então, você imagina que a melhor analogia com relação ao território seja essa, de um espaço que te gerou, um espaço que te alimentou e um espaço que tem cuidado de você. Porque uma mãe é tudo isso! Uma mãe gera, uma mãe alimenta e uma mãe cuida. Então, portanto, quando a gente fala que o território é a nossa mãe, é por causa dessa analogia. A analogia mais perfeita para que as pessoas leigas compreendam o que é território pra gente. Olha que eu coloquei os tripés presentes nessa analogia.

Às vezes, as pessoas acham que evitar conflito é o melhor possível, os povos indígenas têm evitado conflito por muito tempo! Quando os portugueses aqui chegaram, a gente tentou dialogar com eles e o que a gente teve foram vários genocídios, etnocídios, assassinatos em massa e das piores formas possíveis, as piores atrocidades aconteceram com a gente. A gente tenta dialogar com essas pessoas, essas pessoas não têm a cultura do diálogo. Portanto, os seus descendentes continuam ainda trazendo isso fortemente, de não compreender que o diálogo é importante e necessário, desde que seja feito dos dois lados. A gente quer sempre o diálogo e preservar isso, mas o que a gente não aceita é que as pessoas não compreendam que o território não é uma coisa que dê para negociar. Ele não é uma coisa que dê para trocar e ele não é uma coisa que dê pra gente abdicar, porque a nossa ligação é umbilical. E a gente não vê, de fato, em nenhum governo a possibilidade de avançar. Não por entendimento talvez das pessoas do governo, mas pela própria conformidade das coisas. Porque, como eu falei, na esquerda, a gente vai encontrar muitas pessoas que vão ter uma compreensão deturpada com relação ao território. Como também a gente vai encontrar pessoas que, se vacilar, elas vendem até a mãe delas. Então, para eles, se você compara o território com mãe ou não, dá na mesma coisa, porque, se for possível, eles vendem a mãe para ter o poder. Porque para essas pessoas o importante não é o dinheiro, o importante é o poder que elas vão ter. Ter terra, ter esse espaço que eles chamam de terra, é exatamente

ter esse poder em mãos para poder fazer as mazelas que a gente tem visto. E, sinceramente, a gente vai encontrar pessoas desse jeito na esquerda. Não vai ser diferente, porque, inclusive, essas pessoas estão na esquerda, mas elas não são de esquerda na sua concepção de vida, na sua concepção de mentalidade. Elas estão lá porque elas querem o poder. É isso que muitas pessoas não compreendem: ter terra é muito mais a ideia do poder do que simplesmente a questão econômica. Quem conhece um pouco sobre a história sabe que, quando começa a se estabelecer a propriedade privada, é exatamente para perpetuar o poder ou estabelecer poderes. Tomar territórios é exatamente para você tomar poder.

Então, as pessoas que são, na grande maioria, não-índios, têm uma visão exatamente nesse sentido: de quanto poder elas vão ter. Ter um milhão de hectares não é o mesmo que ter um milhão de dinheiros, por assim dizer, mas é ter o poder nas suas mãos. Eu não sei se eu consegui ser claro com relação às duas perguntas, mas é o entendimento que pelo menos o nosso povo tem com relação a essa situação, tanto da questão da visão territorial, como da questão mesmo desse governo. Claro, é um governo que a gente vai avançar em muitas coisas, mas a gente vai ter muita dificuldade, porque, para além disso, ainda tem um Congresso que a gente já sabe como é. Nunca foi favorável à questão indígena de uma forma geral e não é agora que vai ser.

AS: Encaminhando a nossa conversa para o final, eu lembrei de uma questão que eu vivenciei. Houve um evento na UERJ e uma escritora indígena, chamada Aline Pachamama²⁶, foi chamada

26 Aline Rochedo Pachamama é indígena da etnia Puri. É historiadora, escritora e ilustradora. Doutora em História Cultural pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ) e Mestre em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Idealizadora da editora Pachamama, formada por mulheres indígenas, onde publicou diversos livros. Dentre eles: *Guerreiras, Taynôh: o menino que tinha cem anos e Boacé Uchô: a história está na Terra*.

para fazer a conferência final. Ela começou a fala dela fazendo referência a um apartamento que existe no Sudeste entre o movimento indígena e o movimento negro. Eu queria saber como você visualiza essa situação aí na Bahia. Há uma proximidade dos movimentos indígenas ou do povo Pataxó com povos quilombolas e com o movimento negro?

KP: Eu gosto sempre de fazer referência aos povos indígenas, porque a gente vai ter uma variedade de povos, tanto de cultura como de visão. Então, a gente sempre gosta de dizer que a gente tem “movimentos indígenas”, até porque essas pessoas vão ter formas de lutar diferentes. Eu gosto sempre de trazer isso primeiro para poder dizer que essa mesma complexidade que a gente tem nos movimentos indígenas, a gente vai ter, por exemplo, no movimento negro.

O movimento negro é diferente do movimento dos povos quilombolas. Eu falo de povos quilombolas porque já é uma discussão que eu tenho há bastante tempo com uma turma mais jovem do movimento. A gente participa junto do movimento estudantil indígena e quilombola e sempre discute isso: os povos quilombolas às vezes são compreendidos como um povo só. O mesmo modelo que tentaram aplicar aos povos indígenas, de que existia uma espécie de unidade para poder minimizar os povos indígenas, acontece com os povos quilombolas. A gente vai ver que a variedade de cultura e de vivência vai ser tão complexa quanto a dos povos indígenas e, portanto, você não pode compreender os povos quilombolas como um povo só. Apesar de que as pessoas às vezes denominam muito mais como comunidades, mas você vai ver que o reflexo da vivência cultural de uma comunidade quilombola aqui é muito semelhante a uma lá no Norte do país. Então, você pode sim considerar que essas comunidades quilombolas são de vivência de povos quilombolas.

Com relação aos nossos parentes quilombolas, a gente tem uma referência e uma relação muito grande. A gente tem feito alguns debates avançados, pelo menos no movimento estudantil.

Quando a gente fala do movimento indígena de modo geral, a gente tem uma proximidade, mas a gente não faz muitas lutas juntos. A gente tem um diálogo, por exemplo, com a CONAC²⁷, que é um movimento quilombola. A gente tem feito esse diálogo e avançado. Mas essa compreensão com relação a esse apartamentado, de fato, é gigante, e a gente vai encontrar em todos os cantos. Por exemplo, eu iniciei um debate com o movimento negro e faço parte hoje de um fórum de combate ao racismo aqui na Bahia. A gente hoje discute aqui, inclusive construindo um evento a nível nacional, exatamente para poder trazer que não existe somente o racismo contra o povo negro, mas existe o racismo contra os povos indígenas, e ele é tão danoso quanto o racismo ao povo negro. Não existe um racismo maior ou um racismo menor. Existe simplesmente o racismo estrutural. Está tão impregnado na nossa sociedade que às vezes as pessoas acham normal, como a gente tem visto no mundo afora, como as pessoas têm tratado muitas pessoas negras, chamando-as de “macaco”. As pessoas muitas vezes não se indignam com relação a isso. Como também as pessoas quando falam do indígena, inclusive, de forma debochada, de que “ah, aquele índio ali”. E a gente sabe muito bem que a terminologia “índio” sempre foi utilizada no sentido de minimizar e menosprezar a pessoa indígena, sempre foi feito dessa forma.

Eu vou trazer um relato engraçado que aconteceu na Universidade Federal da Bahia. A gente estava numa discussão dentro da Universidade sobre criação de vagas específicas para indígenas, quilombolas, pessoas refugiadas e trans, que seriam as vagas residuais da universidade para esses públicos, para poder fazer o que a gente chama aqui de transição. Aqui a gente tem o Bacharelado Interdisciplinar (BI), que é uma formação nas grandes áreas e depois a pessoa faz a formação específica no curso. A gente faz, por exemplo, de Humanas, depois, a pessoa pode escolher Direito, entre outros da área de Humanas. Discutiam-se então essas vagas residuais, porque no BI

27 Coordenação Nacional de Articulação de Quilombos.

elas existem, mas quando começa essa progressão, que a gente chama de CPL²⁸, e a pessoa vai para o curso específico, essas vagas deixam de existir. Então a gente disputava com todo mundo. A gente sabe que por mais que a gente passe basicamente de 2 a 3 anos nesse processo de formação na academia, ele não é suficiente para a gente eliminar 8 anos de dificuldades nas nossas comunidades. Muito do nosso ensino é mínimo, para não dizer um dos mais horríveis possíveis. Mas eu não vou trazer essa questão da educação porque eu quero trazer o exemplo. Na discussão que a gente teve dentro do CAE²⁹, uma professora de medicina fez uma fala que racista é pouco. Ela dizia o seguinte: "Olha, eu não quero que sejam criadas essas vagas residuais para esse público porque já existe essa vaga no SISU³⁰, na seleção geral. E outra, a vinda dessas pessoas vai trazer para o nosso curso, que é um curso de excelência, um prejuízo gigante". Ou seja, ela queria dizer na fala dela que a entrada de indígenas, de quilombolas, de pessoas trans e refugiados trazia uma desqualificação para o curso. Como se nós, enquanto pessoas, fôssemos desqualificados para estar naquele espaço, que é um espaço de excelência para aqueles que sempre viveram na excelência.

Então, só pra gente poder entender que mesmo em uma grande universidade e na faculdade de medicina, que é uma das mais antigas do Brasil, a gente pode ter pessoas como essa. E é engraçado quando a gente fala de professores, nós estamos falando de pessoas que formam outras pessoas. Essa forma racista dela pensar vai ser transmitida para todo o curso. O mais incrível é que, passado um ano e pouco, quase dois anos desse fato, ela concorreu ao cargo de Diretora da Faculdade de Medicina. Mas a gente, claro, não deixou de lembrar toda a comunidade acadêmica

28 Cursos de Progressão Linear.

29 Conselho Acadêmico de Ensino.

30 O Sistema de Seleção Unificada (SISU) é a plataforma do governo federal que possibilita que participantes do ENEM (Exame Nacional do Ensino Médio) concorram a vagas em instituições públicas de ensino superior.

da faculdade dessa pessoa racista que a gente tem. Ela não poderia assumir, e a gente conseguiu que ela não assumisse. Outro professor negro acabou vencendo e é a primeira vez que a gente vai ter um professor negro assumindo a Faculdade de Medicina. Mas a gente corria o risco de ter uma racista assumindo essa Faculdade. Então, só pra gente poder entender que o racismo contra a pessoa indígena e a pessoa negra vai ocorrer em vários espaços, e a gente vai ver isso direto. A gente vai ver a desqualificação enquanto pessoas. E a gente acha que é somente da pessoa... Não! A gente está desqualificando um povo, desqualificando um coletivo. As pessoas não fazem piadas e aquelas coisas racistas simplesmente porque elas querem ofender a pessoa. Não, elas querem ofender um grupo como um todo! E a gente vai vivenciar isso de forma geral e a gente viu isso, inclusive, dentro do Congresso, com várias falas. Ou quando a gente tem o entendimento de que as pessoas acham que eu, para ser indígena, não tenho que falar o português direito, eu tenho que ter uma certa característica, um fenótipo, eu tenho que não ter o curso superior e eu não devo usar nenhum tipo de tecnologia. Como se, para ser indígena, eu tivesse que ter um certo quadrado que eu tenho que vivenciar. A gente gosta de usar a fala do saudoso Marcos Terena.³¹ Ele dizia o seguinte: “Eu posso ser quem você é sem deixar de ser quem eu sou.” Ou seja, eu posso ser professor, eu posso ser médico, posso ser advogado, posso ser juiz, mas isso não tira a minha essência enquanto indígena. Eu não preciso deixar de ser qualquer coisa, ser qualquer profissional, para poder ser indígena, como eu não preciso deixar de ser indígena para ser qualquer profissional.

31 Marcos Terena é uma liderança indígena do Brasil, pertencente à etnia Xané, como se autodenominam os Terena. Terena nasceu na aldeia conhecida como posto indígena de Taunay, localidade do estado do Mato Grosso do Sul. Ao concluir o Ensino Básico, ingressou na Academia da Força Aérea, tornando-se o primeiro indígena piloto de aeronaves. Em tempos do Estatuto do Índio (Lei 6001) e da tutela dos indígenas pelo Estado, a sua trajetória e a frase atribuída a ele adquirem uma preponderância política notória. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/biografia/marcos-terena/>.

Então a gente vê que o racismo está tão estruturado no Estado, que, inclusive, você vai ver que muitos indígenas que são formados não conseguem tocar a carreira, porque existe uma resistência. E aí eu vou trazer uma coisa engraçada que aconteceu aqui dentro da minha comunidade. Como a gente tem uma fronteira bem simples, basicamente, uma rua do resto do meu município, uma loja que se estabeleceu aqui, a famosa Indiana, fazia entrevistas com as pessoas. Foi relatado para mim que o entrevistador, antes mesmo de começar qualquer parte da entrevista, perguntava se a pessoa era indígena. Olha a pergunta: se a pessoa era indígena. Aí quando eu fui ver depois o dado interessante da Indiana: nenhum indígena foi contratado, sendo que 80% da população do bairro e cerca de 30% de todo o município é indígena. Você não tem um indígena na Indiana. E aí bate exatamente com a coisa interessante da pergunta anterior que o selecionador fazia. A gente vai ver, em várias outras empresas da região, essa situação como um todo. Às vezes as pessoas discutem o racismo, acham que é uma coisa simples, acham que a gente está discutindo balela, acham que a gente está se vitimizando. Mas quando você vai ver na sociedade, a gente tem aqui, tanto na comunidade Pataxó, como em outras comunidades indígenas no estado da Bahia, vários profissionais formados já com graduação e que não conseguem emprego simplesmente por serem indígenas. Por mais que tenha um currículo pesado e forte, a gente não consegue. A Universidade Federal da Bahia, depois de tantos anos, basicamente 76 anos de existência, tem pela primeira vez um professor indígena. E se você for ver entre os técnicos mesmo na universidade, você só tem um. Um porque foi transferido do MEC³² para cá. Como é que você muda uma sociedade se nesses espaços, que deveriam ter pessoas indígenas, exatamente para poder ajudar a pensar em uma sociedade melhor, mais igualitária, você não tem as pessoas indígenas? Então, não tem como você falar em transformação em uma sociedade melhor se você não tem a

32 Ministério da Educação. Kâhu refere-se aqui a Rafael Xucuru-Kariri, também entrevistado na 1ª temporada do projeto “Caminhos de Abya Yala”.

participação da sociedade como um todo. E ter a participação da sociedade como um todo é ter a presença indígena.

AS: Kâhu, tem alguma mensagem que você gostaria de deixar para as pessoas que estão acompanhando o nosso projeto?

KP: Primeiro, acho que agradecer muito a você e toda a equipe que está aqui. Como você falou, apesar de a gente ter muita fala em muitos espaços, o que a gente precisa é ecoar. Eu acho que esse espaço aqui é exatamente para conseguir ecoar as nossas falas para as pessoas compreenderem. Porque é lindo você dizer que gosta de “índio”, que você defende a questão do “índio”, e eu estou usando a terminologia “índio” porque as pessoas utilizam isso. Esse é o recado que eu gostaria de deixar: eu acho que o mais interessante é a gente fazer uma mudança de pensamento da sociedade e isso só vai acontecer quando você conhecer.

Eu acho que o que a gente precisa é que muitas das leis que existem no país sejam de fato efetivadas. A gente tem a lei 11.645³³ que trata sobre a necessidade de discutir, ou ter nos currículos das escolas públicas de modo geral a questão da História Negra e Indígena. A gente não vê essa formação para os professores e isso só vai reverberar no que a gente tem visto na nossa sociedade: o entendimento das pessoas equivocadas. Quando chega o “Dia do Índio”, hoje, com a mudança da Lei dos Povos Indígenas, quando chega o Dia dos Povos Indígenas, as pessoas sempre se pintam e acham que aquilo é suficiente para dizer o quanto você gosta da questão indígena. Hoje o recado que eu deixo é: conheça mais um pouco sobre os povos indígenas. Pesquise! Acho

33 A Lei 11645/08 altera a Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional (LDB/96) para incluir no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática da “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Ver: BRASIL. Lei nº11.645, de 10 de março de 2008. Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, modificada pela Lei nº 10.639, de 9 de janeiro de 2003, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional. Brasília, DF: Diário Oficial da União, 2008.

importante você, principalmente, conhecer um pouco sobre os povos indígenas na sua cidade e no seu estado. Talvez conheça um pouco até sobre você porque, às vezes, você tem essa ascendência. Se você, às vezes, se conhecer, você vai conseguir ter uma outra visão dos povos indígenas. Às vezes, você vai ver que na sua tataravó, bisavó ou “tatataravó”, você tinha alguma relação com algum povo indígena daquela região, daquela localidade, daquele estado. E você vai compreender que, às vezes, se conhecer vai ser o suficiente para que você tenha uma visão melhor do outro. Que você se coloque no lugar do outro para compreender que o que as pessoas estão fazendo, enquanto luta, é uma luta fundamental, importante para a sobrevivência, não só física, mas principalmente de existência cultural e religiosa, por assim dizer. Então, acho que eu só queria deixar esse recado: se conheça e conheça os povos indígenas.

ASSISTA NO YOUTUBE A ENTREVISTA COM KÂHU PATAXÓ



“O mundo precisa de nós nessa frequência do amor, da certeza em nós, da certeza em Pachamama”: Diálogos com Maryta de Humahuaca do Povo Omaguaca¹

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13958661>

ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK
UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (UERJ)

Alessandra Gonzalez De Carvalho Seixlack: Oi, Maryta! Bem-vinda ao nosso projeto. Sempre que a gente começa nossa conversa, a gente faz um convite. E o convite é para que você fale um pouco sobre você, sobre a sua trajetória e sobre esse caminho que você construiu até agora.

Maryta De Humahuaca: Estou aqui muito feliz por poder falar com vocês, porque é muito importante para mim, nesse momento, falar da nossa ancestralidade e da nossa cultura. É um momento muito chato para nós aqui na Argentina. No norte da Argentina, onde eu moro, temos um problema político muito importante. Então, a gente está, nesse momento, em luta na cidade de Buenos Aires. Saiu o “Terceiro Malón da Paz”.² O nosso

1 A entrevista foi realizada em 15 de agosto de 2023. No diálogo, a entrevistadora está identificada como AS e a entrevistada como MH.

2 O “Tercer Malón de la Paz” replica a experiência do Malón de 1946 e de 2006, que reclamaram pela posse de terras de comunidades indígenas. Em meados de julho, o “Tercer Malón de la Paz” partiu desde distintos pontos de Jujuy em crítica à Reforma da Constituição da Província de Jujuy, já que ela não foi realizada a partir da consulta dos povos indígenas.

movimento tem muita ancestralidade, também tem o nosso território. Ele foi feito pela primeira vez em 1946, e voltamos neste ano para exigir do governo nacional, da Justiça Federal, uma resposta pela reforma da nossa Constituição, que é ilegal e não foi consultada junto às nossas comunidades e à gente da província de Jujuy, onde eu moro.

Sou Maryta de Humahuaca.³ Eu sou cantora indígena. Eu me percebi na comunidade muito pequena. Acho que a primeira vez que eu cantei para muita gente, muito público, foi no Festival de Tantanakuy infantil.⁴ Eu era criança, menina. Tinha 5 anos. Eu gostei muito de ter essa interação com as pessoas, e aí, eu fiquei cantando o tempo todo. Esse canto que eu tenho não é meu. Nós falamos que a gente tem aqui a cultura de avós e de muitas pessoas. São mais de 10.000 anos de cantos ancestrais que ficam aqui no corpo, no coração. Então eu canto. Quando eu canto, canto com os meus avós. Todo mundo canta comigo e a gente está seguindo um caminho que eles também fizeram. E para mim é muito importante a nossa ancestralidade.

Eu tive a oportunidade de chegar no Festival Encontros de Culturas Tradicionais na Chapada dos Veadeiros⁵ e foi demais

Ao “Tercer Malón” se uniram povos originários que habitam diferentes províncias do país.

- 3 Os Omaguacas são um conjunto de povos indígenas cujos descendentes mixogenizados habitam a zona da Quebrada de Humahuaca na província de Jujuy na Argentina.
- 4 O Festival de Tantanakuy é um encontro cultural celebrado na Quebrada de Humahuaca na província de Jujuy. Tantanakuy surgiu em 1975, quando o charanguista Jaime Torres começou a reunir artistas amigos como Jaime Dávalos, Medardo Pantoja ou Jorge Calveti em Humahuaca. Eram reuniões não remuneradas que permitiam a expressão também de artistas não profissionais em torno da música andina. A partir de 1980 se criou o Tantanakuy infantil.
- 5 O Festival Encontros de Culturas Tradicionais na Chapada dos Veadeiros fez 23 anos em 2023 e ocorre na Vila de São Jorge, no município de Alto Paraíso, Goiás. Tem a missão de ser espaço de encontro e discussão sobre as culturas populares e tradicionais do Brasil.

compartilhar com as pessoas esse nosso canto ancestral. Então a verdade é que o coração se sente muito grande, quando eu sinto que estou fazendo para nós, para a minha cultura e para as novas gerações este canto que representa uma união das pessoas além do idioma. Porque é isso o que há no canto ancestral: ele é feito com muito amor e muita alegria, mas também é um canto de luta. Estamos agora em uma luta, e eu acredito que o povo do Brasil também tem muitas lutas, muita memória da ancestralidade dos povos indígenas e quilombolas que moram lá. Então ter essa consciência de que a gente é comunidade, que todos somos um, é muito importante. Eu cheguei no Brasil cantando, e eu fiz assim também em outras turnês por Abya Yala, no norte do continente, nos Estados Unidos, México, na parte central de Abya Yala, além da Colômbia e da Bolívia, que é como se fosse parte do meu país mesmo, e o Peru também, que é uma terra com a qual eu sinto muita conexão, porque nós temos um encontro muito cedo com as pessoas da Bolívia, Peru e Equador, porque essa parte do mundo, é tudo o que nós chamamos de Tawantinsuyu.⁶ O que foi a nossa terra, a nossa ancestralidade, está lá nos morros dos Andes. Então estamos juntos nessa coluna e no encontro das montanhas. A gente leva cantos para cima, para baixo, também com essa consciência de que nós somos uma mesma comunidade.

AS: Qual é o papel da música para você? Por que você escolheu fazer sua luta através da música? Qual é a potência que a música tem, sobretudo essa música ancestral, que tem uma criação coletiva?

MH: Para nós, a música é o contexto sempre de cerimônia. É um contexto muito espiritual. E essa conexão que nós fazemos não é só com as pessoas que ficam lá no círculo. Nós falamos “rueda”,

6 Tawantinsuyu (1438-1533) significa o encontro das quatro partes ou dos quatros “suyus”, que eram as subdivisões do que ficou conhecido como “Império Inca”. Essa grande organização multiétnica estendia-se do sul da atual Colômbia até o centro norte dos atuais Chile e Argentina, passando por Equador, Peru e Bolívia.

que também poderia se falar “ronda”. É um círculo muito forte porque nós achamos que todas as pessoas que ficam lá do lado, fazendo parte desse círculo, têm a mesma importância que tem o irmão que está do lado. Então fazem-se músicas para o mundo inteiro cantar, porque elas não têm uma linguagem. Elas são onomatopeias. E a gente vai cantando com o coração e leva as músicas, sua memória ancestral, porque todos nós temos uma memória. A pessoa pode falar: “eu sou”. A minha família chegou ao Brasil, por exemplo, de Portugal, chegou da Itália, e tal. Mas eles também têm uma memória ancestral. Todos nós temos essa memória ancestral e a levamos para o tambor. Nós falamos “cajas”, caixas, né? Os povos indígenas da primeira hora, que fizeram música pela primeira vez, percebiam o som do coração e levaram esse som do coração para o tambor. E essa é a conexão do corpo com o som, mas elevando, saindo com sua voz para fora. Essa cerimônia que se faz com a música é muita conexão. Muita conexão para a luta. Muita conexão para a espiritualidade, para o amor, para a paz, mas tem essa força que nos leva a conectar com a natureza, com tudo o que representa para nós a Pachamama.⁷ Nós achamos que nós somos parte também da Pachamama, mesmo aqui falando nessa internet, falando com esses computadores. Nós achamos que é tudo parte dela. Então o mundo inteiro está conectado.

Mas temos coisas para a gente proteger. Por exemplo: a água. É muito importante para nossos povos fazerem uma luta muito grande pelos direitos da água, porque a água é a vida e eu acho assim, nesse Brasil tão maravilhoso e tão rico, a Amazônia tem essas árvores que fazem todo esse movimento para a chuva chegar em nossas terras. Quando não há árvores lá na Amazônia, a chuva

7 Do quéchua, “pacha”, que significa “mundo”, “universo”, “tempo”, e “mama”, que significa “mãe”. Traduzido para o português como “Mãe Terra”, Pachamama denota também a existência. Em toda a região andina, o dia 1º de agosto é conhecido como “Dia da Pachamama”, no qual se realizam comemorações voltadas às terras prontas para o cultivo.

não chega para nossas terras. Então o mundo está conectado. E nós temos que entender isso, para a gente fazer mais caminhadas juntos. Nós precisamos agora também das pessoas do Brasil, compartilhando mensagem do povo de Jujuy, das comunidades de Jujuy. Porque a gente está lutando muito forte. Não é só com o governo. São multinacionais que estão atrás do lítio que nós temos na nossa terra. Então eles querem levar o nosso lítio, mas o que acontece? Para retirar esse lítio precisa de muita água. E nós não temos essa água que as pessoas precisam. Então eles levam de tudo, tudo que pode ter um pouco de água para tirar esse lítio e deixam tudo contaminado pra gente morar lá. Então é muito difícil para nós pensarmos nas nossas novas gerações com esses problemas de saúde. É muito problema de sobrevivência, porque nós temos essa vida muito conectada com animais, plantas, a floresta, que é muito importante para nós. E nós, para termos só um milho, temos que ficar ao lado do milho, cuidando do milho, falando para ele: “Faz um pouco mais e cresça.” Porque verdadeiramente nós não temos muita água. É muito difícil, para nós, cuidarmos da floresta, dos animais e até mesmo dos humanos, já que não temos muito para viver. Então, precisamos nesse momento muito de vocês e que o mundo inteiro conheça essa situação que acontece hoje na minha terra. Mas também eu acho que isso é uma possibilidade para abrir caminhos, de encontros, de falas e de conversas, tentando nos encontrar mais juntos, numa realidade em que todos nós somos ancestrais. Todo mundo tem vovós, todo mundo tem essa ancestralidade.

Então, além do território, se você se acha parte da Pachamama e você faz essa proteção para a terra, para animais, plantas, é uma coisa muito importante, mas porque não é só para você, é para o mundo inteiro, para a humanidade. A humanidade tem que se tornar comunidade para entender como nós temos que agir nesse novo tempo que tem tanta tecnologia. E a gente fala também que precisa do lítio para fazer esses carros eletrônicos, mas não é só desse jeito que se terá a oportunidade de diminuir

a mudança climática. Temos muitas outras opções para diminuir essa mudança climática que está hoje fazendo muito mal para a gente e para o mundo inteiro. Então precisamos ter mais consciência se a gente vai sair de carro, se vai sair caminhando. São muitas coisas para arrumar, mas temos que arrumar tudo.

AS: Você acha que é possível relacionar essa ideia dos saberes ancestrais com a ideia de uma intelectualidade indígena?

MH: Eu acho muito legal que a gente tenha essa possibilidade de falar da nossa intelectualidade porque, por muito tempo, nossos conhecimentos foram deixados de fora. Ninguém queria saber dos povos indígenas. Ninguém gostava disso e acontece que nós temos muita informação precisa para esse tempo. Nós temos um caminho muito importante que se chama “Buen Vivir”. Eu posso falar na nossa língua, que é “Sumak Kawsay”, o “Bem Viver”.⁸ Então, isso é muito importante agora, porque eu acho que muitas pessoas estão brigando pelo trabalho, pela vida, para chegar no final do mês, para chegar com todas as coisas. Acho que o consumismo deixou um chip na nossa mentalidade, então a gente fala “Eu preciso disso para viver e para ter felicidade”, e não é isso. A felicidade são as coisas mais simples. Um abraço, ficar junto à sua

8 “A depender do autor, *sumak kawsay* poderia ser entendido ainda por 'vida limpa e harmônica', ou por 'boa vida'. *Suma qamaña* poderia significar 'viver em paz', 'conviver bem', levar uma 'vida doce', 'criar a vida do mundo'. Há diversas outras sugestões de tradução para *sumak kawsay* e para *suma qamaña*, às vezes parecendo haver praticamente uma para cada linguista ou intelectual indianista – o que torna o tema de sua passagem ao espanhol problemático. O mais razoável é supor que esses termos não são passíveis de uma tradução exata para outros idiomas, no máximo de aproximações. No entanto, esses termos de difícil tradução nomeiam um corpo de ideias que vem ocupando espaço na política, nos movimentos sociais e no mundo acadêmico desde o início dos anos 2000.” Ver: SILVA, Fabricio Pereira da. Comunalismo nas refundações andinas do século XXI: O *sumak kawsay/Suma qamaña*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 2019, vol. 34.

família, que nós chamamos “ayllus”.⁹ Essa família, que é o primeiro “ayllu”, fica perto da comunidade onde moramos, perto de nós, da cidade, fica perto do estado, maior ainda, da nação. Mas acontece que o consumismo manda embora tudo isso. Porque ele não gosta de nós juntos. Ele não gosta de nós fazendo força para frente, saindo para frente, acreditando em nossos povos ancestrais. Ele não gosta. Então, esse é um negócio do capitalismo. Eles nos querem sempre assim, todo mundo fechado, só com a sua própria fala, com o seu próprio pensamento. Nós falamos “pensa, sente”. Sinta, sinta. Depois vai pensar. Primeiro, sinta. Então, tudo isso é um caminho. Intellectualidade ancestral!

E eu gosto muito que agora se fale disso porque eu fui convidada para compartilhar meus conhecimentos lá na UNESCO, mas depois eles pediram: “Muito bom o que você apresentou. Mas nós precisamos de todos esses títulos, de confirmações de seu Doutorado, em qual área você fez”. E eu falei “Gente, não tem Doutorado de intellectualidade indígena!” Não tem, porque isso é uma continuação. Eu tive aula com minha avó, eu fiz aula com a comunidade mesmo. Estou aprendendo com o que eu falo, com o que eu faço com minha comunidade. Então eu posso fazer essa aula, mas sempre pensando que o conhecimento que nós temos, ele não foi aprendido na universidade. Ele é a todo tempo feito nessa comunidade. Então no centro da comunidade se faz uma coisa muito forte para nós, que é caminhar no mundo com muita segurança em você.

Hoje mesmo a gente falou: “Eu tenho muita informação do que estamos falando. Muito conhecimento do que estamos falan-

9 Organização socioespacial andina que está centrada em um ancestral comum, mas que pode se estender por longas distâncias na cordilheira. Unidade dinâmica formada por seres humanos e não-humanos, ou simplesmente “seres-terra” que habitam coletivamente esse território. Ver: DE LA CADENA, Marisol; RISØR, Helene; FELDMAN, Joseph. Aperturas onto-epistêmicas: conversaciones con Marisol de la Cadena. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 2018, no 32, p. 159-177.

do”. Que é a fala de “eu sou/yo soy”. Esse é o primeiro conceito da nossa cultura. Quando você conhece que tem existência, que você está aqui, mas que você não tem possibilidade de chegar nesse mundo se você não tem pais, se você não tem vovós, se você não tem ancestralidade. Então, eu sou porque nós somos. Nesse mesmo momento, você conhece o primeiro conceito Kawsay, “eu sou/yo soy” da cultura indígena. Daí você vai para outros conceitos como o “Ayni”¹⁰ que é a reciprocidade. A “Minka”¹¹ que é o trabalho comunitário. Vai para a “Llanka”, que é outro conceito que diz que o que estou falando é uma verdade, uma verdade um pouco relativa. Você pode achar que uma parte pode ser, mas outra parte não, e isso é bom. Não tem que ser como o ocidentalismo, que trata de convencer que só isso é a verdade. Na nossa cultura, o mundo inteiro pode falar, tem um pensamento, penso e sinto, e assim ele vai construindo comunidades, vai construindo sempre, se encontrando para tentar ter um “Bom Viver”. Esse é o principal na nossa vida.

10 O *ayni* pode referir-se ao conceito de reciprocidade ou mutualismo entre pessoas das comunidades andinas ou à prática deste conceito. Como substantivo, a lei do *ayni* estabelece que todos estão conectados e é o único mandamento que rege a vida diária em muitas comunidades. Como verbo, geralmente se refere à cooperação entre os membros de uma comunidade: quando um membro dá algo a outro, tem direito a receber algo em troca. Entre os praticantes do *ayni* se incluem os quechuas e os aymaras, assim como muitas outras etnias que vivem no Peru, Equador e Bolívia.

11 A *Minka* é um conceito andino e milenar que sintetiza relações de reciprocidade, compromisso e complementaridade. Consiste numa prática em que a comunidade se junta para trabalhar em um objetivo em comum – como a construção de uma casa para um casal jovem que forma uma nova família, ajudar na colheita de um grupo familiar ou numa obra de uso coletivo –, com uma devolução imediata – que pode ser, por exemplo, uma abundante comida ou o compromisso de reciprocidade direcionado ao futuro. Disponível em: <https://www.cultura.gob.ar/que-es-la-minka-un-concepto-andino-milenario-3223/>.

AS: Eu queria voltar um pouco para o início da sua fala, porque você começou falando sobre o “Malón da Paz”. Eu queria saber se você poderia falar um pouquinho mais sobre isso e também sobre como você vê o cenário atual do continente americano, de Abya Yala, em relação às populações indígenas e, em especial, ao povo Humahuaca.

MH: É verdade que nós estamos com muita esperança. A verdade é que a gente está acreditando porque o primeiro “Malón” foi também no mês de agosto. Mas, quando a gente chegou aqui em Buenos Aires, saímos de Jujuy caminhando. Eles fizeram todo esse caminho a pé e chegaram muito cansados, as pessoas ajudavam a gente para chegar na cidade. Nesse momento, a comunidade falou com o Presidente, que era Perón. Mas ele falou: “Tá bom, vou deixar para vocês esses títulos das propriedades, das suas terras, dos seus territórios.” Como eu posso falar... a demarcação! Ele falou assim. E a gente “Yeeeeeah!”. Voltamos para Jujuy com muita segurança de que a gente tinha ganhado essa. Mas depois, ele não fez para todas as comunidades, fez só para uma parte delas. E aí a gente ficou aguardando, mas aguardamos até hoje! Então, nesse momento, quando acontece a reforma da Constituição da Província de Jujuy, nós percebemos que o governo quer, só ele, ter a possibilidade de creditar as comunidades indígenas. Aí só o governo da Província de Jujuy pode falar quem é povo indígena e quem não é povo indígena. Então, gente, não é desse jeito! E nós acreditamos na nossa ancestralidade e o governo não tem direito para falar quem é e quem não é indígena.

Muitas pessoas precisam dessa demarcação, precisam das terras. E é muito chato nesse momento, porque também tem, na Argentina, pessoas e políticos que estão fazendo uma campanha contra as comunidades. Eles estão puxando para baixo as comunidades. Então, é nesse momento que nós temos que estar muito mais fortes, muito mais unidos. E estamos fazendo isso. Mas acontece que é demais. Muitas pessoas também estão nos apoiando, mas é uma coisa um pouco chata. A realidade também

do Congresso da Nação Argentina é que temos muita direita nesse Congresso. Então, temos uma situação um pouco complexa. Porque essas pessoas que estão na direita é que tem uma casta, eles são privilegiados nesse país. E, claro, ninguém das comunidades originárias está na direita. Não é um espaço para nós. Então, nesse momento, a minha comunidade está lutando muito forte ao lado do “Malón da Paz”. As comunidades todas formam parte do “Malón”.

Então, a gente saiu de Jujuy e chegou aqui em Buenos Aires para ter uma resposta positiva. Nós falamos nesse mês, que é o mês da Pachamama, que nós temos que levar essa resposta positiva para nossas terras. Porque é demais o sofrimento que as pessoas têm. Então, precisamos desse acompanhamento das comunidades do Brasil e do mundo inteiro. E a verdade é que eu sinto muita responsabilidade nesse momento que nós, como artistas indígenas, temos uma voz para falar em nossa música o que acontece com a comunidade. Então, a gente fala e canta muito hoje.

[Canção] Cinco siglos resistiendo
Cinco siglos de coraje
Manteniendo siempre la esencia
Esa esencia y semilla y esta dentro de nuestro por siempre
Se hace vida con el sol y en la Pachamama florece.

Nós estamos falando que já temos cinco séculos na resistência. Nós precisamos voltar pra existência, que é a vida. O princípio Kawsay. Então, nós somos as sementes dessa ancestralidade, dessa cultura tão importante. E temos essa convicção na Pachamama, em nossas comunidades, e neste “malón”, que temos que levar uma resposta positiva para a nossa terra. Porque esse momento precisa de uma resposta forte e positiva. E que o governo, e os representantes que nós elegemos para ficar nas bancadas do Con-

gresso, façam o trabalho que têm que fazer. Nós precisamos de uma resposta agora. Isso é uma coisa que temos 100% de clareza.

AS: O governo da Província de Jujuy é atualmente um governo de direita. Mas você acha que o governo do Alberto Fernández¹² trouxe mudanças positivas para as comunidades indígenas?

MH: Esse governo foi muito ruim nesse momento, porque aconteceu na pandemia, que não tinha possibilidade de levar a gente para cima. Além disso, o país já estava quebrado, porque o governo de Macri¹³ foi terrível. Então, era muito trabalho para voltar à Argentina forte que nós somos. Então, eles fizeram muitas coisas, mas sempre a gente tem esse desejo de mais um pouco. Mais um pouco porque é preciso que nós tenhamos mais direitos e nossas demarcações. Eu acho que esse momento, que é o momento final do governo de Alberto Fernández, é o momento em que ele pode sair tranquilo com sua alma e com seu coração falando: “Eu fiz uma coisa importante para as comunidades pré-existentes da Argentina”. Porque nós estamos muito antes do país, muito tempo antes. Eu acho que tem uma oportunidade.

Para nós, essas eleições foram terríveis.¹⁴ Mas, eu também acho que essa eleição foi como falar que na nossa província nós não queremos mais essa gente que faz corrupção com o nosso capital. E eu falei assim: é muito difícil pensar no governo que a Argentina vai ter com uma educação e saúde privadas. É um país

12 Filiado ao Partido Justicialista, Alberto Fernández foi presidente da Argentina entre 10 de dezembro de 2019 e 10 de dezembro de 2023.

13 Mauricio Macri assumiu a presidência da Argentina em 10 de dezembro de 2015, pondo fim a 12 anos de governos kischneristas no país. Foi eleito com 51,34% dos votos, como parte da coalização *direitista Mudemos*.

14 Maryta refere-se à eleição de Javier Milei que obteve, em agosto de 2023, vitória nas eleições primárias argentinas, com 30,5% dos votos. Em novembro de 2023, foi eleito presidente da Argentina, com 55,7% dos votos.

muito diferente do que eu conheço. Nós tivemos a oportunidade de chegar na escola, na universidade, tudo de graça. E é demais essa possibilidade porque, além disso, os nossos professores, as pessoas que estão lá são demais. Eles fazem um estudo muito bom para falar com a gente. E eu também acho que hoje a educação tem pouca remuneração. Eles deveriam pagar muito mais para os professores, porque são eles que estão nos formando. As pessoas que vão levar esse Estado, esse país, para fazer uma coisa muito mais forte e estrutural que tem, assim, uma relação com a vida, com um bom viver.

Então, eu acho que esse país tem que ser construído com todos nós. Não é somente com as comunidades, não é somente com o branco. Tem um mundo todo lá dentro, então temos que nos abraçar. Além disso, eu também sinto a necessidade de me encontrar aqui com muitas pessoas que têm ancestralidade africana. Isso foi muito chato aqui na Argentina, e nós temos essa falta. Eu acho isso tão lindo no Brasil. Eu sinto muita proximidade da cultura da Bahia. Eu fico muito feliz quando eu chego lá porque, na verdade, é como se eu ficasse com a minha família, com a minha comunidade. E, além disso, a comunidade dos músicos baianos é muito acolhedora. Então, eu fico cantando, não somente as músicas da Argentina e as músicas ancestrais que eu levo, eu também fico cantando samba de raiz e tudo mais. Porque é muito amor.

AS: Muitas pessoas compreendem a ancestralidade como mito ou lenda. Você acha que é importante compreender as práticas do pensamento indígena fora desse eixo mito e lenda? Ou você acha que mito e lenda são ideias que servem para falar do pensamento indígena?

MH: Eu acho, na verdade, que além da forma como percebemos a nossa cultura, a nossa intelectualidade, os nossos mitos e lendas, além de tudo isso temos que abrir o coração para entender que

a humanidade é só uma. E temos que fazer isso para todos e não somente para uma porção da população. É o mundo todo. Então, é um sonho que nós temos de ter essa humanidade mais unida. E nós, na verdade, somos muito da cerimônia, muito do encontro de coração, das almas e do fazer antes de falar. Antes de elevar os projetos e tudo o que nós fazemos, sempre fazemos primeiro uma cerimônia para falar com o avô Fogo, a avó Lua, Tata Inti¹⁵ e Mama Quilla.¹⁶ Tudo isso é uma parte muito importante para nós. Então, de vez em quando, as pessoas falam: “Mas vocês estão aí muito longe, estão um pouco doidos com tudo isso”, “Por que fazem tudo isso?”. Eu digo: vem aqui ficar com a gente. Tem que ficar mais perto para entender como é essa oralidade e essa narrativa que nós temos. Então, além disso, eu acho que é muito bom que as pessoas comecem a se perguntar o que é a ancestralidade. Eu acho muito bom porque é uma possibilidade para nos abrir, encontrar e fazer outra coisa juntos. O tempo da sobrevivência pela vida não tem que ser hoje a violência. Nosso território tem uma repressão muito forte da direita. E foi demais, ficamos com muito medo. Mas o que aconteceu, também, foi que as nossas avós falaram. As pessoas estão fazendo essa repressão porque sabem que estamos fazendo um bom caminho do “Bom viver”. Como vocês falam também, ninguém solta a mão de ninguém. Juntos vamos para frente. E é isso que está acontecendo hoje. Temos uma coisa muito linda. Muitas pessoas que moram muito tempo aqui na cidade de Buenos Aires estão nos apoiando. E isso é uma coisa que ajuda a gente a ficar na luta. Porque também têm outras pessoas que falam: “Não gosto de indígenas”. Mas eles estão lá fora, não se aproximam. Então, temos essa possibilidade, as pessoas que estão junto com a gente têm uma energia muito forte. É uma convivência muito forte de estar à frente e juntos. Então, eu gostaria muito de daqui a pouco chegar no Brasil, e quem sabe lá no Rio de Janeiro, e ter essa oportunidade de fazer uma aula de

15 Pai Sol.

16 Mãe Lua.

cantos ancestrais para as pessoas. Para tentar nos unir em uma só voz. Para fazer essa força que o mundo precisa. O mundo precisa de nós nessa frequência do amor, da certeza em nós, da certeza em Pachamama. E temos essa missão de compartilhar e de levar para o mundo inteiro essa consciência ancestral.

AS: Me encaminhando para o final da nossa conversa, Maryta, você falou do “Bem Viver”. Só que muitas pessoas aqui escutam essa ideia do “Bem Viver”, leem sobre o “Bem Viver” e dizem: “Mas isso é muito utópico”, “isso é muito idílico”, “isso é impossível de ser alcançado”. O que você pensa desse estereótipo? O que você diria para essas pessoas para se contrapor a essa ideia? Como que a gente poderia convencê-las?

MH: Justamente, isso acontece. Nós não temos essa ideia de convencer. Mas, que bom que muitas pessoas têm essa possibilidade de abrir o coração, abrir a mentalidade e suas crenças para tentar tornar o mundo mais lindo. Não é uma coisa muito complexa. É muito fácil, é tranquilo. Nós agora falamos: esse governo tentou reprimir a gente, tentou separar a gente, mas agora estamos juntos. E é muito mais do que a gente poderia fazer como uma assembleia indígena. Porque fazendo assembleias, temos um jeito: “não, porque chega tal pessoa que eu não gosto muito”, “a sua fala, ela é muito assim, tal, tal”, “eu não sei se vou para lá, eu não sei se vou”. Então, as assembleias ficam com as pessoas que estão mais dispostas a conviver, que não têm problema. Tá beleza, eu não gosto, mas temos que fazer força para ficar juntos. Agora, com essa repressão que o governo fez com os nossos corpos, a gente ficou junto. Então foi bom. Apesar de que foi muito mal para nós, ficamos com medo — como eu te falei. Mas além disso, a gente se juntou muito mais e agora nós não temos medo. Agora estamos juntos, agora estamos com muita consciência. Eu poderia falar que temos essa certeza de que a gente vai voltar para Jujuy com uma resposta positiva e isso é o “Bom Viver” — quan-

do você esquece a estrutura do que é muito mal. Você esquece e vai para a frente. Ninguém sabe como chega, mas chega. Então, temos esperança. Agora eu acho que todo mundo vai saber, e eu vou falar para você, além do que aconteça com os nossos pedidos para o Congresso da Nação e para a Justiça Federal. Além disso, nós temos essa certeza de que esse tempo é um bom tempo para tentar ficar na frente. Precisamos disso e está acontecendo. Então, as pessoas que ainda ficam assim: “É uma ideal, muito utópico” fiquem tranquilos, porque quando chegar para vocês o Sumak Kawsay, é o momento certo. É o momento certo e ninguém esqueça disso: que é o “Bom Viver”. Sumak Kawsay é uma possibilidade de chegar mais do que a percepção da mente e do que o intelecto nos permite olhar. É muito mais. Então, bem-vindos ao Sumak Kawsay!

AS: Qual é a importância desse “Bem Viver” para esse mundo que vem sendo constantemente destruído dessa forma avassaladora?

MH: É justamente a possibilidade de viver com o que a gente tem, amando o que temos e tentando fazer sempre muito bem para as outras pessoas. Então, é a semente que você deixa para outra pessoa. Eu acho que por muito tempo Darwin nos deixou nessa sobrevivência e na selva. Nós estamos lá na selva tentando sobreviver. Temos que sobreviver! E esse jeito de falar, não é a fala que a gente precisa hoje. Então, hoje nós precisamos acreditar muito em nós mesmos e na comunidade. Ninguém vai fazer nada se o mundo não estiver junto. Hoje o coletivo é o que vai movimentar as pessoas, a comunidade vai movimentar as pessoas. Essa é a única saída que nós temos, a saída coletiva.

AS: A última coisa que eu queria perguntar para você, Maryta, é a respeito da sua música. Ontem, eu fiquei escutando várias músi-

cas suas. E eu achei no seu canal um concerto que você gravou em Salinas Grandes, chamado “Somos Água”. Se você pudesse falar um pouco sobre a sua música, o seu processo criativo e sobre esse concerto que eu achei realmente muito bonito.

MH: Muito obrigada, querida, agradeço demais. A verdade foi que eu tinha muita sensibilidade nesse momento. Olha, esse concerto foi feito no salitre, onde a gente está fazendo agora essa luta pela proteção das Salinas. Porque é ali que tem lítio. Então, eu falei assim: somos água. Porque nós precisamos ter esse conceito, que o corpo mesmo tem um 70% de água. Então, precisamos cuidar dessas águas. Esse processo do concerto “Somos Água” foi muito lindo porque as comunidades me falaram: “Que bom que você tá vindo para aqui”, “que bom que você vai fazer isso”, “fica aqui o tempo que você quiser”, “se você tiver que voltar outro dia, tudo bem”. E foi demais. Porque acontece que hoje, para você fazer um vídeo lá nas Salinas, tem que fazer um pagamento porque é um território indígena que é das comunidades e elas precisam resguardar esse território. Então, as pessoas que chegaram comigo - Juan Ferreiro, Daniel Biondi, Tupaq Surugay - foram demais. Eu sou muito agradecida a eles também e à união das pessoas para levar essa mensagem do que é o salitre, do que é a vida da comunidade nesse território e do que é o canto ancestral como união dos povos. E que todos nós temos uma canção que nos dá uma reflexão sobre esse passado e essa ancestralidade.

E, sobre a minha música, é isso: uma frequência para falar de nós, para ficarmos mais juntos. É muito bom e é uma coisa forte para o coração das pessoas, quando eu chego nos concertos e as pessoas ficam cantando comigo, é demais! E muitas pessoas sentem por muito tempo assim: “Eu fiquei um mês com sua voz perto de mim”. E é lindo demais. Mas, também, porque a pessoa abriu o seu coração. Muitas vezes, na escola, quando você vai cantar, uma professora fala: “Aí você, não cante, por favor, porque está fazendo uma coisa ruim, eu não gosto”. Mas o canto ancestral é, justamente, quem quiser, poder cantar. Não precisa ter

afinação, não precisa de nenhuma coisa, só a vontade de cantar. Então, é uma reza, uma oração que sai do coração e do corpo. E ela leva você para cima. Então, essa música que eu estou fazendo, é uma música que fala também dos conceitos da minha cultura, da ancestralidade, do Bem Viver, de outras coisas mais como a Minka e outras cerimônias. Mas sempre em contato com a natureza, com a Pachamama. É o principal para mim, falar de tudo isso, e ficar assim com essa consciência expandida.

AS: A gente sempre termina nossa conversa perguntando se a pessoa gostaria de falar mais alguma coisa, deixar um recado ou uma mensagem. Mas, no seu caso, como nós estamos aqui com uma cantora, eu queria saber se você poderia deixar uma mensagem no formato da sua música.

MH: Então, vou cantar uma música que é muito nova. Ela se chama “Sumak Qamaña” e ela fala também da boa vida.

[Canção] Soy un punto en la trama
 Del tejido universal
 Cada especie, cada ser,
 es parte de la comunidad
 Siente eres yo soy tu,
 Tejido en dimensión
 En este espacio-tiempo
 Una intensa vibración
 Sumak Qamaña, vivir en comunidad
 Sumak Qamaña, soy porque somos unidad
 Sumak Qamaña, vivir en comunidad
 Sumak Qamaña, soy porque somos unidad
 Aunque estés lejos o cerca
 Nuestro amor se siente fuerte
 Como también la tristeza
 El corazón nunca miente

Te propongo desde ahora
Que me mires a los ojos
Que me sientes parte tuya
Que volem con arrojo
Sumak Qamaña, vivir en comunidad
Sumak Qamaña, soy porque somos unidad
Sumak Qamaña, vivir en comunidad
Sumak Qamaña, soy porque somos unidad

ASSISTA NO YOUTUBE A ENTREVISTA COM MARYTA DE HUMAHUACA



“A literatura serve para que o ser humano entenda que ele não vive só, ele vive com o outro, ele vive para o outro”: Diálogos com Ytanajé Cardoso do Povo Munduruku¹

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13958663>

ALESSANDRA GONZALEZ DE CARVALHO SEIXLACK
UNIVERSIDADE DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO (UERJ)

Alessandra Gonzalez De Carvalho Seixlack: Olá Ytanajé. Em primeiro lugar, eu queria te dar boas-vindas ao nosso projeto. Desde que vi a sua fala no Congresso Internacional da ABRALIC² tive certeza de que você poderia contribuir muito para o nosso projeto. A gente sempre começa essa conversa fazendo um convite para que você se apresente e fale um pouco sobre a sua trajetória.

Ytanajé Cardoso: Eu nasci na aldeia Kwatá. Na verdade, eu nasci em Nova Olinda. Todos os meus cinco irmãos nasceram na aldeia Kwatá, eu nasci em Nova Olinda, mas fui registrado como nascido no Kwatá. Eu vivi boa parte da infância, na verdade, entre a aldeia Kwatá e o município de Nova Olinda do Norte. A aldeia Kwatá fica no rio Canumã. O rio Canumã é um afluente

1 A entrevista foi realizada em 02 de agosto de 2023. No diálogo, a entrevistadora está identificada como AS e o entrevistado como YC.

2 ABRALIC - Associação Brasileira de Literatura Comparada. Em julho de 2023, foi realizado o XVIII Congresso Internacional da ABRALIC, na cidade de Salvador, Bahia.

do Rio Madeira e faz parte da Terra Indígena Kwatá-Laranjal que foi homologada em 2002. Essa terra indígena Kwatá-Laranjal faz parte de Borba e é onde habitam os Munduruku do Amazonas³, juntamente com uma pequena parte do Povo Sateré, que foi para lá na década de 1960. Existem Munduruku aqui no Amazonas, no Pará e no Mato Grosso. A maioria está no Pará, todos falantes da língua Munduruku. Aqui, no Amazonas, a gente já não fala mais a língua Munduruku. As últimas falantes morreram recentemente. Vim para Manaus com 10 anos para estudar. Terminei o ensino fundamental e o ensino médio aqui e a graduação pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). O mestrado em Letras e Artes também foi pela Universidade do Estado do Amazonas e o doutorado em Educação pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

Bom, durante quase toda a minha vida, eu já me entendi no movimento indígena. Desde o ensino médio, eu já estagiava na FEPI, que era a Fundação Estadual para os Povos Indígenas.⁴ Na graduação, eu já discutia as questões de formação de professores indígenas, quando fui estagiário do PROIND, que era o Programa de Pedagogia Intercultural Indígena da UEA.⁵ Fui bolsista de

3 A aldeia Kwatá faz parte da Terra Indígena Kwatá-Laranjal, no município de Borba, Amazonas. Foi homologada, definitivamente, em 19 de abril de 2004, destinada à posse dos grupos indígenas Munduruku e Sateré-Mawé. Está situada às margens do rio Canumã, afluente do rio Madeira, cerca de 150 km ao sul de Manaus, capital do estado. O município de Nova Olinda do Norte está a cerca de 126 km ao sul de Manaus.

4 Anteriormente chamada Fundação Estadual do Índio (FEI), teve seu nome mudado para Fundação Estadual dos Povos Indígenas do Amazonas (FEPI-AM) em 2023. A instituição foi criada em 2016 com o objetivo de promover a defesa e a garantia dos direitos dos povos indígenas no Amazonas.

5 O Programa de Pedagogia Intercultural Indígena é um programa de formação de professores indígenas em nível superior, oferecido pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA), voltado para professores indígenas que atendem às escolas de educação infantil e ensino fundamental das aldeias, com o objetivo formar professores e estudantes indígenas em nível superior, de acordo com as especificidades culturais e necessidades das comunidades indígenas.

Iniciação Científica, no mestrado e no doutorado. Toda a pesquisa que eu faço é relacionada à educação escolar indígena, especificamente, a educação escolar Munduruku. Também atuo como professor colaborador dos cursos de Pedagogia Intercultural da UEA e, mais recentemente, também estou contribuindo com as discussões do setor intercultural da UFAM. Em 2019, me meti a ser escritor. Escrevi um romance que é o *Canumã*⁶ e agora estou tendo que responder por ser escritor, o que antes eu não fazia, respondia só por ser professor. Recentemente, eu defendi a minha tese de doutorado. Agora, eu estou tentando investir na carreira literária mesmo. Vamos ver se vai dar certo.

AS: Você pode falar um pouco sobre a diferença entre a educação escolar indígena e a educação Munduruku? E como elas se vincularam à literatura?

YC: Para os estudos de educação escolar indígena, já é muito clara a distinção entre a educação indígena e a educação escolar indígena. A educação indígena é a educação milenar do povo, que sempre teve na aldeia, quando a escola não estava presente. Na época em que a escola não existia, já existia a educação indígena, que é a educação que vem desde tempos milenares. Já a educação escolar indígena é caracterizada pela presença da escola. Então, a diferença básica é essa para a gente. Educação indígena é aquela educação que sempre existiu entre os povos indígenas, é chamada educação milenar ancestral dos povos. E a educação escolar indígena é desenvolvida com a presença da escola. A escola é hoje uma instituição, eu diria, fundamental para os povos indígenas. Antes, se questionava se a escola seria interessante ou não. E hoje a gente não tem mais dúvida disso, a escola é fundamental e imprescindível para a existência e a resistência dos povos indígenas na sociedade brasileira.

6 Ver: CARDOSO, Ytanajé Coelho. *Canumã* - A travessia. Manaus: Editora Valer, 2019.

E em relação à segunda questão, que é a literatura, na verdade, tudo é literatura se a gente for pensar. Os primeiros escritos do povo Munduruku, por exemplo, a gente já pode entendê-los como literatura. No sentido expandido do termo literatura, a gente sabe que, na sociedade ocidental, existem várias classificações. Isso não é muito diferente para as sociedades indígenas, porque, às vezes, se tende a achar que os povos indígenas não desenvolveram hierarquias, não desenvolveram categorizações para os seus conhecimentos, que isso é uma questão do pensamento ocidental. É completamente equivocado esse pensamento. A própria língua indígena é um conjunto de estruturas que têm as suas classificações. Então, é claro que não há aquelas designações e terminologias que o pensamento ocidental desenvolveu, mas há classificações também na própria língua e na literatura também. Por exemplo, o primeiro escrito que se tem notícia da literatura indígena Munduruku é do Muraycoko, que foi o pai da escrita Munduruku. Foi o primeiro ser na história que conseguiu transformar seu pensamento em escrita. O seu pensamento foi inscrito em uma plataforma, nesse caso, uma pedra. E até hoje essa pedra existe no Alto Tapajós, é conhecida como o enigma de Muraycoko.⁷

E quem me revelou isso, recentemente, foi um grande sábio do povo Munduruku, o Jairo Saw.⁸ Ele estudou isso e revelou

7 “Escrita do Muraycoko (Surabudodot), que fica no rio Crepuri. As escritas estão esculpidas nas paredes quase a cem metros de altura. É um enigma desenhado e deixado pelo guerreiro muito hábil da época. Uma das coisas muito interessante que deixou foi o seguinte: e quem o decifrar esse enigma tornar-se-á muito inteligente sábio e será dotado de sabedoria, honra riqueza e poder. Os Munduruku mais loucos guardam esse segredo e nenhum deles põe em risco o seu tesouro da divindade está bem guardado e o homem para chegar a esse segredo precisa antes disso se cativar e se purificar de todas as suas imundícias e que nós chamamos de “Diðrewat”. CARTA dos Munduruku ao governo explicita conhecimentos milenares e reafirma demandas, Brasília, 08 de junho de 2013, p. 3. Disponível em: <https://cimi.org.br/2013/06/34922/>.

8 Jairo Saw Munduruku é um historiador, ativista e liderança indígena do

para gente, fez um estudo sobre isso e publicou. Está tudo relacionado. Eu não vejo, por exemplo, a linguística fora da literatura, assim como não vejo a literatura fora da linguística. Os universos estão em constantes relações dialógicas e isso foi uma das questões da minha tese. A gente tem que enxergar as coisas a partir desse prisma, para poder criar ferramentas para o desenvolvimento de mais discursividades, a partir da realidade indígena. Acho que é esse o propósito no caso da literatura indígena: mostrar para o mundo que os povos existem, a partir dessa linguagem já ressignificada, que é a linguagem ocidental da escrita em língua portuguesa. E assim a gente vai desenvolvendo e produzindo uma série de discursividades indígenas.

AS: O que você acha da categoria “intelectuais indígenas”? Você acha que essa é uma categoria válida para compreender os saberes indígenas?

YC: É sempre uma resposta em aberto! O que é o intelectual na sociedade ocidental, por exemplo? Aquela pessoa que produziu ao longo da vida conhecimento, que teve o respeito da comunidade intelectual. Ou seja, que contribuiu, pelo menos a gente compreende assim, para o bem da humanidade, embora a gente saiba que existam intelectuais que contribuem para o mal também. Mas a ideia de intelectual, ela é pertinente. Eu não tenho nenhuma opinião contrária a isso. Quem é o intelectual? Aquela pessoa que luta pelos seus ideais, que luta pelo ideal de um povo, que coloca como prioridade, por exemplo, os estudos sobre determinado fenômeno da realidade e vai em busca disso. É aquela pessoa que produz, que escreve. Agora, para mim, a gente tem distinções de intelectuais. E aí cabem muito bem as categorizações ocidentais. Eu não tenho nada contra, por exemplo,

povo Munduruku, da aldeia Sawre Aboy, quinta geração dos Munduruku a viverem nessa área. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/biografia/jairo-saw-munduruku/>.

a ideia de intelectual orgânico⁹, que muito se conhece e é uma das que mais se ouve falar. Pode se falar, também, até de um intelectual dialógico. Quem é esse? A partir da base que eu estudei, eu posso falar disso também. Claro que eu estou utilizando essa categoria mais por brincadeira! Mas o intelectual ideal para mim é aquele intelectual que consegue fazer da sua pesquisa uma bandeira de luta para melhorar a situação de seu povo e da sociedade. Ele consegue fazer isso conscientizando e mostrando para a sociedade as suas contradições e ajudando a melhorá-la. Para mim, esse intelectual é o melhor, digamos assim. Eu vou colocar desse jeito: é o que serve, é o que a sociedade precisa. A sociedade precisa de pessoas e de intelectuais que trabalhem pela solidariedade. Eu acho que, no final das contas, é isso. Nós temos que nos solidarizar com os outros, os indígenas têm que se solidarizar com os não-indígenas e os não-indígenas, sobretudo, têm que se solidarizar com os indígenas. É isso que eu penso.

Porque às vezes a universidade espera que os povos indígenas encontrem fórmulas para salvar a humanidade... Não! Ou seja, é cobrar demais dos povos indígenas essa percepção. Eu acho que a gente tem que se completar. Eu acredito que unindo o melhor dos mundos, ou seja, o melhor dos centros de valores, que é o centro de valor indígena, ocidental e afro-brasileiro, o que há de melhor nessas culturas, a gente pode tornar o mundo melhor. Agora, o que não pode é você pegar uma cultura, o que há de pior numa cultura, por exemplo, que é o fundamentalismo, sei lá,

9 O conceito de intelectual orgânico foi difundido a partir das concepções do filósofo italiano Antonio Gramsci. Segundo o autor sardo, “[...] todos os homens são intelectuais, mas nem todos os homens têm na sociedade a função de intelectuais”. Gramsci diferencia os intelectuais em intelectuais orgânicos e intelectuais tradicionais, sendo os primeiros aqueles que surgem da própria classe social e mantêm-se vinculados a ela, atuando como porta-vozes de suas ideologias e interesses de classe, elos de mediação entre os grupos sociais, na conformação de uma vontade política compartilhada. Ver: GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere* (Vol. 2): Os intelectuais, o princípio educativo, jornalismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2022.

e tentar argumentar que as culturas indígenas são inferiores. Ou seja, a gente já vai para um caminho que não é legal, porque tem gente que defende mesmo essa ideia de que os povos indígenas são inferiores.

AS: Estou aqui com o meu caderno de anotações ABRALIC e eu lembro que você disse uma coisa que me tocou muito: “Nós, povos indígenas, somos o outro de vocês”. Quando você está escrevendo a sua tese ou quando você está escrevendo um livro, como que você faz o diálogo entre mundos? Você acha que é possível combinar conceitos que vêm do povo Munduruku e da academia ocidental?

YC: Sim, acho. Só que a gente tem que ter sabedoria para encontrar as melhores alternativas. Por exemplo, se a gente for pegar as tradições epistemológicas da nossa cultura ocidental, muitas delas que hoje se tornaram obsoletas ainda estão aí circulando nas universidades. É como se fossem as propostas mais compatíveis para responder um determinado problema da sociedade. Exemplo disso, vou pegar o estruturalismo.¹⁰ O estruturalismo foi muito importante. No caso, vou pegar especificamente a situação das línguas indígenas no Brasil. Quem mais desenvolveu gramáticas das línguas indígenas no Brasil? Foram os estruturalistas. Foram os pesquisadores que mais contribuíram para a produção de co-

10 O estruturalismo surgiu com o trabalho do linguista suíço Ferdinand de Saussure (1857-1913). A linguística considera a linguagem como um sistema de signos e significados que se relacionam de forma arbitrária e não natural. No entanto, este sistema pode ser compreendido por um grupo de pessoas que compartilham certas convenções ou normas. Saussure defendia que as palavras são símbolos que davam significado em referência a outras palavras, mas não à natureza da realidade. A fonética de uma palavra ou sua imagem acústica foi denominada por ele de *significante* e está relacionada de forma arbitrária ao conceito que representa, o que denominou de *significado*. As pessoas conseguem se entender ao falar porque a relação entre significante e significado é baseada em convenções sociais ou estruturas, ou seja, porque compartilham os mesmos códigos. Disponível em: <https://humanidades.com/br/estruturalismo/>.

nhecimento a respeito das línguas indígenas, isso é inegável. O estruturalismo teve uma entrada muito forte nas escolas do Brasil quando a gente ia ensinar a língua portuguesa, por exemplo. Vou pegar só o ensino de língua portuguesa, que ainda hoje é baseado numa perspectiva estruturalista de língua. Ou seja, você coloca lá algumas fórmulas da língua portuguesa para o estudante, regri-nhas de português para ele decorar aquilo ali e acha que aquilo é o correto. É o correto a partir do ponto de vista de uma gramática tradicional e, quando digo gramática tradicional, digo muito com base no estruturalismo que deixou a sua herança.

Para muitas línguas isso acontece ainda hoje, porque algumas universidades estão formando professores nessa perspectiva. Aí eu pego um contexto específico, com base nessa percepção de que, se você ensinar a um povo indígena a estrutura da língua, na cabeça de quem pensa assim, ele vai de fato compreender a língua dele de maneira estrutural e vai assimilar aquilo e aquilo ali vai servir para ensinar na escola, por exemplo. Felizmente isso está mudando, mas ainda hoje a gente vive isso. Exemplo mais específico ainda: vou pegar a língua Munduruku, que até pouco tempo se dizia: “Vamos ensinar a língua Munduruku no curso de Licenciatura Intercultural”. Pegava-se a estrutura da língua, começava-se a apresentá-la para os professores que tinham muita dificuldade, inclusive, com o português, e aí, ensinava-se, por exemplo, os nomes em função classificadora da língua Munduruku. Só que ele não vai utilizar isso na sala de aula dele. Isso é uma categorização, especificamente, da língua enquanto estrutura e o conceito de língua enquanto estrutura está baseado no estruturalismo linguístico, que tem um conceito de língua mais específico, relacionado às ideias de Ferdinand de Saussure¹¹, que é

11 Ferdinand de Saussure é considerado o pai do estruturalismo. Seus estudos em linguística e semiótica tiveram um impacto não só nas suas áreas de interesse, mas também em outras disciplinas. A sua obra *Curso de Linguística Geral* deu início ao movimento estruturalista ao ser retomada por vários pensadores franceses e alemães na metade do século XX.

o signo linguístico diferente do signo ideológico. Quando a gente estuda a língua do ponto de vista do signo ideológico é uma coisa completamente diferente de estudar a língua do ponto de vista do signo linguístico. Isso está nas universidades, isso está nas nossas discussões ainda. E o que eu tento mostrar na tese é justamente isso, que a gente precisa virar a página. Não quer dizer que o estruturalismo hoje não seja importante. É, por exemplo, para as línguas que não foram ainda documentadas e pesquisadas. Você fazia a pesquisa daquela língua, a documentava e desenvolvia uma gramática para aquela língua. Descrever a gramática da língua, no caso, é desenvolver uma ortografia para aquela língua.

Ou seja, os povos indígenas também precisam dos não-indígenas para sobreviver. Sem vocês a gente não consegue sobreviver, da mesma forma como sem nós, o futuro de vocês está comprometido, porque já é consenso que os povos que mais preservam a floresta no mundo, ou seja, quem mais luta pela sobrevivência do planeta são os povos indígenas. Basta ver ali as terras no mapa. Então, é mais ou menos nesse sentido que eu digo. E defendo que nós, os próprios povos indígenas inclusive e aí eu me incluo também, precisamos reformular e, sobretudo, ressignificar os nossos discursos, os nossos pensamentos. Nós, povos indígenas, precisamos nos modificar a todo instante. Porque, às vezes, chega um pesquisador achando que o povo indígena é igual àquilo que ele leu lá num livro de, sei lá, 100 anos atrás, achando que aquele povo ainda é daquele jeito. Hoje, para conhecer o povo indígena real, como ele é hoje, a gente tem que ir para a aldeia.

Olha só, para concluir: nem os livros de literatura indígena que estão sendo produzidos agora estão revelando o que é o povo indígena hoje. Eles ainda estão numa fase inicial. Quando eu digo literatura indígena, eu estou me referindo àquela literatura escrita por indígenas, claro. Mas aquela que está muito mais voltada para o mercado, eu vou colocar assim. Essa literatura que se joga para o mercado está mostrando um Brasil do qual eu não faço parte. O meu Brasil é aquele, inclusive, que eu relatei lá no *Canumã*. É

por isso que eu faço essas colocações, porque nós estamos, parece, ainda vivendo um “Novo Romantismo”.¹² Acho que nós temos que superar isso.

AS: E você podia falar um pouquinho mais sobre o que seria o “Novo Romantismo” nessa literatura que vem sendo comercializada? E qual é a situação atual do povo Munduruku?

YC: Eu estou em vários grupos de vários povos, porque eu sou professor. Mas eu estou nos grupos do meu povo também. Por exemplo, a União dos Povos Indígenas Munduruku e Sateré-Mawé¹³, que é lá da região. Hoje mesmo, eles publicaram a notícia de que o Ministério Público está cobrando a própria Funai¹⁴, inclusive, sobre a invasão e a pesca ilegal em terra indígena. Ou seja, os próprios parentes¹⁵, muitas vezes, comprometem o povo. Alguns parentes que, às vezes, nem fazem parte do movimento. Estão numa aldeia distante e se consideram caciques. Esses próprios parentes muitas vezes fazem negociatas com pescadores ilegais para esses pescadores entrarem na nossa região. Ou seja, é o capitalismo atuando né! Outra situação é o tráfico. O tráfico está intenso hoje, no Brasil todo. Mas a região mais vulnerável

12 Movimento cultural que representou a ascensão dos valores burgueses a partir de fins do século XVIII. De um modo geral, caracterizou-se por um forte teor nacionalista, pela busca por liberdade, pelo egocentrismo e pela fuga da realidade. Ver: BERLIN, Isaiah. *As raízes do Romantismo*. São Paulo: Fósforo Editora, 2022.

13 A União dos Povos Indígenas Munduruku e Sateré-Mawé (UPIMS) está sediada em Nova Olinda do Norte - Amazonas.

14 A Fundação Nacional dos Povos Indígenas (Funai) é o órgão indigenista oficial do Estado brasileiro. Criada por meio da Lei nº 5.371, de 5 de dezembro de 1967, vinculada hoje ao Ministério dos Povos Indígenas, é a coordenadora e principal executora da política indigenista do Governo Federal. Sua missão institucional é proteger e promover os direitos dos povos indígenas no Brasil. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/aceso-a-informacao/institucional/Institucional>.

15 “Parentes” é a forma como os indígenas se identificam entre si, mesmo que entre povos diferentes e sem laços consanguíneos diretos.

do Brasil em relação ao tráfico de drogas é a região Norte e o Amazonas não é diferente. Eu não vejo ninguém falar sobre essas questões. Nenhuma literatura retrata isso. Outra coisa são as madeiras. O que está acontecendo hoje é uma grande invasão e cooptação de nossas lideranças, de muitos parentes indígenas por essas grandes empresas, para que elas possam entrar e desmatar. Isso causou, inclusive, a morte do Dom e Bruno, que é resultado do nosso desgoverno.¹⁶ E isso eu não vejo na literatura indígena, que é produzida especificamente por escritores indígenas, eu não vejo essa problematização, a não ser em teses e dissertações. O que a literatura indígena hoje está veiculando com muita força? Mitologia e as histórias de origem. Ou seja, grande parte do que se produz hoje como literatura indígena é literatura infanto-juvenil, literatura para crianças. A gente ainda não furou a bolha para começar a escrever para um público adulto, digamos assim. Nós temos que tomar esses espaços também. Então, eu acho que está na hora, que já há muitos escritores indígenas com potencial para promover essas escritas, como, por exemplo, a de um parente que sente fome hoje. E agora, exceto a questão *A Queda do Céu*¹⁷, que, de fato, já vem denunciando o garimpo há décadas e décadas, eu

16 O jornalista britânico Dom Phillips e o indigenista brasileiro Bruno Pereira foram assassinados em junho de 2023 na região. Os pescadores Amarildo da Costa Oliveira, conhecido como Pelado, e seu irmão Oseney da Costa Oliveira, confessaram terem assassinado os dois, que foram esquartejados e incendiados. O jornalista britânico pretendia fazer entrevistas com lideranças indígenas para o livro que estava escrevendo e se encontrou com Bruno Pereira, que iria com ele nas aldeias e comunidades ribeirinhas. Bruno participava de várias ações para barrar o avanço da pesca ilegal em terras indígenas.

17 Originalmente publicado em francês no ano de 2010, *A Queda do Céu* baseia-se em um pacto etnográfico fundador entre o antropólogo francês Bruce Albert e o xamã Yanomami Davi Kopenawa. Este pacto reverte a relação hierárquica pesquisador-pesquisado e corresponde a uma situação de duplo desenraizamento, em que cada uma das duas pessoas vira antropóloga uma da outra. Ver: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. Palavras de um xamã yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

não vejo outras obras de literatura indígena entrarem com profundidade nessas questões. A gente ainda fica, assim, olhando para um Brasil de 100, de 200 anos atrás, muitas vezes passando uma imagem para o público que não corresponde ao que o Brasil é hoje.

No meio indígena, é assim também. No movimento indígena, há as pessoas que realmente conhecem a realidade indígena, que estão no movimento há muito tempo, lutando mesmo, dando sangue, e há pessoas que um dia desses chegaram, já querem ser caciques e querem falar e querem gritar. Quer dizer, eu conheço muitas pessoas assim. Mas, conheço muito mais pessoas que realmente são pessoas sérias, que trabalham com o movimento há muito tempo e que conhecem a realidade do povo brasileiro e que lutam pelo seu povo. Mas, infelizmente, tive também o desprazer de conhecer pessoas que só passaram a se identificar como indígenas, assim, há 1 ano, há 2 anos para ganharem visibilidade. Têm pessoas assim em qualquer lugar, só que isso não é problematizado na nossa literatura. Ou seja, a gente está pendendo só para um lado. Por isso é que eu digo: “Novo Romantismo”. A gente continua a achar que, de fato, os indígenas não têm as suas contradições. Vou colocar assim, não têm os seus problemas internos, não têm as suas dificuldades humanas também.

AS: Existe nessa classificação do que é literatura indígena alguma diferença? Porque você falou do livro “A Queda do Céu”. Então se você pega, por exemplo, *A Queda do Céu* ou *O Espírito da Floresta*¹⁸, existe alguma diferença entre esse tipo de escrita e a escrita do Ailton Krenak¹⁹, por exemplo, que está ali falando so-

18 Ver: KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *O espírito da floresta: a luta pelo nosso futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 2023.

19 Ailton Krenak é um líder, filósofo, escritor e ambientalista indígena da etnia Krenak. Em 5 de outubro de 2023, foi eleito, por 23 votos, para a cadeira número 5 da Academia Brasileira de Letras, ocupando assim a vaga deixada pela morte do historiador José Murilo de Carvalho, em agosto do mesmo ano.

bre o Antropoceno e os impactos dessa humanidade que dissocia natureza e cultura?

YC: Essa é uma pergunta muito boa, que não tem resposta fácil. É muito cara para mim também. Só que é o seguinte: hoje, os indígenas estão escrevendo para o mercado, não dá para negar esse fato. Hoje, os indígenas querem ganhar dinheiro também com a sua produção. Isso não é ruim, é bom. Os indígenas também querem ser reconhecidos como escritores de sucesso, vou colocar assim. Quem é o escritor de sucesso? Aquele escritor que vende muito, que é bastante lido. Dentro dessa expectativa, a gente acaba chegando no universo capitalista. A gente acaba tendo que dialogar, infelizmente, até para autodefesa, com esse universo. Porque, imagina! Hoje, não dá para viver de paixão por dar aula, por exemplo. Se uma pessoa falar isso para um parente meu lá no interior: “agora você vai dar aula por amor, acaba com esse negócio de dinheiro que não é coisa de índio, não existe isso”. Nós queremos ter a nossa fonte de renda também para ajudar o nosso povo.

E aí, no caso, o que o pensamento do mundo ocidental nos apresenta? Apresenta o cenário que é o seguinte: dentro do pensamento ocidental, existe uma distinção do que é literatura. E aí, por exemplo, vamos pegar o maior prêmio literário do Brasil. Eu acredito que muitos parentes meus querem ganhar o Jabuti.²⁰ Só que é o seguinte: quais são as condições para você submeter um livro para ganhar o prêmio literário Jabuti? Você vai submeter um livro de História ao prêmio Jabuti na categoria de Literatura? Porque tem literatura de entretenimento e tem a categoria de obra literária, que é uma das mais concorridas. É aquela categoria em que você submete romances. É isso, romance de entretenimento e romance literário. E aí, se você submeter o livro

20 O Prêmio Jabuti é o mais tradicional prêmio literário do Brasil. A Câmara Brasileira do Livro, desde 1959, premia, anualmente, diversos profissionais envolvidos na produção do livro, como autores, ilustradores, designers e editoras.

para a categoria romance literário, você não conseguiria ganhar se você submetesse um livro de História, por exemplo, porque tem a categoria de obras acadêmicas também. Só que tem essa categoria específica: romance literário e tem que ser ficção dentro da categoria do Jabuti. É claro, podendo, às vezes, coincidir com a própria vida da pessoa. Porque a ficção também é muito relativa. Eu posso escrever um romance, dizer que é um romance, só que tratando da minha vida ali. Mas, por via das dúvidas, é um romance, é ficção. Eu posso argumentar isso. Aí, o público que trabalhe para identificar se é ficção ou não, fazendo a correlação com a minha vida. E eu, como escritor, vou ficar desviando o tempo todo para tentar não responder, é claro, essas questões. E a literatura indígena começa a entrar nesse campo também. Ela começa a olhar esse horizonte de expectativa de premiação, porque se o parente ganhar um Camões²¹ olha só que coisa maravilhosa! Só que há critérios para isso. A gente não pode querer ganhar um prêmio escrevendo qualquer coisa. Qualquer coisa no sentido de escrever qualquer gênero para submeter dentro da categoria de determinada premiação, de determinado prêmio. Então, nós estamos nessa.

E, no caso, agora, aí que entra a questão. O que é literatura e o que não é? Eu acho que a gente, os povos indígenas, estamos numa fase de diversificação dos gêneros literários, eu vou colocar assim. E quando eu digo gêneros literários, eu quero dizer gêneros discursivos, que é diferente daquela categorização clássica dos gêneros literários: épico, dramático e tal. Eu estou falando de gêneros discursivos. Inclusive, podem até se criar novos gêneros que a gente não conhece ainda, a partir da síntese de discursividades ocidentais e discursividades indígenas. A impressão que eu tenho é que, às vezes, se espera que os povos indígenas criem algo novo,

21 O Prêmio Camões é o prêmio literário dado pelos governos do Brasil e de Portugal com o objetivo de consagrar um autor de língua portuguesa pelo conjunto de sua obra, estreitando os laços culturais entre os vários países lusófonos.

sei lá, que uma produção diretamente de Marte vai surgir, vai gerar algo novo. Não, né! A forma não vai mudar muito, o que vai mudar é o conteúdo. O livro não vai acabar. O que nós vamos fazer é alimentar a produção desses livros com informações novas, com conteúdos novos, mas a forma dificilmente vai mudar. E é nisso que eu acredito. Nós temos que tomar esses espaços, nós temos que preencher a lacuna histórica deixada pelo processo de colonização, com informações nossas, com conhecimentos nossos, nos livros. Nós temos que levar nossos conhecimentos para os livros, vender e doar esses livros, produzir esses livros para colocar nas escolas informações atualizadas e ressignificadas.

Então, eu fujo da hipocrisia, sabe? O que quero dizer com isso? Eu quero dizer que nós queremos, sim, produzir livros. Nós queremos, sim, concorrer a premiações. Nós queremos, sim, ser inseridos dentro dessas discursividades que dão notabilidade para as pessoas na sociedade. A partir disso, nós conseguimos fortalecer nosso discurso e lutar com outros povos. Por exemplo, o Ailton Krenak fez isso. Na verdade, o que ele escreveu foram entrevistas, né? Mas não deixam de ser livros. Mas isso entraria dentro de uma categoria, por exemplo, de uma premiação? Aí tem que ver. Se fosse dentro da categoria de ficção literária, romance literário, por exemplo, ele já não entraria. Ou seja, ele já não ganharia. Outro caso: vamos pegar o Daniel Munduruku.²² Recentemente, ele apresentou os dois Jabuti dele e aí disse: “olha, eles estão precisando de companhia”.²³ Ou seja, o que ele está querendo? Ele

22 Daniel Munduruku é escritor, ator, professor e ativista indígena do povo Munduruku, com mais de 60 livros, em sua maioria, voltados para o público infantil e juvenil. Sua formação é em Filosofia, História e Psicologia, com mestrado em Antropologia Social e Doutorado em Educação.

23 Ytanajé Cardoso refere-se aqui à postagem feita por Daniel Munduruku na Rede X, dia 30 de julho de 2023. “Meus dois 'Jabutis' à espera de companhia. Será que este ano rola o terceiro? Bom, estamos inscritos. Em breve saberemos. O da esquerda foi pelo livro 'Coisas de índio - infantil' e o da direita pelo 'Vozes Ancestrais'. Que venham mais”.

quer ganhar o Jabuti, porque ele se submeteu para concorrer em alguma categoria. O que isso quer dizer para a gente? Que a gente está tentando se inserir dentro desse nicho, eu vou colocar assim, das produções literárias. Então, em relação à forma, não vai mudar muito, o que vai mudar são os conteúdos que vão preencher essas formas. Aí sim, a gente vai caminhar. E quando eu digo forma, eu estou falando assim: livro, páginas, letras, língua portuguesa, línguas indígenas, ou seja, a ortografia! Não tem para onde correr. Se as pessoas quiserem argumentar que existem, por exemplo, escritas indígenas antigas, beleza! Mas aí você vai argumentar que a força das escritas indígenas antigas e dos grafismos é maior? Quando eu digo força, é assim: como é que a gente mede, hoje, a força no discurso? É por visualização. Vamos colocar na linguagem da internet: você tem visualização, você tem força. Não dá para negar o fato de que a língua portuguesa como ferramenta de veiculação de informação é infinitamente mais poderosa do que qualquer grafismo indígena que possa aparecer. Tanto é que os escritores, hoje, não estão escrevendo em forma de grafismo e na ortografia de suas línguas. Grande parte dos escritores indígenas está escrevendo em língua portuguesa, para ter alcance no Brasil, para informar o brasileiro sobre o que acontece entre os povos indígenas. Também escrevendo, muitas vezes, bilíngue para as suas comunidades. Até porque, escrever um livro bilíngue para que leitores não-indígenas leiam... eles não vão ler livro bilíngue, eles vão ler livro em português.

Agora, o que precisamos fazer é isso: tentar equilibrar os pensamentos para a gente não cair no maniqueísmo que eu considero tolo, às vezes. E aí, tem que ter também cuidado com o que a gente vai sair veiculando por aí.

AS: Nesse processo de reformulação e reconfiguração da própria literatura indígena, você considera que seria importante compreender as práticas de pensamento indígenas fora do eixo mito e lenda?

YC: Acho, com certeza. Inclusive, eu expliquei um pouco isso na ABRALIC, só que eu fui para outro caminho. Por exemplo, no ensino fundamental, a gente pode falar de lenda, mas ainda assim é muito complicado, porque, às vezes, aquilo que se está tratando como lenda, não é lenda, é história de origem de um povo. E aí, quando eu digo isso, eu estou me referindo ao conceito de lenda que está na mente do brasileiro comum, que está ali começando o ensino fundamental, o ensino médio. É a lenda enquanto uma narrativa menor, a lenda enquanto mentira. Para fazer um paralelo, é só pegar, por exemplo, a Bíblia. Vamos tratar a Bíblia como lenda? Não a tratam como lenda. Mas tratam a narrativa de origem de um povo como lenda. E aí é como eu mostrei lá naquele livro dos Munduruku, *Aypapayũ`ũm`ũm ekawẽn - Histórias dos Antigos Munduruku*.²⁴ Naquela época, a SIL²⁵ orientou: é “histórias”. Porque a gente sabe que Estória, com “E”, é algo menor. É uma narrativa que beira o fantástico. Também não quero dizer que o fantástico não seja interessante. Mas estou querendo dizer que tornaram as mitologias indígenas - e quando eu digo mitologia, eu quero dizer histórias de origem de um povo -, tornaram as histórias indígenas lendas, justamente para estigmatizar e para dominar. Inclusive, eu posso dizer isso com propriedade, até parentes indígenas, em alguns momentos, pegam as suas histórias e falam sobre suas histórias como lendas. Existem lendas? Existem. As lendas que são criadas ali, que a gente consegue identificar como lenda. Mas daí, você pegar uma história de origem e tratar essa história como lenda, já é mais complicado. É só fazer um teste: chega no púlpito de uma igreja qualquer, vou pegar a As-

24 Publicação de 1977, organizada por Martinho Burum, em 3 volumes. Pode ser acessado pela Biblioteca Digital Curt Nimuendajú, pelo link: <http://www.etnolingustica.org/biblio:mense-1947-lingua>.

25 Sociedade Internacional de Linguística, anteriormente conhecida como Summer Institute of Linguistics ou Instituto Lingüístico de Verano (ILV), é uma organização científica de inspiração cristã evangélica sem fins lucrativos cujo objectivo primário é o estudo, o desenvolvimento e a documentação de línguas menos conhecidas a fim de traduzir a Bíblia.

sembleia²⁶, chega e comece a falar da lenda de Jonas e o peixe gigante para ver o que vai acontecer com a pessoa. “Hoje vamos estudar a lenda de Jesus Cristo e a cura do cego”, alguma coisa assim. Isso não passa pela cabeça do brasileiro, tratar a mitologia cristã como lenda. Então, estou utilizando lenda nesse sentido do que está na cabeça do povo, nesse sentido de uma narrativa menor, de uma narrativa que beira ao fantástico, que não existe, que é criação e ficção.

Mas, tudo o que eu estou dizendo é relativo, porque a ficção também é relativa. O que é ficção? A gente vai entrar naquela questão do que é ou não é, da mesma forma como a gente entra na questão do que é e do que não é literatura, que é um assunto que vem se desenrolando com muita força desde os formalistas. Desde Aristóteles²⁷, na verdade, mas com os formalistas até os nossos dias, isso nunca foi explicado e ninguém hoje tem coragem para falar sobre um conceito de literatura, não existe isso. Existem as perspectivas, mas não dá para dizer que existe um conceito específico de literatura. Até a própria Teoria Literária tem medo de falar isso, de dizer, de cravar um conceito. Porque cada um tem as suas opiniões a respeito do que seja literatura, mas o mercado tem o seu conceito. O mercado trabalha com a literatura nesse sentido específico. No campo literário, a literatura é, principalmente, ficção, porque lá nas estantes das livrarias está “ficção”, lá tem um setor “história”, tem outro setor “medicina”, tem outro setor “biologia”. Ou seja, tem as suas divisões, mas isso é saudável também, eu acho.

E dentro das discursividades indígenas também tem isso. Nós temos os discursos medicinais, nós temos os discursos que a gente pode até colocar como lenda, mas que não tem nada a ver com a história de origem, tem a ver com histórias que um pai inventa para um filho para dar medo ou para educar. Aí sim,

26 A Assembleia de Deus é uma igreja evangélica pentecostal que foi fundada no início do século XX nos Estados Unidos e rapidamente expandiu-se para o Brasil.

27 Filósofo da Grécia Antiga (século IV a.C.), um dos pensadores mais influentes da história da civilização ocidental.

serve, mas são pontos muito sutis que é preciso problematizar. O que não dá, no meu caso, é para a gente ficar nutrindo uma literatura que não mais responde às necessidades do Brasil. É isso que eu quero dizer. A literatura infanto-juvenil, que se vale das categorizações como lenda e mito para trabalhar com a literatura em sala de aula, já não dá mais conta de apresentar o Brasil para o povo brasileiro. Nós temos que avançar, nós temos que aperfeiçoar as nossas formas de escrever, as nossas histórias, as do passado e as atuais, para convencer os nossos leitores da nossa realidade.

AS: Ytanajé, como podemos questionar essa ideia de que o pensamento indígena é idílico e utópico?

YC: Por exemplo, vou te lançar um desafio: eu sei que é comigo o negócio aqui, mas vamos lá. Cita algum personagem da literatura indígena da atualidade. E quando eu digo da literatura indígena, é aquela escrita por indígenas. Algum personagem que é apresentado para a sociedade como alguém ruim.

AS: Não sei...

YC: Não tem! O que está acontecendo: a literatura que está sendo produzida hoje, no Brasil, só apresenta os povos indígenas como se fossem pessoas até indefesas, eu vou colocar assim. Mas você não apresenta as contradições internas às sociedades indígenas, é isso que eu quero dizer. A literatura não está fazendo isso. Isso é um perigo, porque a sociedade se cansa também de ler sempre a mesma coisa. Eu acho que está chegando a hora da gente começar a dar uma chacoalhada e eu acho que estão chegando bons escritores. E bons escritores que vão apresentar uma realidade que talvez nunca ninguém tenha visto ainda, a partir da literatura, é claro. Porque outras realidades estão sendo apresentadas aí em outros campos, inclusive, nas redes sociais. Mas eu acho que as redes sociais são a plataforma que mais vem contribuindo para

apresentar a realidade dos povos. Mas claro, muitos que estão nas redes sociais apresentam estereótipos. Aí, essa palavrinha que você citou, que é uma palavra-chave, é contra isso que nós temos que lutar. Porque, às vezes, os nossos próprios parentes não se dão conta de que eles estão reproduzindo um estereótipo sobre a sociedade.

Inclusive, em *Canumã*, eu faço algumas brincadeiras. Vou pegar, por exemplo, Seu Guariba, que é um personagem de *Canumã*. Seu Guariba já sacou qual é a do não-indígena: o não-indígena quer ir para a aldeia para ver o índio pintado. Vou colocar “índio” entre aspas, porque essa palavra eu não uso. Eu estou me valendo aqui da voz de um não-indígena comum. O Seu Guariba percebeu que os não-indígenas vão para as aldeias porque querem ver os indígenas pintados, correndo com suas pinturas tradicionais. E aí, em certo momento da narrativa, ele acaba montando um grupo para passar essa ilusão para o turista. Porque o cotidiano do povo Munduruku não é esse de estar pintado. Hoje, o cotidiano do Munduruku é: ou está na roça, ou está estudando, ou está dando aula. Mas, o Seu Guariba, brincalhão como ele é, acaba pegando um grupo: “Não, vamos lá! Vamos. Pinta aí teu rosto, faz o que tu tem que fazer e vamos fazer uma dança aqui! De preferência, a dança da chuva porque o turista quer ver isso, né?”. Só que eu não coloco “dança da chuva”, eu coloco outra coisa lá. Mas eu digo “dança da chuva” porque é o maior estereótipo que a gente pode ter. É claro, se a gente for por uma extensão do sentido, ainda se faz muito isso, dança da chuva. Só que em outros formatos, entendeu? E é contra isso que a gente está lutando, que não tem nada a ver, claro, com o que o movimento indígena organizado faz, quando se pinta, vai para a luta, vai para Brasília. Não, é outra coisa isso aí. É, inclusive, ritualístico. Esses movimentos indígenas que vão para a luta para reivindicar mesmo isso, é uma outra coisa. Eu estou falando daquelas situações específicas de regiões que as pessoas vão visitar, tendo lido por exemplo Johann Baptist von Spix e Carl Friedrich Martius²⁸. Os Munduruku que es-

28 Zoólogo e botânico austríacos que figuram entre os mais famosos e importantes viajantes que desembarcaram no Brasil no século XIX. A

tão lá, em Spix e Martius, são relatados basicamente como selvagens. Lê Spix e Martius, aí chega na aldeia achando que estão daquele jeito mesmo lá e é completamente diferente.

AS: Eu acho que é inegável que a gente vive um momento extremamente delicado no planeta e, como você mesmo pontuou, os indígenas são vistos, muitas vezes, como uma das salvaçãoes para esse momento. Você pontuou a importância dos povos indígenas para a nossa sobrevivência enquanto sociedade. De que maneira você acha que as práticas de conhecimento indígenas - e se você quiser focar nas práticas de conhecimento do povo Munduruku, tudo bem -, podem contribuir para a construção de novas formas de habitar o planeta diante dessa situação?

YC: O movimento indígena tem me ensinado muita coisa. E quem é o movimento? São os jovens, são as lideranças, são os Caciques, são os anciãos, são os líderes de organizações, que tentam fazer um trabalho interessante de conscientização do mundo mesmo, de todo mundo em relação ao cuidado com o planeta. Porque se antes nós não tínhamos essa responsabilidade, hoje nós temos a percepção e nós sabemos que nós temos que cuidar com urgência do planeta. Isso, para nós, aí sim, é uma bandeira de luta. E quando eu digo “nós”, é o movimento indígena. O movimento indígena, quando acontece alguma coisa, aí sim você tem uma certa unidade dentro da diversidade para reivindicar certos direitos e certo respeito, vamos colocar assim. Nesse caso, aí sim o povo indígena pode ensinar muito para a sociedade não-indígena. Pode ensinar, por exemplo, que a terra tem um espírito, que a terra em que nós todos habitamos precisa ser cuidada. Aliás, a própria mitologia do

viagem dos dois pesquisadores propiciou a mais completa exploração da fauna e da flora brasileiras até os dias de hoje, percorrendo mais de 10 mil km, deixando uma vasta produção científica publicada em diversos volumes e, ainda, um relato da viagem, intitulado *Viagem pelo Brasil*, publicado em 1823.

povo Munduruku pode explicar isso. O Karosakaybu²⁹, que é o deus Munduruku originário, pescou a humanidade do centro da Terra e uma parte ficou lá embaixo. Outra parte veio para a superfície da Terra e quem sustenta hoje a Terra e o firmamento, conforme a mitologia do povo Munduruku, é o Daydo³⁰. Ele sustenta a Terra, ele sustenta o firmamento, porque foi um castigo, na verdade, que Karosakaybu colocou a ele por, inclusive, ter sido responsável pela morte do filho de Karosakaybu. Isso, em tempos mitológicos. Ou seja, é um pouco aquilo de *A Queda do Céu*. Se a gente continuar maltratando o planeta, nós todos vamos morrer. E, nesse aspecto, eu sou muito otimista com as lutas. Nós precisamos colocar isso, até porque, no caso especificamente do povo Munduruku, os nossos jovens, hoje, estão vulneráveis. Hoje, estão vulneráveis a tudo, com todo esse contato, e nós precisamos orientar os nossos jovens. Nós, os intelectuais, porque eles precisam ter referências. Isso que eu digo não é novo, está na história da humanidade. E nós precisamos de referências para que as nossas crianças possam se espelhar na gente também. Eu quero dar exemplo para o meu filho, eu não quero ser um mau exemplo para ele. E o que é o bom exemplo? O bom exemplo é de alguém que lutou pelo seu povo. Esse é um bom exemplo, na minha perspectiva. Então, é nesse sentido. Outra coisa é a luta contra o fascismo mesmo. Eu acho que isso no mundo está muito ruim. E os povos indígenas têm dado um exemplo muito

29 Segundo os Munduruku, Karú-Sakaibê era o grande criador do mundo, criou os bichos e os humanos, soprando em penas fincadas no chão, criou também, as montanhas, os rios e as árvores. Karú-Sakaibê, tendo percebido que o povo que ele criou não estava unido, decidiu voltar para unificá-lo e lembrá-lo que foi trazido do fundo da Terra quando ele decidiu ocupar a Terra com gente que pudesse cuidar da obra que criara. Ver: MUNDURUKU, Daniel. *Contos indígenas brasileiros*. São Paulo: Global Editora, 2004.

30 Em alguns lugares, aparece Rairu. Era o companheiro de Karú-Sakaibê. Segundo a mitologia, ele teria sido responsável pela morte do filho de Karú-Sakaibê que, por conta da sua ira, tentou matá-lo, inclusive, mandando-o para o centro da Terra. Rairu não morreu e voltou, contando que existiam muitos humanos lá.

forte de como lutar contra o fascismo. Na minha aldeia, por exemplo, o fascista³¹ só teve dois votos. E a gente foi atrás desse povo lá. Por quê? Porque a gente já entendeu a perspectiva fascista também, a perspectiva reacionária, aquela perspectiva que quer acabar com as minorias e nós já temos a percepção de que nós, povos indígenas, somos minoria, socioculturalmente falando.

Então, nós temos que nos unir para lutar e o movimento indígena tem dado um bom sinal a respeito disso. Que, quando se trata de defender a nossa existência e lutar contra um discurso que quer exterminar as minorias, e aí nós nos unimos aos negros, aos LGBTQs, às outras minorias que existem no Brasil, para fortalecer a luta. Aí sim, é válido. Infelizmente, parte de alguns parentes, a minoria mesmo, é cooptada hoje por esse movimento de extrema-direita, que é um movimento completamente nocivo à existência dos povos indígenas. E aí, um bom exemplo que foi dado foi com as mulheres. Hoje, o movimento indígena está lançando as mulheres num patamar que nunca tínhamos visto antes, que é o patamar do fortalecimento. Eu gosto dessa palavra. Fortalecimento das mulheres indígenas, isso vem acontecendo no Brasil e as mulheres estão aí, despontando. E para mim é muito bom isso, porque se a mulher estiver na direção do país, é melhor. Na minha percepção, eu acho que elas têm um cuidado maior e até uma responsabilidade de ter mais atenção nas coisas. Com os homens eu acho que é mais: “Vai! Isso mesmo! Vai, deixa!”.

Eu acho que está faltando justamente isso na literatura: as mulheres cada vez mais apresentarem isso que eu estou acabando de falar para ti. Eu acho que vai sair já. Têm muitas mulheres no campo indígena que estão se destacando bastante na literatura, mas a gente precisa avançar. E aí, quando eu digo “a gente”, é nós mesmo, assim, eu tentando me enxergar como mulher e tentando me enxergar como homem também porque eu acho que isso é possível.

31 Ytanajé Cardoso refere-se aqui aos votos obtidos por Jair Messias Bolsonaro, presidente do Brasil entre 2019 e 2022, nas eleições de 2022.

Por isso a relativização também do lugar de fala. Não é porque eu sou indígena que eu sei tudo. Imagina pegar aquela deputada lá do Congresso que é completamente de extrema-direita.³² Ela tem lugar de fala e aí, então, o que ela disser também em relação aos povos indígenas, você vai aceitar? Porque ela é indígena também, né? Quer dizer... Calma lá! Nós temos que relativizar as coisas, né?

AS: Queria saber se você pode falar um pouco sobre o livro *Canumã*. Como foi esse processo de escrita e como foi essa sua experiência?

YC: Então, eu estava saindo da graduação. Eu, na época, já tretava. Eu gosto de tretar, sabe? Se eu não estiver brigando com alguém, não está bem. Tenho que ficar polemizando, mas, naquela época eu já tinha muita energia para ler e para fazer as coisas, porque, assim, eu sempre fui impulsionado pela sensação de que eu tenho que defender o povo. Hoje mesmo, acabei de fazer uma carta malcriada aqui para a Secretaria de Educação, porque eles estão argumentando que, para construir uma escola, tem que ter demanda. Só que é o seguinte: eles não estão vendo a realidade sociocultural do povo. Retornando aqui para a nossa questão: Já no final da graduação, eu via a literatura como uma esperança de que nossa voz pudesse ser ouvida. Eu, naquela época, já tinha esse vislumbre: puxa, isso acho que dá para fazer, né? E aí eu começava a ler. Ia para a biblioteca, lia. E aí comecei a escrever o livro. Era um conto, depois a coisa foi crescendo e eu não dormia. Uma veia da minha cabeça ficava pulando. E aí eu não conseguia dormir e ia escrever. Terminei o livro em 2014. Submeti para a Editora Valer.³³ Aqui, em Manaus, eu escrevi,

32 Ytanajé Cardoso refere-se à deputada federal Silvia Waiápi (PL-AP), eleita em 2022.

33 A Editora Valer tem um catálogo com destaque para a produção literária do Amazonas – poesia, romances, contos, artes, teatro e ensaios. A Valer publica obras expressivas do pensamento amazônico em diversos segmentos reflexivos: estudos sobre educação, economia, história, antropologia, temas indígenas, cultura e sociedade, além de acadêmicas, didáticas e de interesse geral. Dispõe também de um amplo

basicamente, a grande parte do livro. Mas sempre com esse deslocamento constante à aldeia. A partir de agora, tu me observa nas minhas andanças. Eu sempre estou lá e cá. Então, submeti para a Editora Valer. Eu acho que é a maior editora do Norte do Brasil, porque já tem mais de 2.000 exemplares publicados, de vários autores da Amazônia. Em termos de Amazônia, a Valer é especialista. Então, eu não tinha esperança de que eles pudessem aceitar a minha publicação. Uma semana depois, eu levei o manuscrito porque eu estava fazendo parte, na época, do movimento indígena de escritores. E aí, me convidaram e eu fui participar. Claro, aquela vergonha toda de alguém que está saindo da graduação, alguém que acha que é um “zero à esquerda” diante dos grandes intelectuais. Imprimi o livro, entreguei com muita vergonha, deixei lá na mesa da editora. Uma semana depois eles me ligaram: “Olha, nós temos interesse em publicar esse livro”. Puxa, eu fiquei muito feliz, porque eles leram e gostaram. E eu não teria que pagar nada, custo zero para mim. Eu fiquei muito feliz. Na época, a livraria Valer faliu. E a editora continuou, assim, aos trancos e barrancos. Só em 2019, ou seja, 4 anos depois é que o livro foi publicado. Eu gostei muito do formato do livro e gerou uma certa repercussão aqui no Amazonas. Foi notícia no G1³⁴, foi notícia no A Crítica³⁵, que é uma afiliada da Record³⁶ aqui. Ou seja, foi bastante divulgado. Na época, eu não concorria a nenhum prêmio porque eu não sabia de nada. Assim, mal conhecia, mal tinha ouvido falar, por exemplo, do Jabuti. Então, eu não concorri a

catálogo de livros para crianças e jovens, ambientados no imaginário amazônico. Disponível em: https://www.editoravaler.com.br/index.php?route=information/information&information_id=4.

34 “Educador indígena lança livro em Manaus sobre vida da etnia Munduruku.” Disponível em: <https://g1.globo.com/am/amazonas/noticia/2019/04/19/educador-indigena-lanca-livro-em-manaus-sobre-vida-da-etnia-munduruku.ghtml>.

35 “Educador indígena da rede estadual lança livro sobre a vida Munduruku.” Disponível em: <https://www.acritica.com/manaus/educador-indigena-da-rede-estadual-lanca-livro-sobre-a-vida-munduruku-1.70502>.

36 Rede de televisão comercial aberta brasileira, atualmente a terceira maior emissora de TV comercial do país.

prêmio nenhum. Os livros ficaram. Eu lancei o livro na UEA, boa parte eu dei. Na verdade, a maioria eu dei, eu tinha prometido que o recurso com a venda desses livros ficaria para a Casa da Língua³⁷, que é um projeto que eu tenho à parte, e para o projeto Ibaorebu³⁸, a construção de um espaço na aldeia, para promover as discussões e a política linguística na região. O projeto está em andamento, eu vou começar agora a trabalhar com esse projeto, especificamente, porque é o meu projeto de vida também.

E aí, o livro, já em 2023, saiu em sua segunda edição. Segundo a editora, eles me falaram que vai ter uma edição especial, que justamente vão vender em larga escala. Foi a editora que me falou. Não fui eu. É o primeiro romance indígena do Brasil, né? E aí o que depois eu descobri? Na verdade, o Daniel Munduruku tem também um romance, mas o romance do Daniel é infanto-juvenil e o meu romance é um romance adulto. Ele não é para criança. Então, o meu livro já pode ser considerado como romance adulto, eu vou colocar assim. Talvez seja isso que a editora entendeu que é diferente. É romance, mas cada um na sua categoria. Ou seja, por isso que talvez eles tenham dito que é o primeiro. E aí, isso está sendo veiculado por algumas plataformas. Eu não desminto, porque é um marketing que

37 O Projeto Ya'ô Duk'a (ou Projeto Casa da Língua) é desenvolvido por Ytanajé no rio Canumã, com o povo Munduruku. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=h0pVmqqeJdS8>.

38 O Projeto Ibaorebu de Formação Integral Munduruku é executado pela Funai, por meio da Coordenação Geral de Promoção à Cidadania (CGPC), em parceria com o Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia do Pará (IFPA), por meio do Campus Rural de Marabá e do Campus de Itaituba. A proposta foi desenvolvida com e para os Munduruku. Além de ser um projeto de educação diferenciada, com formação em cursos médios técnicos, o Ibaorebu é a primeira experiência no país que certifica uma turma de indígenas como técnicos em enfermagem, sendo que todos eles já atuam no subsistema de saúde indígena. Disponível em: <http://ipol.org.br/projeto-ibaorebu-forma-200-indigenas-munduruku-como-tecnicos-em-agroecologia-enfermagem-e-magisterio-intercultural/#more-11339> e <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2015/projeto-ibaorebu-povo-munduruku-valorizando-a-cultura-afirmando-a-identidade-e-fortalecendo-a-autonomia-na-defesa-dos-direitos>.

a editora faz. Inclusive, na primeira edição, eles colocaram “Romance Munduruku”, eu achei feio. Não precisava ter colocado, aí na segunda edição, eu pedi: “Não, tira esse negócio de romance aí, porque o pessoal, quando ler, vai entender que é um romance”. Só que aí é o seguinte: eu assumo a minha literatura, eu assumo minha obra como romance. Eu não faço como outras escritoras que não categorizam, muitas vezes, orientadas pela universidade, para dizer que a literatura indígena não é categorizável. Calma aí! Isso daí, para mim, não cola. Não entra na minha cabeça. Tudo é categorizado, tudo! E aí, nesse caso, até hoje, o sistema de oposições, inclusive, o saussuriano, está aí, inabalável. Vou colocar assim porque é assim que nós vivemos, por sistemas de oposições, uma coisa é o que outra não é. É assim. Senão, tudo seria a mesma coisa e a gente não conseguiria identificar nada na vida, tudo seria uma coisa só.

Então, acho que, nesse caso, especificamente aí, o estruturalismo ainda vive muito, né? Vai viver por muito tempo. Então, a literatura para mim é isso: é tentar distinguir a realidade de um povo, a partir de uma voz ou de várias vozes. Porque, na verdade, aqui, uma obra literária é isso: é um conjunto de vozes. É a gente, como leitor, que tem que identificar essas vozes para que nós possamos aprender cada vez mais, porque, no final das contas, de maneira universal, a literatura serve para isso, para revelar a nossa humanidade, a nós mesmos, para denunciar a gente para nós mesmos. Vou colocar assim: a literatura serve para que o ser humano entenda que ele não vive só, ele vive com o outro, ele vive para o outro.

AS: A gente vai adquirir o livro, nós vamos lê-lo e depois a gente vai marcar outra conversa só para falar sobre as nossas percepções do livro. Para finalizar, eu queria saber se você podia deixar um recado para quem acompanha o nosso projeto.

YC: Bom, eu acho que a história pode beber muito disso, porque eu acho que é isso que a gente precisa também: da história. A gente precisa conhecer o passado para continuar alimentando o presente

com uma perspectiva de futuro. Eu acho que isso não é indígena. Isso todo mundo sabe. Desde quando eu estava no ensino fundamental, a gente fala isso, mas, a oralidade alimenta a literatura e a literatura atualiza a oralidade. Foi isso que eu tinha dito lá na ABRA-LIC e essa é uma frase que está na minha tese, é uma frase que eu levo para a vida. Porque, é isso, nós temos que alimentar a literatura, nós temos que alimentar nossa imaginação. Nós temos que alimentar o presente das nossas relações dialógicas, do “eu” com o “outro”, a partir dos conhecimentos do outro. Nós precisamos alterificar, eu acho que é esse o verbo. Eu transformei a palavra alteridade em alterificar. Nós temos que nos tornar o outro para que o outro se torne a gente e a gente consiga fazer uma síntese do que há de melhor em nós. Eu acho que é isso que nós precisamos fazer.

ASSISTA NO YOUTUBE A ENTREVISTA COM YTANAJÉ CARDOSO



“O Trem Maia é assim chamado porque atravessa o território maia, mas não porque beneficia a comunidade maia, nem porque respeita o território maia”: Diálogos com Bella Flor Canche Teh do Povo Maia¹

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13958669>

FIDEL RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE DO CATÓLICA DO RIO DE JANEIRO (PUC-Rio)

Fidel Rodríguez Velásquez: Bem, Flor, é um prazer para nós tê-la como convidada em nosso projeto de hoje. Então, a primeira pergunta que tenho para você é a seguinte: quem é Flor? Você pode nos falar sobre você, sobre sua trajetória e sobre sua relação com os povos indígenas e também com a Antropologia?

Flor Canché: *Jach ki'imak in wóol in wantal weye' Fidel, tene' Flor Canché in k'aaba', tene' kin maaya, timukuyilen.* É um prazer estar aqui, Fidel, obrigada pelo convite! Meu nome é Flor Canche, sou uma falante da língua maia de uma comunidade maia na Península de Yucatán.² Sou antropóloga e também linguista.³ E

1 A entrevista foi realizada em 18 de agosto de 2023. No diálogo, o entrevistador está identificado como FRV e a entrevistada como FC.

2 A Península de Yucatán abrange três estados mexicanos - Quintana Roo, Campeche e Yucatán - bem como partes de Belize e Guatemala.

3 Flor Canche obteve seu doutorado em Linguística pela Universidad de Barcelona em 2014 com um trabalho sobre a Universidad Intercultural Maya de Quintana Roo (UIMQRO), uma das 10 universidades Interculturais do México. Desenvolveu ativamente diferentes tarefas do

digamos que minha relação entre a Antropologia e a linguística sempre se deu em paralelo. Bem, não tanto em paralelo. Eu diria que é mais um elo entre as duas. Porque eu estudo Antropologia, mas sempre de mãos dadas com a linguagem.. E depois fiz uma Pós-Graduação em linguística sem deixar a Antropologia de lado. Então é isso que eu me considero: linguista-antropóloga, antropóloga-linguista, é o que eu poderia dizer em princípio.

FRV: Qual é a situação da língua maia no México?

FC: Veja, no México, infelizmente, ela diminuiu muito. Em outras palavras, a língua maia é falada em diferentes países, um deles é o México, o outro com o maior número de falantes é a Guatemala, e também é falada em Honduras, Salvador e Belize. Mas no México, especificamente, nas últimas décadas, o número de falantes diminuiu. E estou falando de números do censo, números concretos, bem como de uma questão pragmática, sobre o que se pode ver e ouvir. Minha comunidade tem pouco mais de 7.000 habitantes, é pequena, fica muito próxima da capital do estado, está a 26 km a sudoeste da capital.⁴ Portanto, agora é possível ir e vir com certa regularidade, ou seja, sem maiores problemas. Há 20 anos, era um pouco complicado porque os horários de transporte eram complexos e isso também me fez mudar para a cidade na época de meus estudos universitários. A comunidade ainda é bastante bilíngue, maia-espanhol, com um alto uso da língua maia, mas com a característica recente de que aqueles de nós que

Proyecto de Revitalización, Mantenimiento y Desarrollo Lingüístico y Cultural (PRMDLC), que, por mais de uma década, trabalhou em diferentes línguas e regiões mexicanas, entre outras, com os Nahuas de Balsas, Guerrero, e com os Maias da península de Yucatán. Ver: FLORES FARFÁN, José Antonio. Na'at le ba'ala' paalen Na'at le ba'ala' paalen. Adivinhe essa coisa ninio. La experiencia de revitalización, mantenimiento y desarrollo lingüístico y cultural en México con énfasis en el maya yucateco, *Trace*, 67 | 2015, p.92-120. Disponível em: <https://journals.openedition.org/trace/1935?lang=fr#quotation>.

4 Flor é da comunidade Timucuy.

falam a língua são agora, no mínimo, uma geração depois da minha. As crianças não estão mais falando muito a língua, há poucas famílias que ainda transmitem a língua para seus filhos, para as crianças pequenas. Então, bem, essa é uma situação realmente preocupante. Mas posso me comunicar com meus primos ou com aqueles que são meus contemporâneos e, na verdade, ainda me comunico em maia. Mas com as gerações que virão depois de mim, há poucos que ainda falam a língua.

Bem, essa comunidade fica no estado de Yucatán. Como mencionei anteriormente, o estado de Yucatán fica na parte sul. A parte final, digamos, ou a parte mais alta do mapa do México é a Península de Yucatán. Também é conhecida como o Caribe mexicano. E, bem, a Península de Yucatán é formada por três estados: Campeche, Quintana Roo e Yucatán. Yucatan é o que fica no meio, e é daqui que estou cumprimentando vocês agora.

FRV: Eu gostaria de fazer uma pergunta que tem a ver com o nome do nosso projeto. Falamos sobre intelectuais indígenas e uma das perguntas que sempre fazemos é como você se sente em relação a essa categoria.

FC: Olha, eu já disse antes em outros espaços onde houve uma oportunidade que a questão dos rótulos para mim é uma questão realmente complexa, não sei se é complexa, mas pode ser complexa em algum momento. No sentido de que a rotulagem coloca você em um lugar e, quando você se coloca em um lugar, você também se diferencia. Em outras palavras, você se diferencia, coloca qualidades e assim por diante, mas também se separa do resto. E isso aconteceu comigo uma vez, e aqui eu relaciono isso com outra experiência, quando em um evento de fotografia eles estavam falando sobre fotógrafos indígenas. Naquele momento, perguntei a mim mesmo qual era a diferença entre o fotógrafo indígena e o fotógrafo não-indígena, quando ambos usamos uma câmera, conceituamos, conectando com sua pergunta, e produ-

zimos uma imagem. E eu realmente não tinha uma diferenciação nesse sentido entre um e outro, e a mesma coisa acontece comigo com os intelectuais indígenas. Isso acontece comigo porque eu não sei como o outro interpreta “intelectual indígena” e acho que esse é o problema, é daí que vem o problema dos conceitos quando eles vêm de outro lugar e quando você não sabe realmente o que quer dizer com intelectual indígena. Se o rótulo é dado porque o palestrante vem de uma comunidade indígena ou por causa da maneira como ele produz. Ainda assim, o conceito de intelectual indígena não ressoa tanto em mim, esse é o ponto.

E com relação ao fato de haver uma palavra em maia que defina ou possa ser mudada para intelectual indígena, algo que seja, não sei se é paralelo, que seja usado como tradução do que seria intelectual indígena. Na verdade não, quer dizer, teríamos que procurar, teríamos que construir para ter a mesma ideia do que eu entendo por intelectual indígena desse outro lado. Porque digamos que na cultura maia o que existe ou o que existiu foram, bem, os sábios locais. E transferir essa ideia para o que seria intelectual não seria totalmente justo, por um lado, mas, de repente, seria a coisa mais próxima. Portanto, não sei se sua pergunta é sobre isso. Quero dizer, o conceito em si não existe. A ideia pode se aproximar do que seria o sábio indígena, mas eu não ousaria dizer que somos isso, porque a preparação, a visão, o contato com as comunidades ou o diálogo que temos com os diferentes interlocutores é definitivamente diferente. Então, bem, isso.

FRV: Você pode nos contar mais sobre essa figura do sábio local em sua comunidade?

FC: Veja, o que chamamos de sábios locais em espanhol, tem relação com um grupo de pessoas que têm autoridade na comunidade e, entre esse grupo de pessoas, há os “h-menes”⁵ ou

5 “H-men o Ah men es una de las denominaciones del 'chamán' en

curandeiros ou sábios da natureza e há aqueles que conseguiram resolver os problemas sociais da comunidade e que são figuras importantes na comunidade. Em princípio, essas pessoas devem ter o respeito das pessoas da comunidade, e o respeito é conquistado por meio da experiência cotidiana e também é complementado pela capacidade de resolver problemas na comunidade. Portanto, o que elas sabem não é apenas sobre, digamos, a política local ou a economia local, mas sua experiência inclui rituais, conhecimento da natureza, como se curar com a natureza também. E esse pequeno grupo, bem, digo pequeno porque há cada vez menos deles em minha comunidade, e esse também é um detalhe que deve ser observado. Quando a língua se perde, outros conhecimentos culturais também se perdem. Um deles, infelizmente, é a figura do sábio local ou das pessoas que acompanham a comunidade.

FRV: Essas figuras recebem uma formação específica?

FC: Sim. A questão da formação é definitivamente um ponto de diferença, porque obviamente não há essa formação acadêmica que o intelectual teria em comparação com o sábio ou sábios locais, para ser mais amplo. E estou usando a palavra sábio porque é uma palavra que acho que pode ser estendida um pouco mais para Abya Yala do que apenas para a Península de Yucatán. Isso é uma coisa, e a outra é que, em vez de eles se atribuírem

Yucatán. En los diccionarios del maya colonial, el término no designa específicamente al chamán sino más bien al maestro, el que domina un oficio 'maestro o artífice de cualquier dote u oficio, y oficial' y tenemos enseguida una larga lista de ah men que remiten a distintos oficios, entre los cuales encontramos ah men loo', 'os brujos'. Solo en las fuentes más recientes, fechadas en el siglo XX, encontramos h-men/ah men con el sentido de yerbatero, considerando al yerbatero como 'diestro en casi cualquier arte y profesión' (p.432). Ver: BOCCARA, Michel. Tradition, improvisation and modernity in Yucatec Maya shamanism: The suhuy art of Juan Cob, h-men of Yaxcabá. *Salud Colect* 13 (3) Jul-Sep 2017, p.429-442. Disponível em <https://www.scielo.org/pdf/scol/2017.v13n3/429-442/es>.

ou obterem um título, como no nosso caso aqui deste lado, é a comunidade que os atribui, que lhes dá um lugar e os procura. É como se eles fossem formados a partir da busca das pessoas na comunidade. Em outras palavras, desde que alguém da comunidade esteja procurando por eles, desde que precisem deles, eles recebem um nome e são respeitados. O motivo pelo qual eles são procurados é uma questão de detalhes mais específicos, razões diferentes, momentos diferentes. Mas eles se tornam um ponto de referência para a comunidade, tornam-se alguém em quem se pode confiar. Muitas vezes eles começam como mediadores de conflitos e depois passam a ter outras funções, como representantes de cerimônias, por exemplo.

Em outras palavras, tem de haver uma pessoa que conduza a cerimônia, e geralmente são adultos mais velhos. E aqui eu também faço um parênteses que, digamos, normalmente são homens, mas também há mulheres. Portanto, normalmente era a figura do homem que era o sábio local, mas também há mulheres que desenvolvem essa função, não são apenas homens. Às vezes, isso está intimamente ligado ao domínio dos rituais, que eu sei que são herdados. Alguém, um homem ou uma mulher, conhece os rituais de cura, que têm a ver com a cura física da pessoa, bem como com a cura da terra e isso, bem, é conhecido a partir daí e também é chamado para outros tipos de situações. Não apenas para rituais, mas também para conselhos, para, sei lá, o que quer que a pessoa ou a família precise.

FRV: Como você acha que essa relação entre a língua e identidade indígena existe na comunidade?

FC: Veja bem, falar por eles é muito arriscado, mas posso lhe dizer mais ou menos o que percebo no diálogo lá. Eu estava lhe dizendo que há 20 anos isso era diferente, o panorama era diferente. Em outras palavras, você costumava ouvir crianças na rua falando maia, mas agora isso é excepcional, não é a norma.

Portanto, há 20 anos, esse vínculo não era pensado, não era falado, era explícito, em outras palavras, era uma ocorrência cotidiana. Agora que isso não faz mais parte do cotidiano das gerações de crianças e adolescentes, eu diria que não está necessariamente vinculado. Quero dizer, pelo que percebo, e não apenas em minha comunidade, mas, digamos, em geral nas comunidades maias da Península, não é necessário falar maia para se assumir como maia, para se assumir como indígena. Se você fala a língua, então você tem, digamos, certas qualidades ou espaços que pode alcançar, ou conhecimentos diferentes, porque a língua é um mundo de conhecimento, mas ele não limita sua identidade. Em outras palavras, a identidade não está limitada à linguagem, muito menos agora, neste momento. E também devo dizer que o maia está sendo retomado por essas novas gerações, a geração que virá depois de mim. E, bem, esperemos que pelas que virão depois. Há um ativismo linguístico, que está se tornando muito forte. Espero que essa força aumente. Então, já existe um tipo de visibilidade da língua, você a ouve e, ao mesmo tempo, ela é escrita. Já existem programas em que a língua está presente. Eu gostaria que essa visibilidade fosse mais forte, mas a verdade é que somos gratos por esses espaços.

FRV: Como você pensa sobre esse cenário mais político da língua maia? Como você também vê o cenário dos povos indígenas e, em particular, do povo maia, mesmo além das fronteiras mexicanas?

FC: Acho que este é um momento crucial para os povos indígenas. O povo maia não é um povo à parte, e este é um momento crucial em que nossas decisões e nossas ações definirão a direção das políticas. Não estou mais falando de uma política, mas de políticas, pensando mais em políticas que têm a ver com as diferentes populações ou com os diferentes povos, nações, e acredito que este é o momento. Estamos gradualmente ganhando presença, as comunidades indígenas, os povos originários do México

estão ganhando uma certa presença, mas a questão da política dura, você sabe que é um espaço onde, embora digam que as portas estão abertas, as portas sempre estiveram fechadas para os povos originários. É realmente difícil penetrar nele. Trata-se mais de buscar caminhos alternativos e pensar em alternativas. Como povo maia yucateca, há resistência. O que temos é resistência, lutas por território, lutas por idioma, lutas por identidade. Mas eu também gostaria de aproveitar esta oportunidade para mencionar o que está acontecendo nas comunidades de Oaxaca, onde há um movimento diferente, ainda mais abertamente subversivo.⁶ Espero que esse movimento possa se espalhar para outras nacionalidades, e o que estou dizendo é que eles não assumem ou não querem mais ter uma relação direta com o Estado nacional, e estão buscando outras formas de se relacionar com o Estado mais autonomamente. E isso está acontecendo aqui, mas de uma forma diferente, porque o que estou dizendo é que esses são movimentos de resistência, de reivindicação de espaços, mas realmente sinto que ainda precisamos de um pouco mais de impulso.

Às vezes penso nisso porque, em um passado distante e não tão distante, esses movimentos eram mais presentes. E às vezes penso que talvez nossas lutas não sejam tão visíveis agora e é possível que não queiramos que elas sejam visíveis agora. Isso é algo que eu imagino, que eu acho, que ressoa em mim desde lá atrás, que às vezes a visibilidade não é tão boa em um determinado momento e pode ser que isso esteja acontecendo. Gostaria de pensar que estamos permitindo que algumas coisas sejam vistas, mas ainda não é hora de outras serem vistas. Gostaria de pensar que agora estamos construindo isso, aludindo a essa parte dos intelectuais,

6 Por meio de organizações como a Frente No a la Minería e a Asamblea Oaxaqueña en Defensa de la Tierra y el Territorio, os povos indígenas de Oaxaca denunciam os impactos do neoeextrativismo, a imposição de megaprojetos em seus territórios e a violência contra líderes comunitários. Eles também exigem que o Estado mexicano respeite os bens comuns e o direito à autodeterminação e à autonomia das comunidades e dos povos indígenas.

a essa parte dos pensadores, a essa parte deste grupo de pessoas que já estão conscientes e estão refletindo sobre as situações, que estamos fazendo algo muito nos bastidores, se você quiser pensar dessa forma.

FRV: Pensando em visibilidade, sempre recebemos muitas notícias, por exemplo, sobre o Exército Zapatista de Libertação Nacional e suas ações.⁷ Então, eu queria lhe perguntar como você vê essa parte do movimento no México. Ou seja, se a visibilidade que o Exército Zapatista de Libertação Nacional tem é algo que você acha positivo, ou como você pensa essa relação de visibilidade em relação ao restante dos povos indígenas no México?

FC: Acho que o Exército Nacional ou o Exército Zapatista não é algo recente, tem décadas de presença e luta. E acho que a visibilidade da luta e os diálogos que eles podem estabelecer são sempre bons. Quando digo que há uma parte que ainda não é visível, não estou negando que mais tarde ela possa se tornar visível ou tenha de se tornar visível. Acredito que sim, acredito que a presença deles até nos convida a fazer exatamente isso, a nos mostrarmos, porque por muito tempo a pessoa também fica em silêncio ou não se mostra. Quando você tem que falar de forma que possa ser ouvido, porque é isso que acontece, não é que não tenhamos que falar, mas temos que procurar formas de sermos

7 Nascido nas comunidades indígenas do sudoeste do México na década de 1980, o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN) estabeleceu uma forma de governo popular baseada em uma crítica ao capitalismo e aos princípios indígenas maias, que rompeu com as instituições do Estado mexicano. O zapatismo defende uma forma única de existência, baseada em seu próprio caminho cosmopolítico, que rejeita a modernidade ocidental e o universalismo homogeneizador e defende o pluralismo ontológico (“um mundo onde cabem muitos mundos”). Ver: STAHLER-SHOLK, Richard. “Zapatistas e novas formas de fazer política”. *Oxford Research Encyclopedia of Politics*. 23 May. 2019. disponível em: <https://oxfordre.com/politics/view/10.1093/acrefore/9780190228637.001.0001/acrefore-9780190228637-e-1724>.

ouvidos. Bem, então temos que ir em frente e tentar, e acho que o Exército tem tentado e, às vezes, esse diálogo tem funcionado. A luta não acabou, é claro que não. Eu estava lendo algo, não me lembro onde, que dizia “mesmo que consigamos lutar dificilmente será reconhecido que conseguiremos vencer uma batalha”. Isso porque, do outro lado, não é conveniente dizer que a batalha foi vencida, então as lutas continuarão e uma das lutas, acredito, é justamente ter um lugar, uma presença. Dessa presença também vem uma agência. Acredito que se isso for acompanhado, eu não nego que, de fato, pode ser muito bom para os povos originários ter uma presença na mídia. O que acontece, como isso é apresentado, o que acontece nessas visibilizações, como os diálogos são apresentados, como é a crítica por trás disso, essa também é outra questão.

FC: Olá, olá... E aí, é a sua internet ou a minha?

FRV: Não sei, normalmente isso não acontece comigo, mas...

FC: São os “aluxes”. Você sabe o que são “aluxes”?

FRV: Não, eu não sei o que são “aluxes”, você pode explicar?

FC: Os aluxes são personagens, guardiões, não vou dizer personagens, eles são os guardiões, caracteristicamente, das “milpas” ou locais de cultivo dos povos maias. Devido à expansão territorial, também ouvimos histórias de sua presença nas casas residenciais. E o que eles fazem, em princípio, bem, quando pensamos na área de cultivo, o que eles fazem é cuidar da produção e impedir a entrada de intrusos, eles fazem barreiras que podem ser desde jogar pedras até fazer você cair antes de atravessar a cerca etc. E quando estamos falando de áreas residenciais, onde eles estão, onde você nunca os vê, ou pelo menos você como adulto, é difícil vê-los, diz-se que as crianças podem vê-los, porque eles fazem brincadeiras

como essa, desconectando a internet, ou desligando o volume ou fazendo você congelar.

FRV: Eles estão protegendo o que deve ser divulgado e o que não deve.

FC: Exatamente.

FRV: Agora, um tópico muito importante, já que você tocou nesse assunto, que eu acho maravilhoso, e estávamos pensando justamente nisso, que sempre há um discurso sobre o tema da relação dos povos indígenas com a natureza, até mesmo com as formas de habitar o espaço, com as formas de habitar o planeta. Como você pensa essa relação do povo maia com a natureza? E como olhar para as ideias e abordagens do povo maia pode nos ajudar a pensar sobre outras formas de habitar o planeta, outras formas de se relacionar com a natureza?

FC: Para mim, viver com a natureza é algo com que você cresce. Há alguns anos, um amigo meu veio de outro país e uma das coisas que ele me disse foi “vocês fazem suas casas entre as árvores”, algo que eu não tinha notado muito, mas gostei muito que ele tenha notado e, acima de tudo, que tenha dito isso. “Vocês fazem suas casas entre as árvores”. Isso foi como dizer “ah, eu não tinha reparado tanto nisso”, eu não estava ciente disso na época. Eu já tinha visto isso antes, mas não via há muito tempo, e o fato de alguém de fora ainda conseguir ver isso nos dias de hoje diz muito a você.

E o fato é que sim, digamos, em princípio, as casas tradicionais, que estão se tornando cada vez menos, a minha foi incendiada há alguns anos, são feitas com a natureza, são feitas de barro, são feitas de folhas de palma de guano, de grama, de madeiras especiais.⁸ Assim, você está protegido por uma casa que é a pró-

8 As habitações maias podem ser descritas como parte de um processo de arquitetura vernacular, pois estão ligadas às características sociais e culturais das comunidades maias. Nesse sentido, elas são projetadas

pria natureza e ali você já tem algo, portanto, para construir as casas, foi preciso cuidar muito bem da natureza que lhe dá a casa, o formato da casa, mas ao redor da casa também há muitas árvores que a protegem. E, nesse sentido, é claro que também há uma preocupação com o meio ambiente, porque as casas não são mais como eram antes, porque a sociedade mudou, os ritmos mudaram, a pirotecnia aumentou. Não tenho nada contra a pirotecnia, mas quando ela afeta sua casa, eu tenho. E acho que pensar um pouco sobre essa relação entre o respeito ao meio ambiente é também pensar sobre o respeito humano. Ou seja, se eu puder respeitar o meio ambiente naquilo que eu estava lhe dizendo que está evoluindo aqui e que, por exemplo, se você conversar com os arquitetos da região, e vou fazer outro parêntese e vou fazer muitos parênteses nesta entrevista, metade de Yucatán já foi vendida para empresas de construção e os projetos não têm muito a ver com os projetos tradicionais da região. O Caribe, propriamente dito, está muito longe do que seria um diálogo entre as construções e a natureza. Ela é extraída de lá, mas não é respeitada como era antes, e isso realmente a afeta.

E lá conversamos sobre questões de ritual, sobre como entrar nesses espaços territoriais e pedir permissão, até o fato de que a construção, independentemente da permissão - que não estou deixando de lado, mas que está acontecendo agora -, como essas novas construções afetam. Tanto cimento, que eles até tiram todas as árvores, e então a construção é feita, e então eles começam a plantar árvores. O que é diferente do que eu estava lhe dizendo, que você procura um espaço entre as árvores e depois constroi. Isso sempre foi terrível para mim. Porque agora estou na cidade e, quando cheguei à cidade, vi esses grandes planos sem árvores

e construídas com base na relação humana com seu ambiente, adaptando-se ao ambiente natural, à topografia, ao clima, à vegetação e à disponibilidade de materiais. Disponível em: <https://www.unesco.org/es/articles/la-casa-maya-proceso-de-arquitectura-vernacula-pragmatica-y-tradicionalmente-sustentable>.

e, de repente, os prédios estavam sendo erguidos e, depois dos prédios, vimos onde colocamos uma árvore. Sim, no começo é chocante, porque você está entre as árvores e depois procura um espaço e coloca a casa lá. Mas essa ideia de cortar árvores está se expandindo. Não é mais como se a coisa anterior permanecesse, mas essa outra coisa se expande e isso a afeta. Porque, se apenas com esse exemplo de pensar em como construir edifícios mantendo o máximo de árvores possível, isso já está falando de oxigênio, de liberação de carbono no espaço, de purificação. E quando você não faz isso, você afeta muita coisa. Há muitas campanhas de reflorestamento, mas, em vez de reflorestar, nós fazemos o inverso, que não sei como se chama, mas fazemos o inverso. Em outras palavras, não reflorestamos, não cortamos árvores.

FRV: E nesse ativismo que você identifica nas novas gerações maias, você estava falando sobre ativismo linguístico. Há também ativismo ambiental?

FC: É mais no nível linguístico. O que acontece é que eles estão ligados. Ou seja, não há campanhas para impedir a derrubada de árvores que estão sendo feitas com base na língua.⁹ Mas o que houve, você deve saber da construção do Trem Maia, que é algo que já está aqui há alguns anos e que, particularmente, Yucatán lutou muito para que não fosse implementado, mas mesmo com a lei do nosso lado, na verdade, os primeiros vagões já chegaram, etc. E isso destruiu muita natureza. E, nesse sentido, sim, os ativistas linguísticos participaram de algumas dessas lutas ou

9 O Trem Maia é um projeto ferroviário regional criado pelo governo de Andrés López Obrador, que percorrerá 1.500 quilômetros pelos estados de Chiapas, Campeche, Yucatán e Quintana Roo. As obras de infraestrutura começaram em 2018 e estão programadas para serem concluídas em 2024, mas desde o início foram fortemente criticadas pelas comunidades indígenas que vivem nas áreas por onde o trem passará e por ambientalistas. Em 30 de maio de 2022, o trabalho na seção entre Playa del Carmen e Tulum foi suspenso por ordem judicial.

em protesto contra o corte de árvores na área onde os trilhos estão passando, porque se você corta árvores e árvores, você afeta a fauna. Infelizmente, as cavernas, os cenotes e as fontes de água subterrâneas também foram afetados. Então, houve essa ligação, digamos que não em um protesto direto, mas houve. Isso é importante porque não é mais apenas a luta pela língua, mas está se abrindo para a luta pelo território e a luta pela água, porque também temos, como na maior parte do mundo, estamos começando a ter e a tornar visível o problema da água, da água pura, limpa e potável por empresas que vêm aqui e estão contaminando as fontes de água.

FRV: O que você acha desse paradoxo? Eu ia lhe perguntar: o trem se chama Trem Maia. E, basicamente, é o oposto do que a cultura maia pode representar no sentido de sua relação com a natureza e com as árvores, certo?

FC: Nunca se pode falar de uma coisa global, completa, generalizada, há aqueles que veem mais o lado do progresso e, portanto, são a favor ou conseguiram vender um bom pedaço de terra, mas a maioria das pessoas que perderam suas terras ou cujas terras foram compradas, bem, em princípio, houve uma terrível extração de território, não foi? E depois, claro, o nome é um nome que vende. Ou seja, é como tudo que leva o logotipo de qualquer comunidade indígena em qualquer lugar do mundo, ou seja, se é algo que vende, então é usado. Mas às custas do que pode acontecer com as pessoas, com o território, com as fontes, com os recursos naturais, etc., e no caso do Trem Maia, é exatamente isso que acontece. O Trem Maia é assim chamado porque atravessa o território maia, mas não porque beneficia a comunidade maia, nem porque respeita o território maia. Em outras palavras, em princípio, podemos fazer uma pesquisa para perguntar em que parte desse território, que é de milhares e milhares de quilômetros, em algum momento foram realizados rituais para pedir

permissão para entrar. Quantas vezes aconteceram alguns sinais que nós, como maias, podemos identificar, mas é claro que, como as pessoas que estão trabalhando lá não fazem ideia, aconteceram coisas que avisaram que não era bom construir os trilhos lá e que não foram atendidas. Quantas das pessoas que estão trabalhando lá são realmente, digamos, efetivamente pagas? Ou quantas das pessoas que serão contratadas serão pagas decentemente? Pensando apenas no espaço territorial em que eles estão, é o espaço deles por direito histórico e por direito simbólico e por muitos outros direitos. Sabemos como o capitalismo funciona, não sabemos? E se ainda há lutas, eu lhe digo que, infelizmente, elas não têm tido a força que nós gostaríamos como povo. A primeira volta da roda do trem ainda não foi dada, mas os vagões já chegaram. Portanto, se for realmente uma contradição absurda, então o peso da economia, do turismo e assim por diante, está vencendo. Em outras palavras, o território, a luta pelo território não está sendo ouvida. As vozes que exigem o território não estão sendo ouvidas, nem pelos rituais que mencionei antes, nem por pensarmos agora apenas na questão neoliberal ou capitalista, nem pela remuneração pelo território. Em outras palavras, é a extração do território. É aqui que o trem vai passar e você tem que procurar um meio de vida, do outro lado.

FRV: Flor, que resposta você daria a essa dicotomia em que há o pensamento científico e o pensamento mítico, que seria o dos povos indígenas?

FC: Bem, é fácil falar a partir de dicotomias, não é? O bom, o ruim; o branco, o preto. Mas eu gosto de falar mais sobre as nuances. Há um motivo pelo qual também gosto de fotografia, por causa dos diferentes tons de cinza que podemos encontrar quando a imagem aparece, e acredito que a vida deveria ser vista assim, em seus diferentes tons. E bem, não sou a única que pensa assim. Felizmente, já existem pensadores, tanto dos grupos originários

quanto de outros. E acho que é para lá que devemos olhar. Para mim essa dicotomia, e é por isso que eu disse no início, essa coisa de intelectual indígena, ela segrega você, por um lado, e eu gosto de pensar mais sobre a relação entre um e outro, entre diferentes espaços e nuances. Então, pensar que, como povos indígenas, estamos negando o desenvolvimento, não o desenvolvimentismo, é errado. Em outras palavras, não é isso. Mas, sim, pensar no desenvolvimento do ponto de vista dos povos indígenas é diferente de como ele é pensado do outro lado. Porque para os povos indígenas, e agora ousar dizer que para a grande maioria de nós, se não para a maioria dos povos indígenas, o respeito pelo espaço, o respeito pelos corpos, é importante para nós. E uma vez que isso exista e busquemos o ponto que pode ser alcançado, o ponto de equilíbrio, então vem a outra coisa, a mudança, não nos opomos à mudança.

Olhe para mim, normalmente não estou vestida e penteada como se esperaria que uma Maia esteja. Porque não somos avessos a mudanças, mas queremos que essas mudanças afetem o mínimo possível no sentido de danos. Porque sempre há efeitos quando há mudanças, também sabemos disso. O mínimo possível para os territórios, a cosmovisão, a ideologia. Acreditamos que sim, é possível alcançar o desenvolvimento sem prejudicar as identidades dos povos originários. Ou seja, não devemos tirar a língua do território para que o território possa se desenvolver e para que a outra parte também possa estar lá. Eles não devem ficar sem terra. Em outras palavras, não é necessário deixá-los sem terra para que o outro lado, que quer se desenvolver tanto em termos ocidentais, possa se desenvolver. Não é preciso tirar toda a água porque vocês não compartilham a água. Ok, não é só dos povos originários, porque a água é planetária, mas você não precisa pegá-la e depois vendê-la para mim. Isso é o que está ocorrendo.

Esse também é o caso dos minerais. Não é que sejamos contra o desenvolvimento, é simplesmente que as formas pelas quais o desenvolvimentismo está chegando são agressivas e desrespeito-

sas. E é a isso que nos opomos. Por outro lado, a ciência é definida a partir do Ocidente, mas não é que ela não exista do lado das comunidades indígenas. Ela será conhecida de outra forma, não terá esse nome. O conhecimento científico será herdado de outras formas, mas há muitas culturas, e a maia é uma delas, que desenvolveram o conhecimento científico desde os tempos antigos, ou seja, falamos de matemática, falamos de astronomia, podemos falar de muitas coisas, até mesmo de medicina. Mas eles não têm esse nome porque tinham outros nomes, porque estavam em outra língua e o nome da ciência ou o nome da astronomia, que acabei de mencionar, tem esse nome, por outro lado. Portanto, agora o que está sendo feito deste lado não é isso. E estou mencionando isso como ilustração, porque é o que é mais conhecido e o que é conhecido em ambos os lados. Mas há outras coisas que não foram mencionadas, ou que são pouco conhecidas, que também poderiam entrar no que é chamado de ciência desse lado e que não são vistas como tal. E eu sempre tive dificuldades com essa ideia de conhecimento. Ontem mesmo eu estava lendo um texto que falava sobre ciência, e agora que eles já estão levando em conta o conhecimento. Então, o que é ciência, não é conhecimento? Eu pergunto. Então, se não é conhecimento, do que estamos falando quando dizemos que é ciência, certo?

FRV: Gostaria de saber mais sobre essa dicotomia. O que a levou a pensar no texto que fez essa separação entre ciência e conhecimento, por exemplo.

FC: Olha, no começo eu não sabia se isso me fazia rir ou me deixava com raiva. Quando você está lá, no meio-termo... Porque eu estava dizendo, foi isso que aconteceu, foi isso que vi: a ciência, para tornar a dicotomia pura e simples, a ciência descobre um conhecimento e depois se apropria do conhecimento e o torna ciência. Antes de descobri-lo, era apenas conhecimento. E quando ela faz a transição entre sair do lugar que era chamado,

que era conhecido apenas como conhecimento, então ela faz a transição para cá e se torna ciência. E então, a ciência se torna ciência no momento, eu digo, quando pode ser vendida, quando pode ser comercializada. E já existe esse interesse científico, o conhecimento, mas acontece que esse científico é um acúmulo de conhecimento. Ou você vai me dizer que ele não é? Então o que acontece é que quando eu pego esse “conhecimento”, entre aspas, e dou outro nome a ele, ou seja, eu “processo” de acordo com eles, porque aqui o conhecimento não é processado, eu consigo entender desse ponto de vista, mal dito, mal visto, o conhecimento não é processado. E aí ele é processado, e aí ele já tem um conceito científico, ele já está em um texto intelectual escrito por um intelectual. E eu posso me assumir como indígena e como intelectual. Também estou nesse processo. Mas é isso que eu vejo quando podemos nomear e falar sobre isso. Portanto, quando começa a aparecer em textos, é também um processo que precisa ser aceito por um determinado grupo e precisa entrar em um mercado, um mercado intelectual, um mercado capitalista, um mercado que o aceita e diz: “ok, isso parece interessante”. Isso nos dá algo, alguma ideia, e então é científico, deixa de ser conhecimento, mas nunca deixou de ser o que era, a essência estava lá, ou seja, isso também era científico. Mas na comunidade indígena isso tem outro nome, tem outro uso também. Em outras palavras, não nos interessa que ele esteja lá. E eu não sei se é só uma justificativa minha, porque é muito difícil para mim escrever textos. Não tenho publicações nem nada porque resisto a isso. Porque sempre foi, digamos, como uma luta interna entre transformar o conhecimento que não é aceito como ciência ou como conhecimento intelectual em algo que será aceito, porque talvez eu não esteja interessada em que seja aceito.

E eu realmente reconheço que estou nessa luta, entre definir - que foi algo que você também perguntou antes - o quão conveniente é ou como eu vejo essa visibilização. Na visibilização dos zapatistas, há uma visibilização da ciência dos zapatistas, da

intelectualização desse grupo de indígenas que está sendo apresentado. E isso é importante porque eles decidem se mostrar e decidem mostrar tudo. Mostram seu intelecto, mostram a ciência que têm lá. O que acontece é que eles não falam muito sobre isso, falam sobre a luta dos zapatistas. Mas essa luta também é uma luta intelectual.¹⁰ É uma luta que é pensada e tem o conceito de “Caracol”. Não é um conceito que vem do Ocidente, ou seja, é pensado pelos povos indígenas. E já é um conceito. Então, digamos que o que salva essa luta dicotômica, que está começando a se tornar mais um aqui e agora, é que ela não é apresentada como um conceito, mas dentro dessa luta zapatista, o conceito aparece. E é por isso que eu digo que não é uma dicotomia, ou seja, o conceito existiu e foi gerenciado e teve funcionalidade, além disso, porque há muitos conceitos que não funcionam, mas esse conceito funciona. E se falarmos sobre isso, quantos desses conceitos que não funcionam de jeito nenhum, que caem no lado intelectual da ciência e têm mais valor do que os outros que funcionam na vida prática e não têm tanta visibilidade.

10 Criados em 2003, após a suspensão dos contatos com o governo federal e os partidos políticos, os Caracoles Zapatistas são comunidades auto-organizadas e autogovernadas com base nos princípios fundamentais da cultura maia, que funcionam com base em Conselhos de Bom Governo. Nas palavras do Subcomandante Marcos, os Caracoles constituem “[...] una pequeña parte de ese mundo a que aspiramos hecho de muchos mundos. Serán como puertas para entrarse a las comunidades y para que las comunidades salgan; como ventanas para vernos dentro y para que veamos fuera; como bocinas para sacar lejos nuestra palabra y para escuchar la del que lejos está. Pero sobre todo para recordarnos que debemos velar y estar pendientes de la cabalidad de los mundos que pueblan el mundo”. Ver: GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. “Los ‘Caracoles’ zapatistas: redes de resistencia y autonomía (ensayo de interpretación)”. In: *De la sociología del poder a la sociología de la explotación: pensar América Latina en el siglo XXI*. Bogotá: CLACSO, 2009, p.335-354. Disponível em: <https://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/coediciones/20150113030222/18.pdf>.

FRV: Enquanto eu a ouvia falar, me veio à mente uma frase que me marcou muito quando li uma entrevista com o Subcomandante Marcos. Ele disse que tinha ido transformar os povos indígenas em marxistas. Ele é um professor de filosofia e acontece que os indígenas o transformaram em um indigenista. Portanto, essa dicotomia pode servir como uma forma de pensar abordagens dicotômicas. Quando alguém assume a tarefa de ouvir o outro, pode acabar acontecendo o contrário: aquele que foi transformar os indígenas em marxistas acabou transformando seu próprio pensamento.

FC: Claro, e o que eu estava dizendo sobre as nuances é justamente isso, porque ele não deixa de ser um filósofo, ele não deixa de ser quem é, mas agora ele também conhece esse outro lado. E ele pode fazer um balanço de si mesmo, até mesmo de seu pensamento, porque é isso, em outras palavras: eu não nego, em nenhum momento, o que sei sobre um lado e o que sei sobre o outro, mas tento encontrar um equilíbrio entre os dois, um frequentemente supera o outro. E mesmo que você negue, isso não desaparece, você tem as partes pelas quais passou. Então, nesse sentido, precisamente o trânsito desses conceitos de um lugar para outro, eles ainda têm essa outra coisa. Mesmo que mudem de nome aqui, ou mesmo que sejam usados de uma maneira diferente, a origem é essa. E ele leva grande parte da origem para o outro lado. Portanto, o conhecimento continua a ser conhecimento aqui. E assim, o científico que está aqui também estava lá.

FRV: Flor, você estava falando sobre astronomia e matemática. Não sei se você pode aprofundar um pouco mais essa ideia, porque especialmente a astronomia e a matemática são coisas que são apresentadas ao mundo como um legado do Ocidente. Então, gostaria de saber se você poderia falar um pouco sobre isso, ou qualquer outro que considere ser um grande legado do povo maia para o mundo.

FC: Sim, bem, esses dois legados são os mais conhecidos. Eles realmente têm algumas contribuições, mas eu não tenho, digamos, muito conhecimento detalhado sobre o assunto.¹¹ Mas os códices, por exemplo, têm um ótimo registro desse material. E, por outro lado, a astronomia, e muito do que se sabe sobre astronomia, vem do mundo maia. Eu estava até lendo um artigo outro dia, e posso procurá-lo depois, que falava sobre essa nanotecnologia ligada ao que era conhecido, ou ao que é conhecido, do mundo maia da matemática e da astronomia. Em outras palavras, como eles, até mesmo esse artigo, relacionavam-na à cosmologia do jaguar, aos pontos do corpo do jaguar e, em seguida, a toda essa ligação que, por sua vez, se transferiu para a nanotecnologia. Então, não tenho os detalhes, mas é importante investigar, se aqueles que estão nos lendo estiverem interessados, e eles ficarão surpresos com o que o mundo maia deixou e continua deixando.

Por exemplo, também me interessa pelo tema da linguagem e, falando sobre os códices, agora se diz, por exemplo, que há uma disputa entre o fato de o maia ser oral ou escrito e, por muito tempo, não apenas sobre o maia, mas sobre muitas culturas originárias, foi dito que eram culturas sem línguas e sem idiomas, mas apenas com dialetos, porque eram apenas falados e porque não tinham uma gramática, e sabemos que isso é totalmente errado e, em muitos casos, como no caso do maia, não apenas há uma gramática, mas também foi escrito muito antes disso. E estamos falando aqui dos glifos, as figuras que representam as palavras. Nesse sentido, também estamos falando de uma semiologia, uma semântica da linguagem e da cultura, e muito simbolismo que é deixado de lado. Em outras palavras, se você se aprofundar um

11 Os códices são os manuscritos mais antigos das civilizações mesoamericanas, tratando de assuntos religiosos, astrológicos, calendários, genealógicos, econômicos ou históricos. Produzidos desde os tempos pré-hispânicos, os códices continuaram a ser produzidos no período colonial em papel amate ou papel de origem europeia, bem como em tela de algodão. Ver: LEÓN-PORTILLA, Miguel. *Códices: os antigos livros do Novo Mundo*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 2012.

pouco mais no assunto, por exemplo, a ideia do jaguar, que eu gosto muito, a ideia do cervo ou da tartaruga, como esses animais mitológicos deixam de ser mitológicos quando fazem parte da vida cotidiana ou quando você encontra uma cidade ou sabe que uma cidade se chama “tal” e há uma lenda por trás disso, mas essa lenda vem de alguma coisa. Em outras palavras, ela não é inventada do nada, ela não surge do nada.

E isso diz muito sobre a relação com a natureza, ou seja, grande parte da mitologia tem a ver com a relação com a natureza. Temos deuses, o deus da “milpa”, o deus da chuva - Chaac - e também temos o deus da escrita.¹² Isso já está dizendo muito, não é que a escrita tenha chegado agora, os deuses são pré-hispânicos, e a escrita já existia antes, tem milhares de anos. O fato de você ter o deus da escrita, bem, é um povo que escrevia, é um povo que gostava de escrever. E é aí que eu tenho que começar a escrever.

FRV: Flor, você pode nos contar um pouco mais sobre a escrita da maia?

FC: Veja bem, o tema da escrita antiga é bastante trabalhada. Há toda uma história de epigrafistas.¹³ Yuri Knorozov é um dos mais conhecidos, o que mais trabalhou nessa área. Ainda há muito a ser decifrado, porque eles ainda estão trabalhando nisso. Mas nas escrituras, o que mais se encontrou desses simbolismos, são documentos que falam de guerras, por um lado, e também do que são rituais de cura, de relacionamentos também. Há figuras que

12 Itzamna.

13 Yuri Knorozov (1932-1999) estudou etnografia na Universidade de Moscou, onde trabalhou com o arquivo de espólio de guerra alemão. Entre os documentos da Biblioteca de Berlim estava o “Relación de las cosas de Yucatán”, escrito por Fray Diego de Landa no século XVI. Com base nas reflexões de Landa sobre a cultura e a escrita maia, Knorozov descobriu que os sinais correspondiam à escrita fonética e aos morfemas silábicos, o que lhe permitiu propor um método para entender a escrita maia.

aludem à relação entre crianças e mulheres nas comunidades, os “bastões de mando”¹⁴, que agora estão sendo resgatados, mas que, diga-se de passagem, são mais milenares do que contemporâneas. E essa escrita não foi preservada ao longo do tempo. Ou seja, agora há oficinas, é claro, nas quais estão tentando resgatar parte dessa escrita, ou melhor, conhecê-la. Mas, no momento, a escrita maia é uma escrita que vem com os caracteres latinos, e muito trabalho está sendo feito com ela.

Porque a ideia é que, infelizmente, uma língua começa a ter status ou parte do status da língua é dado pela maneira como ela é escrita. Portanto, nossa luta tem de ser para tornar isso visível, que nossa língua foi escrita por muitos anos, ou foi escrita desde o início. Em outras palavras, temos registros que comprovam isso e que esse período em que ela deixou de ser escrita não diminui, digamos, a validade da língua em si, e que agora ela está começando a ser escrita com outros caracteres, mas que sua validade permaneceu ao longo do tempo. Então, eu diria isso. Agora, recentemente, acho que foi em 2014 que uma “Norma de Escritura Maya” foi aprovada.¹⁵ Ela passou por muitas coisas desde o século 16, houve alfabetos que foram renovados, que foram discutidos e atualizados. E o mais recente, que vem com mais do que apenas o alfabeto, o padrão de escrita, foi publicado em 2014 e, com isso, temos alguns prêmios de literatura indígena que são maias, maias yucatecos. Há uma proliferação da escrita.

14 Desde os tempos pré-hispânicos, os bastões de comando têm a função de demarcar a diferenciação social, sendo associados aos indivíduos que detinham o poder. Ver: NAVARRO CASTILLO, Marx, “Elementos de poder: barras ceremoniales y bastones de mando en Mesoamérica”. *Graffylia, Revista de la Facultad de Filosofía y Letras*, v. 3, n. 6, p. 70-85, 7 jan. 2019. Disponível em: <http://rd.buap.mx/ojs-dm/index.php/graffylia/article/view/410/397>.

15 Disponível em: <https://site.inali.gob.mx/Micrositios/normas/maya.html>.

FRV: Uma coisa que não podemos deixar de mencionar, apesar de você ter nos dito que quer continuar e escrever muito mais, você também foi uma pessoa que teve muito trabalho traduzindo, dando voz na língua maia a alguns livros, e não sei se pode nos contar um pouco sobre esses dois livros, sobre a experiência de traduzir livros que foram publicados no México para o maia.

FC: Sim, veja bem, a questão da tradução começou há muito tempo. Ou seja, quando sabem que você fala maia, algumas pessoas curiosas começam a lhe pedir traduções, e depois há coisas mais oficiais. Mas esses dois livros, em especial os que você mencionou, que são livros populares, um deles fala sobre esse deus da escrita que mencionei, e também fala sobre os “aluxes”. Eles são uma iniciativa de um centro de pesquisa aqui no México, o CIESAS¹⁶, juntamente com uma empresa, diga-se de passagem, de turismo. Portanto, eles uniram forças para essa iniciativa. E me convidaram para escrever a versão maia, tanto a parte escrita quanto a oral. Devo dizer que me diverti muito com a parte oral, que fiz com um colega, também maia.

E a parte da tradução, como todos os tradutores sabem, não é uma coisa simples procurar equivalências entre uma língua e outra, porque você nunca encontra a mesma coisa. Não é tão simples assim. É um trabalho árduo, porque tentar manter a ideia que vem do espanhol, mas dar a ela um significado na língua ou o contrário, leva tempo. E a produção oral que fizemos, nós a fizemos em um estúdio adequado, mas foi divertido porque tivemos que imaginar os cenários e dar voz. Dar voz em texto é uma coisa e dar voz em áudio é outra. Então, essas duas experiências,

16 O Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) é responsável pela pesquisa e treinamento de recursos humanos especializados nas áreas de Antropologia Social, História e Linguística, além de Geografia, Sociologia, Etnohistória e Ciência Política. Disponível em: <https://ciesas.edu.mx/>.

a da travessia maia¹⁷, a que estou me referindo agora, e a outra, que é sobre os trava-línguas maias.¹⁸ A segunda, os trava-línguas maias, foi projetada para uso didático no ensino de idiomas e nós a usamos. Durante 6 anos, eu estava dando workshops itinerantes nas comunidades e o que eu fazia com alguns colegas era ir a um lugar e nos apresentar, etc. Era voltado para crianças, a ideia veio da cidade, voltada para crianças, mas obviamente nas comunidades nada é voltado para ninguém, todo mundo vai. Então, bom, os avós foram, os pais foram, etc., e o que fizemos foi passar o vídeo e fazer com que eles interagissem. Em outras palavras, reproduzimos metade do enigma e eles o completavam ou diziam algo. E a beleza do projeto era que você tinha isso, mas, no final da apresentação do vídeo curto de 15 minutos ou meia hora, dependendo do tempo que levava a interação, havia uma interação mais direta com as pessoas que compareceram, fossem avós, filhos, pais e assim por diante. Eles davam novos enigmas, trava-línguas, histórias que depois eram transformadas em outros livros e levadas embora, era como um rodízio. Então, essa parte dos trava-línguas era a ideia de colocar áudio nos enigmas e, no final, foi decidido que seriam algumas crianças que dariam voz aos enigmas, o que eu achava muito apropriado, e eu fiz a parte dos trava-línguas. É para tirar primeiro desses workshops e depois usá-los em vários espaços onde a língua está sendo aprendida ou revitalizada ou onde você simplesmente quer, bem, parar um momento, ouvir e repetir, porque sim, para os trava-línguas, acima de tudo, se você estiver aprendendo, sim, eles exigem que sua língua esteja bem solta.

17 Ver: FLORES FARFÁN, José Antonio (Coord.). *La travesía de los mayas*. México: Xcaret/Conacyt/CIESAS, 2012.

18 Ver: FLORES FARFÁN, José Antonio (Coord.) *K'ak'alt'aano'ob o K'alk'alak T'aano'ob*: Trabalenguas Mayas. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Barcelona: Instituto Linguapax. Alemanha: Edition Tintenfaß, 2010.

FRV: Bem, Flor, estamos chegando ao fim da entrevista e eu gostaria, se possível, de nos deixar uma mensagem final.

FC: *Tso'ok le chan tsikbala', tene' ba'ax in k'aat in wa'ale', eske, ma' k tu'upsik k t'aan, ma' k tu'upsik k kaajal. Wa xuulul k t'anik k t'aane', ma' k p'atik t'anik, tumen kan k p'at k t'anike', k p'atik ya'ab ba'al tu paach. K p'atik k lu'um, k p'atik bix kuxtal, ku p'datal xan u xoot' k puxi'ik'al...wa xuulul ka t'anike' ma' u jaawal a t'anik, wa jaaw a t'anike', chan kaaxt u beel a ka'a t'anik*

Bem, eu me despeço de vocês. Muito obrigada pelo espaço. Gostaria de convidar todos nós que falamos línguas nativas a continuar falando a língua, porque quando paramos de falar, também deixamos parte de nosso território, parte de nossa cultura e parte de nossos corações. Se, devido a situações infelizes da vida, não falamos mais a língua nativa, mas temos a oportunidade de fazê-lo, de reaprendê-la, de lutar para que ela seja falada, eu os convido a fazê-lo. E para aqueles que não falam nenhuma língua indígena, eu os incentivo a aprendê-la, a ouvir nossas vozes. Muito obrigada.

ASSISTA AQUI A ENTREVISTA COM BELLA FLOR CANCHE TEH



VOZES DE ABYA YALA: PERSPECTIVAS INDÍGENAS SOBRE O PRESENTE E FUTURO DO CONTINENTE AMERICANO



Os povos indígenas mencionados no livro

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13958671>

BRUNO AZAMBUJA ARAUJO

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO (UFRJ)

 <https://orcid.org/0000-0002-2362-5180>

DANIELLE FREIRE DA SILVA

NÚCLEO DE HISTÓRIA ORAL E MEMÓRIA (TEMPO/UFRJ)

 <https://orcid.org/0000-0003-2228-0122>

JACQUELINE VENTAPANE FREITAS

LABORATÓRIO DE PESQUISA E PRÁTICAS DE ENSINO EM HISTÓRIA
(LPPE/UERJ)

 <https://orcid.org/0000-0003-1491-1828>

JAMILLE MACEDO OLIVEIRA SANTOS

INSTITUTO FEDERAL DE EDUCAÇÃO CIÊNCIA E TECNOLOGIA BAIANO
(IFBAIANO)

 <https://orcid.org/0000-0001-5992-8725>

Reconhecendo que não é possível pensar a história de Abya Yala sem ouvir as diferentes concepções da mesma, abordamos, neste livro, oito dos inúmeros povos que a constituem: Xucuru-Kariri, Mapuche, Wassu-Cocal, Wayuu, Pataxó, Omaguaca, Munduruku e Maia. Para a melhor compreensão dessas vozes que permeiam alguns dos caminhos de Abya Yala, apresentamos aqui uma introdução sobre o lugar de onde estas provêm. O intuito não é somente localizá-las, mas pensar que cada palavra enunciada, bem como cada reflexão ge-

rada, carrega consigo uma dimensão múltipla, mas que se revela também em horizontes e territórios específicos que se conectam.

Povo Xucuru-Kariri

A oficialização do etnônimo Xucuru-Kariri se deu “pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI) com a aquisição, por esse órgão em 1952, da terra indígena Fazenda Canto, anos depois de terem sido considerados extintos em 1872”.¹⁰ Como muitos outros povos, os Xucuru-Kariri são produto de processos de etnogênese, particularmente da união dos povos Xucuru e Kariri –que estão presentes sobretudo no Nordeste do Brasil– e teriam se fundido no contexto de reformulação dos aldeamentos no século XVIII. Na atualidade, este povo vive um processo de retomada ou revitalização linguística, por meio de suas memórias e rituais. Embora se comuniquem em português, em alguns territórios, como é o caso do Alto Rio Pardo, município de Caldas (Minas Gerais, Brasil), “compõem seu léxico com termos da língua Yaathe e da família linguística Kariri (tronco Macro-Jê)”¹¹.

A principal terra indígena Xucuru-Kariri localiza-se no município de Palmeiras dos Índios, no estado de Alagoas. Neste território há seis aldeias: Fazenda Canto, Mata da Cafurna, Cafurna de Baixo, Coité, Capela e Boqueirão. Há também “registros da presença de grupos Xucuru-Kariri aldeados em Caldas/MG e Nova Glória/BA”, além de muitos outros que vivem em contexto urbano. Os indígenas de Alagoas “compõem o grupo que tem

10 Ver: BORT JÚNIOR, João Roberto; HENRIQUE, Fernanda Borges. “Cada um em seu lugar”: domínios territoriais Xucuru-Kariri e Kiriri. *Revista de Antropologia*, vol. 63, p. 1-26, 2020, p. 1.

11 Ver: BORT JR., João Roberto da. Transformações Xucuru-Kariri: o *Ruãynyn'rëuê* e outras formas gráfico-verbais no Alto Rio Pardo (Minas Gerais, Brasil). *Policromias – Revista de Estudos do Discurso, Imagem e Som*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, p. 545-604, 2021, p. 547.

maior dispersão, inclusive territorial”.¹² A principal disputa na região de Palmeiras dos Índios, originalmente território indígena, gira em torno da terra. Esse conflito se inicia já no século XVIII, com a presença colonial, através da primeira missão criada ali. No século seguinte, em 1822, os indígenas passaram a ser paulatinamente expulsos da região. A partir da década de 1950, o povo Xucuru-Kariri vive um vigoroso processo de retomada territorial e populacional, o que gera conflitos com fazendeiros e latifundiários, conflitos estes que se arrastam até hoje. Nesse contexto, o povo Xucuru-Kariri enfrenta ameaças de morte, associadas ao coronelismo midiático e político. Embora seu território tenha sido demarcado pela Funai, ainda aguarda a sanção presidencial.

O povo Xucuru teria “migrado da aldeia de Simbres (Cimbres, atual município de Pesqueira), Pernambuco, em 1740, em função da grande seca ocorrida em todo o Nordeste”¹³ para a região de Palmeiras dos Índios. Posteriormente o povo Kariri também chegou à região, advindo da aldeia do Colégio de São Francisco, atualmente município de Porto Real do Colégio em Alagoas.

No contexto do Diretório Pombalino¹⁴, houve uma forte tentativa de integração dos indígenas Xucuru-Kariri, por meio

12 Ver: SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. *Aldeando sentidos: os Xucuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos índios no Agreste alagoano*. Dissertação (Mestrado em História Social) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2007, p. 13.

13 Ver: DÓRIA, Siglia Zambrotti. *Resumo do relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Xucuru-Kariri*. Diário Oficial da União, 20 de outubro de 2008, sec.1 p. 43-49.

14 “O Diretório Pombalino, ou dos Índios, foi uma lei criada em 1757 através da qual foi extinta a administração eclesiástica dos aldeamentos e emancipados os índios da tutela dos missionários. Esta lei, elaborada, primeiramente, para servir a realidade do estado do Grão-Pará e Maranhão em 1758 foi expandida a todo território brasileiro até sua revogação em 1798”. Ver: AZEVEDO, Anna Elizabeth Lago de. A Administração Pombalina: o Brasil no contexto das reformas e o Diretório dos Índios. In: *Anais Eletrônicos - XXII Simpósio Nacional de História*, João Pessoa, 2003, p. 1.

da “extirpação” dos seus rituais e formas socioculturais de existência. Entre 1755 e 1758, foi publicado um Alvará que “abolía os rituais das juremas, a nudez, o uso da língua geral ou da língua própria das suas nações, e até mesmo as choupanas deveriam ser substituídas por casas de tipo colonial/ portuguesa”.¹⁵ Ao mesmo tempo, um rigoroso controle foi imposto sobre os indígenas que fugiam e buscavam refúgio nas matas. No século XIX, o povo Xucuru-Kariri vivenciou, na conjuntura de promulgação da Lei de Terras de 1850, o processo de desintegração dos seus aldeamentos.

Mesmo no contexto das políticas indigenistas, propostas pelo Estado através do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), o povo Xucuru-Kariri também fomentou sua organização política. Nesta conjuntura os indígenas negociaram com os chefes dos postos indígenas a reorganização dos seus aldeamentos para garantia das suas terras.¹⁶

Atualmente esse povo indígena continua em luta para a preservação de seus territórios e a manutenção dos seus modos de vida.¹⁷ Talvez um dos aspectos mais conhecidos das tradições deste

15 Ver: DÓRIA, Siglia Zambrotti. *Resumo do relatório de identificação e delimitação da Terra Indígena Xucuru-Kariri*. Diário Oficial da União, 20 de outubro de 2008, sec.1 p. 44.

16 Ver: SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros. *Aldeando Sentidos: os Xucuru-Kariri e o Serviço de Proteção aos Índios no agreste alagoano*. 1. ed. Maceió: Edufal, 2013.

17 Na contemporaneidade algumas lideranças têm se destacado por sua importância nas lutas indígenas, como é o caso Maninha Xucuru-Kariri (1966 - 2006), primeira mulher a liderar a APOINME (Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo). Maninha protagonizou a luta pela terra junto ao seu povo e ajudou a construir retomadas por todo o Nordeste. Com ela, a questão indígena incorporou as mulheres. Nascida na aldeia Mata da Cafurna, Terra Indígena Xucuru-Kariri, em Palmeira dos Índios, Maninha Xucuru-Kariri, teve a sua trajetória marcada pela perspectiva de “vencer na terra” em oposição ao ideal que preconiza a sociedade consumo de “vencer na vida”. Por algum tempo também o almejou, ao sair do território com o sonho de ter uma vida melhor, ao cursar medicina em Recife, curso que não concluiu, pois

povo seja o Toré, um ritual que compartilham com diversos povos indígenas no Nordeste brasileiro. O ritual envolve a performance de dança, música, brincadeiras e o uso da Jurema sagrada. Comumente o Toré é associado a rituais de cura e a comunicação com os Caboclos e Encantados que se colocam como oráculos, guias das comunidades. A cerimônia incorpora uma dança circular, em fila ou pares, que é acompanhada por cantos ao som de maracás, zabumbas, gaitas e apitos. A prática do ritual também produz a conexão da comunidade com seus ancestrais e com suas políticas de memória que possibilitam a manutenção e revitalização das suas cosmologias e cosmopolíticas, tendo em vista que o ritual funcionou historicamente como elemento de coesão e confrontação as imposições da sociedade colonial. Como prática de cura, o ritual fornece “coragem, esperança, permite o fortalecimento da coletividade e auxilia”¹⁸ os indígenas no desenvolvimento de formas compartilhadas de promoção da saúde e do cuidado em face das doenças físicas/espirituais que afetam os indivíduos. É nas práticas ritualísticas e no encontro com a mata e com os seus ancestrais e Encantados que a esperança para resistir e existir se renova e o povo Xucuru-Kariri encontra forças para lidar com as constantes ameaças aos seus territórios, modos de vida e corpos.

nesse momento entendeu o que realmente valia a pena e retornou para o seu território. A líder indígena plantou muitas sementes de luta, coragem e enfrentamento. Sobre Maninha Xucuru-Kariri, ver o texto produzido sobre ela no site “Cartas indígenas ao Brasil”. Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/biografia/maninha-xucuru-kariri/>. E o documentário “Maninha Xucuru-Kariri”, produzido por Celso Brandão e Aldemir Barros, Maceió/AL – 23min45seg. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=g_u8t5OnAPk.

- 18 Ver: TENÓRIO, Tanawy de Souza; FERNANDES, Saulo Luders. Etnia Xucuru-Kariri e as práticas populares no enfrentamento à Covid-19. *Le monde Diplomatique Brasil*, 22 de maio de 2020. Disponível em: <https://diplomatie.org.br/etnia-xucuru-kariri-e-as-praticas-populares-no-enfrentamento-a-covid-19/>.

Povo Mapuche

O povo Mapuche reivindica enquanto seu território ancestral um extenso espaço territorial que abarca o centro-sul do Chile e a região sudoeste da Argentina. Desde a concepção do mapuche *kimün*, isto é, dos conhecimentos e saberes mapuche, nos referimos a um território, *Wallmapu*, que em seus aspectos materiais e simbólicos abriga os sistemas de vida mapuche, o *mogen*, e demarcam a sua identidade coletiva.

Apesar de se caracterizarem por um horizonte cultural comum, como um povo diverso e disperso num vasto território, os mapuche possuem diferentes identidades territoriais que refletem as formas particulares de relação econômica, social e espiritual com o território que ocupam, relação essa expressa em sua própria língua, o *mapudungun*. Assim, temos ao ocidente da cadeia montanhosa *Pire mapu*, a Cordilheira dos Andes, em *Gulu mapu*, os *lafkenche*, os *pikunche*, *lelfünche*, *williche* e *pewenche* e ao oriente da cadeia andina, em *Puel mapu*¹⁹, os *rankülche*, *chaziche*, *mamüllche* e *puel williche*.²⁰

No pensamento político mapuche, a política expansionista argentina e chilena, ocorrida no século XIX, e a consequente suspensão da autonomia territorial pelas armas, conformaram a sua dependência econômica, social, cultural e política. No Chile, o processo de redução territorial e dominação das populações mapuche se consolidou com a *radicación*, o assentamento das famílias mapuche dentro da lógica do sistema de propriedade, entre os anos de 1883 e 1930, ao fim das campanhas militares ao sul do

19 Em *mapudungun*, *Gulu mapu* e *Puel mapu* significam, respectivamente, oeste e leste.

20 Ver: MILLALÉN, José. La sociedad mapuche prehispánica: *Kimün*, arqueología y etnohistoria. In: MARIMÁN, Pablo; MILLALÉN, José; CANIQUERO, Sergio; LEVIL, Rodrigo. *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago de Chile: LOM, 2006, p. 17-52.

rio Bío-Bío. Ainda que as cifras sejam imprecisas, estima-se que o território soberano indígena, que abarcava cerca de 9,5 milhões de hectares, foi reduzido a cerca de 475.422,43 hectares entre as províncias de Bío-Bío e Llanquihue.²¹ Essas terras foram outorgadas pelo Estado chileno na forma de 3048 propriedades coletivas indígenas, chamadas *títulos de merced*.

Nesse sentido, o movimento mapuche ressalta que a ocupação militar das repúblicas chilena e argentina sobre o *Wallmapu* trouxe como consequência direta a violação do direito de autodeterminação do povo Mapuche, ou seja, o direito humano fundamental de decidir sobre a sua governança interna segundo suas práticas sociais e princípios epistemológicos, visando o desenvolvimento econômico, social e cultural. Atualmente, o povo Mapuche encontra-se em luta contra os efeitos da dominação colonial e usurpação do seu território, adotando estratégias de ação política que vão desde o diálogo com a institucionalidade e os partidos tradicionais até confrontos diretos com o Estado colonial, as empresas florestais e hidrelétricas e grupos proprietários.²²

Recentemente, o seu pensamento e suas representações políticas, corporificadas na bandeira mapuche *wenufoye*, adquiriram protagonismo no *estallido social*, em 2019, e povoaram o debate público chileno. O desdobramento político da insurgência contra o Estado neoliberal resultou na primeira Convenção Constitucional, entre os anos de 2021 e 2022, quando, novamente, as aspirações e projetos descolonizadores mapuche ascenderam à agenda pública. Contando com a presença de dezessete assen-

21 Fondo de la Intendencia de Cautín, Archivo Regional de la Araucanía, vol. 273, 1970, fl. 1. Ver, também, a entrevista de Natalia Caniguan Velarde nesta obra.

22 Ver: SEIXLACK, Alessandra Gonzalez de Carvalho (no prelo). Los movimientos mapuche en la época contemporánea: tres momentos de la resistencia indígena en Chile. In: RODRÍGUEZ VELÁSQUEZ, Fidel; MORA SILVA, Julimar; MENESES MURO, Maria Elena (Coord.). *Los mundos del trabajo en las Américas: sociabilidades, historias de resistencia y vidas en movimiento*. CLACSO; Siglo XXI México.

tos reservados aos povos indígenas, sete dos quais foram ocupados pelos mapuche, a nova proposta constitucional contemplou mecanismos institucionais para a ruptura com o colonialismo interno.²³ A proposta de um Estado plurinacional sintetizava os anseios de participação e autonomia política mapuche. Sob esse fundamento, o Estado chileno passaria a assentar-se no “reconhecimento da existência dos povos nacionais indígenas pré-existent ao Estado, a fim de alcançar participação igualitária no compartilhamento do poder, com pleno respeito à sua autodeterminação e a outros direitos coletivos, ao vínculo com a Terra e a seus territórios, instituições e formas de organização”.²⁴

Contudo, o resultado do plebiscito obrigatório para a aprovação da Magna Carta, ocorrido em 4 de setembro de 2022, significou um “doloroso banho de realidade” quando o *Rechazo*²⁵ foi predominante em algumas comunas de maioria indígena nas regiões do Bío-Bío e Araucanía. Várias são as explicações para isso, desde a descrença na via institucional, como também as expectativas e horizontes políticos da população mapuche evangélica.²⁶ Esse e outros aspectos demarcam os novos desafios e horizontes de futuro que devem permear o projeto histórico do povo Mapuche e a redefinição estratégica pela qual o movimento indígena vem passando.

23 Ver: GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno (uma redefinição). In: ATILLO, Borón. et al. *A teoria marxista hoje*. Problemas e perspectivas. Buenos Aires: CLACSO, 2007. p. 431-458.

24 Ver: PAIRICAN PADILLA, Fernando. *La vía política mapuche*: apuntes para un Estado plurinacional. Santiago: Editorial Planeta, 2022, p. 17.

25 Em termos gerais, 61,87% da população rejeitou o texto final, contra 38,13% a favor. Ver: REIS, Bruna de Oliveira. O percurso por uma nova Constituinte Chilena, desde a ditadura militar. *Nexo políticas públicas*, 16 de março de 2023. Disponível em: <https://pp.nexojournal.com.br/linha-do-tempo/2023/o-percurso-por-uma-nova-constituente-chilena-desde-a-ditadura-militar>.

26 Ver: CAYUQUEO, Pedro. Un baño de realidad. *@pcayuqueo*. Disponível em: <https://www.pedrocayuqueo.cl/post/un-bano-de-realidad>.

Povo Wassu-Cocal

O povo indígena Wassu-Cocal tem a origem de seu nome na junção dos termos Wassu, que significa “grande”, em referência ao rio Camaragibe, que já cortava o aldeamento original, e Cocal, devido aos cocais, florestas de coqueiros que predominavam na região até o século XIX.²⁷ O Tupi antigo era sua língua ancestral, contudo, atualmente, o português é a única língua falada, ainda que marcado pela sua regionalidade, em grande parte, devido ao histórico de contatos interétnicos com outros grupos indígenas e não-indígenas ao longo dos séculos de lutas dos povos da região Nordeste do Brasil.

Suas terras foram demarcadas em 1986, em uma área que abrange a região do sul da Serra do Azul, Zona da Mata alagoana, entre os municípios de Joaquim Gomes e Novo Lino, cortada pela BR-101, que liga Maceió a Recife. Após a demarcação, a Terra Indígena Wassu-Cocal foi subdividida em quatro núcleos – Cocal, Pedrinhas, Fazenda Freitas e Serrinhas –, totalizando uma extensão de 2758 hectares, uma área bem menor que a reivindicada pelos indígenas. A demarcação foi fruto de muitos conflitos entre os indígenas e os fazendeiros da região e somente em 23 de dezembro de 1991 foi assinado o Decreto nº. 392, homologando a demarcação administrativa da Terra Indígena Wassu-Cocal, principalmente em decorrência do acirramento desses conflitos, que levou ao assassinato do Cacique Hibes Menino naquele ano.²⁸

O marco histórico, por parte do povo Wassu-Cocal, que define as reivindicações dos territórios, seria a doação de 57 mil

27 Ver: PEREIRA, Flavia Ruas Fernandes. “No tempo que era tudo cabôco”. Um estudo de caso sobre a construção da(s) identidade(s) étnica(s) entre os Wassu da Aldeia Cocal. (Dissertação) Universidade Federal de Alagoas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, 2006, p. 28-29.

28 Disponível em: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/biografia-hibes-menino-de-freitas/>

hectares por parte de D. Pedro II, em 1846. Como se pode perceber, uma área bem maior do que a demarcada em 1986.²⁹ Há versões distintas sobre a origem dessas terras. Uma delas afirma que são remanescentes de três antigos aldeamentos localizados na divisa de Alagoas e Pernambuco: Barreiros, Jacuípe e Urucu, que eram compostos por indígenas que viveram nas antigas missões franciscanas, especialmente na região de Brejos dos Padres, na divisa de Alagoas e Pernambuco, expulsos devido a conflitos com fazendeiros.³⁰ Esse deslocamento, por sua vez, traria reflexos importantes na constituição do povo Wassu-Cocal, já que indígenas das mais diversas etnias, muitos deles que haviam participado das batalhas contra os quilombolas de Palmares no final do século XVI, passaram a conviver em um mesmo aldeamento. Uma segunda versão aponta que as terras do povo Wassu-Cocal foram constituídas durante a chamada Cabanada (1832-1835)³¹, com o deslocamento das populações indígenas do litoral norte de Alagoas – Xucuru-Kariri e Tupi das aldeias de Jacuípe, Urucu e Barreiros – para a zona da mata alagoana.³² Em 1865, o Diretor Geral dos Índios, José Rodrigues Leite Pitanga, teria informado ao presidente da província de Alagoas que o aldeamento Cocal estava demarcado, exceto o lado esquerdo do rio Camaragibe. Sua localização coincide com a atual aldeia Wassu à margem esquerda do rio Camaragibe e distante cinco léguas da povoação de Leopoldina. Nessa mesma época, os indígenas foram forçados ao

29 Disponível em: <https://cartasindigenasaobrasil.com.br/cartas/das-liderancas-wassu-cocal-para-autoridades-brasileiras/>

30 Ver: NASCIMENTO, Willander Ferreira do. “Subir a pedra, limpar a matéria”: os pajés e curandeiros Wassu-Cocal. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Maceió, 2015, p. 19-20.

31 Cabanada ou Revolta dos Cabanos, uma revolta popular ocorrida entre os anos de 1832 e 1835, em Alagoas e Pernambuco, com a participação de indígenas e escravos foragidos.

32 Em sua entrevista, Ellen de Lima diz haver controvérsias sobre essa origem do povo Wassu-Cocal vinculada ao povo Xucuru-Kariri.

recrutamento para a Guerra do Paraguai (1864-1870). Poucos retornaram. Em 1872, o então presidente da província de Alagoas declarou extintos todos os aldeamentos indígenas.

Já naquele momento, as terras do povo indígena Wassu-Cocal estavam em mãos de invasores, muitos deles políticos influentes da região. A própria construção da identidade Wassu-Cocal está ligada aos conflitos territoriais e às disputas com os grandes proprietários rurais, plantadores de cana-de-açúcar, e ao histórico de contatos entre os indígenas e não-indígenas. Muitas das famílias foram obrigadas a abandonar suas terras, indo para Maceió, Recife, São Paulo e Rio de Janeiro, demarcando uma história de constante deslocamento espacial.³³ Os que permaneceram se empregaram nas lavouras de cana-de-açúcar. Ainda hoje, a economia nas terras demarcadas gira em torno do trabalho no corte da cana-de-açúcar e no cultivo de subsistência de milho, feijão e batata, além da criação de galinhas e porcos, com a produção excedente comercializada nas feiras de Joaquim Gomes e Nova Lino. Em razão das terras que foram demarcadas como sendo de posse do povo Wassu-Cocal serem antigas fazendas, houve uma degradação muito intensa da mata nativa, tornando o solo pouco fértil, e, conseqüentemente, uma diminuição drástica de animais para caça. Isso faz com que muitos indígenas busquem trabalhos fora de suas terras.

Entre as formas de organização atual do povo Wassu-Cocal se encontra o Conselho, o qual está composto por 12 lideranças que têm as mais diversas funções na vida cotidiana e que administram os aldeamentos junto com o pajé e o cacique. Apesar de existirem vários pajés, há um pajé principal que é responsável pela condução dos rituais. Um dos rituais mais importantes para o povo Wassu-Cocal é

33 Ver: NASCIMENTO, Willander Ferreira do. “Subir a pedra, limpar a matéria”: os pajés e curandeiros Wassu-Cocal. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Universidade Federal de Alagoas. Instituto de Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Maceió, 2015, p. 19-20.

o Ouricuri, que consiste no Toré, em rezas, na ingestão de comidas e bebidas não alcoólicas preparadas especialmente para os rituais e que ocorre a cada 30 dias, em uma colina coberta de vegetação, cujo acesso só é permitido, a princípio, aos indígenas.

Povo Wayuu

Esse povo indígena é da família linguística *arawak* (arahua-ca). Seu idioma se denomina *Wayuunaiki*, apresentando variações de dialetos entre os que vivem na parte central ou inferior da Península Guajira e os que vivem na Alta Guajira. Contudo, são diferenças mínimas que não impedem a comunicação entre os indígenas desse povo em qualquer parte em que estejam. Segundo o censo realizado na Colômbia, em 2018, atualmente, cerca de 89% da população total Wayuu fala sua língua nativa.³⁴

Em seus relatos, afirma-se que o povo Wayuu é originário da Alta Guajira, região em que se localizam quase todos os cemitérios familiares, o *amuyapa*, e o lugar para onde se dirigem muitos indígenas a fim de realizarem o segundo enterro de seus parentes. Em termos geográficos, suas terras ancestrais ocupam hoje parte dos territórios da Colômbia e da Venezuela. Do lado colombiano, são limitadas a ocidente com o Cabo de Coquibacoa³⁵, loca-

34 Na cosmogonia Wayuu, foi Maleiwa, o Deus fundador, que deu sua cultura e sua língua. Ver: DANE – Departamento Administrativo de Estadística. Información sociodemográfica del Pueblo Wayúu. Colombia, 2021, p. 25.

35 O Cabo de Coquibacoa ou Coquivacoa está localizado no extremo norte do Caribe colombiano e era habitado, no período da colonização espanhola do século XVI, por indígenas kusinas, caquetios, parajuanos e quanibaes que, junto com os indígenas do povo Wayuu, disputavam o território com os conquistadores espanhóis. Ver: ROMERO, Fanny Longa. Corpo, sangue, território em Wounmaikat (nossa mãe terra): etnografia sobre violência e mediações de alteridades e sonhos entre os Wayuu na Colômbia e na Venezuela. (Tese) UFRGS, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, 2010, p. 13.

lizado no extremo norte do Caribe colombiano, e a Serra Nevada de Santa Marta, estando assentados em “Resguardos Indígenas” espalhados de norte a sul da Guajira colombiana.³⁶ Sua população reside, principalmente, nos municípios de Uribia, Manaure, Maicao e Riohacha, devendo-se considerar que muitos indígenas do povo Wayuu passaram a viver na capital Bogotá e Manizales. Do lado venezuelano, por sua vez, o território é limitado a leste com o Golfo da Venezuela, na margem ocidental do Lago Maracaibo do estado Zulia, e ao norte e oeste com o mar do Caribe onde se localiza o Departamento da Guajira colombiano.

Esse espaço geográfico e político que é de disputas entre dois Estados nacionais – Venezuela e Colômbia –, para o povo Wayuu, é um território que corresponde à região nomeada por eles como *Wounmaikat*, a mãe terra, uma territorialidade física e social na qual se vinculam as práticas sociais desse povo.³⁷ Os limites estabelecidos entre os clãs são imprescindíveis para garantir a convivência e a harmonia da comunidade, funcionando a partir não das divisões político-administrativas dos Estados nacionais venezuelano e colombiano, mas da cosmovisão e das práticas ancestrais. Isso levou os governos da Venezuela e da Colômbia a contemplar o direito à dupla nacionalidade desse povo, representada no livre trânsito pelos espaços fronteiriços em virtude da ancestralidade do território.

Em sua história recente, um dos grandes problemas para o povo Wayuu tem sido a exploração de recursos naturais por parte de empresas privadas, como a abertura da mina de carvão em

36 Estes Resguardos são instituições de origem colonial, mas que se tornaram figuras jurídicas que definem as garantias desses territórios em sua organização autônoma, com justiça e sistema normativo próprios.

37 Ver: ROMERO, Fanny Longa. *Corpo, sangue, território em Wounmaikat (nossa mãe terra): etnografia sobre violência e mediações de alteridades e sonhos entre os Wayuu na Colômbia e na Venezuela.* (Tese) UFRGS, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Porto Alegre, 2010, p. 63.

Cerrejón e a construção do porto marítimo da Alta Guajira, que ocorreu na década de 1980, gerando muitos conflitos violentos.³⁸ A exploração indiscriminada da terra e de seus recursos naturais têm gerado esse ciclo de violência e precarização da população que habita a região, com rios desviados e ataques de empresas multinacionais, levando à expulsão de muitos indígenas de suas terras.

A organização social do povo Wayuu é matrilinear, composta por grupos familiares ou clãs e está fortemente associada aos seus princípios cosmogônicos e seus mitos.³⁹ Na sua estrutura social, em que a mulher é a linha mestra da tradição do povo⁴⁰, existem autoridades tradicionais e uma forma específica de administrar a justiça centrada na figura dos *Pütchipüü*, que ajudam na resolução dos conflitos entre os clãs.⁴¹

Povo Pataxó

O povo Pataxó reivindica como seu território uma área que abarca o extremo-sul da Bahia. O histórico de ocupação desse povo

38 O Cerrejón, localizado no centro de Guajira, é uma das maiores iniciativas minerais a céu aberto do mundo, sendo uma co-propriedade de três multinacionais – Glencore, Anglo-American e Billiton-BHP. Suas atividades causaram medidas de grande impacto sócio-ambiental, como o desvio do Rio Ranchería que sustenta muitas das populações da região, em especial, do povo Wayuu, além de obrigar o deslocamento desses indígenas.

39 Ver: SÁNCHEZ, Beatriz. Filosofía mítica Wayúu. *Revista de Artes y Humanidades UNICA*, vol. 6, n. 14, 2005, pp.41-54. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=170118766003>. Existem cerca de 30 clãs, que são associados a um animal totêmico ancestral e a um território. O clã Ipuana é um dos mais populosos.

40 A mulher do povo Wayuu se caracteriza, principalmente, por ser tecedora, uma atividade simbólica e material que caracteriza este povo e que tem relação com sua própria cosmogonia.

41 Ver: POLO FIGUEIROA, Nicolás. *Sistema normativo Wayúu*: módulo intercultural (línea de investigación indigenista). Santa Marta; Bogotá: Universidad Sergio Arboleda, 2017.

indígena entre o rio de Porto Seguro e a margem norte do São Mateus, no atual estado do Espírito Santo, remonta ao século XVII.⁴²

O Pataxó é uma língua do tronco Macro-Jê e da família linguística Maxakali, considerada extinta em meados do século XX. Atualmente, o povo Pataxó tem se mobilizado pela retomada de sua língua originária, denominada *Patxohã*, língua de guerreiro. A retomada da língua original deriva das lutas por reconhecimento de direitos coletivos e por iniciativas das lideranças indígenas em prol do fortalecimento da cultura Pataxó. O processo de “retomada” linguística acentuou-se e tomou contornos políticos a partir de 1998, quando uma forte mobilização de jovens e professores Pataxó da Bahia elaboraram o *Projeto de Pesquisa e Documentação da Cultura e Língua Pataxó*, formando um grupo de trabalho de pesquisadores indígenas animados pelo desejo de recuperação da língua e fortalecimento da cultura e identidade Pataxó.⁴³

Em termos de estabelecimento e reconhecimento territorial, um dos seus marcos é possivelmente o ano de 1861, quando o Presidente de Província da Bahia determinou a concentração compulsória de toda população indígena da região em uma única aldeia, próximo à foz do rio Corumbau, e estabeleceu as bases da atual aldeia de Barra Velha.⁴⁴ Considerada pelo povo Pataxó

42 Ver: CARVALHO, Maria Rosário de. O Monte Pascoal, os índios Pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico. *Caderno CRH*, Salvador, vol. 22, v. 57, set/dez. 2009, p. 508.

43 A pesquisa documental e de campo dos pesquisadores Pataxó resultou na elaboração de uma gramática e no registro de novas palavras, aprovado pelo conselho de caciques Pataxó em 1999. O *Patxohã* é ensinado nas aldeias Pataxó da Bahia e Minas Gerais, como também entre os Pataxó Hãhãhãe. Ver: BONFIM, Anari Braz, Patxohã: a retomada da língua do povo Pataxó. *Revista Linguística / Revista do Programa de Pós-Graduação em Linguística da Universidade Federal do Rio de Janeiro*, Rio de Janeiro, vol. 13, n. 1, jan de 2017, p. 307.

44 Ver: SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, vol. 5, n. 6, jul. 2000, p. 35.

como sua “aldeia-mãe”, parte do território de Barra Velha foi homologado em 1991⁴⁵ e resiste aos constantes conflitos e episódios de violência desencadeados por fazendeiros e madeireiros.

Além do assédio dos poderes particulares, o território tradicional do povo Pataxó é alvo de uma histórica disputa com o Ibama (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis), iniciada à ocasião da criação do Parque Nacional de Monte Pascoal em 1943. O Estado brasileiro reconheceu como território Pataxó apenas uma área de extensão total de 8627 hectares. A atual Terra Indígena Barra Velha é derivada do “acordo” de 1980, entre o extinto IBDF (Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal) e a Funai (Fundação Nacional dos Povos Indígenas), considerado ilegítimo pelos Pataxó e insustentável do ponto de vista jurídico.⁴⁶ Pelas irregularidades administrativas e técnicas que envolveram o processo de demarcação da aldeia Barra Velha, em 1999, a Funai determinou a realização de estudos técnicos para a revisão dos limites da Terra Indígena Barra Velha.⁴⁷

Os conflitos decorrentes da política repressiva e conservacionista do Parque, em detrimento do usufruto tradicional do seu território por parte das comunidades Pataxó, levaram a sucessivos

45 A Terra Indígena Barra Velha foi homologada pelo Decreto 396 (14/12/1991) da Presidência da República. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3615>.

46 Ver: SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, vol. 5, n. 6, jul. 2000, p. 39-41.

47 O processo de revisão e demarcação da chamada Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal se viu drasticamente afetado pelos princípios da tese do Marco Temporal, cujo desdobramento jurídico direto era o Parecer 001/2017 da Advocacia-Geral da União (AGU), suspenso pelo Supremo Tribunal Federal. No Despacho de nº 4 (27/02/2008), a Funai reconheceu os estudos de identificação da Terra Indígena Barra Velha, localizada nos municípios de Itamaraju, Porto Seguro e Prado. O processo de titulação não prosseguiu além disso. Disponível em: https://www.normasbrasil.com.br/norma/despacho-4-2008_70000.html.

movimentos de dispersão territorial. A primeira consequência da usurpação é largamente transmitida pelos relatos de história oral das comunidades sob o signo do “fogo de 1951”, cujos efeitos, para além da diáspora, resultam na difusão de estereótipos negativos com relação aos Pataxó na memória regional.⁴⁸ Assim, ao longo do tempo, outras aldeias Pataxó foram surgindo – seja pela pressão demográfica, seja pelas tensões decorrentes da relação com o Parque – nos municípios do Porto Seguro, Santa Cruz Cabralia, Itamaraju e Prado, no estado da Bahia, e nos municípios de Carmésia, Itapeçerica, Araçuaí e Açucena, em Minas Gerais.⁴⁹

Povo Omaguaca

Os Omaguacas são um grupo de povos indígenas que reivindicam seu território na área de Tilcara e Humahuaca, na província de Jujuy, ao norte/noroeste da atual Argentina. Desde aproximadamente 900 d.C, esses povos habitaram de diferentes maneiras a área das bacias dos rios Grande, Lavayen, San Francisco (Jujuy); Zenta, Iruya, Lipeo, Bermejo (Salta); Tarija e Bermejo (Bolívia). No entanto, o que se consolidou como epicentro de sua reivindicação territorial foi a região conhecida como “Quebrada de Humahuaca”.

48 Ver: SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território Pataxó do Monte Pascoal. *Cadernos de História*, Belo Horizonte, vol. 5, n. 6, jul. 2000, p. 41-43.

49 Existem 36 aldeias Pataxó no extremo sul do estado da Bahia, subdivididas nas Terras Indígenas Águas Belas, Aldeia Velha, Barra Velha, Imbiriba, Coroa Vermelha e Mata Medonha. Em Minas Gerais, são sete, quatro delas localizadas na Terra Indígena Fazenda Guarani, em Carmésia; a Muã Mimatxi, em um imóvel cedido à Funai no município de Itapeçerica; Jundiba/Cinta Vermelha, no município de Araçuaí e também habitada pelos Pankararu; e Jeru Tukumã, em Açucena. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Patax%C3%B3#Nome>.

Os primeiros cronistas espanhóis os chamavam de Omaguacas, Humahuacas ou Humaguacas, o que significaria “chefe do tesouro” ou “chefe sagrado”.⁵⁰ Tal significação não indica claramente qual idioma original deste povo, pois não há um registro específico sobre a língua dos Omaguacas.⁵¹ Alguns autores sustentam que era o aimará, outros uma língua aparentada com a “chicha” do sul da Bolívia, e há quem defenda a hipótese que eles possuíam uma outra língua particular. Já no século XVI, na “Quebrada de Humahuaca”, além da população original, existiam alguns núcleos populacionais de “mitimaes”, migrantes trabalhadores da “mita” durante o período de expansão do Tawantinsuyu (1410-1536), que serviram como meio de penetração da língua quéchua. Logo após a chegada conflitiva dos espanhóis, que enfrentaram grande resistência até 1570, o idioma quéchua ganhou a companhia do castelhano.

Durante o período colonial e em boa parte do período republicano, as comunidades de Humahuaca sofreram um processo comum a outras regiões da América Latina: conflitos por terras, exploração do trabalho e tentativa de invisibilização e apagamento da identidade indígena na região. Apesar das lutas históricas da comunidade em todo esse período, tais processos somente serão debatidos com maior preocupação pelas autoridades argentinas a partir dos anos 1940, tendo como marco o “Primer Malón de la Paz” (1946) que inaugura as discussões sobre reconhecimento e possíveis demarcações de terras comunitárias. No entanto, somente em 1998 as comunidades localizadas na *Finca Tumbaya* constituíram a primeira terra indígena demarcada na província.⁵²

50 Disponível em: <https://pueblosoriginarios.com/sur/andina/omaguaca/omaguaca.html>.

51 Omaguaca: em aimara significa água sagrada, oma=água e guaca=lugar sagrado. Já em quéchua umaguaca significa uma=cabeça e guaca=lugar sagrado.

52 Ver: ESPÓSITO, Guillermina. *La polis colla: tierras, comunidades y política en la Quebrada de Humahuaca*, Jujuy, Argentina. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2021.

Atualmente, comunidades autodefinidas como Omaguacas vivem quase em sua totalidade na região da “Quebrada”, no departamento de Humahuaca. Destas, a grande maioria vive em espaços com características rurais. Nesse sentido, as múltiplas práticas culturais que continuam a existir na Quebrada de Humahuaca estão carregadas de um componente propício em relação ao trabalho, à educação indígena comunitária e à saúde, estando todas relacionadas especialmente ao ciclo de produção agrícola.⁵³ A luta por demarcação territorial e maior reconhecimento continua. Em 2023, ocorreu a marcha dos indígenas da região e o grande acampamento em frente ao Congresso Nacional na cidade de Buenos Aires, que ficou conhecido como o “Tercer Malón de La Paz”.

Povo Munduruku

Os territórios do povo Munduruku estão localizados sobretudo no Vale do rio Tapajós entre os estados do Pará e Amazonas (Brasil). Presentes também em diversas cidades do Brasil, são um povo de tradição guerreira da família linguística Munduruku do tronco Tupi. Autodenominados Wuy jugu, a denominação Munduruku, segundo contam os seus anciãos, foi atribuída no século XVIII pelos Parintintins, um povo inimigo, que ocupava a região entre a margem direita do rio Tapajós e o rio Madeira. A denominação Munduruku significa “formigas vermelhas”, “em alusão aos guerreiros Munduruku que atacavam em massa os territórios rivais”.⁵⁴

53 Ver: FLORES, Graciela Ester. Los saberes Docentes de la Cultura Andina en la Enseñanza primaria rural en la Quebrada de Humahuaca (Prov. De Jujuy): La Cerimonia de la Pachamama. *Revista nuestro Noa*, n. 11, 2017.

54 Ver: RAMOS, André. Munduruku. In: *Povos Indígenas no Brasil - Povos Indígenas no Pará*. São Paulo: ISA, 2003. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Munduruku>.

A sua situação sociolinguística é bastante diversificada, pois tiveram diferentes contatos ao longo da colonização e também no contexto do Estado Nacional. Por isso há grupos Munduruku bilíngues, em diversas pequenas aldeias ao longo das margens do rio Tapajós. Há também aldeias em outros afluentes do Tapajós nas quais unicamente a língua materna é falada. No entanto, em outros territórios, a língua materna tem sido paulatinamente substituída pelo português.

Parte significativa de sua população encontra-se na Terra Indígena Munduruku, situada na região sudoeste do Estado do Pará, no município de Jacareacanga, à margem direita do Rio Tapajós. Neste território encontram-se 80 aldeias Munduruku.

Na atualidade, ao povo Munduruku pertencem dez Terras Indígenas nos estados do Pará, Mato Grosso e Amazonas, e sua população está estimada nestes territórios em 14 mil pessoas.⁵⁵ Entre as maiores aldeias, destacam-se Missão e Waro Apompu, no Rio Cururu; Teles Pires, no Rio Teles Pires; Katô, no Rio Cabitutu; e Caroçal, no Rio das Tropas.⁵⁶ Para além desses territórios, há também Mundurukus em contexto urbano, vivendo em diversas cidades do Brasil.

No cenário atual, muitas lutas são enfrentadas pelo povo Munduruku, sobretudo contra o garimpo ilegal que ameaça suas terras e a saúde da sua população desde 1980. A exploração do ouro, com a contaminação dos seus rios pelo mercúrio, tem afetado o desenvolvimento e a saúde de crianças e adultos. A despeito de todo esse cenário, sua tradição guerreira e “sabedoria ancestral

55 Dados do último censo de 2022. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/povos-etnias>.

56 Ver: FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO; Projeto integrado de proteção às populações e terras indígenas da Amazônia legal; cooperação técnica alemã – Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit. MELO, Juliana; VILLANUEVA, Rosa Elisa (orgs.). *Levantamento Etnoecológico Munduruku*: Terra Indígena Munduruku. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008.

para resistir” têm persistido na luta e no enfrentamento dos novos invasores do seu território e traçado novos caminhos e formas de (re)existência.

O povo Munduruku tem uma tradição caminhante, que possibilita a circulação em seu território e a criação de novas aldeias. Entre eles é comum que homens de uma família saiam em busca de caça e pesca com o propósito de também encontrar terras que tenham melhores possibilidades de sustento, com fartura de caça, pesca e alimentos para a coleta, sobretudo castanhas, bem como solos ricos adequados para o plantio, como as chamadas “terras pretas”. Nesse caso, a transumância está fortemente ligada a uma tradição de migrações sazonais motivadas pelo uso de recursos naturais.⁵⁷

Os relatos que dão conta dos primeiros contatos desse povo com a “sociedade envolvente” datam do século XVIII, no contexto das missões religiosas na região do Alto Tapajós. Nesse mesmo contexto, os Munduruku foram apresentados como povos guerreiros que resistiram à expansão colonial e só foram “vencidos” pelos colonizadores após o envio de várias expedições que culminaram com “acordos de paz” entre chefes Munduruku e autoridades coloniais do interflúvio da região do baixo Madeira/Tapajós, ao final do século XVIII”.⁵⁸ Sua organização social e política, centra-se nos clãs familiares e também na ordem de parentesco patrilinear.

57 Ver: FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO; Projeto integrado de proteção às populações e terras indígenas da Amazônia legal; cooperação técnica alemã – Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit. MELO, Juliana; VILLANUEVA, Rosa Elisa (orgs.). *Levantamento Etnoecológico Munduruku*: Terra Indígena Munduruku. Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008, p. 31.

58 Ver: RAMOS, André. Munduruku. In: *Povos Indígenas no Brasil - Povos Indígenas no Pará*. São Paulo: ISA, 2003. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Munduruku>.

As perspectivas Munduruku sobre o meio ambiente e a vida coletiva estão intimamente conectadas “na medida em que a manutenção dos laços sociais e a proteção do ambiente são consideradas por eles como condições necessárias para a reprodução da coletividade”.⁵⁹ Suas cosmovisões e cosmologias são orquestradas pela consciência de pertencimento e conexão com a terra e os demais organismos vivos. Muitos dos seus rituais e cosmologias confluem com suas práticas de cultivo, além de atividades extrativistas de caça, pesca e coleta, pois relacionam-se intimamente à sua percepção da natureza e seus repertórios ontológicos, como é o caso do ritual “mãe do mato” “realizado no início do período das chuvas, visando obter permissão para as atividades de caça, proteção nas incursões pela floresta e bons resultados na caçada”.⁶⁰

Em suas tradições, as múltiplas dimensões da vida não estão separadas e seus pajés cumprem um papel fundamental nas curas, manipulação de ervas, atos de defumação e conexão entre os mundos. Em seu mundo há uma “relação intrínseca entre ambiente e saúde” que evoca “a articulação entre as dimensões pragmáticas, sociais, ontológicas e políticas das estratégias de sobrevivência coletiva e de manutenção do território, desenvolvidas pelos Munduruku frente aos desafios, às lutas e às ameaças emergentes das situações cosmopolíticas e interétnicas”.⁶¹

59 Ver: SCOPEL, Daniel; DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva; LANGDON, Esther Jean. A cosmografia Munduruku em movimento: saúde, território e estratégias de sobrevivência na Amazônia Brasileira. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém, vol. 13, p. 89-108, 2018, p. 89.

60 Ver: RAMOS, André. Munduruku. In: *Povos Indígenas no Brasil - Povos Indígenas no Pará*. São Paulo: ISA, 2003. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Munduruku>.

61 Ver: SCOPEL, Daniel; DIAS-SCOPEL, Raquel Paiva; LANGDON, Esther Jean. A cosmografia Munduruku em movimento: saúde, território e estratégias de sobrevivência na Amazônia Brasileira. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém, vol. 13, p. 89-108, 2018, p. 92.

Portanto é fundamental compreendermos esse povo a partir de suas próprias epistemologias, cosmovisões e perspectivas. Hoje temos alguns intelectuais/ativistas/escritores do povo Munduruku que se destacam no cenário político e acadêmico. E há também aqueles/aquelas que, embora não estejam em espaços acadêmicos, têm uma marcante atuação no movimento indígena e nas lutas pela garantia dos seus direitos territoriais e de pertencimento.⁶²

Povo Maia

O nome do povo Maia é provavelmente derivado de *maia'* ou *maiab* em referência direta ao nome do território a partir de uma série de palavras relacionadas, como *maia'wiinik* – homem de Yucatán – e *maia'xiiblal*, *maia'xch'uupal*, *maia't'aan* – homem, mulher e língua de Yucatán, respectivamente. As línguas dos povos Maia se caracterizaram como uma das mais faladas e mais estudadas ao longo da história. No entanto, possuem uma difícil definição de origem, pois não foram encontrados grandes troncos linguísticos aparentados de onde as mesmas derivassem. Alguns estudos afirmam que, por volta do século XV, existiriam aproximadamente 30 línguas maias em toda a Mesoamérica. Estas decorreriam dos 6 ramos linguísticos implantados: *Wasteka*, *Yukateka*, *Tzeltal Mayor*, *Q'anjob'al Mayor*, *Mam y K'iche' Mayor*. A partir dessa organização, já no final do século XX, a Guatemala reconheceu 21 línguas maias faladas no país, enquanto que o Mé-

62 A exemplo de Alessandra Korap Munduruku, presidenta da Associação Indígena Pariri e destacada liderança que tem lutado pela floresta e pelos povos indígenas, que, por suas incontáveis lutas foi contemplada em 2023 com o prestigioso Prêmio Goldman de Meio Ambiente, e Valdenir Munduruku, importante liderança da aldeia Teles Pires, que travou batalhas contra a construção de hidrelétricas, barragens e as invasões de seu território, denunciando em diversos lugares do Brasil as violações e violências em sua terra e em outros territórios indígenas.

xico reconheceu outras 8 línguas. Essa grande variação permanece graças a políticas de conservação e expansão dessa linguagem nos países que possuem um grande contingente desse povo indígena.⁶³

Os povos Maias da península, em sua maioria, reivindicam como território de origem parte dos estados de Quintana Roo, Campeche e Yucatán, no extremo sudeste do atual México. As regiões que estão na fronteira de Chiapas com a Guatemala são consideradas territórios de origem de boa parte dos grupos Chujes, Jalaltecos, Mames e Motozintlecos. Além da proximidade fronteiriça com o México, em território guatemalteco vivem também membros dos grupos Kanjobal, Ixil, Kekchi, Pocomchi, Uspanteca, Aguacateca, Quiché, Tzutujil, Cakchiquel, Pocomam e, na fronteira com Honduras, os grupos Chorti. Em Belize, o grupo indígena mais destacado com autodenominação de origem Maia é o Itzae, que representa 10% da população atual daquele país.⁶⁴

Durante sua longa história, os povos Maias ergueram grandes centros cívicos-cerimoniais em torno dos quais foram construídas casas semi dispersas. Mas estes centros foram desaparecendo devido a conflitos e guerras entre linhagens que teriam levado ao fim do dito período clássico maia (séc. III ao X).⁶⁵ Nesse sentido, a situação de descentralização que se iniciou entre os séculos IX e X permaneceu até o século XV, quando se identifica um governo confederado composto pelas autoridades sobreviventes. Esta confederação, em grande medida, foi desfeita após a chegada dos espanhóis.

Apesar disso, a situação de descentralização e pluralidade política entre os povos de origem maia seguiu durante o período

63 Ver mais em *Enciclopedia de la literatura en México*: <http://www.elem.mx/estgrp/datos/1304>.

64 Disponível em: <http://atlas.inpi.gob.mx/maias-campeche-yucatan-y-quintana-roo/> e <https://www1.udel.edu/leipzig/texts1/munmaia7.htm>.

65 Ver: DAVIES, Nigel. *Los Antiguos reinos de México*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1988.

do colonial sob outras características. A desapropriação de terras manteve as condições de instabilidade que aumentaram até alcançar o período republicano, originando a chamada “Guerra de Castas” (1847-1937). Esse movimento social foi determinante nos aspectos político-territoriais, sociais e econômicos e culturais, e influenciou no aspecto da organização das autoridades comunitárias.⁶⁶ Nas regiões centrais do estado de Quintana Roo e no leste de Yucatán existem autoridades tradicionais que mantêm a organização surgida da Guerra de Castas. Estes dirigentes, juntamente com as autoridades agrárias, detêm o controle político e religioso nas comunidades.

Em geral, entre as comunidades de origem maia, a principal atividade é a agricultura, cuja base é o cultivo do milho, em consórcios com feijão, pimenta, abóbora, jicama, batata doce, melão, café, cacau, cebola, tomate e ervas aromáticas, dependendo da região em questão, já que a área é um mosaico de ecossistemas e recursos naturais em abundância. As diferentes cosmovisões presentes nesse mosaico estão, destacadamente, relacionadas com o cultivo do milho, de modo que existem diversas representações e rituais ligados a este cereal. Essas e outras atividades de caráter agropecuário aparecem com relevância e são a principal fonte de renda das comunidades, seja a partir de produtos beneficiados em pequenas indústrias ou com a venda *in natura* dos produtos. Além disso, muitos membros dessas comunidades são trabalhadores assalariados, principalmente nos centros urbanos, nos locais turísticos da Riviera Maia e em outras cidades do país.

A importância da agricultura e do acesso à terra para as comunidades de origem maia deu origem a um movimento por autonomia que redefiniu as relações políticas entre indígenas e o Estado mexicano no final do século XX. O zapatismo, movi-

66 Ver: DÍAZ ARIAS, David. Entre la guerra de castas y la latinización. La imagen del indígena en la Centroamérica liberal, 1870-1944. *Revista de estudios sociales*, 2007, n° 26, p. 58-72.

mento que emergiu a partir de 1994 em comunidades de origem maia da região de Chiapas, sudoeste do México, se apoiou sobre a organização comunitária que teve de ser defendida das reformas neoliberais que visavam liquidar a propriedade social da terra no início dos anos 1990.⁶⁷ Originado de um conflito armado, representado pelo Exército Zapatista de Libertação Nacional, o zapatismo se transformou ao longo dos anos demonstrando sua resiliência e vitalidade frente aos enfrentamentos que o desafiavam. Importante ressaltar que o movimento pegou em armas não para tomar de assalto o Estado e militarizar a existência, mas para recusar o Estado e seu monopólio da força.⁶⁸

67 Ver: BASCHET, Jerome. *A Experiência Zapatista*. São Paulo: N-1 Edições, 2021.

68 Ver: LACERDA, Mariana; PÁL-PELBART, Peter. Por que zapatismo? *Dossiê Revista Cult*, vol. 278, Fevereiro de 2022.

Por um futuro possível

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.13958675>

RAFAEL XUCURU-KARIRI

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA (UFBA)

 <https://orcid.org/0000-0002-0019-7515>

Em tempos de catástrofes anunciadas, como atualmente, o futuro é tomado por incertezas e medos. Diante das ameaças pandêmicas, climáticas e da desigualdade econômica crescente, vemos as pessoas mobilizadas por seus receios. Tomados pelos mesmos medos, mas ainda sim confiantes, nós, indígenas, nos sentamos à beira de uma fogueira com os nossos mais velhos e confabulamos sobre o porvir. Logo nós, os que foram marcados pelo horror do colonialismo e os que mais deveriam olhar para baixo, encaramos o caminho a ser percorrido no tempo com o olhar profundo, mas firme.

À primeira vista, essa segurança pode ser lida como utópica, beirando a desconexão com a realidade. Mas isso se dá somente entre os que nos veem de fora. Os que escutam as histórias dos mais velhos e levam a sério suas palavras, os que se sentam conosco para fumar na xanduca¹ ou os que leem nossos textos sabem do porquê dessa esperança. O leitor que chegou até aqui, de certa

1 Cachimbo tradicional para povos indígenas, como os Xucuru-Kariri.

forma, também se sentou com os nossos mais velhos e pôde sentir em cada entrevista, na expressão dos intelectuais indígenas dessa coletânea, o porquê de acreditarmos no Bem Viver para a vida de hoje e de amanhã.

Também deve ter ficado claro para o leitor que nossa busca pelo Bem Viver e sua propagação como filosofia de vida para o futuro da humanidade não advém de nenhum ato heroico, como muitas vezes é propagado. Não há uma natureza salvacionista em nossas ações. Nossa crença é mais objetiva, firmada no nosso pensamento político. Ela é baseada na experiência concreta na vida, na história passada e no engajamento do corpo com o mundo humano e não-humano ao nosso redor. Não estamos aqui para salvar ninguém, mas sim defender nossos modos de enxergar a vida.

Acreditamos em uma vida com menos consumo, em uma economia com menos crescimento e em um tempo com mais qualidade para apreciarmos a beleza da nossa existência compartilhada com o mundo. Mas não porque somos os salvadores do planeta, pois ele não é uma entidade externa a nós, para que a salvemos. Não! Nós somos partes constituintes dele, assim como ele é de nossos corpos. As entidades que habitam o mundo, como rios, florestas, mares e céus, são encantados, avôs e avós que há muito estão aqui, nos ensinando e convivendo em diferentes tempos, do passado ao esperado futuro.

Diante desse fato objetivo - nossa profunda comunhão com a vida, animada e inanimada -, não nos resta alternativa a não ser o cuidado com todas essas entidades. Essa é uma verdade corriqueira, que ecoa nos ensinamentos dos mais velhos para as novas gerações. Eu escutei essas verdades pela primeira vez próximo às nascentes do rio Coruripe, contadas pela minha avó, no território Xucuru-Kariri. Assim como eu, muitas crianças escutam de seus anciões e anciãs, por meio de histórias diversas, sobre a conexão com o mundo ao seu redor. E essas histórias são realçadas pelo

ambiente no qual são contadas, unindo a realidade e a ficção em narrativas inventivas sobre a vida e o futuro. Escutei tais verdades próximo a um rio e muitos parentes as escutaram em uma floresta, contadas sob o céu estrelado, ao som das ondas do mar ou acompanhadas pelo assobio forte dos ventos das montanhas.

Essas histórias formam a base de uma verdade muito difundida entre nós, povos indígenas, a de que estamos conectados ao mundo como partes que mutuamente se constituem, e não como externalidades que podem ou não interagir. Daí advém a confiança no futuro, pois nossa ação está voltada para proteger essa comunhão de nossos corpos com o mundo. Também por isso, compreendemos o futuro como algo presente no passado. O nosso corpo vindouro, ou o de nossos descendentes, será constituído pela mesma composição que nos forma desde tempos imemoriais. O rio com o qual tive conversas profundas com minha avó estava aqui muito antes de nós dois termos aquele encontro, assim como, a partir da nossa ação agora, estará presente quando eu retomar essa conversa com meus netos e netas.

É nesse sentido particular, de colocar o corpo em diferentes temporalidades, que chamamos nosso presente e futuro de ancestrais. Ao compor a memória pela ancestralidade, rompemos com as ideias lineares de tempo. Nos últimos anos, nos acostumamos a uma divisão do tempo em começo, meio e fim. Um jeito limitado de pensar, mas que teve muito sucesso. Todos nós aceitamos correr essa corrida, a corrida do tempo. Nessa modalidade esportiva, competitiva, na qual poucos ganham, o futuro virou uma linha de chegada, que exige trabalho, esforço, contenção do corpo, frustração e planejamento meticuloso para ser atingido. Para piorar, também nos acostumamos à ideia de que alguns poucos vencerão essa corrida e que nada podemos fazer para mudar seus resultados.

Desse jeito, vislumbramos um colapso civilizacional sem a intermediação da nossa própria ação. O futuro se tornou uma fa-

talidade, recheada de catástrofes de diversas naturezas: climática, pandêmica e desigual. Mas nas aldeias indígenas, essa concepção é reorganizada para além da divisão linear do tempo com a qual estamos acostumados a pensar a vida humana. Se o futuro depende do que ocorre no presente, este último também convive com o passado, pois vivemos em uma terra habitada por seres e entidades que aqui estão há muito tempo, conectando passado e presente. Os seres com os quais dividimos o planeta, as espécies parceiras, paisagens e as pessoas não-humanas são também nossos ancestrais.

E o corpo no presente é o que fabula o futuro. Nossa agência coletiva, construída diariamente, permite pensar em um porvir no qual o céu não desabará sobre nossas cabeças, como refletem os intelectuais Ailton Krenak e Davi Kopenawa Yanomami. Esses dois escritores dizem que, caso a humanidade continue a pensar sobre o mundo ao seu redor como um objeto a ser conquistado e explorado, sem limites para a intervenção predatória sobre nossos rios, mares e florestas, não haverá tempo que se segue.² No entanto, diferentes povos constroem narrativas outras, relacionando-se com o chamado mundo natural não como uma ameaça a ser contida, mas como parte de nós mesmos. Eles nos dizem que devemos cuidar deste mundo como cuidamos dos nossos corpos.

Daí também a ideia da necessidade de escutar ativamente essas espécies parceiras, os rios, as florestas, as montanhas e os mares, que carregam a história passada e presente, além da construção de um futuro. Essas entidades carregam a história, a nossa história comum, que também é a das nossas ancestrais. Mas elas não falam somente do que passou, elas também falam conosco no presente, nos alimentam e nos ensinam sobre o passado e a possibilidade de um futuro. Talvez por isso, nós, povos indíge-

2 Ver: KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019; KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. *A queda do céu*. Palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

nas, insistimos tanto em escutar o que os rios, as entidades e os encantados têm a dizer. Em toda a Abya Yala encontramos povos escutadores, como os Pataxó e seu silêncio diante do mar, os Munduruku e a reverência para com a floresta ou os Krenak e a música do seu rio-avô que tentam ouvir.

Os povos indígenas propõem essa sensível audição como parte de suas visões de mundo, mas também como atitude política. O discurso catastrófico de que não há mais reversão para o que a mão humana destruiu e mudou no planeta nos impede de agir, nos conforma a uma dominação por parte daqueles que lucram com o modo de vida (auto)destrutivo. Ao espalharem o pânico moral de que não há possibilidades de mudança, principalmente sobre o modo de vida econômico que reforçamos nos últimos anos, tendemos ao medo e à paralisação. Mas política é a atitude de mover o coletivo em prol de sonhos e ideias, por isso os povos apostam tanto na escuta ativa das narrativas outras, em ouvir os encantados, as florestas e tantos outros seres que carregam a memória da Terra, mas também as possibilidades de mudança, ao mover histórias e narrativas que criam ressonância nas pessoas, e não somente o medo.

Diante da continuidade do modo agressivo de enxergar a vida, que pode ser narrado em mais de 500 anos de história de relações, os intelectuais entrevistados nessa coletânea sentenciam a falta de futuro, para indígenas e não indígenas. Isso porque manter-se como está é simplesmente permanecer na inércia, é não agir, e o futuro, para esses pensadores e pensadoras, só existe na ação. Eles compreendem este tempo como uma fabulação, um estado em aberto cuja construção depende do que sonhamos e fazemos. O leitor ou a leitora pode se espantar com a palavra fabular, dada a sua relação com o ato de inventar ou mentir, mas gostaria de frisar outro significado do termo, o de inventividade. Fabular, neste sentido, nos diz da inventividade, da capacidade de criar. E essa é a grande afirmação política indígena. Os povos buscam conduzir o seu futuro por meio da ação, implicando os

brasileiros e brasileiras na agência coletiva de mudar essa relação com o país e construírem, juntos, uma possibilidade.

Por isso, acreditamos que as palavras e pensamentos reunidos neste livro são um convite aos leitores e leitoras para não somente refletir, mas tomar, junto aos povos indígenas, o seu lugar na construção dessa possibilidade. Esperamos que você nos acompanhe, pois continuaremos aqui, defendendo a vida e o Bem Viver.

Sobre os organizadores

Alessandra Gonzalez de Carvalho Seixlack. Professora Adjunta de História da América da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Publicou livros e artigos sobre a questão mapuche no Chile e na Argentina, como *Entre a Araucania maldita e o Deserto indômito: debates oitocentistas sobre a Pacificação da Araucania no Chile e a Conquista do Deserto na Argentina* (Via Verita, 2018). Atualmente, desenvolve pesquisas voltadas para o diálogo entre a história e as ontologias e epistemologias indígenas e para a análise da produção intelectual indígena na contemporaneidade. É coordenadora do projeto “Caminhos de Abya Yala – Intelectuais indígenas do continente americano”.

Fidel Rodríguez Velásquez. Antropólogo e historiador, nascido na ilha de Margarita no Caribe venezuelano. Atua como pesquisador pós-doutoral no departamento de História da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), com uma bolsa nota 10 da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ). Sua pesquisa se concentra na história social do trabalho marítimo durante os séculos XVI e XVII. Seu trabalho analisa os complexos arranjos que caracterizam comunidades laborais e sua relação com a circulação global de mercadorias. Seu livro, *Los Mundos del Trabajo: Sociabilidad, resistencias y vidas en Movimiento*, editado juntamente com Julimar Mora Silva e María Elena Meneses Muro, foi vencedor do Prêmio Miradas Latinoamericanas concedido pela CLACSO em 2023 sendo publicado pela editora Siglo XXI Editores.

res, México, em 2024. Atualmente, coordena o projeto Gente de Mar (www.gentedemar.com) e está concluindo seu primeiro livro monográfico, *Entangled by Pearls: Agents, Politics and Labour in the Construction of the Early Modern World*.

Jacqueline Ventapane Freitas. Graduada e Mestre em História pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ) e Doutora em Ciência Política pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Foi Coordenadora Executiva do Laboratório de Pesquisa e Práticas de Ensino de História (LPPE-UERJ) e dos projetos de extensão “Podcast História Presente” e “Tratamento Técnico do Acervo da Revista Cadernos do Terceiro Mundo”.

Natalia Caniguan Velarde. Antropóloga da Universidad Academia de Humanismo Cristiano e mestre em Desenvolvimento Humano, Local e Regional pela Universidad de la Frontera. Atualmente, é estudante de Doutorado em Antropologia na Universidade de Buenos Aires. É pesquisadora do Centro de Estudios Interculturales e Indígenas - CIIR. Suas linhas de trabalho estão ligadas ao trabalho de políticas públicas em contextos interculturais, onde se concentrou principalmente na etnografia do Estado. Atualmente, é presidenta do Colegio de Antropologas y Antropologos de Chile.

Rafael Xucuru-Kariri. Pesquisador da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal da Bahia (UFBA), onde obteve seu Doutorado. Estuda o pensamento político dos povos indígenas. O foco principal de sua pesquisa são as cartas públicas escritas por essas comunidades, investigando as concepções e interpretações sobre o viver e o morrer sendo indígena nos Estados contemporâneos. É organizador, junto a Suzane Lima Costa, da obra *Cartas para o Bem Viver* (Boto-cor-de-rosa livros arte e café /paraLeLo13S, 2020).

Sobre os autores

Bruno Azambuja Araujo. Mestre em História Cultural pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) e Doutorando em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS/UFRJ), onde desenvolve sua tese sobre educação indígena na América Latina. Sua produção está em constante interface com os temas ligados à História Indígena, História Ambiental e História Intelectual.

Danielle Freire da Silva. Graduada em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF) e mestranda em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGHIS/UFRJ). Realiza pesquisas sobre a mobilização do povo mapuche no governo da Unidade Popular (1970-1973) e integra o grupo de pesquisa Núcleo de História Oral e Memória do Laboratório de Estudos do Tempo Presente (TEMPO/UFRJ).

Jamille Macedo Oliveira Santos. Graduada em História pela Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB), Mestre e Doutora em História Social pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Autora da obra *Ecos da liberdade: profetismo indígena e protagonismo Tupinambá na Bahia quinhentista* (Edufba, 2019). Dedicase a pesquisar a história dos povos indígenas no Recôncavo da Bahia nos séculos XVI e XVII e mais recentemente as tradições orais de intelectuais e xamãs indígenas. É professora colaboradora do Programa de Pós-Graduação Lato Sensu em História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena do IFbaiano.



Sobre os entrevistados

Bella Flor Canche Teh. É de Timucuy, Yucatán. Durante os primeiros anos da vida, ficou sob os cuidados de sua avó, que lhe legou o idioma maia como herança. Fez seus estudos de Graduação em Antropologia Social na Universidad Autónoma de Yucatán (UADY) e, mais tarde, concluiu seus estudos de Doutorado em Linguística na Universidad de Barcelona (UB). Lecionou linguística (maia e espanhol), política linguística, interculturalidade, entre outros temas. Atualmente, é professora e pesquisadora autônoma.

Ellen Lima Wassu. É bicho, rio, árvore, raiz e semente. É também escritora e Doutoranda em Modernidades Comparadas: Literaturas, Artes e Culturas, pela Universidade do Minho em Portugal. Além de integrar diversas coletâneas e revistas literárias, publicou *ixé ygara voltando pra 'y'kúá* (Urutau, 2021) e *yby kúatiara um livro de terra* (Urutau, 2023). Sua prática relaciona arte, poesia, performance, ativismo, crítica, estudos contracoloniais, escritas ensaísticas, banho de rio e conversa com flores.

Káhu Pataxó. É uma liderança indígena em constante construção. Sua trajetória começa na adolescência acompanhando seu tio, o Cacique Aruá, em sua atuação nas aldeias e no trabalho com a comunidade. Em setembro de 2023, foi eleito Presidente da Federação Indígena das Nações Pataxó e Tupinambá do Extremo Sul da Bahia (FINPAT). Em 2017, foi aprovado no curso de Direito da Universidade Federal da Bahia (UFBA).

Maryta de Humahuaca. Carrega em sua canção as origens milenares do grupo étnico que representa. Através de suas pesquisas consegue moldar em sua performance canções ancestrais de diferentes comunidades indígenas, onde se destacam as canções de Abya Yala. Vinculando-se a diferentes gêneros do folclore, eletrônico ou jazz, manifesta em sua mensagem o amor à Mãe Terra, Pachamama, às mulheres e aos seres vivos, levando-nos a compartilhar mensagens de respeito, valor à vida e à paz mundial, conectando-nos além da linguagem. É integrante do Tercer Malón de la Paz, Feministas del Abya Yala e Unidxs por la Cultura.

Sindri Tatiana González Ipuana. Mulher, mãe e indígena da Eir-ruku (casta materna) Ipuana da terra ancestral de alapu Alta Guajira. Nasscida, criada e atualmente residente em Punta Coco Alta Guajira, pertencente ao município de Uribia, La Guajira, Colômbia. Como mulher Wayuu, lidera projetos produtivos associados à economia Wayuu, especificamente à tecelagem Wayuu, ao empreendedorismo cultural, à preservação dos costumes e tradições das culturas e ao empoderamento das mulheres étnicas. É falante do Wayuunaiki, mestre artesã e especialista em tecelagem Wayuu.

Ytanajé Coelho Cardoso. Mestre em Letras e Artes e graduação em Letras pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA) e Doutor em Educação pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). É professor da rede pública e atua como professor colaborador do Curso de Licenciatura Intercultural Indígena, da Universidade do Estado do Amazonas. Nos últimos anos vem se dedicando à literatura. É autor da obra *Canumã: a travessia* (Editora Valer, 2019).



NOSSAS REDES SOCIAIS

YOUTUBE:

<https://www.youtube.com/@CaminhosdeAbyaYalaUERJ>

Spotify: <https://open.spotify.com/show/0mDQXdzP66IfqMKlkBrA1n?si=96886e9f19674f8a+.&nd=1&dlsi=4aa6f414abdf4dcb>

SITE:

<https://www.descolonizandoconhecimentouerj.com/in%C3%ADcio/caminhos-de-abya-yala>



Vozes de Abya Yala

Perspectivas indígenas sobre o presente
e futuro do continente americano

Com o livro *Vozes de Abya Yala: Perspectivas Indígenas sobre o Presente e Futuro do Continente Americano*, organizado por Alessandra Gonzalez de Carvalho Seixlack, Fidel Rodríguez Velásquez, Jacqueline Ventapane Freitas, Natalia Caniguan Velarde e Rafael Xucuru-Kariri, inauguramos a **Coleção Diálogos da Biblioteca Digital Latino-Americana de Antropologias do Sul** como projeto editorial do **Rede de Antropologias do Sul**, fundada na Venezuela em 2015, e que surge como uma proposta de integração e visibilidade das antropologias que praticamos na América Latina e no Caribe, em princípio, mas que aspira a abranger outras áreas consideradas ao sul do planeta. A **Coleção Diálogos** visa, em primeiro lugar, tornar visíveis as vozes das minorias a fim tanto de fortalecer a noção de interculturalidade quanto os eixos articuladores de suas lutas e resistências, e, em segundo lugar, disponibilizar conversas com professores e pensadores das antropologias do Sul. A ideia é disponibilizar para a comunidade acadêmica da América Latina e Caribe e para o mundo em geral, especialmente para estudantes em formação, livros digitais gratuitos e de acesso aberto.

Os autores nos oferecem os diálogos realizados em 2023, no âmbito do projeto **"Caminhos de Abya Yala – Intelectuais Indígenas do Continente Americano"**, com oito indígenas: Rafael Xucuru-Kariri (povo Xucuru-Kariri, Brasil), Natalia Caniguan Velarde (povo Mapuche, Chile), Ellen Lima Wassu (povo Wassu-Cocal, Brasil), Sindri González Ipuana (povo Wayuu, Colômbia), Kâhu Pataxó (povo Pataxó, Brasil), Maryta de Humahuaca (povo Omaguacas, Argentina), Ytanajé Cardoso Munduruku (povo Munduruku, Brasil) e Bella Flor Canché Teh (povo Maia, México). Resistência, luta, relação território/comunidade, extrativismo, processos de desapropriação, racismo, direitos indígenas, língua: esses são alguns dos eixos articuladores dessas conversas, nas quais lemos, por meio das trajetórias de vida de cada entrevistado, modos de vida coletivos e relações que mostram outras ontologias coexistindo em nossos países do Sul. Para além de refletir realidades complexas, este livro nos traz, nas vozes dos seus interlocutores, um ar de vida e esperança.

