

  
SELO EDITORIAL ICH/UFJF

Elizabeth Pissolato  
Andréa Oliveira-Castro  
(ORGANIZADORES)

# POLÍTICAS AMERÍNDIAS **DE CONTRA- COLONIALIDADE NO SÉCULO XXI**



Elizabeth Pissolato  
Andréa Oliveira-Castro  
(Organizadoras)

# POLÍTICAS AMERÍNDIAS DE CONTRA- COLONIALIDADE NO SÉCULO XXI

1ª edição  
Juiz de Fora/MG  
2023



©Editora UFJF, 2023

Este livro ou parte dele não pode ser reproduzido por qualquer meio sem  
autorização expressa da editora.

O conteúdo desta obra, além de autorizações relacionadas à permissão de uso  
de imagens ou textos de outro(s) autor(es) são de inteira responsabilidade do(s)  
autor(es) e/ou organizador(es)



**UNIVERSIDADE FEDERAL  
DE JUIZ DE FORA**

**Reitor**

Marcus Vinicius David

**Vice-Reitoria**

Girlene Alves da Silva



**Diretor da Editora UFJF**

Ricardo Bezerra Cavalcante

**Conselho Editorial do Selo Aldeia - ICH UFJF**

André Muskopf

César Agenor da Silva

Clarice Cassab

João Dulci

Lelio Moura Lourenço

Maria Leonor Botelho

Rodrigo Christofolletti

**Projeto Gráfico, Editoração e Capa**

Paolo Malorgio Studio

Políticas Ameríndias de contra-colonialidade no século XXI /  
Organizadores Elizabeth Pissolato, Andréa Oliveira-Castro. – Juiz  
de Fora, MG: Editora UFJF/Aldeia, 2023.  
Dados eletrônicos (1 arquivo: 12,4mb)  
160 p.: il. col.

ISBN: 978-65-89512-92-9

1. Colonialismo. 2. Territorialidades. 3. Etnologia indígena. I.  
Pissolato, Elizabeth. II. Oliveira-Castro, Andréa.

CDU: 325.3(1-52)

**Editora UFJF**

Campus Universitário, Rua José Lourenço Kelmer, s/n -

São Pedro, Juiz de Fora - MG, CEP: 36036-900

Telefone (32) 2102-3586

editora@ufjf.br / distribuicao.editora@ufjf.br

www.ufjf.br/editora

Filiada à ABEU



# Sumário

<b>Apresentação</b>	<b>5</b>
<i>Elizabeth Pissolato</i> <i>Andréa Oliveira-Castro</i>	
<b>Não somos índios desaldeados, urbanizados, misturados, sem terra... Somos Warazukwe, semente teimosa que resiste em meio às cinzas</b>	<b>15</b>
<i>Rosa Maria Guarasugwe</i> <i>Gicele Sucupira</i>	
<b>Produzindo a vida entre Terra, Escola e Museu: algumas notas sobre o processo de retomada apyãwa</b>	<b>30</b>
<i>Ana Coutinho</i> <i>Nivaldo Korira'i Tapirapé (Paroo'i)</i> <i>Pedro Oliveira</i>	
<b>Caminhos próprios. Contra-colonização e territorialização karitiana</b>	<b>52</b>
<i>Andréa Oliveira-Castro</i> <i>Elivar Karitiana</i>	
<b>A câmera e a caminhada: percursos e potencialidades no cinema mbya-guarani. Uma conversa com</b>	<b>73</b>
<i>Ariel Kuaray Ortega</i> <i>Danira Moraes da Silva</i> <i>Elizabeth Pissolato</i>	
<b>O barro, a terra, as retomadas entre os Pataxó: interfaces ontológicas</b>	<b>94</b>
<i>Paulo Roberto de Souza</i> <i>Spensy K. Pimentel</i>	
<b>Retomada xakriabá: T/terra, cultura e vida</b>	<b>113</b>
<i>Lucília da Glória Alves Dias</i> <i>Edvan Srêwakmõwê Xakriabá</i> <i>Cheila Araújo Xakriabá</i>	
<b>A luta pela vida do povo Puruborá</b>	<b>135</b>
<i>Camila Puruborá</i> <i>Gicele Sucupira</i>	
<b>Sobre a(o)s autora(s)</b>	<b>156</b>



# Apresentação

*Elizabeth Pissolato  
Andréa Oliveira-Castro*

O presente livro é o resultado da colaboração entre antropólogos e indígenas sobre as políticas de contra-colonialidade, processos e ações para os quais os grupos indígenas têm se mobilizado para recuperar, tomar novamente, reavivar, reaver, recobrar, o que lhes foi tirado no processo de colonização, expedientes esses que também vêm sendo chamados de retomadas. Segundo Lacerda (2021) o termo retomada começa a ser utilizado, no final dos anos 1970, por uma organização missionária, para abordar as ações kaingang de recuperação de terras no Sul do Brasil. Após essa primeira utilização, o termo teria sido, paulatinamente, incorporado ao vocabulário político dos povos da região Nordeste (LACERDA, 2021, p. 196) e assumido significados múltiplos além da referência à retomada territorial, passando a designar, por exemplo, retomadas identitárias, revitalizações linguísticas, recuperações pedagógicas e culturais.

Do ponto de vista indígena, as retomadas são tão antigas quanto o próprio Brasil e, de acordo com Cacique Babau, desde que o europeu chegou no Brasil nós nos organizamos em resistência. Essa resistência recebeu diversos nomes ao longo da história. Para ilustrar o que diz, o líder tupinambá cita a *Revolta dos Tamoios contra os portugueses no Vale do Paraíba entre 1554 e 1567* e a *Revolta dos Tupinambá em Belém, em 1618* (BRASIL DE FATO, 2021). Para a antropologia, por volta do início da década de 1980, os movimentos de retomadas indígenas despertam o interesse da disciplina. À época mais voltado aos “estudos de fricção interétnica” e com ênfase nas questões fundiárias, passa, na década seguinte, a se configurar como estudos sobre os fenômenos de contra-colonialidade que hoje são entendidos como retomadas (OLIVEIRA FILHO, 1997, 1998, 1999; VIVEIROS DE CASTRO, 1999; FERNANDES, 2003; entre muitos outros). Ainda hoje, as ações de contra-colonialidade convidam os pesquisadores a se debruçarem sobre seus sentidos (CARIAGA, 2019; ALARCON 2013a, 2013b; MOLINA, 2018; TERENA, 2020; BENITES, 2014 etc).

O espírito que motivou a elaboração do presente livro foi justamente o de procurar contribuir com o panorama de estudos sobre as políticas indígenas de contra-colonialidade apresentando as iniciativas de alguns grupos em retomadas e as formas que escolheram para efetivá-las. Os capítulos do livro mostram que se retoma não apenas o território - ou os modos de habitar e nele estar - mas, artefatos, músicas, línguas, significados. Mas, também, toma-se. Nos processos de

territorialização, contra-territorialização e contra-colonização, os grupos indígenas não apenas retomam o que foi lhes foi tirado, mas tomam tudo aquilo que por eles seja considerado importante e ferramenta para os próprios movimentos de retomada. Assim como outros grupos da nação, as etnias presentes no livro, os Apyãwa, os Karitiana, os Mbya, os Pataxó, os Puruborá, os Warazukwe e os Xakriabá, ao mesmo tempo em que retomam o território, relembram histórias e tecnologias passadas; tomam imagens, cinemas, caminhos, escolas, museus, universidades, instrumentos da justiça, mídia, conhecimentos dos não indígenas. Ocupam espaços.

Uma questão da qual o presente livro se ocupa é: o que significa resistir e/ou retomar durante 50, 100, 300 ou mais, 500 anos? Falamos aqui de movimentos contínuos, constantes, incessantes, dos quais não se considera um fim ou parada. Ocupar, tomar, refazer, recobrar, reterritorializar, reanimar, retomar se articulam de tal modo que podem ser verbos intransitivos, por natureza e transitivos por contexto; são verbos sem tempo e não portam o sentido de fim ao processo, são, antes, pontos de partida para outros. Não se trata apenas do que se foi, de um passado; também não se projeta apenas para o futuro o que se deseja ser, mas, antes, parece se tratar de um presente, um estado permanente, o que se é e como se está: são (foram e serão) guerreiros em guerra, como nos mostra Ailton Krenak no documentário *Guerras do Brasil*, de 2019. De acordo com Cacique Babau, *a gente tem que fazer uma guerra de retomar. Vivemos um estado de guerra. E temos que mostrar que estamos aqui e que não vão nos aniquilar*. Continuando, ele afirma que é preciso *retomar tudo: [nossa] existência, [nossa] vida*. No mesmo tom, Karai Tiago dos Santos, liderança Guarani Mbya da TI Tenondé Porã, diz que retomada é *o que a gente precisa para continuar em pé nesse mundo*” (BRASIL DE FATO, 2021).

A constância, a fluência e a não interrupção das políticas de contra-colonialidade, dos movimentos de retomada desde que o Brasil é Brasil parecem indicar que “retomadas” não seriam apenas um verbo, uma ação ou movimento político pontual, visando a recuperação de algo ou a outras tomadas, antes, “retomar” parece ser a natureza da relação entre povos indígenas e sociedade não indígena. O incessante é a contraposição colocada pelos povos indígenas ao pacote colonizador. Nesse sentido, retomar é, também, (re)posicionar. Esse (re)posicionamento, pode ser identificado no que nos diz Lacerda (2021) sobre as retomadas se constituírem em pactos, dos “povos e comunidades indígenas, com a autodeterminação e emancipação do controle tutelar e integracionista” constitucional e legalmente determinado. A autora ressalta a “dimensão pedagógica” das retomadas, pois se constituiriam como “projeto e prática pedagógica intercultural e emancipatória de confronto e libertação do poder tutelar do Estado e das amarras do padrão colonial de poder ” e elas, as retomadas, seriam a “expressão de uma dimensão pedagógica própria, tanto na relação de diferentes povos indígenas entre si - na

perspectiva da interculturalidade –, quanto na relação com o Estado” (LACERDA, 2021, p. 209).

É comum que as ações de retomada demandem discussões, avaliações, planos, articulações não apenas entre as lideranças e vários membros do grupo, mas, também, em alguns casos, com grupos e organizações não indígenas para o estabelecimento de parcerias com apoiadores e captação de recursos. Esses acontecimentos locais são momentos nos quais muitos jovens participam apenas vendo e ouvindo, acompanhando ou auxiliando os mais experientes. A “dimensão pedagógica” das retomadas é também notada nas estreias dos neófitos em plenárias ou eventos mais abrangentes; nas iniciativas de mães que levam seus filhos, ainda pequenos, para que *elas aprendam como é a luta*. Rapazes e moças observam as maneiras de se comportar, falar, se posicionar diante dos não indígenas e são apresentados aos possíveis parceiros e apoiadores; são ensinados a como construir alianças com outros grupos indígenas e a integrar uma rede nacional de trocas. Devem aprender a estabelecer um intercâmbio de experiências; a participar de organizações locais, regionais e nacionais; a afinar o discurso e a promover a aproximação entre as pautas locais e as mais globais. A dimensão pedagógica se mostra, inclusive na afirmação de espaços conquistados utilizados para “escolas de retomada”, com sala de aula onde os mais velhos compartilham com os mais jovens, as crianças e adolescentes, suas histórias sobre retomadas anteriores e sobre como era a vida no território quando eram jovens, como praticam os Xakriabá. Enfim, um conjunto de conhecimentos conceituais e de saberes práticos acionados e empregados nas ações contra-coloniais que visam tanto a ação em si, quanto o desenvolvimento de habilidades e competências para o futuro. É preciso que as políticas de contra-colonialidade - tomar e retomar -, enquanto natureza imanente das relações entre essas sociedades e o Estado, tenham sua continuidade assegurada, por meio do ensinamento e da formação de novos guerreiros. Retomadas, assim como outros modos de ação, como as autodemarcações (MOLINA, 2018) por exemplo, são entendidas, no presente livro, como partes de um fenômeno político mais amplo de contra-colonialidade. Políticas de contra-colonialidade seriam, portanto, todas as ações (retomada, tomada, criação, refazer, reanimar etc) que marcariam a relação das “sociedades contra o Estado” e o Estado e, assim se caracterizam tanto por sua duração (desde a conquista até os dias de hoje), quanto pela total amplitude do que se pretende obter (como dissemos acima, tudo é passível de ser tomado e/ou retomado). Em uma das possíveis leituras, não deixam de se aproximar de um “manifesto antropófago” que atualiza, de certa forma, o “complexo canibal” que, “mais do que acumular o mesmo (produzir) [ou, no caso, retomar o que já se tinha], trata-se de consumir o outro” (NODARI, 2019).

Terra é experiência ontológica, que envolve negociações necessárias de aproximação e afastamento com outros-que-humanos (DE LA CADENA, 2015)

e a produção de habilidades e sensibilidades envolvidas nesta lida. Um território se faz, ou melhor, está sempre a se fazer por meio de redes relacionais e práticas adotadas, retomadas, transformadas na produção da vida, com parentes e com não parentes. A terra jamais se concebe sem as gentes e seus fazeres. Apropriações criativas e rizomáticas, as ações de retomada são nexos entre ações. Um dos seus efeitos possíveis é a vivificação, a instilação de vida, a reanimação, a dotação de movimento, de subjetividade, a des-comoditização, a des-objetificação da terra, dos artefatos, da vida. Não apenas do que se retoma mas, também, daquilo que se toma, como a câmera entre os Mbya que é tornada guarani para poder dialogar. Ao retomarem um território, por exemplo, degradado pelo uso intensivo; tornado terra nua - e crua - buscam, como fazem os Xakriabá, regenerar o ambiente, re-crescer o cerrado (ou a floresta), repopular com os seres que ali habitavam, não apenas humanos, mas os outros-que-humanos, como ancestrais, espíritos, animais, vegetais. Seres esses, aliás, parceiros em muitos dos processos de retomadas territoriais. Em muitas situações, retomar não é uma iniciativa exclusivamente humana e nem uma ação que possa ser executada pressupondo apenas a competência humana, mas, um planejamento que conta com uma aliança multiespecífica desde sua concepção até sua efetivação; não são apenas os humanos que tomam ou retomam; o território e todas as outras coisas não se destinam apenas a eles. Essa característica fundamental de relação com a terra, de ter a terra compartilhada com os diferentes seres, de “pertence[r] à terra, em lugar de ser proprietário dela” e de ter uma relação “vital e originária” com a “terra em que nasceu ou onde se estabeleceu para fazer sua vida” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 05), faz ferver a luta pelos territórios. Porém, a luta por território, como demonstram as situações descritas em cada capítulo, jamais vem desacompanhada da retomada de outros aspectos da vida do grupo. E, para cada luta específica, para cada ação de contra-colonização, cada grupo indígena desenvolve e aplica uma tecnologia de retomada própria a partir das relações que decide estabelecer e dos planos nos quais atuar.

Entretanto, para que as ações de recuperação de fenômenos da vida social sejam possíveis, é preciso, em primeiro lugar, a garantia da retomada/reconhecimento da identidade étnica. Das sete etnias representadas aqui, duas, Puruborá e Warazukwe, estão em pleno enfrentamento com o Estado para a reversão do processo de desindianização promovido por ele. A persistente busca de reconhecimento começa em seus corpos e nomes e esbarra nas dificuldades para incluir a designação étnica no sobrenome, na obrigação de justificar a identidade indígena contra a “cobrança de fenótipos” e na luta contra as histórias de desconhecimento desta identidade pelos órgãos indigenistas do Estado que os qualificam como “miscigenados”. Assim como já vimos - e vemos - ocorrer com muitas outras etnias espalhadas pelo país, somente a partir da reconhecimento pelo

Estado é possível demandar território, saúde e escola diferenciadas. A luta, nesses casos, é de retomada geral: do reconhecimento étnico e do lugar como indígena, da língua, do parentesco, de traços culturais, modos de sonhar, músicas, territórios, entre outros. São embates cotidianos que demandam a diuturna e cansativa afirmação étnica e quando há conquistas essas são sempre pontuais, instáveis e longe de se consolidarem como direitos garantidos. A cada caso, mesmo que idêntico a outros ocorridos antes, é necessária uma nova briga. Um arsenal argumentativo sobre o pertencimento étnico e sobre o histórico de violências perpetradas pela colonização precisa ser acionado, novamente, para, no mínimo, conseguir que o Estado apenas repita o que já teria feito antes em situações semelhantes. É, de fato, um permanente estado de guerra. Guerra essa que escancara a violência contemporânea - tanto a violência física concreta (horizontal), praticada pela polícia, fazendeiros, posseiros, como as descritas pelos Xakriabá e Pataxó, quanto a violência emblemática, exercida pelo Estado, por intermédio de seus braços e papéis (vertical), como a padecida pelos Puruborá, Warazukwe e pelas outras etnias. Contudo, a contra-colonização também atua nos eixos horizontal e vertical como nos mostram os Karitiana.

Do ponto de vista linguístico, como é sabido, vários grupos autóctones do mundo foram obrigados a interromper o uso cotidiano de sua língua e, muitos, a ponto de não haver mais nenhum falante. Não à toa, a UNESCO proclamou o período que se iniciou em 2022 como “Década Internacional das Línguas Indígenas” para “chamar a atenção global para a situação crítica de muitas línguas autóctones e para mobilizar as partes interessadas e recursos para a sua preservação, revitalização e promoção”. No Brasil, são os grupos indígenas que organizam e participam, ativamente, dos vários Grupos de Trabalho montados para a elaboração de estratégias para a retomada, a revitalização e reavivamento de línguas indígenas. Sublinhando a inextricabilidade entre a retomada de um aspecto social e outros, Altaci Kokama afirma que “[Nós], povos indígenas do Brasil e do mundo, estamos juntos, fortalecendo nosso espírito, nossa ancestralidade, nosso território, nossa língua” (KOKAMA, 2021). É importante salientar que, além dos Puruborá e Warazukwe, outras etnias presentes no livro, os Xakriabá e os Pataxó, também buscam mecanismos de recuperação linguística e, os Apyãwa elaboram métodos para fazer com que os empréstimos da Língua Portuguesa feitos pelo grupo para a comunicação diária, não suplantem a língua apyãwa.

Nos exemplos de retomadas contidos no livro, os e as indígenas falam em *acordar a cultura adormecida*, *levantar a cultura*, *retomar a cultura esquecida*. Por mais que os termos possam ser parecidos, o *esquecimento da cultura* ou o seu *adormecimento*, *levantar a cultura* ou *lembrar novamente da cultura* não possuem, para os diversos grupos, o mesmo significado ou, até mesmo, a mesma

‘profundidade’ (ou intensidade) de esquecimento. Assim, esquecer a cultura não tem o mesmo significado para os Karitiana que para os Pataxó, Xakriabá, Puruborá ou Warazukwe, como será possível verificar. Mas, o que parece mesmo importar, por ser a tônica do que veremos, é o entendimento indígena de que a *cultura* (com e sem aspas) é constantemente criada e construída na prática. O caráter das políticas indígenas de contra-colonialidade faz contrapor a fluência, a “inconstância” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002), o movimento, a criação, a capacidade indígena de inventar e reinventar modos de ser(em) à concepção ocidental teórica de tradição - que supõe a história, a pureza, a originalidade, a permanência do mesmo. Se, por um lado, esse fazer indígena gera um incômodo para a sociedade colonizadora que, a partir de si própria, os acusa de ‘inventar tradições e identidades’, por outro, o fazer indígena também não deixa de se apropriar da noção de tradição ocidental. Isso porque, as retomadas ocorrem em múltiplos planos e frequências que não se opõem e não reclamam uma coerência interna tal qual a razão ocidental. Não teríamos espaço aqui para um debate acerca dos desafios em torno da objetivação da cultura nos processos de afirmação identitária experimentados por diversos povos indígenas, os problemas vividos na lida com a “cultura com aspas” (CARNEIRO DA CUNHA, 2009), como negociações intergeracionais no aprendizado de novos instrumentos para o registro da cultura, tal como a escrita (GALLOIS, 2005), o cinema, a musealização, entre outros. Importa ressaltar que as noções de cultura (com e sem aspas) e tradição (com e sem aspas) são agenciadas nos mesmos contextos em que se reaprende a sonhar, que se cria a interpretação, que se retoma o imaginário. Se ser indígena sempre foi assim, isto é, bem antes dos colonizadores, agir assim hoje é também resistir e manter uma administração da temporalidade das existências. Passado, presente e futuro; o que era e o que se quer ser; a memória histórica e o aprendizado do sonho são postos em interlocução mediante múltiplos conceitos e noções, como os de tradição, cultura, ancestralidade, espiritualidade, memória, futuro, acionados conjuntamente. Retomar é, então, ao mesmo tempo, tomar, repetir e reinventar, criar e memorizar; projetar e despertar; acima de tudo, é um estado. É um estado constante (da natureza da relação) de movimento.

Fazendo jogo com as tecnologias de retomada, o arrojo nas tomadas de tecnologias com vistas a uma contra-pedagogia do ocidente, como, por exemplo, os Mbya, os Apyãwa e os Karitiana, tomam para si o controle dos significados, da história e do espaço, subvertendo a lógica de dominação incrustada na produção de imagens distorcidas da realidade experimentada pelos indígenas, mesmo aquelas romantizadas; na organização de acervos e o modo como são controlados os diálogos em uma exposição ou na gestão dos monumentos e de porteiras. Os indígenas tratam de se contrapor a tudo isso e administrar processos que geram novos caminhos e os tornam as linhas próprias das histórias a serem contadas. Nelas,

suas éticas e estéticas são marcadas nos trajetos e trajetórias desses indígenas que passam a segurar ao contrário as armas que os oprimem.

Retomadas do artesanato, da cerâmica, das festas e as materialidades que envolvem, reconduzem às ontologias em que as coisas estão longe de ser inertes (HENARE et al., 2007) e seccionadas e, recuperá-las, as coisas, é, ao mesmo tempo, restabelecer o vínculo com os ancestrais (o passado), ativar a memória e produzir conhecimentos deste saber que estava *esquecido*. É também, incentivar uma nova reflexão (presente) sobre a condição própria de humanidade inerente às relações imanentes entre coisas e pessoas, como nos mostram os Pataxó e os Apyãwa. As materialidades vêm assumindo, efetivamente, um papel crucial em muitos territórios retomados pelos povos indígenas. Objetos que não estavam visíveis, seja por permanecerem enterrados como registros da vida dos parentes antigos, como as panelas e machados que os Apyãwa encontram em suas aldeias, seja porque estiveram escondidos quando não era possível praticar a religião, como no caso das tralhas do toré Xakriabá, ganham vida. Porém, além das autodeterminações de políticas de cultura e patrimônio, dos (re)conhecimentos dos saberes ancestrais, das referências rituais e xamânicas, objetos arqueológicos são cruciais nos processos de retomada, pois que constituem a ‘prova’ material da ocupação indígena pré-colonização tão demandada nos processos de reconhecimento e garantia de direitos com consequente demarcação territorial. Muito embora, veremos, que demarcação alguma inibe os ataques e faz cessar os confrontos.

Mas, que não se engane aquele que, porventura, pensar que as ações de contra-colonialidade ocorrem sem um tanto de subjetividade, afetos e inspiração. Reanimar, reviver, retomar é, também, carregar de afetividade. As festas promovidas, o alegrar a terra e a vida, a tristeza por e saudade dos parentes que se foram, o respeito aos ancestrais, a raiva sentida pelas territorialidades equivocadas e mesquinhas, o sentimento de união ou a coletivização de conquistas, a coragem de lutar o dia a dia, a persistência que só a opção pela vida garante, infiltram e encharcam de beleza e alegria a dureza e as dificuldades das resistências.

Nos processos de políticas de contra-colonialidade destaca-se a importância de jovens lideranças e intelectuais indígenas. Já conhecidos do público, intelectuais e lideranças como Gersem Baniwa, Davi Kopenawa, Ailton Krenak, Daniel Munduruku, Jaider Esbell, entre tantos outros, são hoje ladeados por jovens, como Eloy Terena (2020), Tônico Benites (2014), Julie Dorrico (2021), e muitos mais que, fortalecidos por políticas públicas de inclusão, têm substanciado as ações de contraposição ao Estado. Exemplos vivos da pedagogia das retomadas; frutos das tecnologias de contra-colonização; combatentes das lutas por políticas públicas voltadas para os indígenas; sujeitos formados nas tomadas de escolas próprias e acesso à educação diferenciada; agentes de



movimentos de territorialização das universidades, espaços profissionalizantes e profissionais,<sup>1</sup> esses jovens se articulam aos movimentos nacionais, lideranças locais e parceiros internacionais empregando as armas utilizadas, até então, para a exclusão e opressão, em sua própria defesa. Como o leitor terá a oportunidade de verificar, os indígenas que participam da elaboração dos capítulos (com exceção de um capítulo que não pode contar com a coparticipação do indígena que integraria o texto) estão, todas e todos, de alguma forma, diretamente envolvidos tanto nos movimentos políticos mais amplos de retomada de seus grupos, quanto nas situações específicas aportadas ao presente livro. Esse fato parece fazer da escrita dos capítulos, também, uma etnografia indígena dos fenômenos de contra-colonialidade. Talvez isso explique a importância das escolas indígenas, corolários das lutas por políticas específicas, e o lugar privilegiado que as escolas ocupam no abrigo e fomento de iniciativas contra-coloniais de retomadas, lembranças, levantamentos, reavivamentos de língua, artefatos, técnicas etc., na formação de pesquisadores e, até mesmo, como um sistema de proteção de ações de retomada, como nos mostram os Xakriabá.

As políticas de contra-colonialidade possuem tantas formas quantos são os grupos indígenas e o que os interessa obter. Mas, há algo que parece se repetir em todas as iniciativas: a interlocução intergeracional sem a qual, talvez, tudo isso tivesse um outro sentido. A sabedoria, a resistência, a memória dos mais velhos; a força, o entusiasmo e a visão de futuro dos jovens, se unem em uma combinação de respeito e confiança mútuas que garantem o sucesso de uma história que vem se expandindo nos últimos anos, atravessando os riachos e tomando as redes sociais; cruzando as fronteiras secas e chegando às urnas. A latitude se expande para o apelo a outras cortes e as demandas latinas contra-coloniais fazem aproximar as longitudes. Os mais velhos, sejam eles os intelectuais indígenas proeminentes, aqueles que destrincham o processo colonizador para grandes audiências ou, aqueles anciãos que guardam as memórias, línguas, histórias e fazeres dos grupos no silêncio da alma, estão lado a lado com os mais jovens sem, contudo, fazer por eles. As histórias de ações contra-coloniais dos grupos indígenas são, também, entretecidas com biografias individuais. O entendimento de que cada um deve trilhar o seu próprio caminho e construir o seu próprio saber (e sabedoria) mas, ao mesmo tempo coletivizar e compartilhar a conquista, garante que os jovens de hoje lutem por seu futuro em nome e respeito aos seus ancestrais. Anda-se só, caminha-se por todos. A existência contra-colonial desafia e conclama cada um deles, a todos eles, a todos nós.

---

<sup>1</sup> Um dos recentes exemplos é a fundação da ABIA- Articulação Brasileira de Indígenas Antropólogos.



## REFERÊNCIAS

ALARCON, D. F. Construir uma outra aldeia: vínculos sociais e territoriais no processo de retomada, Aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia. Espaço Ameríndio, Porto Alegre, v. 7, nº 2, p. 96-146, jul./dez., 2013a.

\_\_\_\_\_. A Forma Retomada: Contribuições para o estudo das Retomadas de Terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. R U R I S, v. 7, nº 1, março, p. 98-126, 2013b.

BENITES, T. Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2014.

BOLOGNESI, Luis - GUERRAS DO BRASIL.DOC. Episódio 1 - As Guerras da Conquista. Abril, 2019

CARIAGA, D. Relações e Diferenças: a ação política Kaiowá e suas partes. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Santa Catarina, 2019.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Cultura com aspas. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

GALLOIS, D. T. Os Wajãpi em frente da sua cultura. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, vol. 35, p. 110-129, 2005.

DE LA CADENA, M. Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds. Durham: Duke University Press, 2015.

DORRICO, J. S. P. A literatura indígena contemporânea no Brasil: a autoria individual e a poética do eu-nós. Tese (doutorado) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Escola de Humanidades. Programa de Pós-Graduação em Letras, Porto Alegre, 2021.

FERNANDES, R C. Notícia sobre os processos de retomada de Terras Indígenas Kaingang em Santa Catarina. Campos, v. 4, p. 195-202, 2003.

HENARE, A; HOLBRAAD, M.; WASTELL, S. Thinking through things. Theorising artefacts ethnographically. London/New York: Routledge, 2007.

KOKAMA, A. A Década Internacional das Línguas Indígenas no Brasil. IPOL - Instituto de Investigação e Desenvolvimento em Política Linguística. 04 de ou-

tubro de 2021. Disponível em: <http://ipol.org.br/a-decada-internacional-das-linguas-indigenas-no-brasil/>. Acesso em: 22 mai. 2022.

LACERDA, R. F. Pedagogia Retomada: uma contribuição das lutas emancipatórias dos povos indígenas no Brasil. *Interritórios. Revista de Educação. Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru*, v.7, nº 13, p. 192-222, 2021.

MOLINA, L. P. Terras Incapturáveis. Notas para pensar autodemarcações indígenas. *Aceno*, v. 5, nº 10, p. 39-58, agosto a dezembro de 2018.

MONCAU, GABRIELA. Retomadas em todo o país: indígenas ocupam suas terras ancestrais, ainda que sob ataque. *Brasil de Fato*, São Paulo, 2021. Disponível em: <https://www.brasildefato.com.br/2021/11/14/retomadas-em-todo-o-pais-indigenas-ocupam-suas-terras-ancestrais-ainda-que-sob-ataque#:~:text=Cita%2C%20como%20alguns%20dos%20muitos,a%20retomada%22%2C%20narra%20Babau>. Acesso em: 17 mai. 2022.

NODARI, A. Apresentação. Oswald de Andrade, De Antropofagia. *Revista Lacuna*, artigo, clássico, nº 7, 7 de agosto de 2019.

OLIVEIRA FILHO, J. P. Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *MANA*, Rio de Janeiro, v. 4, nº 1, p. 47-77, 1998.

\_\_\_\_\_. Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980). *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre (RS), v. 3, p. 61-84, 1997.

\_\_\_\_\_. *A Viagem da Volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 1a. Rio de Janeiro: Contra Capa, v. 1000, 351p., 1999.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. *Etnologia Brasileira. O que ler nas Ciências Sociais*. São Paulo: Editora Sumaré, 1999.

\_\_\_\_\_. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaio de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

\_\_\_\_\_. “Os Involuntários da Pátria”. [Lisboa] Edições Chão de Feira, Série Intempestiva. *Caderno de Leituras*, nº 65, Belo Horizonte, 2017.

TERENA, E. L. H. A. *Vukápanavo: o despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político*. Rio de Janeiro: E-papers, 2020. Disponível em <http://laced4.hospedagemdesites.ws/wp-content/uploads/2021/02/Vukapavano.pdf>. Acesso em: 22 mai. 2022.

# Não somos índios desaldeados, urbanizados, misturados, sem terra... Somos Warazukwe, semente teimosa que resiste em meio às cinzas<sup>2</sup>

*Rosa Maria Guarasugwe  
Gicele Sucupira*

## O POVO WARAZUKWE

O povo Warazukwe é formado por aproximadamente setecentas pessoas. Vivemos no espaço que hoje é fronteira entre Brasil e Bolívia. Muito antes da criação desses dois países, o povo sempre viveu em um grandioso território às margens do rio Guaporé. Hoje, somos, portanto, um povo transfronteiriço. O rio é que nos une como povo; mas, para o Estado Brasileiro, ele nos separa dos nossos direitos constitucionais. Atualmente, o maior número de indígenas concentra-se do lado brasileiro do rio Guaporé, nas cidades brasileiras de Pimenteiras, Costa Marques, São Francisco do Guaporé e Porto Rolim. Do lado boliviano, vivemos nas cidades de Bella Vista, Mateguá e na comunidade de Pica Flor. Mesmo espalhados, temos nossa organização como povo, pois fazemos os nossos encontros, reuniões e atividades conjuntas.

Somos conhecidos também como Pauserna, Guarayu ou Guarayos e povo do Lobo, por conta das pinturas tradicionais no rosto. Mas esses são nomes que outros povos nos deram. Sempre soubemos quem éramos: somos o povo Warazukwe. Lutamos pela sobrevivência em uma sociedade que faz de tudo para manter os povos indígenas apagados, invisibilizados em sua diferença. Sofremos muito. Somos jogados de um lado para o outro quando recorremos aos órgãos que, em

---

<sup>2</sup> Este texto está redigido na primeira pessoa porque expressa, principalmente, as reflexões de Rosa Maria Guarasugwe em interlocução com outras pessoas de seu povo, mesmo que tenha contado com a orientação e colaboração da antropóloga Gicele Sucupira.

tese, deveriam garantir nossos direitos e nos apoiar para conquistarmos nossos espaços e direitos previstos na legislação.

As primeiras referências bibliográficas do povo Warazukwe, segundo Erland Nordenskiöld (2001), são relatos de 1741 e depois de 1870. Segundo essas fontes, éramos um povo grande e bastante influente na região do Guaporé e contávamos com vários assentamentos e campos cultivados nas duas margens do rio.

Nordenskiöld (2001) é muito citado nos cadernos de campo de Emil Heinrich Snethlage, que foram traduzidos e publicados para o português (MERE et al., 2021) depois de quase cem anos da sua viagem ao Guaporé, entre 1933 a 1935. É um material importante para os povos indígenas da região e é uma pena que não esteja acessível a todos os povos ali mencionados. Para acessá-lo, precisamos pagar ou consultar uma publicação comprada por nossos colaboradores. Essa situação expressa mais um dos nossos sofrimentos como indígenas. Há pessoas que passam a deter o poder sobre as nossas vidas e as que se tornam uma espécie de guardiãs da nossa história e dos nossos saberes. Isso não lhes cabe. A história é nossa e não devemos pagar para ter acesso a ela.

Senti uma mistura de tristeza, indignação e saudade ao ver o material de Emil Snethlage. Sei que são meus parentes porque os nomes mencionados são os nomes atuais do povo, dados em homenagem aos que se foram, como Melchiora. O meu nome, Rosa, que me foi dado em homenagem à mãe do meu avô, também aparece. O meu povo é chamado de Pauserna por Snethlage, que esteve em Bella Vista e no Campo de Pau Cerne. O pesquisador identificou a nossa língua como Tupi e registrou algumas palavras e objetos usados, como flechas, cestos e redes. Com o povo, ele comprou 45 peças, a seu ver, a última pequena coleção Pauserna. Isso porque, na sua visão, havia um processo de “aculturação” e, em suas palavras, “agora eles não querem ser mais índios”. Na época o povo já falava bem o português e o espanhol e usava roupas. A língua e o modo de viver foram impostos violentamente pelo processo de colonização, com o objetivo de que os indígenas deixassem de ser indígenas. Mas eles não conseguiram isso.

### LUTA POR RECONHECIMENTO E DIREITOS

Sempre soubemos que éramos indígenas; contudo, durante muitos anos não fomos reconhecidos como tais. Em 2010, o linguista Henri Ramirez esteve em Pimenteiras e conversou com meu tio, na nossa língua, sobre um barro medicinal que é bom para cicatrizar feridas. O linguista então comunicou à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) e ao Conselho Indigenista Missionário (CIMI) sobre o povo Warazukwe, sugerindo que pudesse ser da família dos Pauserne. Na nossa língua, falamos Warazukwe (nosso alfabeto não tem G, e sim W), mas Ramirez entendeu Guarasugwe a partir da pronúncia da minha tia. O som da fala que ela pronuncia

se entende o som da letra G, pois ela não tem mais os dentes e isso dificulta na caracterização do som das palavras. O nome com G acabou prevalecendo. Como sempre, a FUNAI fez pouco caso e não nos deu apoio. O CIMI, no entanto, começou a trabalhar com o povo, buscando ajudar e fortalecer a nossa luta.

O CIMI visitou os anciões Ernestina e José, em Pimenteiras, e depois outras residências em Costa Marques e São Francisco do Guaporé. Seu intuito foi contribuir para que o povo se conhecesse, uma vez que estava disperso há muitos anos. Em 2013, nós nos reunimos na nossa primeira assembleia, ocorrida em Pimenteiras. Desde então, as reuniões são realizadas na comunidade Warazukwe, na área de 15x30 metros onde residem os anciões. Eles não possuíam nenhum documento que os identificassem como cidadãos brasileiros, tampouco qualquer benefício social. Foi a partir de então que o povo e o CIMI fizeram forte pressão com o povo no Ministério Público Federal (MPF) e na FUNAI. Então conseguimos tirar nossos documentos, certidão de nascimento, RG, CPF entre outros. Contudo, a FUNAI local se manifestou somente a favor de tio José, entregando-lhe o Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI), o RG indígena, para fazer seus documentos. Sua esposa Ernestina, que pertence ao mesmo grupo familiar, ainda não conseguiu o documento. Os demais documentos, como RG e CPF, e o benefício previdenciário, Ernestina conseguiu após duras lutas. Quatro anos depois da nossa primeira assembleia, em 25 de maio de 2017, a FUNAI reconheceu a existência do nosso povo, expedindo uma declaração que informa a nossa presença no município.

Na primeira assembleia, não sabíamos por onde começar. Tudo era novo. Estávamos nervosos e revoltados pelos inúmeros problemas que vivemos. Por quase vinte anos minha mãe e minha tia não se viram. Nesse momento, definimos o cacique e as demais lideranças que lutariam pelo povo Warazukwe, principalmente, para cobrar dos órgãos públicos os nossos direitos diferenciados. Solicitamos a presença da FUNAI, do MPF e da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), que participaram do encontro. Nessa primeira assembleia contamos com a presença do então procurador do MPF de Ji-Paraná e, nos anos seguintes, do procurador de Vilhena. Na ocasião conversamos sobre a nossa vida e os obstáculos, como não termos acesso à saúde indígena e aos registros de nascimento indígena (RANI), o documento de identidade expedido pela FUNAI. Solicitamos um grupo de trabalho para que a FUNAI e sua equipe pudessem ir até o *Yakarerupa*, o território tradicional. Fizemos documentos para cobrar que fôssemos reconhecidos por esses órgãos e que nossa terra fosse demarcada.

Em 2015 fizemos a nossa segunda assembleia. Nesses momentos, compartilhamos nossos sofrimentos e alegrias. Contamos com a presença do procurador do MPF de Porto Velho e parentes dos povos Parintintin, Aikanã, Cassupá e Chiquitano, que cantaram nas suas línguas para afastar os maus espíritos e pedir proteção dos encantados para nossas lutas. Foram momentos emocionantes e

fortes. Os parentes mostraram seu apoio contando sua situação, semelhante à nossa, e suas histórias de luta pela demarcação de suas terras. Disseram que estariam firmes conosco, andando lado a lado na luta. Foram palavras de ânimo e estímulo para que não desistíssemos. Já o procurador informou que as demandas do povo seriam divididas entre a FUNAI de Vilhena e de Ji-Paraná, uma vez que a última atende os povos que vivem ao longo da BR-429, que engloba Costa Marques, mas Pimenteiras é mais próximo à primeira. No começo deu certo, mas depois de algum tempo o coordenador de Vilhena começou a dividir o povo ao dizer que só era indígena quem vivia em Pimenteiras. Em vez de fortalecer a luta pelo reconhecimento étnico e pela demarcação do território, como o procurador pretendia, o servidor procurou enfraquecer nosso povo.

Ainda em 2015, o Laudo Pericial Antropológico, etapa importante para o nosso reconhecimento como povo indígena, foi concluído pela antropóloga Rebeca Ferreira. Sentimos mais força para lutar pelos nossos direitos, e principalmente para cobrar FUNAI, SESAI e SEDUC para que nossos direitos prevaleçam. Mesmo com esse documento, a luta é diária e difícil, principalmente porque o povo já não vive em seu território tradicional.

Mesmo com todos os retrocessos, sempre enviamos documentos para o MPF local, para 6ª Câmara em Brasília, para a FUNAI e a SESAI, em parceria com algumas organizações. As lideranças, quando recebem convites para participarem de mobilizações em âmbito estadual ou nacional, sempre se fazem presentes e levam a luta dos Warazukwe. Eu mesma já fiz alguns enfrentamentos durante o Acampamento Terra Livre (ATL) em Brasília em 2018, quando pinteí a mão do presidente da mesa com urucum durante um protesto em relação ao Marco Temporal na Comissão de Constituição, Justiça e Cidadania (CCJ), para que ele sentisse a responsabilidade pelas vidas indígenas. Caso o projeto de Lei 490 não fosse retirado de pauta, o sangue indígena continuaria sendo derramado e ele estaria matando novamente os povos indígenas no Brasil.<sup>3</sup>

Em 16 de maio de 2022 recebi uma mensagem que nos motiva a lutar e a gritar aos quatro cantos que, apesar de tudo, nós estamos aqui vivos. Finalmente, um arqueólogo e a equipe do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) foram averiguar presencialmente nossa denúncia a respeito da destruição de um sítio arqueológico em uma parte do nosso território, atualmente ocupado pela Fazenda Brasil Fronteira, feita em 10 de maio de 2018, ao Ministério Público Federal em Vilhena. A equipe constatou que o sítio arqueológico de fato foi danificado pela fazenda, que deverá compensar a destruição por meio de Termo de Ajuste

---

<sup>3</sup> Ver: [https://www.facebook.com/conselhoindigenistamissionario/videos/1645988872176105/?extid=WA-UNK-UNK-UNK-AN\\_GK0T-GK1C](https://www.facebook.com/conselhoindigenistamissionario/videos/1645988872176105/?extid=WA-UNK-UNK-UNK-AN_GK0T-GK1C)

de Conduta (TAC) que prevê a realização de pesquisas etnoarqueológicas no sítio e com o povo.

Há tempos o povo Warazukwe espera algo concreto. Estamos em 2022. Já se passaram mais de 34 anos da Carta Magna, que previa a demarcação de todas terras indígenas até 1993. Eu nasci em 1986 e tenho vivido nessa luta muito sofrida e de muita dor para nós. O povo Warazukwe luta com a vida para não perder sua identidade. Nossa luta foi desde sempre para viver e se manter vivo como povo. Mesmo assim não vamos parar de lutar. Queremos a nossa casa de volta. Não queremos favores e nem nada que seja de outros. Só queremos o nosso espaço. Nossos territórios foram brutalmente roubados pela colonização no vale do Guaporé às custas da vida dos povos que ali habitavam. O estado brasileiro nos deve o nosso bem maior: o nosso território. Gritamos e pedimos socorro: OS WARAZUKWE VIVEM. QUEREMOS A NOSSA CASA DE VOLTA.

## A RETOMADA DA LÍNGUA E OUTROS SABERES

Nosso povo fala Warázu, uma língua tupi-guarani. Durante as invasões de não indígenas no Vale do Guaporé, ocorridas durante o ciclo da borracha, a matança se efetivou tanto nas vidas dos povos da região, como também nas suas línguas maternas. Meus parentes que vieram antes de mim foram obrigados a aprender a falar o português ou o castelhano para se manterem vivos. Aqueles que teimavam em não aprender a língua do invasor, tanto à margem esquerda quanto à direita do rio, eram castigados duramente e tinham sua língua cortada, como relatam nossos parentes mais velhos. A intenção era que esse castigo cruel servisse de exemplo para os outros parentes que insistiam em falar suas línguas. Assim, a nossa língua nos foi retirada violentamente e outra língua imposta sob pena de morte. Mesmo assim nunca deixamos a língua warázu morrer.

Henri Ramirez e colaboradores (2017) mencionam que a “vergonha étnica” que os Warazúkwe e os Chiquitano do Guaporé experimentaram foi tão intensa que os indígenas não gostam de proferir palavra alguma no seu idioma, enquanto outros afirmam que esqueceram tudo. Atualmente, há doze falantes da língua materna, todos mais velhos. Da nova geração, quem fala fluentemente é o cacique José, de 50 anos, e Niçe, de 40 anos, que ensina seu filho a falar. Pelo fato de vivermos em lugares diferentes, espalhados nos quatro cantos do Estado de Rondônia, e outra parte na Bolívia, temos dificuldade em nos reunir e falar fluentemente a nossa língua materna.

Em 2010, quando começamos a lutar pelo nosso reconhecimento como povo indígena, Niçe encabeçou o processo de retomada da língua, dos artesanatos, das vivências e das histórias antigas. Ela, assim como os pesquisadores Pataxó apresentados por Anari Pataxó (2012), passou a pesquisar do seu jeito com os mais



velhos. Niçe, que teve oportunidade de estudar apenas até o 3º ano do Ensino Fundamental, é jovem ainda e luta para a reconstrução dos nossos saberes. Ela escuta com paciência os anciões, registra as palavras em sua memória e nas folhas de caderno. As histórias que ouve dos anciões, conta aos filhos e às visitas. Ela está registrando a história de origem do povo, que surgiu do *rocco* (jerimum). Por meio de seus sonhos e a partir das conversas com os anciões do povo, que são a biblioteca viva Warazukwe, ela também conseguiu entender o significado do que é sagrado para o povo e o que o protege, como o grafismo, o remédio, a alimentação... Niçe é nossa professora, mesmo não ganhando nada por isso. Ela aprendeu com os mais velhos os anciões e artesãos (tio José, tia Ernestina, Guilhermina) do povo Warazukwe a fazer nossa rede tradicional, nossos adornos e utensílios, o pote de barro, a vassoura de cipó e a tirar a fibra da bananeira para fazer as vestimentas tradicionais do povo. O que aprendeu sobre o artesanato ela testa e demonstra aos anciões para saber se está no caminho certo. Ela ressignificou alguns artefatos usando outros materiais. Ela sempre gostou de fazer artesanatos com sementes e trabalhos com crochê. Acredito que ela tem o dom do artesanato porque é muito habilidosa. Fez brincos, pulseiras, anéis e redes e, no ano de 2021, Niçe, após muita luta, conseguiu tirar sua Carteira de Artesã e fez a prova oral no conhecimento Warazukwe, utilizando o cocar do povo com pena de galinha como modelo de sua criação e um quadro com a pintura da arara que é símbolo de proteção e luta do povo Warazukwe. Esse mesmo quadro foi arrematado pelo Banco Sicoob em um leilão.

A minha mãe sempre me falava da vontade de fazer a rede tradicional, mas não encontrava algodão para fazê-la. O algodão era abundante quando morava em sua terra tradicional, de onde foi expulsa. Quando eu estava grávida da minha primeira filha, em 2010, ela encontrou o cordão de algodão e o experimentou para tecer a rede. Depois de uns seis meses tentando, conseguiu. A minha filha ganhou essa primeira rede de presente.

Além da retomada dos artesanatos, lutamos pela retomada da língua. A primeira oficina para retomada da língua foi organizada em janeiro de 2018 pela comunidade com o apoio do CIMI, que uniu algumas pessoas de Costa Marques e Pimenteiras em uma escola municipal de Pimenteiras. Nossas professoras foram tia Ernestina e Laura Vicuña, que estudou a língua materna com Henri Ramirez. Estudamos com a linguista Laura Vicuña e os nossos anciões sobre como seria a alfabetização na nossa língua. Participaram em torno de trinta pessoas. Hoje, temos mais de 1.200 palavras catalogadas em folhas de caderno. Compartilhamos as anotações entre nós por meio de imagens nas redes sociais. Ainda não as temos impressas no formato de livro. Este é um projeto futuro.

A primeira pessoa que fez a catalogação da língua foi Laura. Trabalhando com os anciões Ernestina e José Frei, ela ouviu e escreveu as primeiras palavras da



língua Warazukwe e toda a fala dos mais velhos. A partir daí, ela fez o convite para o linguista Henri Ramirez, que estudou e escreveu um artigo sobre os Warazukwe do Guaporé. Laura não assinou o artigo. Ela não foi vaidosa, e vem ajudando o povo indígena que tanto tem sofrido ao longo dos anos com o apagamento de sua língua e a imposição da colonização. Ela fez uma promessa para o povo de resgatar a língua e fazer um dicionário. Já os que assinaram com Ramirez nunca pisaram na comunidade Warazukwe. Essas mesmas pessoas fizeram algumas publicações em revistas, dando a entender que são conhecedoras da língua Warazukwe com o velho rótulo de “descobridores”. Na minha visão, é mais um colonizador encapuzado de pesquisador.

O verdadeiro pesquisador pisa no mesmo chão dos seus interlocutores de pesquisa, sai de sua poltrona acolchoada e vai levar ferroadada de formiga, mosquito e caba, não fica somente em seu escritório lendo e repostando falas dos outros. A comunidade tem um grande respeito e gratidão a Laura, que se empenha de fato em seu trabalho missionário. O CIMI tem auxiliado muitos povos que foram considerados extintos no estado de Rondônia, como nós e os Puruborá (Puruborá, 2021).

Assim como ocorreu com Niçe, nosso cacique José aprendeu a se orientar sobre suas decisões por meio de seus sonhos. Para ser cacique, a pessoa tem que ser escolhida pelos espíritos. Ele sentia muita coisa esquisita, escutava vozes e passou a pedir em oração para que nos sonhos recebesse orientações e capacitação para ser cacique. Em seguida, começou a sonhar e pedir ainda mais explicações. Eram muitas cobranças, então pedia aos antepassados que mostrassem o que fazer. Ele conta que um dia levou um susto: estava meio dormindo, meio acordado, quando sentiu um vento e um calor. Viu um leque se abrindo e um senhor dizendo que cada parte do leque tinha tarefas para ele. Depois dele outro ia nascer... Então acordou agoniado, com o corpo quente, suando e tremendo. Ele busca muito os antepassados. Hoje, ele sabe praticamente tudo na língua, apesar de não ter a convivência com outros falantes, por ter saído cedo do território tradicional.

A busca de orientação por meio de sonhos, como fazem José e Niçe, faz lembrar a descrição Tônico Benites (2014) a respeito dos processos de recuperação de territórios tradicionais (tekoha) pelos povos Guarani e Kaiowá nos últimos 30 anos. Os laços com espíritos protetores se fortaleceram, assim como a articulação e a solidariedade entre as famílias indígenas. Parte desses povos, assim como os Warazukwe, cresceram fora de seus territórios tradicionais e por meio de assembleias valorizam seus saberes e realizam ações com as famílias indígenas envolvidas na luta pelos tekoha.

### SOMOS WARAZUKWE

Para a sociedade não indígena, um povo que não vive em aldeia não é considerado mais indígena. Enfrentamos uma série de definições a respeito disso. Nos chamam de índios desaldeados, índios urbanizados, índios misturados, índios sem terra, índio que não é puro, índio que não fala mais a língua. Constantemente precisamos dizer quem realmente somos, ou seja, nos autoafirmarmos como povo Warazukwe, rechaçando a imposição dos outros, inclusive de outros grupos indígenas que não aceitam os parentes que não vivem em seu território tradicional ou não falam mais a língua. Pensam, assim como os não indígenas, que abandonamos o nosso território e a nossa língua. Todavia, não questionam o motivo pelo qual isso ocorreu.

A FUNAI, que era para trabalhar por nosso reconhecimento e pela demarcação territorial, tem sido a primeira a negar nossos direitos, a começar pela má atuação de seus servidores. Precisamos cobrar, gritando para que nossa voz seja ouvida, fazendo manifestações, escrevendo cartas para pedir a demarcação territorial, o acesso à educação diferenciada e às demais políticas públicas diferenciadas às quais temos direito. Em um movimento diferente das retomadas do território Terena descritas pelo indígena advogado e antropólogo Eloy Terena (2020), estamos retomando nossa língua, nossos saberes e nossos direitos para fortalecer a luta pela demarcação no nosso território. Entendemos, como ele, que as retomadas são atitudes concretas de um despertar para nossos direitos e podem se expressar de diferentes maneiras.

Pela forte cobrança do povo e pressão do MPF de Ji-Paraná e do CIMI, meu tio José Frei Leite Guarasugwe, hoje com 83 anos, e minha tia Ernestina, com aproximadamente a mesma idade, que não tinham documentos de identidade, logo depois, com a assistência do CIMI, tiveram. Foram produzidos seus outros documentos como RG, CPF, título de eleitor e processos de aposentadoria, quando o Barco da Previdência, uma unidade móvel flutuante da Previdência Social que presta os mesmos serviços de uma agência fixa do Instituto Nacional do Seguro Social (INSS), passou alguns dias em Pimenteiras. Esse Barco da Previdência fica em torno de 30 até 60 dias ancorado nas cidades e em alguns povoados do Estado de Rondônia que ficam localizados às margens do Rio Guaporé. Foi uma ação de boa vontade: foi preciso conversar muito com os funcionários. Anos atrás, o mesmo barco esteve na região, mas meus tios não tinham conseguido encaminhar o processo. Na época, ambos estavam com catarata, e, por isso, meu tio já estava cego e minha tia enxergava mal. Tentamos que a SESAI os encaminhasse para o tratamento, mas não conseguimos. Então o CIMI nos deu apoio e conseguiu uma doação, permitindo a realização das cirurgias em um hospital privado. Minha tia havia ficado sete anos sem poder enxergar, só via vulto.

Minha mãe, Guilhermina Guarasugwe, aos 76 anos, após duras lutas judiciais e com o apoio de parceiros como o CIMI, conseguiu em 2019 colocar o nome da etnia na sua certidão de nascimento. O processo foi aberto no ano anterior, o juiz foi favorável ao pedido e autorizou a emissão das certidões. Ao todo, foram retificadas 27 certidões. No entanto, só foi autorizada a mudança do nome da pessoa, e não do pai, mãe e avós. Para essa correção era preciso pagar. Além disso, muitos documentos apresentam erros nas datas de nascimento dos anciões, registrados com uma idade muito inferior à real. Ernestina, por exemplo, é registrada como nascida em 1954. Isso trouxe uma série de problemas para que pleiteassem a aposentadoria e que pudessem tomar vacinas contra a gripe e a covid-19.

Nos anos seguintes ao nosso reconhecimento, travamos lutas diárias para o atendimento na saúde e na educação. Na saúde, só conseguimos atendimento depois que fazemos, caso a caso, denúncias ao MPF, o que nos causa um enorme transtorno. O povo recorre ao MPF para que sejamos atendidos, pois a Casa de Saúde Indígena (CASAI) se recusa a nos atender e joga na nossa cara que só atendem indígenas que vivem em aldeias. Os povos que vivem fora de seu território precisam de muita luta e brigas com os gestores do referido órgão para serem atendidos. Para que possam ser encaminhados para o Sistema Único de Saúde (SUS), via Saúde Indígena, para o tratamento de doenças graves como câncer, exames de ultrassom, cirurgias, consultas e exames de alta complexidade, internação etc., é necessário recorrermos ao MPF para que os parentes possam ter o atendimento. Quando os indígenas não são atendidos, muitas vezes, fica aquele jogo de empurra entre município e CASAI, que se utiliza da desculpa que não pode atender porque o povo não reside em terra indígena e a saúde indígena não atende povos que estão fora do território tradicional. É um jogo com a vida e a saúde dos indígenas.

Quando o MPF faz a sua recomendação, os indígenas são atendidos. Isso também ocorre com os parentes que moram do outro lado do rio, nas comunidades de Bela Vista e Matégua. A maioria dos atendimentos buscados são para mulheres indígenas grávidas que ainda não têm nenhum tipo de acompanhamento durante a gestação e lidam com situações duras como a morte de bebês, de mães e de crianças prematuras. Ainda hoje vivenciamos mortes de recém-nascidos ocorridas poucos dias depois do nascimento. Em fevereiro de 2022, a indígena Tatiane, que vivia em Matégua, Bolívia, estava grávida de 6 meses quando pegou covid e, logo em seguida, H1N1. Ela teve uma pneumonia forte e foi encaminhada a Porto Velho pela saúde municipal de Costa Marques. Em Porto Velho, foi internada no Hospital de Base, onde foi entubada com pneumonia e submetida a um parto cirúrgico. Tatiane faleceu três dias depois do nascimento do bebê Davi Emanuel, que permaneceu internado para ganhar peso. Tatiane não teve acompanhamento

pré-natal. Às mulheres Warazukwe têm sido negado esse direito. Penso que não é porque vivem em áreas de fronteira que podem ter o atendimento negado, o que ocorre constantemente. Na comunidade em que essas mulheres vivem não há esse atendimento, não se tem o SUS. Na Bolívia, tudo é pago e distante. Não há hospital próximo. Os serviços de saúde no Brasil estão mais próximos.

Na educação, cobramos da Secretaria de Educação de Rondônia (SEDUC) a contratação de professores indígenas Warazukwe para o ensino da língua materna em Pimenteiras, onde estão nossos anciões. Questionamos anualmente, desde 2016, por que a educação escolar indígena é apenas para os povos que têm território. Finalmente, em outubro de 2021, foi disponibilizada a contratação de um professor da comunidade Warazukwe. Em todos os documentos solicitamos a contratação de um professor sabedor do povo e um professor que trabalhasse a língua materna conforme os costumes do povo. Foi disponibilizado somente um professor, deixando de fora o sabedor. A vaga de professor foi ocupada pela indígena Keiliany Guarasugwe, a filha mais velha de Niçe, pois o edital exigia que a pessoa contratada tivesse ensino médio completo. Mesmo que seja importante a educação diferenciada para os povos indígenas e haja leis que tratem disso, a realidade é totalmente diferente. É sempre imposto um modelo de ensino aos professores indígenas, que precisam se adequar ao ensino regular do ABC, não considerando múltiplos saberes dos povos.

Mesmo com a vaga de professora ocupada tivemos que seguir lutando porque não nos foram dadas condições de trabalho. Por isso, fizemos documentos solicitando um espaço de aula, que foi negado pelo Estado e Município. Os gestores da educação em Pimenteiras parecem dificultar tudo para que a professora do povo desista da vaga. Atualmente, Keiliany dá aula na casa dos anciões em Pimenteiras do Oeste embaixo de uma lona com alguns bancos improvisados para as crianças, que contentes vão aprender na escola Warazukwe. A única coisa que elas pedem é merenda, que tampouco foi disponibilizada. Para amenizar essa situação, Keiliany pediu doação dos parentes, como frutas: laranja, carambola, biribá e alimentos para fazer mingau. Para aproximar suas aulas dos saberes do povo, usa livros das crianças e os transforma em palavras da língua tupi Warazu. Em algumas aulas Keiliany conta com a participação de Niçe e do tio José, que dominam a língua materna.

Assim como o ensino básico, o acesso ao ensino superior também se deu por meio de muita luta. Não tínhamos acesso à internet, então não sabíamos como proceder. Ficamos indignados porque muitos dos parentes que já tinham percorrido esse caminho não nos informaram sobre o caminho a seguir. Não sabíamos que precisávamos fazer o Exame Nacional do Ensino Médio (ENEM) e nem que tínhamos que sair de nossas casas para estudar. Em 2016, três saíram de Pimenteiras para Porto Velho, onde participaram de um vestibular específico

para indígenas. Os três foram aprovados para os cursos de Serviço Social, Letras e Ciências Biológicas. Não concluíram por conta do alto custo para se manterem na cidade: alimentação, aluguel, material de estudo, passagem de ônibus e outros gastos. Não recebiam qualquer auxílio ou bolsa, apenas a isenção das mensalidades. Um deles cursa atualmente o 6º período de Direito na Universidade Federal de Rondônia. Ele consegue se manter no curso porque recebe a Bolsa Permanência do MEC destinada a indígenas e quilombolas. Para conseguir a bolsa foi uma luta, porque ele precisava de uma declaração da FUNAI, que, por sua vez, se negava a expedir-la. Novamente, tivemos que fazer denúncia ao MPF para que eles, então, expedissem.

Parece que sempre há uma má vontade em atender o povo Warazukwe. Só quando o MPF cobra, eles fazem. Isso gera um desgaste horrível para as lideranças, porque demanda tempo em ligações e reuniões e muitas brigas para garantir os nossos direitos. A partir dessa experiência, passamos a conhecer os caminhos para o ensino superior e hoje nove indígenas cursam, por meio das políticas de ações afirmativas, graduação na Universidade Federal de Rondônia (UNIR) e no Instituto Federal de Rondônia (IFRO) em Direito, Engenharia Civil, Engenharia Florestal, Educação Intercultural, Física, Gestão Pública, Zootecnia, Letras Espanhol e Pedagogia.

Nesse nosso cotidiano de graduandos, porém, diariamente enfrentamos preconceito e discriminação por parte de estudantes e professores. Isso não é novidade, mas não podemos nos acostumar, e por isso não nos calamos. Quando eu cursava Ciências Sociais na UNIR, um professor, que se acha muito intelectual, pois publica livros e artigos, perguntou se a gente conhecia o povo Warazukwe do Guaporé. Eu disse que era do povo. Ele me perguntou se eu estava falando sério e se realmente era indígena. Notei o semblante negativo e de dúvida. Eu disse que sim. Eu sei que meu fenótipo evidencia a minha ascendência negra, mas, como estudioso da questão indígena, o professor deveria estar atento à questão de que não há um fenótipo indígena padronizado. Nessa demonstração racista, notei que a prática dele não condizia em nada com os artigos que ele publicava.

A partir daquele momento o professor nunca mais dirigiu a palavra a mim e sequer olhava na minha direção. Sentia que isso se passava apenas comigo. Até as minhas colegas percebiam. Ele conversava com todos na sala e não deu oportunidade para que eu apresentasse meu trabalho. No final do semestre, ele ainda me acusou de plágio e disse que meu trabalho estava fora dos padrões da Associação Brasileira de Normas Técnicas (ABNT). Ele não ensinou à turma sobre a formatação de um texto acadêmico. Eu neguei que fosse plágio, mas ele insistiu que plagiei e ainda disse que eu era uma boa pessoa, mas que precisava aprender a escrever. Senti que ele não via capacidade intelectual em mim. No segundo semestre do curso, felizmente, tive um professor que foi humano. Ele

não pesquisa sobre povos indígenas, mas foi ele quem me deu a mão, me auxiliou. Ele me pediu um trabalho sobre o povo Warazugwe e me ensinou a gostar de antropologia, me presenteando com livros e indicando artigos. Eu então me senti acolhida e não desisti. A perseguição daquele professor também se passou com outros indígenas no curso, fazendo alguns colegas indígenas desistirem. Eu não desisti, mudei para Direito, que era o curso que eu tanto almejava.

A vontade de fazer o curso de Direito não é de hoje. É algo que me acompanha desde a minha juventude. Eu escolhi direito porque sempre lutei contra esse sistema de mundo que insiste em pisar em cima do povo indígena, preto, quilombola, das mulheres... Quero ter conhecimento para ajudar os meus parentes Warazukwe e demais parentes, principalmente, na luta pela demarcação territorial e por políticas públicas que nos atendam. O desejo aumentou quando fui conselheira tutelar e passei a atuar junto ao movimento indígena, principalmente, na vida do meu povo e demais parentes. Muitos são presos e não têm conhecimento jurídico. Há parceiros dos povos indígenas que prestam assessoria jurídica, mas é muito limitada a coisas simples para os povos. Há, portanto, uma deficiência muito grande aqui no Estado de Rondônia de indígenas como advogados, procuradores, juízes e professores indígenas. É sempre o não indígena que ocupa o espaço, fala sobre a situação dos povos indígenas e nada é feito da forma que os indígenas necessitam, porque o sistema tem o preconceito enraizado.

Nesse tempo de universidade notei que nem todo pesquisador da questão indígena tem respeito e compreensão no ensino a indígenas em sala de aula. Vi em diferentes professores a gentileza e a maldade humanas personificadas. Essa situação me estimulou a não baixar a cabeça para aquele professor que não gosta de alunos indígenas. Já compartilhei espaços de fala com ele e estou certa de que minha fala não foi inferior à dele porque tem título de doutor. Afinal, eu tenho a vivência da minha ancestralidade.

### YACARERUPA

A nossa luta maior hoje é pela demarcação do nosso território, o yacarerupa. Nele, daremos continuidade às nossas vivências como povo indígena. Vivemos na cidade, mas não na nossa casa. Por isso, nós nos sentimos sempre incompletos. Sentimos que falta algo que vem de nossas raízes: os remédios tradicionais, os materiais para artesanato, a alimentação tradicional, cantos de cura... Manifestamos nossa preocupação com a permanente destruição das nossas urnas funerárias por parte dos invasores que estão no nosso território. Eles querem de todas as formas limpar todo e qualquer vestígio do nosso povo, ameaçando assim nossa integridade física e cultural.

Muitos Warazukwe se perderam nessa sociedade opressora. A cidade é muito atrativa, mas, ao mesmo tempo, há muitos riscos. Muitos se perdem e acabam presos. Tenho parentes cuja família inteira está presa. Alguns morreram na prisão. Esse é um dos maiores castigos para os povos indígenas que sempre viveram em meio à natureza.

O nosso bem viver, um modo de vida originário em meio à natureza, é constantemente atacado pelo Estado Brasileiro e suas políticas genocidas. O povo Warazukwe é um dos povos que sente na pele e no dia a dia o que é a expulsão de seu território tradicional. Minha mãe conta que seu abuelito, padre de su madre, Capitão Miguel, vivia no Uricurit (Yacarerupa), o riozinho conhecido pelos não indígenas. Yacarerupa significa na língua “o lago que, ao se juntar com a outra água, vira o grande rio”. A expressão explica o povo Warazukwe. Podemos ser calmos como o lago, mas quando todos estamos juntos, nos unimos e formamos o rio. A nossa luta é grande e imensa como o rio.

Minha mãe contou que seu abuelito tinha cinco mulheres e todas moravam juntas na mesma casa. Ele era o grande curador (pajé) dos Warazukwe: fazia remédio, afastava os maus espíritos, colocava o espírito no corpo para não ir antes da hora para o mundo dos espíritos, fazia remédio quando a cobra ferrava algum parente. Ela diz que ele sabia muita coisa e que, nesse tempo de criança, eles viviam em paz. Depois, começaram a passar muitas embarcações de seringalistas e logo começaram a tomar conta de todo o lugar dos Warasukwe. Expulsaram o povo de suas casas e assentaram as colocações de seringa. A escolha era ficar para morrer ou fugir para o outro lado do rio, que nesse tempo ainda não era fronteira. Essa época foi muito cheia de matanças dos povos que viviam na região do Vale do Guaporé. Hoje, grande parte do território do nosso povo se encontra na mão de invasores, produtores de soja e criadores de gado ligados à empresa José Batista Sobrinho (JBS) aqui em Rondônia.

Lutamos pela demarcação territorial. Estamos ressignificando nossa vida como povo. Era nas margens do rio que plantavam e viviam as nossas famílias. O rio para os não indígenas é a divisão, o marco da fronteira, mas para nós, indígenas, o rio significa união, vida e alimento. Hoje, somos taxados de povo boliviano, sendo que para os povos indígenas não existe fronteira.

Certa vez, na segunda assembleia do povo, o Procurador Dr. Henrique, do MPF de Ji-Paraná, perguntou ao meu tio José, ancião do povo, como viemos para o outro lado do rio, para o Brasil. Meu tio, em sua grande sabedoria, respondeu que se o jabuti que é jabuti cruza de uma margem para outra... Nesse momento, o procurador ficou em silêncio, pensando sobre a resposta do meu tio, e logo deu um sorriso. Se os seres pequenos têm a grandeza e sabedoria de se movimentar...

Nas memórias dos mais velhos, do tio José, tio Inácio, da tia Ernestina, da minha mãe Guilhermina e de outros, sempre está presente a forma violenta que



lhes foi imposta para que parassem de viver como povo indígena. Mas eles não esqueceram suas vivências, que ficaram adormecidas. A língua materna, os nomes dos pássaros, dos rios e dos animais, os cantos de cura, os mitos, os artesanatos, as comidas estão vivos dentro deles.

Em conversas cheias de lágrimas e sentimentos ruins, expressos nos seus gestos e em cada palavra que sai de suas bocas, os anciãos do povo contam sobre como era viver no Yacarerupa, nome do nosso território tradicional, e também como foram retirados de lá. Seus rostos cansados também transmitem esperança. Minha mãe, hoje com 78 anos, voltou a fazer a rede Warazukwe. Minha tia Ernestina e o meu tio José voltaram a falar diariamente a língua. Já tio Inácio e tio Miguel lembram como eram os artesanatos e o modo de viver do povo. As memórias são ressignificadas para os filhos, netos e sobrinhos diariamente e nos impulsionam a lutar para garantir o que nos foi brutalmente arrancado. Eles querem voltar a viver na terra deles. Afirmam que, lá sim, a terra é boa pra plantar, caçar e comer bem. Não pagaríamos água, nem aluguel e teríamos tudo.

Apesar de buscarmos o reconhecimento da SESAI e FUNAI para acessar os nossos direitos, não são esses órgãos que nos dirão se somos indígenas ou não. Estamos nas cidades e nas universidades e não deixaremos de carregar nas veias nosso sangue indígena. Seremos indígenas em qualquer lugar desse universo. Temos direitos, pensamos e sentimos assim como qualquer outro ser humano que ocupa esse planeta. Somos obrigados a viver na cidade, mas não perdemos a nossa identidade e nosso pertencimento ao território tradicional Warazukwe.

Nessa resistência, vamos lutando para nos mantermos vivos mesmo sem território demarcado, sem atendimento à saúde, sem uma educação diferenciada, sem o reconhecimento étnico. Lutamos em busca do SIM, pois desde o contato temos já o NÃO. Diante de tantos desafios, nós nos proibimos de desistir. Há tantos ataques que nós, Warazukwe e outros povos indígenas enfrentamos diariamente, como os Projetos de Lei (PLs) e Propostas de Emenda Constitucional (PECs) que afetam diretamente a vida de todos os indígenas, em aldeias, territórios ou na cidade. Nós lutamos contra toda essa imposição do Estado Brasileiro. Acharam que tinham matado e enterrado nosso povo, nossa língua, nossos costumes, nossos remédios, nosso território. Roubaram nossas terras. Porém, não conseguiram matar nossa identidade, mesmo sendo os Warazukwe esquecidos e dados como extintos.

Deixo aqui registrado o desejo daqueles que já se foram em voltar para o Yacarerupa, o território tradicional do povo Warazukwe, e por aqueles que não puderam falar sua língua, tendo suas vidas roubadas pela colonização. Hoje, podemos manifestar e não aceitar essa imposição do Estado Brasileiro. Lutamos e resistiremos por todos os Warazukwe que não compartilham mais a vida conosco, porém nos deixaram exemplos de luta para seguirmos firmes e dizendo não a todo ataque contra nós, povos indígenas.

Os Warazukwe e demais parentes que estão na luta pela demarcação territorial e reconhecimento étnico nunca pararam de lutar. Estamos organizados



e nos mobilizando, cobrando nosso território original do qual fomos violentamente expulsos. Enquanto não demarcarem os nossos territórios, não teremos paz. A luta passa de geração em geração e a cada dia nasce um espírito guerreiro com força da natureza da qual fazemos parte, e ela faz parte de nós, indígenas.

O nosso grito é: A TERRA É TERRITÓRIO, É NOSSO BEM VIVER E NOSSA VIDA. SEM ELA, ESTÃO NOS MATANDO DIA A DIA, MAS NOSSO ESPÍRITO DE LUTA ESTÁ VIVO E RENASCE EM CADA INDÍGENA, DIA A DIA. O POVO WARAZUKWE É COMO SEMENTE TEIMOSA QUE NASCE EM MEIO ÀS CINZAS, RESISTE AO FOGO E A TODO ATAQUE DO ESTADO BRASILEIRO. NOS CHAMARAM DE RESSURGIDOS. PARA O POVO INDÍGENA SOMOS RESISTENTES (Rosa Guarasugwe).

## REFERÊNCIAS

TERENA, E. L. H. A. *Vukápanavo: o despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político*. Rio de Janeiro: E-papers, 2020. Disponível em: <http://laced4.hospedagemdesites.ws/wp-content/uploads/2021/02/Vukapavano.pdf>. Acesso em: 01 abri. 2022.

BENITES, T. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico dos Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) do Museu Nacional, Rio de Janeiro, 2014.

BOMFIM, A. B. *Patxohã, língua de guerreiro: um estudo sobre o processo de retomada da língua Pataxó*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Salvador, 2012.

MERE, G.; SNETHLAGE, R. M.; SNETHLAGE, A-M. *A expedição do Guaporé (1933-1935): Cadernos de Campo, publicações e acervos de Emil Snethlage*. Belém: MPEG, 2021.

NORDENSKIÖLD, E. *Exploraciones y Aventuras en Sudamérica*. La Paz: APCOB, 2001.

PURUBORÁ, C. *Puruborá: a luta e a resistência de um povo*. Rio de Janeiro: Pachamama, 2021.

RAMIREZ, H.; VEGINI, V. & F., M. C. V. de. O warázu do Guaporé (tupi-guarani): primeira descrição linguística. *LIAMES: Línguas Indígenas Americanas*, v. 17, nº 2, p. 411-506, 2017. <https://doi.org/10.20396/liames.v17i0.8647468>. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/liames/article/view/8647468/pdf>. Acesso em: 01 mar. 2022.

# Produzindo a vida entre Terra, Escola e Museu: algumas notas sobre o processo de retomada apyãwa

Ana Coutinho  
Nivaldo Korira'i Tapirapé (Paroo'i)  
Pedro Oliveira

Pretendemos percorrer alguns momentos-chave da história recente do povo indígena Apyãwa, conhecido na literatura por Tapirapé, a fim de apresentar uma noção mais alargada da ideia de *retomada* da Terra.<sup>4</sup> Para isso, entendemos a ideia de *retomada* como articulação de modos de vivências variadas, como a luta pela terra, a feitura das festas, as incursões nas matas do território, a pujante experiência da escola indígena apyãwa e a demarcação e homologação da Terra Indígena Urubu Branco em 1998. No presente capítulo enfatizaremos as experiências dos rituais/festas e da educação escolar indígena, como sendo dois movimentos coincidentes da história recente dos Apyãwa e de seu território. Há, ainda, um projeto em curso de construção de um Museu Apyãwa na Terra Indígena Urubu Branco, que incrementa, em nosso ver, a noção de *retomada* aqui desenvolvida e nos possibilita traçar semelhanças e diferenças com relação a outros contextos indígenas contemporâneos. Abordaremos, ao fim, o contexto de construção do Museu. Ritual, Escola e Museu são assim “eventos” que englobam os diferentes moradores das aldeias da Terra Indígena e que os mobilizam em um processo de *retomada* constantemente atualizado.

Os momentos que integram a retomada apyãwa desde meados do século XX refizeram o drama de seu quase desaparecimento. Passando pela recuperação demográfica junto ao trabalho de assistência de saúde das Irmãzinhas de Jesus e pela parceria com a Prelazia de São Félix do Araguaia, assim como pela construção da escola e pelas mobilizações pela demarcação da terra, os Apyãwa têm buscado

---

<sup>4</sup> Agradecemos ao Luiz Gouvêa pelas sugestões, correções e a Luiz e Eunice pelas fotos do capítulo.

enunciados em seus próprios termos (LEITE, 1986). O início da reocupação do território, em 1993, conjugou um intenso processo de retomada da vida ritual e de apropriação da escola indígena. De lá pra cá, observamos a inserção dos Apyãwa nas instituições de ensino superior e a profusão de registros sobre o que se convencionou chamar de “cultura”.

Figura 1 - Homens no terreiro na ocasião da festa de iniciação masculina, Tapi'Itãwa, 2017.



Foto: Ana Coutinho.

## DE VOLTA À TAPI'ITÃWA

Os Apyãwa são um povo Tupi-Guarani da região do Médio Araguaia.<sup>5</sup> Atualmente, eles habitam duas Terras Indígenas – Terra Indígena Urubu Branco e Terra Indígena Tapirapé/Karajá – e estão em sua maioria na primeira.<sup>6</sup> O contexto que envolve as demarcações das Terras nos possibilita abordar outras modalidades

<sup>5</sup> Os Tapirapé localizavam-se no interflúvio do baixo rio Tocantins e baixo Rio Xingu, próximo à foz do Amazonas (BALDUS, 1970, p. 20-26, NOELLI, 1996, p. 7-53), nos idos do século XVII. Ocorreu, provavelmente, uma cisão dos Tapirapé com outros povos falantes do Tupi-Guarani ali localizados: os Parakanã, os Araweté, os Surui Akewara, os Assurini do Trocará. Essa movimentação rumo ao sul, na junção do rio Tocantins e Araguaia, ocorreu no século XVIII – dado que é relatado também por meio do mito da travessia do “mar grande”, *pararyxigoo* (Comunidade Tapirapé, 1996).

<sup>6</sup> O relatório de identificação e delimitação da Área Indígena Urubu Branco de 1994 teve como coordenador o antropólogo André Toral. Hoje os Apyãwa estão distribuídos nas aldeias *Tapi'Itãwa*, *Akara'ytãwa*, *Tapiparanytãwa*, *Towajaatãwa*, *Wiriaotãwa*, *Myryxitãwa*, *Inataotãwa* e em *Majtyri*. Essa última, localizada na Terra Indígena Tapirapé/Karajá.

de articulação coletiva, fornecendo ainda mais sentidos à própria luta pela terra.<sup>7</sup> Na carta de apresentação das motivações pela *retomada*, escrita em 1996, há alguns pontos que nortearam o processo de luta, e por meio dessas reivindicações poderemos reencontrar o estado atual da vida dos Apyãwa:

A atual área indígena Tapirapé/Karajá é insuficiente para nossa sobrevivência física e para realização do cerimonial cultural, como nos garante o capítulo 231 da constituição brasileira'; 'Que as matas da área indígena estavam sendo devastadas para formação de pastagem'; 'As sepulturas dos nossos ancestrais estavam sendo destruídas'; 'Estávamos sendo impedidos de entrar na área'; 'Para que a juventude conheça de perto os locais das antigas aldeias e assim possam saber melhor sua história. Assim como os não índios têm o direito de saber da história do Brasil (TAPIRAPÉ XARIO, KAMORIWA'I ELBER, 1996).

Muitas dessas inquietações mobilizaram o retorno ao território tradicional. Algumas famílias foram paulatinamente saindo de *Orokotãwa*, aldeia localizada próximo ao Rio Tapirapé e se instalaram na região da Serra do Urubu Branco (*Yrywo'ywãwa*), lugar que tem importância mítica e cosmogônica para os Apyãwa.<sup>8</sup> O protagonismo de alguns casais de lideranças merece ser destacado, tais como o de Korirã e Taparawoo; de Paxepytygi e Eirowa; de Toto'i e Iparewao'i e de lakygi e Pawygoo.<sup>9</sup> Eles iniciaram esse movimento rumo à terra tradicional e foram, nesse processo, animando outras famílias e seus parentes a levantarem suas casas em seguida. O casal-liderança ocupa um lugar central para os Apyãwa, que estrutura as relações das famílias extensas. Os casais podem ser donos de certos *axyga* (espíritos) e são eles, os casais-donos, que patrocinam as festas, como veremos adiante.

---

<sup>7</sup> A Terra Indígena Urubu Branco mesmo demarcada e homologada ainda possui invasores na parte norte da Terra (<http://www.mpf.mp.br/mt/sala-de-imprensa/noticias-mt/terra-indigena-urubu-branco-tem-demarcacao-reconhecida-pela-segunda-vez>). Os invasores atuam na intensificação do desmatamento no interior da Terra Indígena. Essa presença externa tem devastado as matas, retirado madeira de modo ilegal e, com isso, afastado os animais de caça da região. Os Apyãwa nunca pararam de atuar na defesa de seu território. Disponível em: <https://apublica.org/2019/08/tapirape-defendem-territorio-de-invasores-por-conta-propria/>.

<sup>8</sup> Na região que abrange a Serra do Urubu Branco e o atual município de Vila Rica se localizavam as aldeias antigas dos Apyãwa como *Xexotãwa*, *Maakotãwa*, *Moo'ytãwa*, *Xoatãwa*, *Arapatãwa*, *Ipirakwaritãwa* (COMUNIDADE TAPIRAPÉ, 1996).

<sup>9</sup> Korirã faleceu no dia 26 de março de 2022, o que foi motivo de muita tristeza para todos em Urubu Branco.

O processo de ocupação para refundar a aldeia *Tapí'ltãwa* foi um processo de intensa luta com os fazendeiros da região (COMUNIDADE TAPIRAPÉ, 31).<sup>10</sup> Na carta citada acima, eles definem as múltiplas possibilidades de vida que estão colocadas ao retomarem a Terra em Urubu Branco. Foi através das incursões nas matas da região da Serra para a realização de caçada ritual da queixada, da coleta de madeira para a construção da casa cerimonial (*Takãra*), das buscas de materiais para a feitura das roupas rituais, das diversas máscaras e de taquari para as flechas que os Apyãwa começaram a notar o tamanho da devastação de seu território tradicional. Como nos diz Wario, liderança apyãwa que migrou logo depois das primeiras famílias mencionadas e que se tornou uma figura central na retomada do território:<sup>11</sup>

A gente sempre andava para esses lados, para buscar madeira para *Takãra*, para fazer flechas e caçar porcão, até que a gente viu que não tinha mais nada, como estava cheio de pasto, sem mata nenhuma. Foi aí que a gente viu que tinha de voltar e re-fazer a antiga aldeia *Tapí'ltãwa* (Comunicação pessoal, 2017).<sup>12</sup>

Estar na terra tradicional é estar perto dos materiais e animais que fazem parte das festas para *axyga* (espíritos) e dos itens que participam do processo de produção da pessoa Apyãwa, como *oroko* (urucum), *itã* (conchas de madrepérola), *arãra rowãja* (penas do rabo de araras vermelhas), *wyraãwa* (penugem de patos), *wyaro* (penugem de urubu-rei), *xanyapawa* (jenipapo), *yyka* (resina perfumada de origem vegetal) e outros. Há uma relação necessária entre os itens da mata, os lugares sagrados e a feitura das festas e da pessoa Apyãwa.

As “coisas”, lugares e pessoas participam de um mesmo processo, cujo entendimento não se deve dar isoladamente nem de modo abstrato, como uma noção generalizada de “natureza” e de “artefatos” (SANTOS-GRANERO, 2009). Os modos de permanecer, ocupar, de se deslocar pelo Território se apresentam a partir de (e nas) relações entre pessoas, entre humanos e não-humanos e entre “coisas”. Foi justamente na administração dessas relações, de saber se colocar perto e distante dos animais de caça, de materiais rituais que contêm perigos, de estar próximo a lugares variados, como a Serra do Urubu Branco, as sepulturas

<sup>10</sup> Referência a esse contexto consta na primeira carta pastoral de Dom Pedro Casaldáliga, como nos confirmou Eunice Dias de Paula em conversa informal, chamada “Tapirapé/Tapiraguaia” e publicada no livro *Uma igreja na Amazônia em conflito com o latifúndio e a marginalização social*, de Casaldáliga, em 1971.

<sup>11</sup> A aldeia *Tapí'ltãwa* se localiza hoje no mesmo lugar da antiga *Ipirãkwaritãwa* (aldeia do buraco do peixe). A nascente de água fica próxima à escola e deu seu nome *Ipirãkwari* à aldeia na época. Trata-se de um lugar sagrado para os Apyãwa: os antigos diziam que existia um canal subterrâneo ligando aquela nascente ao “Pará”, e que naquele buraco a água nunca secaria.

<sup>12</sup> Trecho extraído de entrevista realizada com Wario em 2017.

dos antigos, as moradias dos porcos, que os Apyãwa sentiram a emergência de retomar a vida em seu território.

As famílias que saíram de *Orokotãwa* construíram imediatamente a *Takãra* (casa cerimonial) ao centro da aldeia, como foi relatado por Wario. *Takãra* apresenta a possibilidade de se relacionar com *axyga*, de fazer *tarywa* (ciclo de festas apyãwa), de estabelecer a possibilidade de encontros entre humanos e não-humanos, de relações intergeracionais, de aprendizado e de memória.<sup>13</sup> Nesta casa, os jovens Apyãwa, quando passam de uma fase para outra (*Awa'yao'i*), são formados e recebem conselhos dos mais velhos da aldeia. Além disso, aprendem também outras atividades, como confecção de artesanatos, narração de histórias, cantos, mitos, o respeito com os outros. Tudo isso é transmitido aos jovens nessa casa. Portanto, *Takãra*, além de ser casa cerimonial, é entendida como um local fundamental de educação tradicional masculina, lugar onde os homens, o coletivo *Wyrã*, são educados.<sup>14</sup> É por meio das experiências vividas nesses e em outros espaços sociais que jovens e crianças Apyãwa aprendem suas histórias.

A partir da *Takãra* emerge o espaço circular ao centro da aldeia, o pátio (*takawytera*), espaço político e de decisão, onde ocorre também uma multiplicidade de atividades rituais e de encontros masculinos noturnos. É também desde *Takãra* que a localização das residências se define. As casas foram então levantadas ao redor da *Takãra*, cada lado da aldeia apresenta uma das metades rituais (no eixo Norte e Sul), e delas é possível ver hoje a casa cerimonial e a Serra do Urubu Branco circundando a aldeia, a exata mesma paisagem descrita por etnógrafos que passaram pela região nos anos 1930.

A referida aldeia *Tapi'Itãwa* foi etnografada pelos antropólogos Herbert Baldus e Charles Wagley. Baldus esteve na aldeia em 1939 e em 1947. Já Wagley permaneceu quase um ano em 1939 e retornou novamente em 1965 em visita à aldeia *Orokotãwa*. Em 1939, os Apyãwa estavam distribuídos em algumas aldeias da região, mas moravam em maior número em *Tapi'Itãwa*. A população já estava em declínio por motivo de doenças dos não indígenas e de frequentes ataques de povos do entorno. Além disso, outro ponto sensível era a intensa disputa xamânica entre poderosos pajés apyãwa, que estavam envolvidos numa trama de ataques feiticeiros e de vingança, o que contribuiu ainda mais para uma diminuição da população nas aldeias. A partir de trabalho desenvolvido no contexto do ensino médio da Escola Estadual Tapi'Itãwa e orientado pelo professor Paroo'i, tivemos acesso a uma entrevista com a sábia Tokyna, que descreve com minúcias alguns dos eventos que envolveram os pajés, a propagação de doenças e a necessidade

<sup>13</sup> Para um aprofundamento sobre importância da *Takãra* para os Apyãwa ver a dissertação de mestrado *Takãra: centro epistemológico e sistema de comunicação cósmica para a vitalidade cultural do povo Apyãwa* de Gilson Ipaxi'awyga Tapirapé pela Universidade Federal de Goiás de 2020.

<sup>14</sup> O coletivo *Wyrã* engloba os homens das duas metades rituais (*Wyraxiga e Araxã*).



frequente de migrações, junções e fundações de novas aldeias nas primeiras décadas do século XX, período imediatamente anterior à visita dos etnógrafos (APYĀWA PARAGETĀ, 2020, p. 9-13).

Em 1947, um pouco depois da partida de Herbert Baldus, quando os homens Apyāwa estavam na caçada, a aldeia foi atacada pelos Kayapó Metyktire. *Tapi' Itāwa* foi incendiada, mulheres foram raptadas e a casa cerimonial (*Takāra*) foi queimada.<sup>15</sup> Depois de bastante dispersão do povo Apyāwa, em 1950, uma parte do grupo se refugiou no Posto Indígena Heloísa Alberto Torres, na “aldeia do posto” do antigo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Em pouco mais de um ano, os Apyāwa começaram a receber assistência de saúde da missão francesa das “Irmãzinhas de Jesus”. A partir desse momento, o povo Apyāwa ocupou a beira do Rio Tapirapé, teve assistência de saúde contínua das irmãs e pôde se reorganizar novamente.<sup>16</sup> Nas aldeias de *Tawyō/Orokotāwa* foram erguidas novamente *Takāra*.<sup>17</sup> A aldeia com *Takāra* ao centro em *Orokotāwa* marca também a retomada das festas (*tarywa*) pelos Apyāwa nos anos seguintes.<sup>18</sup>

Como narrado pelas Irmãzinhas de Jesus, os cantos noturnos do *Ka'ó* voltaram a ser entoados e as reuniões dentro e fora da *Takāra* (na *takawytera*) reiniciaram. Os cantos do *Ka'ó* são entoados por duplas de cantores homens acompanhados de suas esposas durante toda a madrugada. Esses cantos são divididos normalmente em quatro partes e conta com séries fixas para cada momento da madrugada.<sup>19</sup> *Ka'ó* é entoado por vários meses seguidos e faz parte das festas do início da época chuvosa até o início do verão, quando os espíritos mascarados desse momento aparecem durante o dia. Os cantos parecem reforçar o polo de humanidade Apyāwa frente à visita de vários espíritos poderosos.

<sup>15</sup> Os habitantes de outras aldeias, como a aldeia *Xexotāwa*, também estavam sofrendo com doenças e ataques dos Kayapó.

<sup>16</sup> No posto do SPI, os *Apyāwa* viviam com os Karajá, à beira do rio Tapirapé: “Enquanto estavam vivendo juntos com os Karajá, os *Apyāwa* se sentiam em uma situação não muito confortável, pois não podiam realizar seus rituais ou construir suas roças, além do temor que sentiam em relação aos pajés Karajá. Estranhavam muito os costumes dos Karajá, especialmente o fato de dormirem em esteiras e não fazerem roças grandes como as praticadas por eles. Ao contrário, os Karajá dedicavam muito tempo à pesca e coleta de mel e frutos silvestres e praticavam uma agricultura sazonal nas praias (DIAS DE PAULA, 2014, p. 30).

<sup>17</sup> A aldeia *Tawyō* era a mesma de *Orokotāwa*, depois se mudaram e fizeram aldeia bem perto do rio (*yywytāwa*). Porém houve uma inundação nessa aldeia, voltaram então para a localidade original de *Orokotāwa* e reergueram uma nova aldeia nomeada de novo de *Orokotāwa*. Em 1990 uma parte do povo começou o movimento de retorno à Serra do Urubu Branco enquanto a outra parte fundou *Majtyri*.

<sup>18</sup> A primeira *Takāra*, depois do ataque *kayapó*, foi construída em dezembro de 1952 (DIAS DE PAULA, 2014, p. 31).

<sup>19</sup> Existe ainda uma quinta parte do *ka'ó*, que é cantado apenas no encerramento final do canto no momento do *kawiypparakāwa*.

O modo de reorganização do povo Apyãwa à beira do rio Tapirapé, depois da dissolução da antiga *Tapi'ltãwa*, após o “último ataque guerreiro” dos Kayapó, e posteriormente à refundação da aldeia, na Serra do Urubu Branco, demonstra o lugar das festas e dos materiais da mata como um dos mediadores fundamentais da ocupação do território. Nos dados coletados nos Diários das Irmãzinhas de Jesus e fornecidos por Odile Eglin (“irmã Odila”), impressiona a frequência com que se realizavam as atividades rituais em *Orokotãwa*, em meio a tantas dificuldades.<sup>20</sup> Foram oito festas com máscaras registradas de 1973 a 1993.

Hoje na Terra Indígena Urubu Branco habitam 960 pessoas que participam do ciclo anual de festas, entoam os cantos e confeccionam as máscaras.<sup>21</sup> Os Apyãwa possuem suas próprias tecnologias de preservação da memória, que contam com os rituais/festas como um lugar privilegiado de transmissão desses saberes. Realizam seu ciclo de festas, organizado pela estação seca e chuvosa e obedecem a uma sequência de eventos fixos, que ocorrem a cada ano.<sup>22</sup> Uma variedade de *axyga* (espíritos) vêm visitar a aldeia: alguns portam máscaras, são considerados de maior perigo e exigem maior cuidado dos seus donos rituais, como é o caso de *Tawã-rarywa* (festa para Tawã), outros são os *axywewoja* (espíritos “mais leves”) que trazem danças na *takawytera*, em que a participação de crianças é permitida, por exemplo.<sup>23</sup> Ou seja, cada evento ritual, cada festa, envolve cantos, danças, objetos rituais, modos de fazer que são ativados regularmente e que mobilizam a maioria dos moradores das aldeias apyãwa das duas Terras Indígenas. É na *tarywa* (ciclo anual de festas) onde ocorre o encontro de várias gerações envolvidas pela “alegria”, além de tornar visível alguns modos de relação e de transformação presentes no que se convencionou chamar de ontologia (FAUSTO, 2020).

Os mitos de origem do povo, de origem da *Takãra*, do doador dos “bens culturais” (cantos, danças e enfeites) e as histórias de guerra e de encontro com animais são atualizados e vivenciados nos rituais. A relação com alteridades diversas, tais como animais, inimigos e espectros, refeitas a cada ano, exigem muito cuidado no modo de administração. É dessa relação que se obtêm proteção contra doenças e malfeitos que podem atingir todo o coletivo de aldeias.

---

<sup>20</sup> A irmãzinha de Jesus Odile Eglin fez um levantamento nos diários e anotações pessoais e nos forneceu essa informação em sua casa na aldeia *Tapi'ltãwa*, em 2017.

<sup>21</sup> Esse dado nos foi fornecido pelo professor Warinimyta Tapirapé em outubro de 2021. Foi feito um levantamento do número de habitantes na Terra Indígena Urubu Branco e na Terra Indígena Tapirapé/Karajá pelos alunos da Escola Estadual Indígena *Tapi'ltãwa* em 2019.

<sup>22</sup> O ciclo ritual é suspenso caso ocorra algum falecimento. É decretado imediatamente o luto coletivo e todas as festividades são encerradas. Cabe à família enlutada comunicar à comunidade o momento de término do luto.

<sup>23</sup> Os donos dos *axyga* (dos espíritos mascarados) são justamente casais que auxiliados por pajé cuidam de um espírito mascarado e são os maiores responsáveis pelo ritual. As metades (*Wyraxiga* e *Araxã*) atuam nas festas junto a esse casal.



Além de *takãra* e *tarywa*, temos na escola apyãwa um local importante para que “a juventude possa saber melhor de sua própria história”, como diz a carta de 1996. A Escola Indígena Estadual Tapi’Itãwa é um espaço de muito orgulho para os Apyãwa em sua trajetória de construção de autonomia e formação de pesquisadores indígenas.<sup>24</sup> Hoje são 21 professores da Escola Estadual Indígena, que vai do ensino fundamental ao ensino médio. Escola, festas e luta pela terra foram movimentos que andaram juntos na história recente dos Apyãwa.

Figura 2 - Tawã de Kayapó aparece no terreiro da *Takãra* em *Tapi’Itãwa*, 2019.



Foto: Ana Coutinho.

## POR UMA ESCOLA APYÃWA

O início da educação escolar entre o povo Apyãwa aconteceu oficialmente a partir dos anos de 1983. Nessa data a escola foi municipalizada com sua criação no Decreto nº 003 de 07 de fevereiro de 1983 e, logo em seguida, foi estadualizada no ano de 1988 como Escola Estadual Indígena Tapirapé. A escola começou na aldeia

<sup>24</sup> Atualmente, a Terra Indígena Urubu Branco conta com uma sede escolar criada pelo Decreto nº 4.823 de 16 de agosto de 2002, denominada Escola Indígena Estadual Tapi’itãwa, localizada na aldeia *Tapi’itãwa* e várias salas anexas distribuídas nas aldeias. As salas anexas foram criadas por causa da distância para atender à comunidade daquelas localidades. Esta unidade é constituída por profissionais indígenas do próprio povo. A maioria destes professores é graduada e pós-graduada pela Universidade do Estado de Mato Grosso e pela Universidade Federal de Goiás.

*Orokotãwa*, na Terra Indígena Tapirape/Karajá, no município de Santa Terezinha. Naquela aldeia, ela ainda não contava com um prédio próprio. As aulas aconteciam no antigo prédio da Igreja. Segundo Dias de Paula (1997), um dos motivos da implantação da escola na aldeia foi a luta pela demarcação do território. Na década de 1960, a região do Médio Araguaia começou a ser ocupada por latifúndios destinados à agropecuária. Com a ocupação de terras tradicionalmente indígenas por fazendas, houve grande desmatamento da floresta para ceder lugar aos pastos e inúmeros conflitos sociais.

Os latifundiários desconsideravam a presença de indígenas na terra e a luta pela demarcação se iniciou neste período, quando as lideranças reivindicaram a criação de uma escola com o interesse de aprender o português e dominar a escrita para reivindicar os direitos ao território. Esse trabalho em torno das duas línguas (apyãwa e português) contou com a parceria da linguista do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro Yonne Leite e do casal Eunice Dias de Paula e Luiz Gouvêa de Paula, que chegaram em 1973 à aldeia *Orokotãwa*.<sup>25</sup>

Figura 3 - Mulheres na escola em *Orokotãwa* (Iparewã, Taparawoo, Mareapa, Tarywãja, Maxãja), meados de 1970.



Foto: Antônio Carlos Moura

A escrita também incrementou para alguns jovens, que têm interesse nos rituais, a capacidade de memorização de cantos, como a *Marakayja* (DIAS DE PAULA, 2014). Foi assim que começou a presença da escola na comunidade Apyãwa. Como nos ensina Gersen Baniwa:

---

<sup>25</sup> Eunice e Luiz vieram ao encontro dos Apyãwa por meio da Prelazia de São Félix do Araguaia em 1973 e atuam com os Apyãwa desde então. Já o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) foi fundado em 1972 e começou a ser um parceiro dos Apyãwa logo nos primeiros anos de sua fundação. Em 1974 houve um encontro de caciques organizado pelo CIMI e o *kapitãwa* (cacique) Marcos Xako'lapari esteve presente na reunião (Comunicação pessoal com Eunice, abril de 2022).

Dominar os conhecimentos dos brancos não significa tornar-se branco ou abdicar-se de seus modos tradicionais de vida. Significa que, de posse dos conhecimentos dos brancos e dos seus modos de pensar, agir, viver, a chance de estabelecerem estratégias eficazes de defesa, de resistência e garantia de seus direitos e interesses é muito maior, transformando os próprios conhecimentos dos brancos não contra os brancos, mas em favor dos direitos coletivos indígenas (BANIWA, 2019, p. 61).

Figura 4 - Paroo'i apresenta trabalho sobre ciclo ritual na escola em Majtyri em 1997.



Foto: Acervo pessoal de Paroo'i

Tive o privilégio de participar como aluno nesta escola a partir da década de 1980, e ainda guardo algumas lembranças como, por exemplo, o método que Eunice Dias de Paula, professora à época, aplicava era exatamente o do grande educador Paulo Freire. Considero que esses exercícios e “atividades de *yxapenõga*” (desenhos de ondas do rio) tinham as intenções do pensamento do Paulo Freire.<sup>26</sup> Trabalhar a partir do costume, do cotidiano, do convívio do aluno. Não adiantava trabalhar sobre as ondas do mar se a gente não conhecia. Não adiantava trabalhar só a letra por si, mas, sim, o contexto, a língua da comunidade.

<sup>26</sup> Traduzo *yxapenõga* como “ondas do rio”. Exercício de desenho feito no caderno com as crianças para o melhor desenvolvimento da coordenação motora.



A escola apyãwa também surgiu com o propósito de manter e fortalecer a vida e a cultura da comunidade, ela veio para apoiar a comunidade no que fosse necessário para sua sobrevivência. Não havia livros didáticos para a gente ler. Nós, como alunos e apoiados pela professora, construímos nosso material para trabalhar. A partir de simples desenhos, a gente fazia nossa leitura do mundo. A escola foi e é um instrumento de ferramenta para pensarmos juntos os projetos societários da nossa comunidade, trabalhar os interesses que são muito importantes e os mais urgentes no ambiente da escola auxilia nosso povo a fazer reflexão sobre o que é vivido e o futuro dos Apyãwa.

A escola, portanto, não é só ensinar a ler e escrever o que está no papel, mas sim ensinar aos jovens como enfrentar, como confrontar as interferências do mundo dos maira (não-indígenas). Por intermédio da escola podemos intervir e combater coisas que só vêm para acabar com a cultura do povo. Os Apyãwa consideram que os jovens são futuras lideranças, que defenderão a nossa comunidade, ou seja, a vida, a cultura apyãwa. Porque “liderança indígena” é aquela que defende o seu povo, que defende o pensamento do povo. Isso é papel da escola na comunidade indígena.

O povo Apyãwa tem uma preocupação muito grande sobre o conhecimento tradicional, uma vez que a entrada de novas tecnologias como televisões, celulares, aparelhos de sons, notebook etc., tem surgido muito nas aldeias e atropelando as normas e valores culturais. Notamos que com a entrada desses elementos, os jovens Apyãwa se distanciaram bastante das atividades comunitárias como trabalhos agrícolas, pescarias, festas e rituais. Outra inquietação é o uso da língua apyãwa, que tem sofrido enorme influência da língua portuguesa, ameaçando até mesmo o uso cotidiano dela na comunidade. Esses problemas agravaram-se principalmente com a entrada de energia elétrica nas aldeias, fato que vem sendo observado pela própria comunidade desde a sua primeira implantação nas aldeias. Por isso precisou-se sustentar a educação escolar como segurança de sobrevivência linguística e cultural do nosso povo. O ensino da língua materna passou a ser importante para manutenção, preservação e para fortalecimento da língua materna dentro e fora da escola, porque continua sendo ensinada em todos os níveis de ensino, principalmente, no ensino médio. A língua Tapirapé tornou-se também instrução para todas as áreas de conhecimento na escola.

A escola é um espaço importante para as práticas e valorização da língua materna. É o lugar onde as crianças aprendem a escrever e aprendem palavras novas, ou seja, as palavras que não conhecem que não são mais apreciadas ou aquelas que os antigos usavam. Assim as palavras novas que os alunos aprendem vêm enriquecendo o vocabulário da língua Tapirapé. É imprescindível a participação da comunidade na formação das crianças. Os idosos são os melhores sábios para contar histórias e ensinar para as crianças em sala de aula as palavras antigas

que os alunos desconhecem e ao mesmo tempo ensinar histórias e mitos que os antigos contam. É o que vem sendo trabalhado na sala de aula com os alunos do ensino fundamental e ensino médio. Os alunos utilizam as palavras antigas ou criadas pelos professores para atividades de aulas. Em seguida, os alunos socializam o que aprendem na escola com os membros da comunidade. Nesse sentido, o Projeto Político Pedagógico tem o objetivo de buscar a construção de uma política pedagógica mais voltada para a realidade da nossa comunidade. Uma política pedagógica que de fato contribua com projeto de manutenção da identidade apyãwa, que respeite e valorize os saberes tradicionais do povo. Assim, criou-se uma metodologia inovadora capaz de formar gerações futuras dentro das nossas próprias experiências de vidas e com os temas relacionados com o sistema de vida e organização do nosso povo.

A escola ainda conta com outros projetos para atender às demandas da comunidade, como o Projeto da EJA de ensino fundamental. O público alvo deste projeto são aquelas pessoas que não tiveram oportunidade de estudar e que têm desejos de voltar a estudar. Outro projeto importante que aconteceu na escola entre os anos de 2010 a 2012 foi o curso de Magistério Intercultural que atendeu à reivindicação dos professores que não tinham habilitação e que atuavam em sala de aula. Este projeto atendeu aos professores Apyãwa e também aos professores Karajá do município de Santa Terezinha.

*Nivaldo Paroo´i Tapirapé*

### MUSEALIZAR E RETOMAR

Os brancos não perdem sua língua nem as coisas de sua tradição porque fazem muitos livros. E por isso que nós temos que fazer nossos próprios livros, na nossa língua e não ficar usando o livro do branco! (Kamoriwa'i, professor Tapirapé, durante o Encontro de Professores Indígenas realizado em Merure, MT, 1993).

A educação indígena, ao realizar pesquisa sobre a própria cultura, faz um inventário de saberes e epistemologias nativas. O livro bilíngue *Xaneta Wa Parageta: Histórias das nossas aldeias* (1996) foi fruto do trabalho dos alunos da escola indígena com os mais velhos, reunindo as histórias antigas e narrativas cosmológicas do povo Apyãwa e sua relação com o território Urubu Branco, recém ocupado naquele contexto.<sup>27</sup> Além desta, podemos enumerar diversos outros trabalhos, como o estudo dos *Cantos de Xakowi* (2006) feito por Xario'i Carlos Tapirapé em sua monografia de curso; a dissertação de mestrado em antropologia de Koría Yrywaxã Tapirapé sobre as *dietas alimentares e a formação do corpo e da pessoa entre os Apyãwa* (2019); o estudo sobre *grafismos apyãwa* de Makato Tapirapé (2009); além de diversas outras pesquisas produzidas pelos Apyãwa sobre suas formas de vida, como a educação indígena, a vida ritual, a língua, *Takãra*, os grupos cerimoniais, a *Yapewa* (Canoa), entre outros.

No intercurso do processo de indigenização da escola, da intensa produção de escrita sobre suas histórias, da crescente formação de pesquisadores indígenas e em meio a efervescência das práticas rituais, emergiu a proposta de construção de um Museu Apyãwa na aldeia *Tapi'itãwa*. O início dessa iniciativa começou a se apresentar quando, na reocupação do território tradicional, os Apyãwa encontraram vestígios de objetos e materiais de seus ancestrais: panelas, machados, pontas de flechas, *temekwara* (tembetá dos antigos). Para Walkiria Neiva, linguista que trabalhou com os Apyãwa, foi nesse momento que a proposta do Museu começou a se desenhar.

(...) Com a vinda deles para *Tapi'itãwa* começaram a achar vários objetos, panelas de três pedrinhas, machadinhos...Luiz [Luiz Gouvea de Paula] conversava muito com eles que seria bom reunir tudo. (...) Foi perto da escola, quando foram construir uma fossa, que eles acharam uma sepultura e uma grande panela (Comunicação pessoal, abril de 2022).

---

<sup>27</sup> Além dos alunos e da direção escolar, este livro também contou com a participação do casal da equipe indigenista da Prelazia de São Félix e CIMI, Luiz e Eunice, responsáveis pela instalação da escola, e por André Toral, antropólogo e pesquisador do MARI - Grupo de Educação Indígena, vinculado ao Departamento de Antropologia da Universidade de São Paulo.

Esses achados dos antigos foram intensificando nos Apyãwa a necessidade de cuidado com esses objetos e um desejo de reunir esses itens de várias datações em um espaço só. Hoje algumas famílias armazenam com esmero os objetos encontrados. Na ocasião de pescarias, de caças coletivas, ou individuais, muitos objetos dos antigos aparecem. Em conversas com alguns interlocutores Apyãwa, há a indicação de que existe uma comunicação dos antigos com eles através da aparição desses objetos, em especial, de itens que são mais individuais, como panelas e tembetás.

Outro episódio marcante que traça a relação dos Apyãwa com Museus foi a viagem em 2004 das lideranças Xario - um exímio artista de objetos rituais e cestaria - e Wario (*kapitãwa* à época) para o Museu Nacional de História Natural Smithsonian, em Washington (EUA). As lideranças foram acompanhadas por Walkiria Neiva e Judith Shapiro, aluna de Wagley, que também realizou trabalho de campo com os Apyãwa em *Orokotãwa*. Xario e Wario fizeram a qualificação do acervo de objetos apyãwa que constava no Museu e Xario produziu objetos especialmente para a ocasião. Há diferenças nos modos de confecção dos objetos “para fora” e “para dentro”; no caso das máscaras, por exemplo, são diferenças de tamanho, cor de plumária das aves etc. Ou seja, alguns objetos que estão no Museu são diferentes daqueles de uso interno, usados nas festas. Outros, como cestarias e peneiras, são encontrados tanto nas aldeias quanto no Museu Smithsonian,<sup>28</sup> por exemplo. A existência do Museu em aldeia nos coloca alguns questionamentos sobre os objetos que poderão constituir acervo e aqueles que são próprios de estarem exclusivamente na *Takãra*.

Em 2019, a demanda por um museu apyãwa na aldeia passou a contar com parceiros que constituem hoje uma equipe de arquitetura e antropologia da UFJF e UFRJ no âmbito de um Projeto de Extensão para o estudo do museu.<sup>29</sup> Ao longo desses últimos dois anos a equipe realizou diversas atividades colaborativas que deram forma a um projeto arquitetônico para o museu. No início de 2020 a equipe viajou para Terra Indígena (T.I) Urubu Branco para conversar com as lideranças e com as famílias sobre a ideia de um museu na aldeia. Com o início da pandemia, as atividades passaram a contar com reuniões online. Foram realizadas reuniões regulares da equipe geral, das equipes especializadas e das lideranças. As conversas foram se adensando entre arquitetos, antropólogos e lideranças Apyãwa

<sup>28</sup> Essa análise encontra maiores aprofundamentos na tese de doutorado que está em elaboração pela pesquisadora Ana Coutinho do Programa de Pós-Graduação do Museu Nacional- UFRJ.

<sup>29</sup> A equipe do projeto: Leticia Maria de Araújo Zambrano (arquiteta, coordenação UFJF), Elizabeth Pissolato (antropóloga, vice-coordenação UFJF), Fabrício Rezende Fontenelle (arquiteto, UFJF), Aline Calazans Marques (arquiteta, UFRJ), Ana Guggenheim Nunes Coutinho (antropóloga, UFRJ), Yrywaxã (Koria Valdiane Tapirapé, antropólogo), Francisco Carlos Gomes (engenheiro, UFLA), Pedro Henrique Oliveira Reis (mestrando em antropologia, UFJF), Amanda Martins dos Reis (graduanda em arquitetura, UFJF), Natália Cabido Ferreira (graduanda em arquitetura, UFJF).

e, ao final de 2021, a equipe apresentou um desenho para o Museu, inspirado em dois objetos Apyãwa: *akygetãra* (diadema do rapaz) e *Tawã* (máscara da “Cara Grande”).<sup>30</sup> Representada por Ware’i Elber Kamoriwa’i Tapirapé, Nivaldo Paroo’i Tapirapé e Reginaldo Inamoreo Tapirapé, a demanda e iniciativa de construir um Museu Indígena Apyãwa e a aprovação pela comunidade, dada por ora de modo virtual, se coloca como um traço importante da política cultural apyãwa para os próximos anos.<sup>31</sup>

De acordo com Paroo’i,<sup>32</sup> a ideia de construir um museu na comunidade vem associada não só à preocupação do povo com o histórico de perdas da cultura, mas também às dinâmicas intergeracionais dos saberes tradicionais. Assegurar a transmissão desses conhecimentos para os mais jovens se coloca como um problema fundamental para as lideranças e professores indígenas. Por isso, o papel do museu vem associado ao próprio espaço da escola em seu trabalho de fortalecimento, valorização e registro das sabedorias apyãwa.

O museu é pensado como um espaço que servirá de guarda e pesquisa de documentos, gravações, objetos da cultura material e também de achados arqueológicos na Terra Indígena. Embora *Takãra* seja o centro da produção das sabedorias e das práticas rituais, muitos dos objetos usados nas festas não podem ser guardados lá, como *inimaxigoo* (manto da festa do rapaz) e alguns itens que vestem os dançarinos mascarados, como os brincos e rabos de arara vermelha. Hoje em dia, a escola assume esse papel de guarda, mas com o museu, essa função pode ser dividida ou mesmo trocada, como apontam nossos interlocutores Apyãwa.<sup>33</sup>

Nas falas de diversas lideranças Apyãwa, guardar é mais do que simplesmente a atividade passiva de arquivar as coisas. De acordo com Paroo’i, o museu deve assumir um papel *ativo na produção da vida na comunidade*, integrando as coisas musealizadas em seus usos cotidianos e educacionais. Um *museu diferenciado*, um museu vivo articulando as dinâmicas da vida vivida na comunidade e a produção representativa em primeira pessoa sobre sua cultura, suas histórias e suas coisas.

Embora ainda esteja em fase de estudo arquitetônico, o Museu Apyãwa já existe enquanto sentido nas relações sociais da aldeia e nas conversas entre a equipe do Projeto de extensão e as lideranças. Dessa forma, o museu indígena porvir se insere no panorama dos processos de indigenização dos museus que

---

<sup>30</sup> Ver imagens da maquete do Museu Apyãwa abaixo.

<sup>31</sup> Em 2019, as três lideranças viajaram para França com o fotógrafo Serge Guiraud, parceiro dos Apyãwa. Eles conheceram alguns museus na viagem e a ideia do Museu Apyãwa foi se tornando mais concreta. Foi Serge quem contactou Letícia Zambrano, arquiteta e professora da UFJF, que se tornou uma das coordenadoras do Projeto de Extensão.

<sup>32</sup> Falas de Nivaldo Paroo’i Tapirapé no Seminário Virtual do PPGCSO-Museus indígenas e as políticas da cultura: traduções e re-existências. Disponível em: [https://www.youtube.com/watch?v=owo7F\\_9rR5Y&t=843s](https://www.youtube.com/watch?v=owo7F_9rR5Y&t=843s).

<sup>33</sup> Comunicação pessoal com Yrywaxã, abril de 2022.



acontecem no Brasil e das experimentações de registro que diversos povos estão realizando com suas culturas.

Figura 5 - Visão de cima da maquete



Foto: Feita por Aline Calazans e Letícia Zambrano, do Museu Apyãwa, 2021

No país existem cerca de 43 museus indígenas espalhados por diversos estados (GOMES, 2019). Expressando traduções que emergem e se situam em diferentes contextos e realidades culturais, essas estratégias de auto-musealização caminham junto às mobilizações políticas pela terra, às lutas por reconhecimento étnico, à transmissão dos saberes e ao combate a preconceitos ainda existentes. Neste contexto de reflexividade e de rearticulação das relações de poder nas narrativas sobre a alteridade, os museus indígenas revelam experimentações de autorrepresentação que reivindicam a soberania sobre a definição e interpretação de suas culturas, histórias, práticas e saberes (ABREU, 2007; ROCA, 2015).

O Museu Maguta do povo Ticuna foi o primeiro museu indígena criado no Brasil. Localizado na cidade de Benjamin Constant (AM), na região de confluência entre os rios Javari e Solimões, este centro de memória indígena tem sua história de constituição atrelada à luta pela demarcação da terra na década de 1980, à formação de lideranças indígenas nos processos de educação e saúde diferenciadas e também ao intenso conflito com os posseiros da região. Naquele contexto, o acirramento do conflito entre indígenas Ticuna e não-indígenas teve seu ápice com o Massacre do Capacete.<sup>34</sup> Enquanto um mecanismo de “reversão da violência”, foi pensada a criação de um museu indígena. As parceiras da Associação Ticuna (CGTT) com antropólogos do Museu do Índio, do Museu Nacional e ONGs engendraram processos de coletar trabalhos etnográficos, registros visuais, publicações de livros sobre a

<sup>34</sup> Em 1988, diante da exigência da FUNAI para que madeireiros saíssem da terra indígena, um antigo "patrão" mandou 20 de seus capangas atacarem indígenas em uma procissão religiosa. Cerca de 14 indígenas foram assassinados e outros 23 ficaram feridos, entre homens, mulheres e crianças.

mitologia nativa e documentações históricas para compor a coleção expositiva e a biblioteca do espaço. Em 1990, o Museu Maguta foi aberto e, ao longo dos anos, teve um importante papel na pacificação das relações com a comunidade de Benjamin Constant e na visibilidade indígena com as visitas das escolas públicas (PACHECO DE OLIVEIRA, 2012; ROCA, 2015).

Outro museu indígena no Brasil é o Museu Kanindé, localizado no Sítio Fernandes em Aratuba (CE), criado em 1995 no contexto de etnogênese do povo Kanindé. Esse processo de construção de um acervo de memórias e objetos caminha conjuntamente com o movimento de afirmação étnica e de “descoberta” enquanto indígenas. Iniciada por cacique Sotero, o museu reúne uma diversidade caleidoscópica de coisas que foram sendo ressignificadas no processo de representação de si. A composição do acervo vai desde os documentos e referências bibliográficas sobre a presença indígena Kanindé em livros, revistas e catálogos; objetos dos ancestrais indígenas achados no roçado, como pedaços de vasos cerâmicos; passando pelos objetos de artesanato de palha, cipó e madeira; os equipamentos rituais do toré, como maracás, cocares, indumentária de penas; diversos tipos de paus, raízes e plantas, expressando as formas de classificações etnobotânica local; objetos herdados de familiares, como a “pedra de corisco”,<sup>35</sup> até animais e aves empalhadas representando as atividades de caça. A musealização dos objetos colocou em evidência as formas de classificação do povo Kanindé e de sua identificação enquanto grupo étnico, tornando-se instrumento importante nas formulações de educação diferenciada (GOMES, 2012 e 2019).

Além do Maguta e do Kanindé, que integraram a fase de criação de museus indígena na década de 1990,<sup>36</sup> um exemplo mais recente é o Museu Worikg do povo Kaingang, localizado na Terra Indígena Vanuíre, em Arco-Íris (SP). A história de criação deste museu indígena refaz as lutas de três lideranças mulheres da mesma família no processo de “acordar a cultura” (MELO & PEREIRA, 2021, p. 23). Com muita força de vontade, Dirce Jorge Lipu Pereira (pajé) e suas duas filhas, Susilene e Lucilene, reuniram num espaço de memória as histórias e os objetos da cultura Kaingang. O acervo foi montado com as peças guardadas por Jandira Umbelino (Nhã Nhaty), mãe de Dirce, que faleceu em 2016. O Museu Worikg é considerado o coração da aldeia justamente por presentificar a cultura, os saberes e a história do povo.

O trabalho colaborativo com o Museu Índia Vanuíre e com o MAE-USP, representados por Marília Cury Xavier, foi importante não só na aprendizagem de técnicas museológicas no tratamento das peças, mas também no circuito de trocas e no reconhecimento dos objetos dos antepassados guardadas nesses museus

---

<sup>35</sup> Pedra formada pela fusão de minerais ou rochas diante da ação de um raio.

<sup>36</sup> Outro museu que integra esta primeira fase é o Museu Kuahí. Ver: VIDAL, 2008.

etnográficos. Hoje o museu Worikg, além de ser este espaço de memória da cultura, é uma importante fonte de renda para o povo kaingang com as visitas guiadas.

Cada um a seu modo, em seu contexto histórico e cultural, os museus Maguta, Kanindé e Worikg desenham o panorama dessas museologias indígenas. Conjugando a luta pela terra, educação diferenciada, inventariando saberes e memórias nativas, rearticulando a revitalização cultural e a visibilidade étnica, os museus indígenas contra-efetuem a historicidade modernizante de aculturação indigenizando um instrumento moderno (museu) para a produção de suas diferenças vividas.

Os museus são invenções ocidentais caracterizadas pelo trato de objetos materiais que guardam uma íntima relação com os saberes modernos na constituição de representações sobre si e sobre os outros (BRULON, 2020; STOCKING, 1985; CLIFFORD, 2009). Os museus etnográficos emergiram no século XIX e meados do XX enquanto lugar privilegiado para se falar sobre a alteridade. Esses espaços, edificados sob o contexto dos saques coloniais e das coletas de pesquisadores, materializam e inscrevem os outros no passado da civilização. Preteridos da universalidade, desqualificados pela falta, assujeitados sob as rubricas de primitivo e selvagem, os povos nativos eram descritos pelo olhar da ciência ocidental. Tanto os objetos de sua vida material quanto os seus corpos compunham os gabinetes da ciência em museus etnográficos. Apesar de todas as críticas que se seguiram ao evolucionismo no século XX, as “sobrevivências” das relações de poder coloniais persistiram não só nas prateleiras dos museus, mas também nos enquadramentos desses povos nos estudos sobre folclore, aculturação, ou mesmo no presente etnográfico dos textos acadêmicos (GOMES, 2012; CLIFFORD & MARCUS, 2016).

É no bojo da crise da autoridade da representação e das críticas às formas de classificação das ciências ocidentais que se viu emergir um contexto reflexivo das relações de poder no campo das humanidades e da museologia, requalificando os termos analíticos e abrindo um espaço polifônico de experimentações de autorrepresentação (ALMEIDA, 2017; ROCA, 2015). Nesse sentido, podemos considerar que os caminhos que narram a passagem dos museus etnográficos aos museus indígenas expressam o processo de apropriação nativa dos instrumentos ocidentais em seus próprios termos e também os movimentos de retomada da cultura indígena.

Isso significa dizer que esses processos de indigenização dos museus se inscrevem na soberania nativa de interpretação de suas culturas, histórias e saberes, e também em diversas práticas de intensificação e reavivamento cultural. Seja quando pensamos as ressignificações operadas na musealização dos objetos no movimento de “descoberta” do povo Kanindé como indígena; seja quando traçamos as colaborações e os processos de requalificação das coleções dos museus etnográficos, como entre os Kaingang e o Museu de Arqueologia e Etnologia

da USP (CURY, 2017), ou mesmo entre os Ticuna e o Museu Nacional,<sup>37</sup> estamos assistindo a relações transformadoras tanto para os museus etnográficos quanto para os povos indígenas em suas políticas de revitalização cultural.

Nesse sentido, o projeto de construção de um Museu Apyãwa na Terra Indígena Urubu Branco se coloca como um momento importante nesse processo de retomada. Reocupando a terra, revitalizando o ciclo ritual, inventariando as sabedorias nativas na escola, o museu se afigura como mais um instrumento nesse movimento das políticas nativas para fortalecer a cultura. Se, em 1993, a terra, os rituais e os “próprios livros” enunciavam a retomada, agora ela passa também pela criação do próprio Museu Apyãwa.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Escrito a muitas mãos, este texto procurou recontar os caminhos da retomada do povo Apyãwa em sua história recente, tomando o Ritual, a Escola e o Museu enquanto “eventos” articuladores desse processo. A reocupação do território sagrado da Serra do Urubu Branco na década de 1990 e a homologação da T.I. ensejaram o movimento de retomada dos rituais e de produção de uma educação escolar indígena voltada para o fortalecimento da cultura.

Estar perto das “coisas” da mata utilizadas para a confecção dos objetos rituais e dos lugares sagrados dos antigos acionou uma gama de relações necessárias na retomada das festas na região. Esse movimento caminhou conjuntamente ao processo de apropriação da escola como instrumento de formação e valorização da língua e dos saberes indígenas. Enquanto a proliferação material e a retomada dos rituais colocavam em prática as relações cosmológicas apyãwa, a escola expôs a reflexividade sobre a própria cultura. O museu emerge justamente como desdobramento desse intenso movimento de registros e achados sobre as memórias, saberes, práticas e objetos materiais. É impossível conceber a retomada da terra sem a retomada ritual, sem a retomada da escola. Dessa forma, Ritual, Escola e Museu contornam os momentos de um processo de retomada que é constantemente atualizado na história de luta do povo Apyãwa. História esta em que a retomada é tanto a reversão do quase desaparecimento físico quanto o irradiamento para múltiplas vivências da vida indígena.

---

<sup>37</sup> Ver entrevista com João Pacheco de Oliveira realizada por Maria Regina Celestino de Almeida. Acervo - Revista do Arquivo Nacional, v. 34, nº 2, p. 1-17, 2021. Disponível em: <http://hdl.handle.net/20.500.11959/brapci/159449>. Acesso em: 06 nov. 2021.

Figura 6. Visão frontal da maquete do Museu Apyãwa, 2021.



Foto: Elaboração da maquete e foto: Aline Calazans e Letícia Zambrano

## REFERÊNCIAS

- ABREU, R. Tal Antropologia, qual museu?. *In*: ABREU, Regina; Mario de Souza Chagas; Myriam Sepúlveda dos Santos. (Org.). *Museus, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas*. Rio de Janeiro: Garamond Universitária, 2008, Suplemento 7, p. 138-178.
- BANIWA, G. *Educação Escolar Indígena no século XXI: encantos e desencantos*. Rio de Janeiro: Mórula Ed. Laced, 2019.
- BALDUS, H. *Tapirapé: Tribo Tupi no Brasil Central*. São Paulo: Cia Editora Nacional, Universidade de São Paulo, 1970.
- BRULON, B. Descolonizar o pensamento museológico: reintegrando a matéria para re-pensar os museus. *Anais do Museu Paulista*, v. 28, 2020.
- CLIFFORD, J. Museologia e contra-história: viagens pela Costa Noroeste dos Estados Unidos. *In*: ABREU, R. e CHAGAS, M (Org.). *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro, Lamparina, 2009.
- CLIFFORD, J.; MARCUS, G. *A escrita da cultura: poética e política da Etnografia*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, Papéis Selvagens Edições, 2016.
- COMUNIDADE TAPIRAPÉ. *Xaneta Wa Parageta: Histórias das nossas aldeias*. São Paulo/Brasília, 1996.
- CURY, M. X. Lições Indígenas para a Descolonização dos Museus? Processos Comunicacionais em discussão. *Cadernos CIMEAC*, v. 7, p. 184-211, 2017.
- DIAS DE PAULA, E. *Escola Tapirapé: Processo de Apropriação de Educação Escolar por uma Sociedade Tupi*. Monografia (graduação) - Universidade Federal do Mato Grosso, Departamento de Licenciaturas Plenas Parceladas. Licenciatura em Pedagogia, Luciara -MT, 1997.



\_\_\_\_\_. *A língua dos Apyãwa (Tapirapé) na perspectiva da etnossintaxe*. Campinas: Editora Curt. Nimuendaju, 2014.

ELIAS DE MELO, S. & LIPU PEREIRA, D. J. Museu Worikg e as mulheres Kaingang. *Museologia & Interdisciplinaridade*, 10(19), p. 22-33, 2021.

SANTOS-GRANERO, Fernando. *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. Arizona Press, 2013.

FAUSTO, C. *Arts Effects: Image, Agency and Ritual*. Nebraska Press, 2020.

GOMES, A. O. *Museus indígenas, mobilizações étnicas e cosmopolíticas da memória: um estudo antropológico*. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2019.

\_\_\_\_\_. *Aquilo é uma coisa de índio: objetos, memória e etnicidade entre os Kanindé do Ceará*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Recife, 2012.

IRMÃZINHAS DE JESUS. *O renascer do povo Tapirapé: diário das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld (1952-1954)*. Editora Saleziana, 2002.

LEITE, Y. "Os Tapirapé 20 anos depois". In: Wagley, C. *Lágrimas de Boas-Vindas*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. A refundação do Museu Magüta: etnografia de um protagonismo indígena. In: Aline Montenegro Magalhães e Rafael Zamorano Bezerra (Orgs.). *Coleções e colecionadores. A polissemia das práticas*. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, p. 201-218, 2012.

ROCA, A. Acerca dos processos de indigenização dos Museus: uma análise comparativa. *MANA*, v.21, nº 1, p. 123-155, 2015.

STOCKING JR, G. Essays on Museums and material culture. In: STOCKING Jr., George. (ed.) *Objects and others: essays on museums and material culture*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1985, p. 3-14.

TAPIRAPÉ, K. V. *A formação do corpo e da pessoa entre o apyãwa - resguardos, alimentos para os espíritos e transição alimentar*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Goiás, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2019.

TAPIRAPÉ, K. N. *Apyãwa Paragetã - uma História de resistência*. Material desenvolvido com as turmas de 1º e 2º Ano do Ensino Médio "Aranowa 'yao". Terra Indígena Urubu Branco, 2020.

TAPIRAPÉ, M. *O corpo como suporte para a geometria Apyãwa/Tapirapé*. Trabalho de Conclusão de Curso (licenciatura) - Universidade do Estado do Mato Grosso, Licenciatura em Ciências da Natureza e Matemática, Barra do Bugres-MT, 2009.

TAPIRAPÉ, X. C. *Cantos de Xakowi*. Trabalho de Conclusão de Curso (licenciatura) - Universidade do Estado do Mato Grosso, Licenciatura em Línguas, Artes e Literatura, Barra do Bugres-MT, 2006.

VIDAL, L. B. O Museu dos Povos Indígenas do Oiapoque Kuahí: gestão do Patrimônio Cultural pelos Povos Indígenas do Oiapoque, Amapá. In: BRUNO, Maria Cristina Oliveira; NEVES, Kátia Regina Felipini. (Org.). *Museus como agentes de mudança social e desenvolvimento de propostas e reflexões museológicas*. Sergipe: Ed. Max, 2008.

WAGLEY, C. *Lágrimas de Boas-Vindas: os índios tapirapé do Brasil Central*. Belo Horizonte: Itatiaia, Ed. Universidade de São Paulo, 1988.



# Caminhos próprios. Contra-colonização e territorialização Karitiana

*Andréa Oliveira-Castro  
Elivar Karitiana*

O presente atua como interlocutor do passado e, consecutivamente, como locutor do futuro (Bispo, 2015, p. 19).

Na literatura e nos movimentos indígenas no Brasil, os refazimentos, as recuperações, as reocupações, os reaveres, isto é, as diversas ações através das quais os grupos indígenas têm se apropriado e/ou reapropriado de elementos que lhes foram usurpados nos processos de colonização, colonialidade (QUIJANO, 2005) e colonialidade interna (CESARINO, 2017), têm sido chamados de “retomadas”.<sup>38</sup> No breve histórico elaborado por Lacerda (2021), se, inicialmente, quando surge, em 1979, no jornal *Porantim*, a respeito das ações Kaingang na Terra Indígena Nonoai, o conceito de retomada se limitava à nominação das ações de “reocupação da posse da terra de mãos invasoras e à articulação dos atos preparatórios para a sua realização” (p. 215), com o passar dos anos, assumiu um caráter “polissêmico” que designa desde a retomada de terras quanto a de imagens; desde a revitalização de línguas a exercício de jurisdição própria; desde identificações étnicas a pedagogias próprias; desde inúmeros saberes a múltiplos fazeres.

O léxico utilizado para movimentos de “retomada”, “re-existências”, “resistências”, não é circunscrito aos movimentos indígenas, sendo também utilizado para qualificar ações de outros grupos tradicionais, como quilombolas, camponeses, entre outros. Em geral, o conceito de retomada entre os povos indígenas, tem sido utilizado para descrever ações de resistência subsidiado por “razões históricas, políticas e cosmológicas” (ALARCON, 2013b), “coletivamente deliberadas” (LACERDA, p. 210), “instrumentos próprios e legítimos dos povos indígenas para (re)territorializar espaços que foram alvo da conduta territorial do Estado” (TERENA, op. cit.) e coletivamente executadas (CARIAGA, 2019; ALARCON

---

<sup>38</sup> Aspas duplas serão utilizadas para conceitos, frases ou entendimentos de outros autores ou agentes que não Karitiana. Aspas simples, para o que os autores do presente capítulo estão propondo e, itálico, para expressões e percepções karitiana.

2013a; 2013b; MOLINA, 2018; LACERDA, op. cit.; TERENA, op. cit., entre outros). São muitas as descrições de ações que assinalam o caráter de coletividade que marca os movimentos de retomada, caráter esse evidenciado, por exemplo, nas realizações de rituais nas retomadas de território e de educação no Nordeste; portanto, iniciativas públicas, pactuadas e anunciadas publicamente. Em alguns casos, como a “forma retomada” proposta por Alarcon (2013b) a partir das ações Tupinambá, a coletividade envolvida nas considerações para uma ação de retomada não apenas é integrada por seres outros que-humanos nas deliberações (no caso, os encantados) mas, também, por eles orientada, só acontecendo caso esses seres indiquem e autorizem a ação.

De acordo com Terena (2018), “a conduta territorial que antes usurpava, invadia e despejava comunidades inteiras de seus territórios tradicionais, hoje se traduz numa “conduta política”. Essa conduta política é “sistemizada no conjunto de articulações imbricado em todas as instâncias de poder da máquina estatal com o nítido objetivo de impedir o reconhecimento das terras tradicionais”. Essa “conduta política” é própria de um Estado colonizador, que opera de múltiplas formas, justo com o intuito de ignorar os desígnios indígenas. A “conduta política” organiza, através de todos os braços do Estado, inclusive via órgão responsável pelos interesses indígenas no país, a FUNAI, ações de oposição às iniciativas de retomada indígena, colocando os povos originários em situação de enfrentamento direto não apenas aos ocupantes das terras (fazendeiros/invasores) mas, também, ao Estado. A resposta possível dos grupos indígenas à legitimação da “conduta territorial” via “conduta política” é reterritorializar, com seus corpos, “por sua própria conta e risco, sem qualquer anteparo jurídico ou organizativo por parte do órgão tutor” (LACERDA, op. cit., p. 206). Se lançam, diligentemente, na defesa de sua territorialidade, mas, também, de outros aspectos de suas existências, conformando assim, o que chamaremos aqui, para manter o diálogo com Terena, de uma ‘conduta indígena’ traduzida nas retomadas.

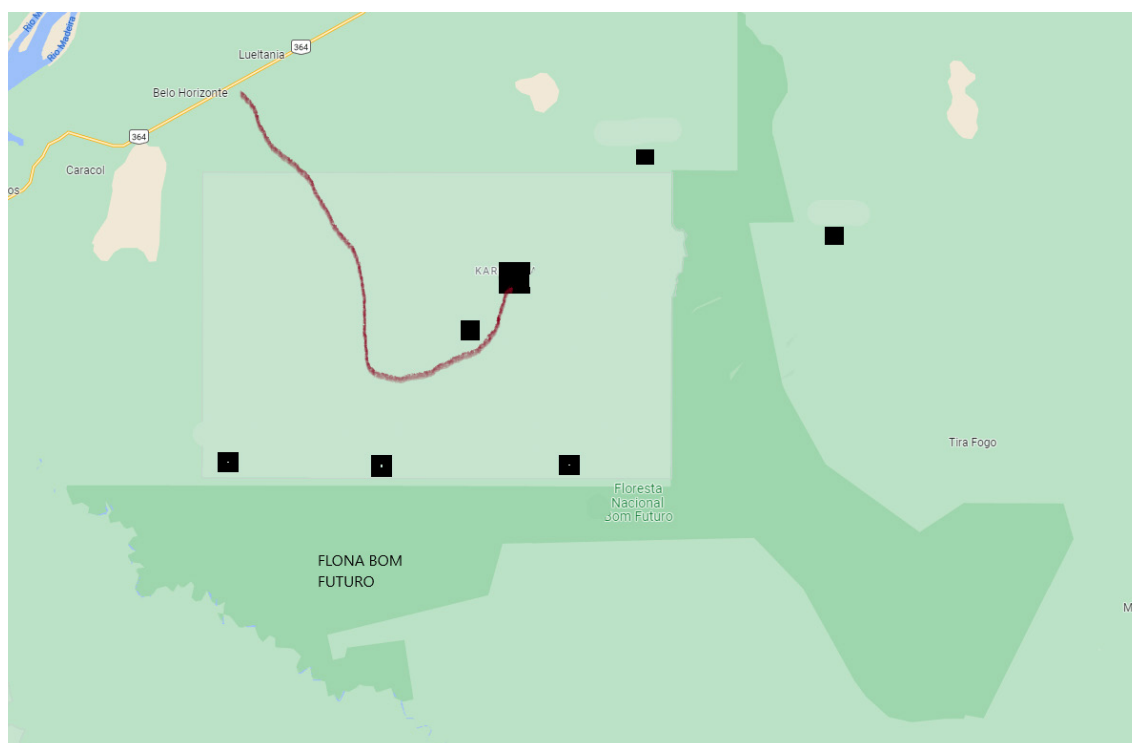
Ainda de acordo com Terena (op. cit.), as retomadas indígenas “são processos próprios de territorialidade” e de um “um sistema territorial específico, que se revela num conjunto de formas – objetivas e subjetivas – ali construídas e vivenciadas”, nas quais os vínculos afetivos com o território, “o sentimento de pertença de um com o outro”, esculpem a territorialidade indígena. Neste capítulo buscaremos tratar das formas através das quais os Karitiana -, exercendo a sua ‘conduta indígena karitiana’ - ao mesmo tempo que recobram sua territorialidade, restauram atributos morais da pessoa e recuperam posição na relação com os *opok* (não Karitiana). Ao trazer os modos Karitiana de se colocarem frente ao Estado e frente a fazendeiros, esperamos poder contribuir para o entendimento e sentido dos processos indígenas de recuperação, de refazimento, de tomar para si o que foi usurpado. Traremos alguns exemplos das ações karitiana para depois retornarmos à discussão propondo

a utilização do conceito de “contra-colonização”, como definido por Bispo (2015; 2020a; 2020b; 2020c), para as ações de retomada indígena. Primeiro, uma breve apresentação dos Karitiana.

### ABANDONAR, RELEMBRAR, RETOMAR – FACES DA CONTRA-COLONIZAÇÃO

Os Karitiana são um grupo de língua Tupi Arikém que, atualmente, se encontra dividido em sete aldeias localizadas no atual Estado de Rondônia. Aos Karitiana foram destinados, via demarcação, 89.682 hectares de terra, na margem direita do rio Madeira, a leste de seu alto curso, a noventa e cinco quilômetros de Porto Velho. As atuais sete aldeias do grupo – assinaladas em quadrados pretos – estão dispostas como na Figura 1. A T.I Karitiana é o quadrado destacado em verde mais claro e, a área em verde mais escuro, que a circunda nos limites Leste e Sul, corresponde à FLONA<sup>39</sup> Bom Futuro. Em vermelho, a estrada, aberta na década de 1980, que liga a BR 364 à Aldeia Central Karitiana.

Figura 1 – T.I Karitiana. Disposição e localização aproximada das sete aldeias atuais (2022). Traçado aproximado da estrada para a Aldeia Central Karitiana.



Fonte: Elaborada pelos autores, 2002

<sup>39</sup> FLONA – Floresta Nacional.

Em contato com os não indígenas, provavelmente, desde antes do início do século XX, entre os Karitiana é possível identificar diferentes razões tanto para a cessação de costumes tradicionais quanto para suas respectivas possibilidades e efetivações (ou não) de reativação, cujas variações se amparam justo nas diferentes naturezas e temporalidades desses fenômenos sociais.

O primeiro conjunto de fenômenos diz respeito aos hábitos e costumes que (ao menos por enquanto), os Karitiana não consideram qualquer hipótese de reativação, como, por exemplo, o hábito de não utilizar roupas, o padrão alimentar pré-contato,<sup>40</sup> as guerras de captura de inimigos e os banquetes antropofágicos que as seguiam. Se, desses hábitos desusados não há algum que se pretenda novamente realizar, deve-se, entretanto, sempre, lembrá-los, recontá-los. Esses hábitos, que não foram - e jamais devem ser - esquecidos, mas cujas práticas não são mais executadas, que chamaremos de 'abandonados', são hoje considerados pelos Karitiana como, ou anedóticos, porque deles tinham total desconhecimento (não usar roupas ou não conhecer sal, farinha, açúcar) ou inconcebíveis, porque lhes remetem à alcunha de selvagens (antropofagia). No caso das guerras e da antropofagia, eram práticas que, antes do contato, lhes asseguravam uma posição de distinção, de superioridade em relação a outros povos indígenas contra os quais guerreavam, mas que, no processo de colonização, tiveram seus sinais invertidos e posicionaram os Karitiana na outra ponta da escala da humanidade, passando a ser percebidos, pelo próprio grupo, como lhes conferindo um estatuto de inferioridade (não de diferença) no panorama geral das sociedades. Por assinalarem uma condição de desigualdade, esses costumes compõem a categoria dos não-exequíveis novamente. A não pretensão de efetivá-los outra vez lhes confere, portanto, uma natureza específica de irreversibilidade, isto é, a eles não se volta mais. Qualquer referência a eles é feita apenas na e pela memória; práticas que são executadas pelo e para o grupo através das narrativas e que só se realizam lá, na história. Seus relatos, como disse acima, assumem ou o estilo de comicidade ou da narrativa do absurdo: *diz que a gente comia gente, oh!*. Por ficarem no passado e serem narrados para o futuro - para que as gerações que vierem saibam a sua história e o quanto eles eram temidos -, esses hábitos ficam restritos a práticas descoladas deles mesmos, à mnemônica e à execução narrativa dos fatos.

Ocasionalmente, os Karitiana executam atividades, realizam festas, utilizam caminhos, visitam lugares, manufaturam artefatos, entre outros, cujos fazeres são, eventualmente descontinuados, em alguns casos, por longos períodos de tempo. Não é que a periodicidade desses elementos culturais exija um intervalo de tempo

---

<sup>40</sup> Em algumas situações, como passar os remédios próprios e momentos de liminaridade, os Karitiana não podem comer ou utilizar óleo de cozinha. Embora a dieta prescrita para essas situações seja muito próxima do padrão pré-contato, não chega a impedir a ingestão de arroz, macarrão, desde que sem óleo.

longo entre suas realizações é, de fato, uma suspensão que se deve ao *esquecimento*. Quando o intervalo de tempo é mais longo do que o aceitável para se realizar algo eles dizem, em tom de preocupação e alerta, que estão *esquecendo a cultura*. Um dos sentidos do esquecimento é *deixar um pouco de lado, deixar um pouco para lá*, algumas vezes, devido às ocupações cotidianas; outras, em função das condições próprias para a execução. Em geral, a expressão que utilizam para tornar a praticar, empregar ou estabelecer algum desses costumes é *lembrar de novo*; reencontrar, pela memória, o conhecimento sobre algo que estava, temporariamente, esquecido. São hábitos cujas práticas não devem ser suspensas.

Esquecer algum hábito importante, isto é, descontinuar sua prática é equivalente a *esquecer as palavras de Botyj*;<sup>41</sup> não fazer mais como e o quê a divindade lhes ensinou é o mesmo que *abandonar Botyj*. O esquecimento de alguns hábitos é tido como responsável pelos sofrimentos que hoje os Karitiana suportam, pois não os praticar é justamente dar as costas à *yj ki pita* ('nossa vida mesmo'), frequentemente, glosado pelos Karitiana como *a nossa cultura*. O esquecer é sinônimo de *esquecer a cultura*, e lembrar e executar essas práticas é muitas vezes dito como *preservar a cultura*.

A lembrança, como um modo de atenção específico, pode ocorrer de diferentes formas. Alguém pode solicitar a um mais velho a demonstração de algo que ainda não viu ser realizado, mas já ouviu falar; alguém pode ser afetado e surpreendido pela própria memória de algo, isto é, sem qualquer motivo ou prenúncio, subitamente, a lembrança de um hábito advém ao pensamento ou, ainda, diante de uma determinada situação, alguém se põe a perquirir o pensamento buscando na memória a solução a ser colocada em prática.

A pessoa afetada pela lembrança se põe a estudá-la, decidindo por executar ou não aquilo que lembrou. É um processo cognitivo através do qual se busca lembrar, procurando recuperar e entender novamente todo o processo de fazimento de algo nos seus mínimos detalhes. Pode-se tentar lembrar por si só ou entabular conversas com irmãos, parentes próximos ou mais velhos; indagando e averiguando pormenores e circunstâncias passadas, *tirando dúvidas*, pesquisando, de modo a se certificar do que se pensa a respeito. Apenas após essa atividade intelectual, a pessoa dá início a execução prática. Essa é uma atividade que, no mais das vezes, parte de um indivíduo e é, em seguida, coletivizada, mas, pode variar quanto à adesão dos outros membros do grupo podendo, algumas vezes, não 'colar' e outras, sim. A esses hábitos, chamaremos de 'relembrados' e, seus refazeres de 'relembradas'.

---

<sup>41</sup> *Botyj* é a divindade máxima dos Karitiana. Vale notar que os hábitos 'abandonados', como as guerras e a antropofagia, não são exatamente ensinamentos de *Botyj* mas, exigências de uma das criações de *Botyj* deixada na terra para cuidar dos Karitiana (Oliveira-Castro, 2018a, p. 82-125).

Alguns exemplos dessas ‘relembradas’ são a realização da Festa da Caça, em 2001 (OLIVEIRA-CASTRO, 2018a), quase vinte/trinta<sup>42</sup> anos após ter sido executada pela última vez, evento esse que contou com a participação de todos da comunidade; a re-elaboração das Leis Karitiana (OLIVEIRA-CASTRO, 2018b) que, apesar de uma empolgação inicial de um determinado grupo de lideranças, acabou não tendo a aceitação da comunidade; a construção da tapagem<sup>43</sup> que, em virtude de um prolongamento significativo na periodicidade para sua realização, tem assumido um caráter de lembrança<sup>44</sup>; a re-confecção e utilização de remédio tradicional por ocasião do ápice da pandemia de covid-19 (KARITIANA & OLIVEIRA-CASTRO, no prelo).

Face aos protocolos de evitação do contágio, tratamento do SARS-COV2 e morte por infecção pelo vírus, que alarmaram os Karitiana, alguém se lembrou de um remédio, muito utilizado até uns anos atrás, para a vacina das crianças. A pessoa foi para o mato, buscou a planta, manipulou o remédio e passou a utilizar. A partir daí, mostrou para os outros e espalhou para a comunidade que, na sua totalidade, aderiu imediatamente à terapia tradicional que, por sinal, está em curso até hoje, protegendo os que se recusaram a vacinar contra o vírus. Esses hábitos, signos da particularidade dos Karitiana, são os que marcam a diferença em relação aos outros grupos em geral, indígenas e não indígenas.

Nas duas formas de refazereres acima mostradas nota-se a relação entre a natureza dos costumes e seu estatuto para os Karitiana - de desigualdade ou diversidade - a memória e as práticas, que implicam em diferentes modos de “retomadas” e, como efeito, a *preservação* ou o abandono. Em ambos os casos, apesar de não desconsiderarmos que a prática ou não de determinados costumes foi (e é) fortemente infletida pelas pressões exercidas pela sociedade não indígena, ainda existe um espaço para a consideração e determinação do grupo a respeito de suas execuções ou não.

Porém, há um terceiro tipo de práticas, que chamaremos de *impedidas* ou ‘interrompidas’, que, embora não se restrinjam ao exercício da territorialidade, preponderantemente a ele se referem, tanto no que tange à ocupação propriamente

<sup>42</sup> O tempo em que ficou suspensa não é preciso e oscila, a depender de quem fala, entre vinte e trinta anos. Fato é que, em 2001, quando realizada novamente, havia jovens, na faixa de vinte, vinte e poucos anos que jamais haviam visto a Festa da Caça.

<sup>43</sup> Tapagem é uma grande armação para pegar peixes. Feita de varas, ao longo de toda a largura do rio, conta com uma passagem estreita pela qual os peixes seguem e que conduz a um “curralzinho” onde os peixes ficam aprisionados e são capturados.

<sup>44</sup> Nos últimos vinte anos foram realizadas apenas três tapagens. A primeira em 2001; a segunda, foi em algum ano entre 2010 e 2012; a terceira, agora, em 2022. Ou seja, um intervalo de cerca de dez anos tem sido praticado entre as realizações de tapagem. Esse intervalo não é considerado nada adequado e, por isso, todas as vezes, no momento em que ela é feita, os Karitiana dizem que estavam esquecendo e agora estão *lembrando de novo*.

dita de terras, quanto aos padrões de movimento e deslocamento tradicional. Chamamos essas práticas de ‘interrompidas’ ou *impedidas* porque sua suspensão não se deve a uma escolha do grupo, mas a uma “conduta territorial” que avançou sobre as territorialidades indígenas (TERENA, 2022) configurando processos de expulsão, expropriação e imposição de um determinado habitat divergente das “próprias práticas de conhecimento e de suas territorialidades específicas, das maneiras múltiplas, cotidianas ou não, como vivem na terra” (ENTRETERRAS, p. 12).

Embora haja muitas situações que nos permitiriam falar a respeito dos refazimentos karitiana em geral, como brevemente indicamos acima, o presente texto, em virtude de espaço que temos, se limitará aos usos e costumes interrompidos pela “conduta territorial” colonizadora e sobre a ‘conduta indígena karitiana’ utilizada em sua recuperação, em sua retomada que, pela sua própria natureza, assume um caráter eminentemente político e se caracteriza pelo embate e enfrentamento à “conduta política” vigente.

### TERÇADOS INSURGENTES

Até o momento, os Karitiana não se alinham ao “Bem Viver” como posição política ampla que tem acomodado as diversas demandas indígenas no Brasil e fora dele. Conceitos como “retomada”, “decolonialidade”, “epistemicídio”, “etnocídio”, “autoafirmação”, “autodeterminação dos povos”, “insurgência”, entre outros, isto é, termos e noções que sustentam o atual posicionamento indígena no cenário político e alinhamento intelectual aos movimentos da América Latina, não são ouvidos nas conversas ou propostas de ação política karitiana. Quando se trata da relutância estatal, e de outros segmentos, como fazendeiros, por exemplo, em respeitar o modo karitiana de perceber o mundo e de nele estar e atuar, o posicionamento karitiana em relação ao enfrentamento às imposições contrárias aos seus interesses é realizado através de ações declaradas como: *resistir, insistir, continuar tentando, não desistir*; a resistência e a insistência estão na ordem do dia karitiana. Todavia, só se resiste ou insiste depois que se insurge. Como veremos, o limite das negociações, ver-se desprovido do que entendem como direito seu, a raiva, o esgotamento da paciência e a insurgência karitiana são os ingredientes principais das ações de retomar sua terra, seu modo de habitar, seus caminhos e movimentos e, acima de tudo, de restaurar atributos da pessoa, como a honra e a dignidade.<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> A relação entre raiva, honra e dignidade aparece também nas guerras tradicionais (OLIVEIRA-CASTRO, 2018). Entendemos que sim, que é possível fazermos uma aproximação tanto entre os fatos que apresentaremos a seguir e determinados aspectos da guerra tradicional karitiana, quanto das lideranças atuais aos guerreiros tradicionais. Porém, de modo a evitar desvios do tema principal, esse tópico não será abordado no presente texto.



\*\*\*

Os Karitiana possuem uma longa história, que começa na década de 1970, de luta por uma demarcação que incluísse seus locais tradicionalmente ocupados. Após sucessivos equívocos técnicos e administrativos, em 1989, se efetiva a demarcação da área atual. Na Figura 1, acima, no meio da T.I, o quadrado maior corresponde à principal aldeia Karitiana, a única até 2003, na qual todo o grupo estava concentrado. Entretanto, o processo de delimitação deixou ainda de fora áreas de grande importância para o grupo e, as duas aldeias que vemos à leste e ao norte da T.I. são as primeiras ações de retomada Karitiana, respectivamente nos anos de 2003 e 2006 (OLIVEIRA-CASTRO, 2018), no sentido de recobrar suas terras tradicionalmente ocupadas e que ficaram fora da área demarcada.

As áreas onde se localizam essas aldeias figuram nos sucessivos Relatórios para a Revisão de Limites da T.I Karitiana, desde o ano de 2001 sem que, até hoje, haja uma resposta satisfatória do Estado para a regularização fundiária. As duas retomadas se encontram dentro de fazendas. A partir de 2009, foram abertas quatro aldeias, todas dentro da T.I. demarcada: a aldeia imediatamente à sudoeste da aldeia principal (em 2009) e as outras três aldeias situadas ao Sul nos anos de 2014, 2019 e 2021.

É possível observar, na Figura 1 (acima), que não há estradas dentro da T.I. que, partindo da única estrada oficial vinda de fora até a aldeia principal, conduzam os Karitiana até as aldeias situadas no Sul, ao Norte e à Oeste da T.I. Cercados a Sul e Leste pela FLONA Bom Futuro (havendo, inclusive, a superposição da FLONA à T.I Karitiana), escandalosamente invadida por grileiros e, a norte e oeste, cercados por fazendeiros, o único modo de acessar essas aldeias é, portanto, via BR 364 e, depois, pelas Linhas que beiram os lotes e fazendas. Até aí, os Karitiana transitam por caminhos públicos. A partir daí, para chegarem às aldeias, os Karitiana precisam trafegar pelas pequenas estradas abertas pelos fazendeiros dentro de suas propriedades, para seus usos próprios de acesso à sede, campos de pasto e outros espaços dentro de seus domínios. Aqui começa nossa abordagem. É sobre as disputas em relação ao trânsito, sobre a necessidade dos Karitiana de utilizarem caminhos abertos pelos outros e sobre a reversão de “propriedades” que trataremos a seguir.

A necessidade de cruzar terras atualmente não suas, como fazendas e FLONA, para acessar suas aldeias tem sido palco para uma série de conflitos entre Karitiana, fazendeiros e o Estado. Em todos os casos em que os Karitiana necessitam passar por fazendas temos situações semelhantes. Os fazendeiros colocam cadeados nas porteiças e impedem a passagem dos indígenas para suas

aldeias. Por sua vez, os indígenas confrontam os fazendeiros dizendo que irão continuar a passar e arrebentam os cadeados. Desagradados com o trânsito dos indígenas, os fazendeiros fazem queixas à FUNAI e ao MP na tentativa de suspender o tráfego. Trocas de acusações como as de que os indígenas deixam as portei­ras abertas oportunizando a fuga de gado; de que indígenas teriam atropelado gado; os indígenas denunciam os fazendeiros por não respeitarem o direito assegurado a eles; de que os fazendeiros colocam em risco a própria vida dos indígenas por não permitirem que os carros da Saúde Indígena circulem até as aldeias, entre outras, são levadas para negociações e Termos de Ajustamento de Conduta (TAC).

Nas aldeias em retomada, além dos problemas com o trânsito, desde sempre houve múltiplos conflitos. Em uma delas, os fazendeiros atearam fogo na casa dos indígenas e a aldeia já foi saqueada diversas vezes quando os indígenas estavam fora. Apesar de todas as ameaças, situações de impedimento, portei­ras fechadas, até hoje eles estão lá, resistindo e dizem que não vão desistir.

O impedimento de circular, a interrupção de seu movimento e caminho, os obstáculos interpostos à sua vontade são inadmissíveis do ponto de vista karitiana. Vejamos agora três exemplos de como os Karitiana enfrentam essas situações e conduzem seus processos de (re)territorialização.<sup>46</sup>

Na aldeia A, após a abertura da aldeia, o fazendeiro não permitia que os indígenas trafegassem pela estrada que corta sua fazenda de modo a acessar a aldeia. Várias brigas e episódios de conflito intenso aconteceram. O fazendeiro mantinha as portei­ras fechadas e não deixava os indígenas passarem. Várias trocas de denúncias permearam a relação entre fazendeiro e indígenas. A liderança Karitiana que abriu a aldeia, tentava negociar com o fazendeiro, sem sucesso. Nem mesmo o carro da Saúde Indígena conseguia passar para prestar o atendimento necessário. Para conseguir entrar na aldeia, os indígenas tinham que deixar o transporte que utilizavam na Linha e andar a pé vários quilômetros para chegar à aldeia. Até que, depois de muitas brigas e confusões, a liderança, vendo que nada adiantava, experimentando raiva, pensou e decidiu abrir sua própria estrada. Convocou os moradores da aldeia e, com terçado e machado, começou a abrir a *sua estrada*. Mesmo o cacique tendo aberto *sua própria estrada*, o fazendeiro ainda não permitia o trânsito e as brigas continuaram. Porém, os Karitiana não desistiram. O cacique argumentava e dizia: *agora eu tenho a minha estrada. Eu posso passar por ela*. Ora, a fazenda até poderia ser dele, mas, havia um caminho agora, dos Karitiana!, e eles tinham todo o direito de passar. O dono da fazenda acabou desistindo e vendeu a fazenda para outra pessoa.

---

<sup>46</sup> Não especificaremos as aldeias de modo a não expormos os indígenas residentes nas aldeias, os fazendeiros e as localidades dos postos de órgãos do Estado envolvidos. Assim, atribuiremos letras para cada aldeia.

O novo proprietário não criou problemas e doou, para os Karitiana, o trecho de terra no qual os Karitiana abriram sua estrada até a aldeia (dentro da T.I Karitiana). Depois da doação, o cacique entrou em contato com o vereador da Linha e solicitou que cascalhassem a estrada para que o tráfego de veículos fosse menos atribulado.

Na aldeia B, a mesma situação de porteiiras fechadas e impedimento do trânsito. Após várias querelas com o fazendeiro, na FUNAI e no MP, dois irmãos, duas lideranças Karitiana decidiram que não iriam mais se submeter àquela situação e, após muito considerar, resolveram abrir uma *estrada deles*, a terçado, onde havia um caminho karitiana antigo, contornando a fazenda. Começaram o trabalho de *limpar* (roçar com o terçado) o caminho para a abertura da estrada karitiana. Há uma pequena serra nesse lugar e, de acordo com alguns, a serra dificulta a abertura do caminho. *Não fosse a serra, a estrada já estaria aberta* ligando uma aldeia e outra. Planejavam, também, fazer tapagem quando terminassem a estrada. Já estavam *no meio do trabalho de limpeza* para a abertura do caminho quando chegou a pandemia de covid-19. Eles interromperam os trabalhos até que a situação sanitária estivesse controlada. Entretanto, para a consternação dos Karitiana, um deles faleceu, vítima da infecção. Recentemente, após transcorrido o período de luto e de tristeza pela lembrança do parente que estava realizando o trabalho, os Karitiana já voltaram a falar em retomar os trabalhos de abertura de sua própria estrada.

A aldeia C foi fundada pelo homem que estava conduzindo, juntamente com o que faleceu, a abertura da estrada para a aldeia B, acima descrita. Muito triste com o que havia ocorrido, sem o seu irmão e parceiro de toda a vida, esse homem, grande liderança Karitiana, decidiu passar um tempo em uma das outras aldeias e, de lá, resolveu visitar o PIV. O PIV (Posto Indígena de Vigilância) é uma edificação feita e finalizada em 2009 pela Santo Antônio Energia, como compensação pela construção de uma das Usinas Hidrelétricas do rio Madeira, a Santo Antônio, em atendimento ao Plano Básico Emergencial, para que a FUNAI, nessas instalações, executasse o Monitoramento e Fiscalização da T.I Karitiana contra invasões.

Entretanto, a FUNAI jamais colocou os pés no PIV alegando que a Santo Antônio Energia não havia formalmente entregue o complexo. Muito dinheiro da compensação dos Karitiana foi investido nesse PIV à toa e os Karitiana se ressentem demais do desperdício. Ao chegar, a liderança deparou-se com o estado de total abandono em que se encontrava o PIV: tudo coberto pelo mato, os prédios depauperados, os fios roubados, os banheiros estragados, um motor caríssimo quebrado. O saque às instalações era desolador. Triste e com raiva, olhando aquela degradação, o líder Karitiana decidiu que ocuparia aquele lugar e que faria dali, a sua aldeia. *Limpou* (roçando) todo o local e chamou o coordenador da CTL da FUNAI e um outro funcionário para verem o estado de depreciação e avaria do PIV.

O representante da FUNAI, sem qualquer compromisso com o que via, disse que, como nada estava sob a responsabilidade da FUNAI, que a FUNAI não teria que cuidar mesmo e que, “graças a deus, a Santo Antônio Energia não tinha entregado o PIV aos cuidados da instituição” e, que se assim o desejasse, que a liderança Karitiana ficasse ali, então. O cacique ficou muito irado com o desdém e descompromisso contidos na fala do coordenador, *porque a FUNAI esqueceu do PIV*. Ora, aquilo era obrigação da FUNAI, para isso ela existia e então, *como assim dar “graças a deus”* que não precisaria cuidar do que foi feito para que ela exercesse seu trabalho de proteção às Terras Indígenas? A FUNAI foi embora e não voltou mais.

Deixe estar que, quando o cacique solicitou à FUNAI o reconhecimento de sua aldeia para que eles pudessem ter acesso à prestação de serviços de saúde, a FUNAI não quis reconhecer e se responsabilizar pelas instalações do PIV, tendo o cacique que construir outra casa para que pudesse ter sua aldeia reconhecida.

O acesso à aldeia C - antigo PIV - se dava por uma estrada aberta pelo ICMBio (Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade) que ia da Linha ao Posto do ICMBio e, cruzando o posto do ICMBio dentro da FLONA, chegava-se à aldeia. Todas as vezes que o cacique - e/ou sua família - saía da aldeia por algum motivo, no retorno, passava pela mesma situação: não conseguia passar para a sua aldeia porque as porteirosas do posto do ICMBio ficavam trancadas, com cadeado (como a dos fazendeiros) e era necessário chamar pelo funcionário, aguardar que ele viesse abrir a passagem. Ademais, só se podia transitar na estrada até às 17:00, pois, após esse horário, não havia mais funcionário de plantão e, por não estarem em horário de expediente os funcionários do ICMBio não abriam mais as porteirosas, impedindo que os indígenas passassem para casa. Da mesma forma com a qual os fazendeiros operavam, nem mesmo os carros da Saúde Indígena podiam transitar após o horário. Os Karitiana tentaram várias vezes conversar e contornar a situação, sem sucesso; o pessoal do ICMBio não cedia. Outro fator que desagradava os Karitiana era que todas as vezes que chegavam na porteira para passar, vinham vários funcionários, todos armados:

como se a gente fosse bandido. A Saúde [carro da Saúde Indígena] chegava, eles demoravam para abrir o portão. Eu falei: porque você dorme muito, rapaz? Tá toda hora dormindo? Você não abre logo o portão!

Para os Karitiana, era sempre um tormento e os deixava muito bravos, ter que ficar pedindo, suplicando para que eles abrissem a porteira, esperando, lidando com policial armado, para que pudessem continuar seu percurso. Eles sentiam muita raiva (*paira*) dessa situação. Até que, um dia, a liderança e sua família, ao chegarem e não conseguirem passar, tiveram que retornar e dormir em outra aldeia.

Foi a gota d'água. Depois de tanto tempo de pedidos e negociações, o cacique esgotou a paciência e falou:

Policial, eu não vou mais encher o saco de vocês não. Eu vou abrir a minha estrada. Eu não sou bandido. Eu não gosto assim não, policial. Você está certo! Tá! Esse aí é o seu trabalho. Mas, eu sou cacique e eu não gosto assim não. Eu vou abrir a minha estrada e você não pode ir lá não [no sentido de que o funcionário do ICMBio não poderia ir lá se meter no que ele iria fazer; não poderia impedir que ele fizesse o que queria]. Eu vou abrir minha estrada. Por que você não deixou a Saúde entrar?

Por ser nova, havia ainda poucos homens em sua aldeia e o cacique, então, contratou um trator e em quatro dias abriu a estrada. Após a abertura da estrada, a FUNAI quis acusar os Karitiana de crime ambiental pela retirada necessária das árvores para o trânsito de veículos. Como a estrada foi aberta dentro das terras de um fazendeiro, o fazendeiro, depois da estrada aberta, temendo ser indiciado por crime ambiental, também doou o trecho aberto pela estrada até a aldeia, dentro da T.I Karitiana. O cacique pegou o termo de doação e levou para a FUNAI.

Em uma das viagens do cacique para uma assembleia do povo Karitiana, ausente, portanto, da aldeia, o ICMBio confiscou sua motosserra e a manteve na sede do ICMBio. Quando o cacique descobriu que haviam apreendido sua motosserra, ficou iradíssimo e convocou outros Karitiana e foram todos ao ICMBio recuperá-la. Ao chegarem lá ele disse ao chefe do posto do ICMBio:

Cadê minha motosserra? Quem pegou minha motosserra? Eu vou levar de novo comigo! Você não pode fazer isso não, rapaz! Como você pegou isso sem falar comigo? Eu sou cacique. Você não pode fazer assim, como bandido não [como se estivesse roubando]. Sem avisar você entrou e pegou o motor. Como bandido.

O cacique pegou sua motosserra e foi embora. Diz ele que o chefe do ICMBio entregou logo; que teria dito: “é sua cacique? Pode levar”. De acordo com o cacique, o pessoal do ICMBio *eles são bons, sempre vem visitar aqui. Quando tem caída (árvore que cai com temporal bloqueando a estrada) na minha estrada, eu vou lá e chamo eles para cortarem. Eles vêm.* Também já avisou ao Chefe do Posto do ICMBio que irá fazer tapagem (em um ponto do rio fora da T.I. demarcada) e que *ele não poderá ir lá não se meter nem reclamar* [no sentido de que, o funcionário federal do ICMBio não poderá impedi-lo de utilizar o rio como ele quiser].

Orgulhoso com sua estrada, o cacique se sente à vontade, se sente livre e diz que pode ir e vir a hora que quiser. Diz com honra: *Eu tenho a minha estrada.*



Figura 2 - Estrada aberta pelo Cacique da Aldeia C



Foto: Andréa Oliveira-Castro, janeiro de 2022

Em todas as situações relatadas acima, os Karitiana dizem que o *branco sovina a estrada (opok ky'om pa)*. *Um Karitiana não é assim, essa não é nossa cultura. Karitiana não sovina as coisas não. Se quer usar, pode usar, eu não vou importar.* O valor do movimento, a ética do saber e do conhecer, do viver livre, sem impedimentos deve ser preservada. De acordo com a axiologia karitiana, é errado, e, portanto, ruim, eles estarem impedidos de caminhar e se movimentar. É errado sovinar um caminho. É bom, é certo que sejam donos de seus passos e vão e voltam a hora que querem e como querem (muito diferente do “direito de ir e vir”).

A atitude sovina do não indígena que impede a circulação, que interrompe o uso do território e o exercício de sua territorialidade, por ser uma conduta errada e ruim, faz com que os Karitiana experimentem um sentimento de desrespeito em relação a eles, de cerceamento da faculdade de circular livremente, de domínio sobre sua vontade e se sentem inferiorizados, indignos, o que os deixa com muita raiva.

Uma das coisas que os Karitiana dizem ao decidirem abrir suas próprias estradas é: *eu vou ter a minha estrada. O branco fez a dele eu também vou fazer a minha. Aí tá bom!* Além do exercício da territorialidade, é a prerrogativa de

construir caminhos, tal como o branco, de sobrepor uma conduta correta à uma errada e ter sua dignidade restaurada que também busca um Karitiana. Ao dizer, *agora eu tenho a minha estrada*, ele diz isso com orgulho, com honra (*kywytí*). Restaurar a honra destituída nas situações nas quais os Karitiana precisam ficar suplicando para passar e, muitas vezes, serem impedidos, é considerado afrontoso e vergonhoso para eles.

Se o *branco* tem direito a ter seu caminho, que ele trata como privado e não quer deixar usar porque é *sovina* - não porque tem propriedade e, conseqüentemente direito ou, por ser uma regra, como no caso do Estado mas, por ter uma ética refutável, um atributo moral duvidoso -, é preciso construir outro. Deixar de passar, nunca. Antes de construírem suas estradas eles eram obrigados a pedir e isso os colocava em uma posição de inferioridade em relação ao branco, tal qual a dos costumes que abandonaram. Um Karitiana detesta pedir, este é um signo de sua particularidade. A abertura da estrada revoga a relação assimétrica que vigora nas ocasiões de solicitação de passagem e restaura, do ponto de vista karitiana, a paridade entre eles e os brancos: “agora eu também tenho a minha estrada”. Além da territorialidade, recuperam-se atributos da pessoa, valores morais e componentes da subjetividade.

## NA CONTRAMÃO DA COLÔNIA

Quando um homem Karitiana decide abrir uma aldeia, ou recobrar uma área tradicional, essa decisão é tomada após um tempo de consideração profunda sobre o fato e é uma decisão do indivíduo. Não há assembleias ou deliberações coletivas que tratem do tema. No mais das vezes, no início, conversam apenas um irmão, um filho ou um parente mais próximo de forma a ir construindo o pensamento sobre a viabilidade, formas e etapas da execução do plano. O mesmo ocorre com a abertura das estradas. Após muita reflexão, ele decide. Uma vez decidido o que fazer, ele não volta atrás.<sup>47</sup> São iniciativas internas, silenciosas e individuais. Não são originadas por qualquer decisão coletiva. Entretanto, como vimos, tais decisões são coletivizadas.

Como dito anteriormente, diferentemente de outros grupos indígenas<sup>48</sup> e/ou movimentos indígenas no país, os Karitiana, não estão, ainda, alinhados às discussões mais amplas (como filosofia, movimento político e intelectual) das pautas decoloniais. Eles não trouxeram o discurso acadêmico e político para a

<sup>47</sup> Esse é um modo de proceder dos Karitiana para a maioria das coisas. Os homens e, principalmente os caciques, uma vez que decidem alguma coisa, não voltam atrás. *A palavra é uma só, não tem outra.*

<sup>48</sup> Grupos cuja atuação política e/ou cujos membros possuem maior visibilidade no cenário nacional. A utilização de expressões e noções como Pachamama, Mãe-Terra; semear o Bem Viver, entre outros marcam um alinhamento mais próximo das pautas decoloniais.



base de suas ações e, assim, não as teorizam a partir desse corpo específico de conhecimento produzido.<sup>49</sup> Eles não discutem muito, vão lá e fazem. Diferentemente de outras ações indígenas descritas, não é a espiritualidade que os move – ou motiva – é a ética; não é uma decisão coletiva que os incita, mas uma deliberação individual de alguém que porta as qualidades necessárias a um embate desse porte. Essas características da ‘conduta karitiana’, que torna inerentes ao processo de reterritorialização, a restauração de atributos da pessoa, isto é, uma reparação moral, uma recuperação da posição na hierarquia das relações, nos leva a entender o conceito de “contra-colonização”, tal como definido por Bispo (2015; 2020a; 2020b; 2020c), como adequado para tratar as ações indígenas. Em primeiro lugar, a noção de “contra-colonização” implica, mais diretamente, a condição de sociedade contra o Estado. Além de, certamente, englobar o conceito de “retomada” e das ações de caráter coletivo, o conceito de “contra-colonização” admite subjetividades e ações ordinárias, cotidianas que configuram e conformam, no dia a dia, uma ‘conduta karitiana’, que se coloca contra a “conduta territorial e política”.

De acordo com Bispo, indígenas, quilombolas e outros de cosmologias politeístas são, por definição, “contra-colonizadores”. Para o autor, “contra-colonização” são:

“os processos de enfrentamento entre povos, raças e etnias em confronto direto no mesmo espaço físico geográfico” (2015, nota 3, p. 20) (...).

“todos os processos de resistência e de luta em defesa dos territórios dos povos contra colonizadores, os símbolos, as significações e os modos de vida praticados nesses territórios” (2015, p. 48).

Mais recentemente, Nego Bispo acrescenta que:

Decolonialidade, descolonialidade, Bem Viver são teorias que facilmente se transformam em mercadoria. (...) A internet (...) pode ter curso de decolonialidade, mas não vai ter curso de contracolonialidade porque contra colonial não é uma teoria, é uma ação, é prática de vida, é um termo da horizontalidade em contraposição a outros que remetem à teorias e verticalizações como decolonial. Contracolonialismo é ação. Decolonial nega a agência.

Você só é contracolonialista se você se comportar como contracolonialista. Ninguém ensina ninguém a ser contracolonialista.

---

<sup>49</sup> Embora se utilizem de outros, como já assinalamos, que versam sobre a “cultura”, com aspas (Manuela Carneiro da Cunha, 2009), sobre o “direito”, como nas denúncias ao MP, entre outros.

lista. A contracolonialidade se aprende na vida real. (...). Ser contracolonialista é agir, não é falar. Ser contracolonialista é usar as armas deles como defesa. Ser contracolonialista não é um discurso (...). Nós não precisamos explicar. Nós precisamos incomodar (2020b).

E os Karitiana incomodam.... As ações karitiana que vimos, como as primeiras retomadas das aldeias tradicionais, as de abertura dos caminhos e tomada do PIV, são vistas pelo Estado como “problemas” e os indígenas, como sempre, “causando problemas” ou praticando atos considerados ilegais. Mas, o que nos importa destacar é o caráter “contracolonialista” dos Karitiana. Por envolverem outros atores, especificamente, o poder público e fazendeiros, as ações de retomar terras de seus lugares tradicionais, de recuperar os modos de habitar e transitar; romper as interrupções, escancarando porteiras e quebrando cadeados; burlar o impedimento, construindo novos caminhos, demandam força, coragem e perseverança, características muito valorizadas pelos Karitiana e insígnias de uma verdadeira liderança.<sup>50</sup> É uma subjetividade cultivada no dia a dia e que resiste aos processos de colonização e à tentativa dos órgãos públicos e políticas públicas de corrupção, “condição necessária para transformar o índio em cidadão (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 05)”.

Retomar, tomar, abrir seu caminho são, ao mesmo tempo, atributos de lideranças e condições para ser uma liderança Karitiana. O processo de abertura do caminho horizontal espelha e é espelhado na ascensão vertical de um homem karitiana.

Aquele que ainda não possuía, plenamente, as qualidades de uma verdadeira liderança, como o cacique da aldeia A, certamente as adquiriu durante o processo. Uma liderança Karitiana se faz na prática, aprende-se a ser líder aprendendo a se comportar, a falar, a agir como líder. Não apenas esses indígenas são Karitiana, mas são lideranças karitiana, pessoas que não aceitam o não como possibilidade, eles são caciques. Ninguém pode tratar um cacique de forma desrespeitosa ou menor do que a ele é devida. É papel de um cacique negociar, conversar e tentar resolver as questões. Mas, é também dever de um cacique resolver o que parece insolúvel. Nesse sentido, determinar e firmar posição ante órgãos e fazendeiros, fazer sobrepôr o terçado ao escrito, o caminho horizontal da terra sobre o que a verticalização (conduta política) da caneta escreve (documentos de propriedade e limites territoriais etc.) é, justamente o papel “contra-colonizador” de um cacique. É mais do que retomar uma territorialidade é sustentar e exercer a autoridade investida pela posição que ocupa e estar bem próximo do que Viveiros de Castro (op. cit.) observa de que:

<sup>50</sup> E, também, de um guerreiro.

o indígena olha para baixo, para a Terra, que é imanente; ele tira sua força do chão. O cidadão olha para cima, para o Espírito encarnado sob a forma de um Estado transcendente; ele recebe seus direitos do alto (p. 04).

Os caciques Karitiana parece, olham, não para baixo ou para o alto, mas, querem encontrar esse outro, *opok*, no nível de seus olhos e aí assentar a prerrogativa de, no mínimo, uma igualdade – daí para cima, em favor dos Karitiana... Subjetividade distinta que parece ser o que ampara uma ‘conduta indígena’ e que os tornam mais “indígenas do que cidadãos” (VIVEIROS DE CASTRO, op. cit., p. 05).

Esses importantes aspectos da pessoa de um cacique tradicional são reconhecidos por todos, inclusive pelos mais jovens.

Eu, Elivar, como Karitiana, digo que um cacique pensa. Pensa muito antes de agir. Planeja tudo. Quando ele parte para ação ele já vai decidido. Não tem volta. Quando um cacique não pode alguma coisa, enquanto ele não tem o que ele quer, ele se sente triste e bravo. É difícil eles não conseguirem uma coisa que queiram mesmo. Quando um homem Karitiana quer uma coisa, ele faz mesmo. Eu nunca vi um homem Karitiana quando quer alguma coisa, ele não conseguir. Até agora, quando as lideranças querem alguma coisa, eles querem até o final, eles nunca desistem. Não tem como eu dizer que tem alguém que não tenha conseguido algo. Eu não sei nem dizer como fica um cacique que não tenha conseguido algo porque eu nunca vi. Eu não tenho uma palavra para dizer como fica um cacique quando não tem o que ele quer porque eu ainda não vi.

A possibilidade de consideração e cômputo das ações exercidas pelo indivíduo como “contra-colonização” é, em si, contra-colonizadora porque afronta a atribuição colonial aos indígenas de atuarem, sempre, como comunidade, coletividade, coletivo e a concessão de legitimidade limitada às ações que emanem do “grupo”. Além disso, a partir do que vimos, é possível compreendermos a proximidade das ações karitiana ao diálogo mantido entre Bispo e Goldman (2020c) de que:

Nego Bispo - “Direito não serve para nada. O que serve são as condições. E condições não se tem dentro do Estado colonialista” (...) Essa história de Direito, de política pública, esse negócio todo aí, isso é milagreamento da sociedade colonialista. Nós não somos do milagre, nós somos do feitiço. Eu sou feiticeiro”.

(...)

Márcio Goldman - “Contracolonização tem a ver com as questões como o Direitos e Condições estava falando. O termo contracolonização nos traz a ideia de que “essa é uma partida que não termina nunca”. O termo pós-colonial dá vontade de ir pois, onde há mundo pós-colonial? Contracolonização chama a

atenção da gente de como os processos de colonização estão em todos os níveis, não estão só no Estado, estão em todos os lugares. E, portanto, o contra é um movimento constante de resistência e de oposição”.

Os exemplos karitiana parecem indicar que, entre eles, vigora o entendimento de que o “Direito” (aquele exercido pelos fazendeiros e amparado pelo Estado) é algo que se pode – e deve – dar as costas e criar as condições de existência e essas condições são usinadas a cada momento, jamais estão prontas ou finalizadas. Não se “retoma” e acabou; se “contra-coloniza” a todo instante, durante todo o tempo. Um processo fluente que jamais está finalizado; a relação com a sociedade envolvente não está por acabar e, a cada momento, surgem coisas, situações que demandam posicionamentos e propiciam a evidência da ‘conduta indígena karitiana’.

## UMA PARADA

Com uma determinação inamovível de insistir e resistir nas decisões que tomaram sobre as terras retomadas e reocupadas; com ações espetaculares de ‘desintrusão’ do Estado, mediante a ocupação de um espaço antes destinado à FUNAI, à contragosto do órgão e sem sua anuência; insurgindo-se contra as leis, contra as determinações do Estado e contra o “Direito” e sobre eles justapor suas condições e estradas; submetendo o Estado e os fazendeiros às suas autodeterminações, a ‘conduta indígena karitiana’ impõe justiça à conduta territorial e política e, com as próprias armas utilizadas pelo sistema - como nos propôs Bispo -, faz a retaliação ao forçar, proprietários e Estado a doarem as faixas de terra das estradas e devolverem a *motosserra* do “crime ambiental”. Lembremos do cacique que, numa fala magistral, troca de posição com chefe de posto do ICMBio e o funcionário do Estado é colocado no lugar da ilegalidade, de *bandido*.

Perante o Estado, os caciques colocam os fazendeiros, proprietários das terras onde abriram as estradas, na ilegalidade em razão das árvores retiradas e, assim forçam as doações. Acertadamente, os Karitiana entendem que Estado e fazendeiros estão do mesmo lado e esse, não é o seu lado. Ao transformá-los em *bandidos*, retiram desses agentes, fazendeiros e funcionários do Estado, o status que gozavam e o cacique restaura sua honra e dignidade, antes destituídas pelos impedimentos.

Eles não iriam desistir nunca! Eles não se intimidam com a FUNAI e sabem que o MP os representa. Não ligam nada não. No caso das aldeias dentro da T.I., ainda com mais razão eles são destemidos pois a terra é deles. Quando eles querem eles são *taso geep* [homem sem sangue, significando que eles não têm medo]. No caso das aldeias fora da T.I. demarcada, eles agem com mais cautela. Até porque, eles já enfrentaram muitos perigos. Porque um Karitiana só insiste se

ele tem um interesse, no caso, as aldeias onde moram seus parentes e as terras que eram tradicionalmente suas. Eles não querem entrar em qualquer lugar; eles querem o que é deles. E eles jamais desistem.

Com um rasgo na terra, eles afrontam a verticalização dos caminhos horizontais, ou melhor, as diversas camadas de poder sobre a terra, sobre o caminhar. Verticalização essa que, como vimos, se refere às teorizações sugeridas por Bispo; ao alto, onde se encontra o Estado de Viveiros de Castro; aos mecanismos abstratos, legislativos e burocráticos, “conduta política” através da qual a terra é não apenas distribuída a alguns, mas, também, tem a distribuição protegida. A horizontalidade, responde pelas práticas, pelo chão e pelo vivido; pelos indígenas contra-colonizadores.

Na sua práxis “contra-colonial”, os Karitiana sulcam a terra criando caminhos antes impossíveis entre indígenas, fazendeiros e o estado. Suas estradas, são a contramão da colônia e fazem confluir – para utilizarmos outra noção de Nego Bispo - passado, presente e futuro, territorialização, ética e subjetividade. São mais do que ações de retomada territorial, são movimentos que, além da territorialidade, restauram os componentes da pessoa – honra e dignidade. Nesses movimentos, os Karitiana assumem o controle político e semântico não apenas sobre o território, mas, também, sobre as pessoas e instituições.

Mesmo que ocupem, novamente, locais que outrora ocuparam, as retomadas nunca são do mesmo modo pois é preciso fazer o novo (caminhos novos, aldeias novas, novas relações) para refazer o que se foi (no caso das reocupações dos antigos lugares; a restauração da honra e da dignidade), o que se tornou (a abertura das novas aldeias; a re-utilização de espaços que teriam outros destinos; os homens tornados caciques) e o que se virá a ser. A produção do território e do caminho é uma inscrição ética no terreno e a afirmação de um modo de estar e entender-se a si como sujeito do próprio movimento, do próprio destino, ou seja, a consolidação de uma ‘conduta indígena karitiana’. A ‘conduta indígena karitiana’ não coloca no discurso um auto de retomada, antes, ela se realiza na dinâmica, no movimento, na não interrupção do fluxo da existência e, sobretudo, na ética inscrita no caminho escolhido e desenhado.

## REFERÊNCIAS

ALARCON, D. F. Construir uma outra aldeia: vínculos sociais e territoriais no processo de retomada, Aldeia Tupinambá de Serra do Padeiro, Bahia. *Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 7, nº 2, p. 96-146, jul./dez. 2013a.

\_\_\_\_\_. A Forma Retomada: Contribuições para o estudo das Retomadas de Terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. *R U R I S*, v. 7, nº 1, março, p. 98-126, 2013b.

BISPO DOS SANTOS, A. *Colonização, Quilombos*. Modos e Significado. Brasília: UnB, 2015.

CARIAGA, D. *Relações e Diferenças: a ação política Kaiowá e suas partes*. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Santa Catarina, 2019.

CESARINO, L. Colonialidade Interna, Cultura e Mestiçagem: repensando o conceito de colonialismo interno na antropologia contemporânea. *ILHA*, v. 19, nº 2, p. 73-105, dezembro de 2017.

COELHO DE SOUZA, Marcela et al. T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas, projeto de pesquisa. *Entreterras*, [S.l.], v. 1, nº 1, 2017.

KARITIANA, E.; OLIVEIRA-CASTRO, A. (no prelo). *Entre duas Perspectivas: Protocolo Covid e Protocolo Karitiana*. Desconexões Epistemológicas.

LACERDA, R. F. Pedagogia Retomada: uma contribuição das lutas emancipatórias dos povos indígenas no Brasil. *Interritórios*. Revista de Educação. Universidade Federal de Pernambuco, Caruaru, v. 7, nº 13, p. 192-222, 2021.

MOLINA, L. P. Terras Incapturáveis. Notas para pensar autodemarcações indígenas. *Aceno*, v. 5, nº 10, p. 39-58, agosto a dezembro de 2018.

OLIVEIRA-CASTRO, A. *Koro'op*. E-moções. Sociabilidade, Paisagem e Temporalidade entre os Karitiana. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Juiz de Fora-MG, 2018a.

\_\_\_\_\_. A Agonia do Parentesco: Feitiçaria e Fuga entre os Karitiana. *In: Reunião Brasileira de Antropologia*, 31, Brasília, 9 a 12 de dezembro de 2018b.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. *In: LANDER, E. (org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Pers-



pectivas latino-americanas. Buenos Aires: Clacso, 2005. Disponível em: [http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12\\_Quijano.pdf](http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624103322/12_Quijano.pdf). Acesso em: jul. 2018.

SCHAVELZON, S. Bem viver e autonomia em territórios indígenas latino-americanos. *LUGAR COMUM*, Rio de Janeiro, nº 54, julho, p. 235-246, 2019.

TERENA, L.H. E.A. Poké'exa úti. *Piseagrama*, nº 12, 2018. Disponível em: <https://piseagrama.org/pokeexa-uti/>. Acesso em: 05 abri. 2022.

VIVEIROS DE CASTRO, E. “Os Involuntários da Pátria”. Lisboa: Edições Chão de Feira, Série Intempestiva. *Caderno de Leituras*, nº 65, Belo Horizonte, 2017.

### LIVES:

BISPO DOS SANTOS, A. Live: “Encontro do Convivências. Quilombolas como convivalismo vivido?”. Transmitido em 09 de dezembro de 2020a. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=ddWtjdfly0E>. Acesso em: dez. 2020; fev. 2022.

\_\_\_\_\_. Live: “Perspectiva Contracolonial - Mestre Antonio Bispo dos Santos”. Transmitido em 10 de dezembro de 2020b. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=bhdV4u8Dt20&t=3787s>. Acesso em: dez. 2020b; fev. 2022.

\_\_\_\_\_. Live: “Metafísica na Rede Debate: Cosmopolítica e Cosmofobia”. Transmitido em 05 de agosto de 2020c. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=IBlhkKzzHmo&t=4312s>. Acesso em: ago. 2020c; fev. 2022.

# A câmera e a caminhada: percursos e potencialidades no cinema mbya-guarani. Uma conversa com Ariel Kuaray Ortega

*Ariel Kuaray Ortega  
Danira Morais da Silva  
Elizabeth Pissolato*

Figura 1 - Oficina de cinema Mbya-Guarani, Aldeia Anhetenguá, RS, 2007.



Foto: Ernesto de Carvalho

O texto que segue teve origem em uma longa e agradável conversa na manhã de sábado do dia 14 de maio de 2022 em que Ariel Kuaray Ortega nos contou uma boa parte do caminho trilhado por ele mesmo, por Patrícia Ferreira e por parentes participantes do Coletivo Mbya-Guarani de Cinema. Ariel comentou sobre a sua experiência com o fazer fílmico, nos falou de projetos em andamento e de intenções adiante, e também do que compreende como potencialidades do cinema no âmbito das lutas e das retomadas indígenas.

Buscamos manter na apresentação escrita a fala de Ariel em sua integridade e fluidez, sinalizando, com algumas pausas, demandas que surgiram de nossa parte e confluências que ganharam forma no curso da conversa. Inserimos também notas de rodapé com referências de filmes e de outras produções mencionadas, bem como informações sobre contextos e processos referidos.

Partilhamos com Ariel a feitura daquela prosa e a composição deste texto, que, longe do formato de uma entrevista realizada por duas antropólogas a partir de perguntas e respostas, entendemos guardar, com força e beleza, as próprias palavras do realizador. Assim, é Ariel quem se coloca como o primeiro autor do texto que segue, da prosa cujo gosto esperamos estender às leitoras e aos leitores que o visitem.

### OS PRIMEIROS ENCONTROS COM A CÂMERA NAS ALDEIAS<sup>51</sup>

A.: Tudo começou em 2007 quando a gente fez a nossa primeira oficina de vídeo, mas antes a gente já havia comprado o primeiro celular que filmava. E aí sempre estava filmando qualquer coisa. Eu gostava muito. Mas, muito antes disso ainda, o meu avô, que era uma liderança muito importante, ele morava lá em Misiones, na Argentina, e muitos cineastas não indígenas sempre iam lá para filmar e entrevistar ele porque era liderança espiritual. Acho que foi ali que começou o interesse, desde criança, aquelas câmeras... Acontece que eu nunca tive a oportunidade de pegar, segurar mesmo, não tinha ideia de como fazer um filme. Antes de 2007, eu já vivia aqui em São Miguel das Missões (vou contar um pouquinho depois como surge o nosso modo de trabalho, a forma como a gente faz) e eu percebia que aqui é uma cidade histórica onde existe uma das reduções jesuíticas, ou melhor, redução guarani, e tem a Tava, que é uma ruína onde os Guarani estiveram. Só que as pessoas da cidade, parecia que desconheciam os Guarani.

---

<sup>51</sup> Nos referimos particularmente às aldeias mbya guarani de Koenju, em São Miguel das Missões, e de Anhetenguá, em Lomba do Pinheiro, Porto Alegre, onde foram realizadas em 2007 as primeiras oficinas de cinema a partir das quais formou-se o Coletivo Mbya Guarani de Cinema, tendo à frente Patrícia Ferreira Yxapy e Ariel Kuaray Ortega, autor nesta conversa. O Coletivo ganhou força em Koenju e adesões em outras aldeias. Desde estes primeiros anos, o movimento mbya guarani voltado à produção audiovisual tem se estendido a outros coletivos, como o Coletivo Ara Pyau e o Coletivo Comunicação Kuery, inspirados no trabalho pioneiro de Patrícia e Ariel.

Não sabiam da história, havia muito preconceito antes em 2005, 2004 naquele momento. Eu queria achar uma forma. Queria que isso mudasse na história, mas não sabia como. Eu conversava com algumas pessoas da cidade mesmo. Quando eu escutava alguém discriminando, tentava educar e contar: “Aqui [em São Miguel das Missões] vocês estão em cima de onde? De sangue indígena. No passado, nossos antepassados foram protagonistas e lutaram contra os portugueses e os espanhóis”. E eles não sabiam nada da história, só estavam ali e eu falava: “Nós sempre passamos por aqui. A gente sempre esteve aqui. Nossos antepassados sempre estiveram aqui. Só que, depois da colonização, muitos tinham medo de voltar. Finalmente agora estamos reivindicando nossos territórios ancestrais”. Isso é o que eu falava com as pessoas pessoalmente. Eu achava que era a melhor forma de mudar a história, de quebrar esse preconceito, não combatendo diretamente.

Em 2007 surgiu o inventário do IPHAN; estavam acontecendo alguns encontros das aldeias para fazer um inventário imaterial com o IPHAN e o Ministério da Cultura e tinha o recurso para fazer registro do patrimônio imaterial. Precisava ver o que a gente queria fazer e havia várias propostas: gravar músicas dos cantos guarani, publicar livros com desenhos, e aí surgiu essa proposta. Para mim era uma oportunidade, eu era muito jovem ainda e aí coloquei: “podemos fazer um vídeo. Por que a gente não faz um vídeo? Podemos fazer uma oficina, alguma coisa para fazer um documentário”. Não sabia nem o que era um documentário. Queria fazer um vídeo. E eu, morando aqui em São Miguel das Missões... O IPHAN entrou em contato comigo e disse que estava certo: “Vamos fazer o documentário. As lideranças vão escolher alguns jovens ou adultos que se interessarem para fazer essas oficinas”. E aí me chamaram. Ninguém se interessou em fazer as oficinas. Não sabiam muito bem a princípio. Só que eu estava ligado já e falaram para eu ir.

A primeira oficina ia ser na Tekoa Anhetengúá (Aldeia Verdadeira) na região sul de Porto Alegre, na Lomba do Pinheiro. E aí eu fiz umas seis, sete horas de viagem de ônibus. Saí da minha aldeia e eu nunca tinha ido naquela aldeia. Fui ao encontro do pessoal do IPHAN, que me esperava em Porto Alegre para pegar os oficinairos no aeroporto de Porto Alegre. Foi quando conheci o Ernesto e o Tiago Campos Torres. Uns meninos. Ainda eram jovens. Eu nunca esqueço. O Ernesto é muito branco, aquele *jurua* [branco]. Eu pensei assim: “Esse nerd, como vai fazer? Com certeza não conhece nada da cultura”. Acho que foi a primeira aldeia dele também, do Ernesto. Acho que naquela época já estava estudando antropologia. Tive preconceito com eles, pensei: “acho que não vão aguentar”. O Ernesto é de Brasília, mas naquele momento estava morando em Olinda. Os dois eram de Olinda.

É que eu nem sabia que eles eram do Vídeo nas Aldeias, também não conhecia o VNA. Depois que eu fui saber.<sup>52</sup>

Fomos para a aldeia, ficamos empolgados. Era a nossa primeira vez, de todos nós naquela aldeia, e chegamos lá, mas parece que o pessoal da aldeia não estava sabendo. E aí eu tive que começar a explicar como liderança mesmo, que a gente ia aprender a registrar o dia a dia da aldeia, ia acompanhando esse dia a dia durante essas duas semanas e construir uma história.

Ali na aldeia eram 5 hectares na periferia de Porto Alegre para mais de 20 famílias. Era totalmente diferente da minha aldeia, fiquei meio chocado também. A primeira semana ali foi muito difícil porque precisamos ficar explicando. As pessoas eram tímidas e eu não podia chegar, pois não eram as pessoas que eu conhecia. Eu tive que construir tudo muito de baixo mesmo. E ficaram meio tensos porque o cacique mesmo tinha dito que não havia explicado muito bem para eles. Aí comecei a explicar a importância desse trabalho. Muito lentamente, fui tirando a câmera, fomos filmando as crianças e nos instalando ali no salão e eram muitas pessoas querendo fazer. Eram mais de dez pessoas, dez jovens, quinze, na verdade, que ficaram empolgados.

O VNA naquele projeto para fazer essa oficina, o inventário, era um projeto que comprava a câmera e deixava para as comunidades, era para gente, para o coletivo. E nos dividimos em grupos e o Ernesto e Tiago explicavam: “Vocês vão pegar a câmera e procurar personagens, a história. Procurem a história. O que está acontecendo aqui na aldeia. O que vocês querem contar”. E para mim naquele momento, passando já uma semana, eu falei: “Nossa, parece que não tem nada”. O território é minúsculo, para mim não surgiu nada porque aqui, na minha aldeia, tinha o rio, as pessoas iam caçar e lá não tinha. É preciso invadir outro território, uma fazenda dos brancos. Só depois veio surgindo, depois de conversar com o Ernesto e aí: “nossa, por que não pensei antes? É isso que temos que mostrar”. Essa é a história: um território minúsculo de um povo milenar que vieram, que existem aqui, e por que estão nessa situação? Estava surgindo essa conversa. E aí surgiu a ideia de mostrar como era o dia a dia das aldeias. Tinha um grupo que acompanhava mais, os jovens que iam pegar matéria prima para fazer artesanato. Precisava entrar nas fazendas para fazer armadilha, sempre era assim. E as mulheres que faziam artesanatos, tinham que ir ao centro de Porto Alegre, passar também por preconceito para poder [vender as peças para] sustentar a família e, ao mesmo

---

<sup>52</sup> O Vídeo nas Aldeias (VNA) é um projeto voltado à produção audiovisual indígena em funcionamento desde 1986, com foco na formação de cineastas indígenas e na produção e divulgação de seus filmes. O projeto, ao longo de mais de três décadas, reuniu um acervo audiovisual riquíssimo sobre a vida dos povos indígenas na contemporaneidade, com a participação de dezenas de etnias e mais de oito mil horas de imagem, conforme informa a página do VNA (<http://videonasaldeias.org.br/loja/sobre/>). Três filmes do Coletivo Mbya Guarani foram produzidos em parceria com o VNA: Mokõi Tekoa, petei jeguata - Duas aldeias, uma caminhada, 2008; Bicicletas de Ñanderu, 2011 e Tava, a casa de pedra, 2012.



tempo, comprar fumo,<sup>53</sup> tinha que ir no centro, coisas importantes para a cultura, para fazer uma cura, essas coisas, batismo. Era uma área muito degradada, mas mesmo assim as pessoas lá estavam tentando manter as sementes que são tradicionais, *avaxi ete*, que é importante para o batismo. Era tipo uma resistência mesmo ali. E era incrível, e fomos vendo essa situação de como nós, guaranis, temos essa força para nos adaptar em qualquer lugar e temos estratégia de como sobreviver num contexto mais urbano, de como manter forte a espiritualidade.

## CINEMA COMO ESPELHO E OS MODOS PRÓPRIOS DE FAZER HISTÓRIA

Figura 2 - Élide Timóteo e Ariel Kuaray Ortega, Curso durante Assembléia Geral Yvyrupa, Aldeia Takuari, SP, 2022.



Fonte: Acervo de Ariel Kuaray Ortega.

A gente filmava tudo. Não tinha essa noção de tempo. Por exemplo, quando a gente acompanhava as pessoas indo caçar, a gente filmava todo o trajeto e na volta também todo o processo recolhendo o material. E esses materiais que foram filmados durante o dia, a gente projetava o material bruto durante a noite, para chamar o pessoal também. “É isso o cinema. É isso todo o processo de um trabalho”, fomos explicando. É como fazer bichinho de madeira, a partir desse material vamos

<sup>53</sup> O fumo, *pety*, tem uso geral e cotidiano nas aldeias mbya, estando diretamente associado à dimensão espiritual. Mais intensivamente, está presente na *opy*, casa de reza, participando ativamente dos cantos, das curas e por ocasião do “batismo”, *nhemongarai*, quando as crianças recebem seus nomes mbya e faz-se também o batismo da primeira colheita do “milho verdadeiro”, *avaxi ete*. As sementes de *avaxi ete* são preservadas e também disponibilizadas entre aldeias, para que se possa realizar, a cada ano e (idealmente) em cada aldeia o *nhemongarai*.



ter que ir tirando para ele ficar pronto; isso é só o material bruto ainda.<sup>54</sup> As pessoas foram gostando muito, participando e entendendo também. Porque no começo as pessoas estavam achando que ia ser igual aos brancos, porque chegam muitos mesmo, algum cineasta, fotógrafo, que fotografa, que filma e leva essas imagens e nunca retorna para a aldeia. É isso que estavam conversando as mulheres que não queriam ser filmadas. Os mais velhos: “Ah! estamos cansados de ser filmados e nada acontecer. Nunca retorna o trabalho. E vocês vão fazer a mesma coisa. E aí vendem nossas imagens”. Então eu me senti muito mal por causa disso, mas depois estava mudando, estávamos mostrando, fazendo o trabalho junto. Foram ficando felizes também vendo as próprias imagens como um espelho, e aí eles iam ficando mais à vontade de falar das suas preocupações, das dificuldades como um povo, de viver naquele contexto mais urbano. Eu também explicando sempre, diariamente, dessa voz que vai ficar para as futuras gerações, que é importante que se fale. Que isso também era uma forma de luta pelos nossos territórios, porque durante muito tempo sempre os brancos falaram pela gente. Os historiadores contavam nossa história, os historiadores *jurua*. Eu sempre falava para o cacique também, para as pessoas mais velhas que nunca tinham permitido ser filmadas e estavam aceitando ser filmadas. Falava para ele que isso ia ficar para o avô, para os netos, para os bisnetos, essa fala, e aí eles foram aceitando. Começou dessa forma, eles aceitando nessa confiança também de saber chegar com a câmera.

Os *juruakuery*,<sup>55</sup> quando chegam na aldeia, sempre filmam de longe, com tripé, assim meio como quem não tem intimidade. E a gente já aprendeu nos primeiros dias a não usar zoom, porque são nossos parentes; a gente tinha que ficar próximo das pessoas que a gente tinha que filmar. Que eram os *juruakuery* que usavam o zoom, porque não tinham essa proximidade. Então entre a gente era proibido usar zoom. Os jovens, os meninos e as meninas, ficaram meio viciados quando descobriram o que era o zoom, aí a gente proibiu: “Não, não tem que usar zoom, tem que chegar. São nossos parentes. Olhar nos olhos das pessoas”. Porque desde o começo eu queria que aquela ferramenta, por mais que não seja uma ferramenta da nossa cultura, eu queria como que batizar ela ou transformar numa pessoa, um ser da aldeia, para que as pessoas não se sentissem intimidadas com aquele negócio meio esquisito que é a câmera. E aí eu tento sempre chegar e sentir o clima antes de chegar chegando, ir colocando a câmera no rosto da pessoa. E aí a câmera fica invisível e aí eu tô falando com as pessoas e as pessoas não estão vendo a câmera. Estão também inspirados para falar das suas preocupações, da espiritualidade. Acho que sempre isso foi a coisa principal que a gente teve o

---

<sup>54</sup> Ariel se refere a esculturas animais de madeira em miniatura, uma arte mbya guarani feita nos pátios das casas e muito difundida entre os jovens- mas também adultos-, que parte de uma peça de madeira macia, que então se esculpe com faca, sendo, em seguida, pirografada.

<sup>55</sup> *Jurua*: branco; *kuery*: coletivizador; os brancos.

cuidado. Costumamos dizer aos novos realizadores que estão fazendo também cinema ou algum tipo de comunicação: “não temos que seguir esse método, essa linguagem dos *jurua*. É meio vazio, não querem entender as pessoas, se está bem ou se está mal. Se está inspirado ou não”. A gente sempre se preocupou muito com isso. Começamos desse jeito.

E.: Deve ter sido uma grande experiência essa oficina de duas semanas...

A.: Sim

E.: E nessa oficina que foi feito o primeiro filme, não foi?

A.: Sim dessa oficina que surgiu. A gente fez sem roteiro. É do zero mesmo que a gente começou. Nem falava de roteiro ainda porque não sabia que história contar, nem os meninos, nem os oficinairos, nem eu, sabíamos o que queríamos contar. A gente, durante a oficina que ia descobrindo a história, caçando a história e era a aldeia que iria decidir o que que eles queriam contar. Foi ficando dessa forma. Eles foram participando diretamente. Quando projetávamos durante a noite o material bruto, diziam: “Essa vai” ou “essa não é interessante”.

E foi assim que fomos construindo durante essas duas semanas. E a questão desde o começo foi sempre o território. É a resistência, a caminhada também. Sempre se falava do sonho de buscar outra mata, onde tinha mais mata, onde tinha rios. Escutava muito da caminhada. E aí foi surgindo de fazer isso: “Duas aldeias, uma caminhada”. Sempre falava muito da caminhada e, além disso, tinha algumas pessoas que queriam voltar aqui em São Miguel das Missões, Tekoa Koenju, que fica distante. Foi durante a oficina também que surgiu a ideia de fazer outra oficina aqui. E aí aconteceu toda aquela viagem de Porto Alegre para São Miguel das Missões depois de duas semanas.

Aqui também aconteceu todo o mesmo processo quando chegamos para preparar as pessoas. Tinham muitas dúvidas da mesma maneira. Porque era um trabalho novo também, pois eram as próprias pessoas da aldeia que estavam filmando. E aí existiam muitas dúvidas; não é porque somos da aldeia que vamos sair filmando, entrando nas casas.

## ACHANDO CAMINHOS

No começo tinham muitos, tinha uns quinze jovens. Só que eles estavam muito animados só durante a filmagem. Era mais divertido filmar, mas depois tinha todo o processo de tratar a imagem, de traduzir. E aí deixavam tudo para mim, porque era chato. E o Ernesto era muito elétrico e trabalhava mesmo até de madrugada, 4 horas da manhã e a gente estava em pleno inverno. Ninguém aguentava ele, só eu que aguentava. Então, muitos jovens saíram mesmo. E quem ficou, que eu me lembro, foram o Jorge Morinico, que ainda está fazendo alguma coisa. Ele é da Lomba do Pinheiro e filho do cacique. O Germano Benites, que começou em

Porto Alegre, o Diego Ferreira, irmão da Patrícia, que depois também saiu. Alguns meninos casaram e por vários motivos que desistiram. O Jorge ficou um tempo, mas depois se dedicou a dar aulas e aí também parou. O Germano não sei. E depois a gente veio para cá [Aldeia Tekoa Koenju] e entrou o Alexandre Wera, que era um menino daqui e depois se mudou para São Paulo e saiu do Coletivo. E ele continua trabalhando em São Paulo. Aí depois entrou a Patri [Patrícia], a minha companheira. Ela também dava aula e não podia estar sempre, mas se interessou. Na verdade, todo mundo se interessou, mas sempre no começo, na parte divertida. O Aldo Ferreira, meu cunhado, ainda continua na parte mais de edição trabalhando comigo também. E o Leo Ortega, que é meu irmão, ele filma algumas imagens do Neneco e o Palermo. O Ralph Ortega. Esses são os principais. Agora quem está fazendo junto somos o Aldo, a Patri e eu, que estamos na mesma aldeia. Mas o Léo e o Ralph estão juntos ainda, porém eles estão morando na Argentina. E enquanto rodávamos a primeira ficção que estamos fazendo, em 2016<sup>56</sup>, havia muitos jovens que se interessaram e assim foi formado um novo coletivo na Argentina. E aí eles estão fazendo parte do coletivo lá. E a Patri também está fazendo. Fez já seu próprio filme, mas sobre as mulheres mesmo. Ela vem tentando fazer, apesar de ser muito difícil hoje em dia continuar como antes, fazer os projetos dos editais, tudo mais complicado hoje em dia.

E.: Agora tem que entrar no edital, ver se consegue uma verba para fazer, bem mais complicado. O VNA dava mais condição, não é?

A.: Sim. O VNA, por exemplo, a gente ia fazer a edição lá e podia ficar em Olinda. A gente ia várias vezes para fazer a finalização. Eram duas semanas de filmagem, duas semanas de edição. E depois a finalização acontecia no VNA. Alguns realizadores, um ou dois, iam para Olinda ficar trinta dias traduzindo, finalizando. E tinha esse recurso do VNA dando esse suporte para quem está começando. Então eles mesmos mandavam projeto para alguns coletivos naquele momento. Também tinha coletivos Kuikuro, que estavam começando, Xavante, Huni Kuin, Ashaninka, eu me lembro que tinham mais.

E.: E esse filme da Patri já saiu?

A.: O último ainda não. Por falta de recursos e material. Agora estão fazendo uma campanha para captar recursos. É um filme sobre a avó e a mãe dela acompanhando as mulheres. Mas vocês assistiram a Teko Haxy - Ser Imperfeita,<sup>57</sup> que ela fez com a Sofia? Tem circulado muito esse filme. Foi mostrado em vários países. Um sucesso total.

---

<sup>56</sup> Trata-se do filme “A transformação de Canuto”, mais uma produção em parceria com VNA, ainda não disponível. As filmagens foram realizadas em 2016, quando o avô de Ariel, o *xeramõi* Dionísio, ainda estava vivo. *Xeramõi* (“meu avô” literalmente) é um termo prestigioso usado na referência a anciãos e pajés nas aldeias mbya.

<sup>57</sup> Teko Haxy- Ser imperfeita (2018) Patrícia Ferreira e Sophia Pinheiro.

Eu fiz um videozinho dela durante a pandemia. Durante a gravidez dela também. Isso está no Youtube. “Nossos espíritos continuam chegando”, esse está disponível.<sup>58</sup> Esse eu fiz com meu celular mesmo. E agora vou para Londres mostrar esse curtinha, falar um pouco sobre ele. Ultimamente eu tenho feito tudo com o celular. Já que não tem mais as oficinas, essas coisas. A gente [durante a pandemia da covid-19] teve que fazer à distância. Para mandar material também foi complicado.

E: Você continuou.

A.: Sim. Continuei e fui levando o pessoal que se interessava realmente. Ultimamente a gente tem feito mais filmes com parcerias. A gente está aprendendo a buscar recursos, entendendo mais como funciona a parte burocrática, fazer projetos, abrir um MEI [registro de Microempreendedor Individual] para que a gente possa ter mais autonomia. Não ficar dependendo tanto de outras organizações. Para que a gente mesmo possa mandar nosso projeto nos editais, procurar recursos. Vamos fazer prestação de contas. Essas coisas que são muito burocráticas ainda. Porque não foram feitas para as comunidades indígenas.

Figura 3 - Coletivo Mbya-Guarani de Cinema, Aldeia Koenju, RS, 2021.



Fonte: Acervo de Ariel Kuaray Ortega

<sup>58</sup> Nossos espíritos seguem chegando- Nhe'e kuery jogueru teri (2021) Kuaray Poty e Ariel Ortega e Bruno Huyer. Disponível em; <http://www.pari-c.org/artigo/52>.

### USANDO BEM A TECNOLOGIA

Quando a gente começou era muito difícil os jovens terem celulares em 2007 nas aldeias. Acho que não tinha nem *internet* ainda e não tinha tantas informações de fora sobre essas coisas. Não existiam redes sociais, quase ninguém tinha nas aldeias. Não tinha tanto esses recursos de fora. E, rapidamente, quando fui vendo... os jovens de hoje todos têm redes sociais nas aldeias, todo mundo tem acesso à *internet*. Aqui parece que eu dormi e acordei e todo mundo já tinha *wi-fi*. É mais ou menos essa a impressão que eu tenho. Algumas vezes eu me preocupo um pouco, porque nem a maioria dos brancos tem controle dessa tecnologia das redes sociais e não tem todo o conhecimento. A gente tem o celular com vários aplicativos e a gente usa dois ou três. Não sabemos como funciona totalmente essa tecnologia. A *internet*, as redes sociais, isso me preocupa um pouco e tento explicar um pouco de como funciona aquilo. Mas eu vejo que é muita informação e você não tem o domínio de tanta informação e eu falo disso em reunião com toda a comunidade, as mulheres, líderes espirituais, para falar de todas as questões de espiritualidade, do futuro dos nossos jovens, do que está acontecendo com a nossa realidade como povos tradicionais e o que essas novas tecnologias tem de perigo. Porque existem coisas boas e ruins. Posso te dar o exemplo de uma faca/facão, que pode ser uma ferramenta para fazer artesanato, fazer coisas boas, limpar o roçado, mas também é afiado e você pode se cortar, cortar alguém. E a gente fala que o celular tem tudo isso. Só que a gente precisa controlar as informações. E eu tento explicar isso, um pouco do que eu sei. Quando isso começou, era meio descontrolado, as pessoas postavam qualquer coisa, todo mundo abrindo redes sociais, achando que podia publicar qualquer coisa, mas agora parece que está amadurecendo mais, usando mais com sabedoria, inteligência. E isso me tranquiliza, mas o que me preocupava era se isso seria só passageiro, que era normal, um dia chegaria mesmo essas tecnologias. Hoje eu mostro também os trabalhos que eu já fiz com o celular mesmo, que é muito útil para fazer coisas lindas também, fotografar bem, filmar bem. Pode fazer coisas lindas para além, que não é somente para acessar Facebook, Instagram que serve celular. E hoje em dia, acho que tem muitos jovens que estão usando dessa forma. Claro que falta oportunidade para fazer oficina, para que eles vejam o resultado do trabalho, para incentivar que eles tenham vontade de usar de outra forma essas novas tecnologias. Eu vejo que estamos caminhando devagar para entender como usar essa ferramenta, como quando a gente começou com a câmera, naquela época não existia smartphones, usar a câmera, o celular como ferramenta de luta. De contar a nossa história. De recontar. E aí eu falo que o celular também pode servir como ferramenta de luta, porque nós povos indígenas parece que precisamos contar e recontar a nossa história para a população branca. Porque sempre querem apagar nossa história,

sempre querem nos invisibilizar, e aí sempre precisa mostrar que existimos, estamos aqui e queremos ter voz.

Durante a pandemia, eu acho que foi muito importante o Whatsapp porque as pessoas não podiam mais fazer as viagens, a caminhada para visitar alguns parentes na Argentina, levar as crianças para batizar. Existe muito essa caminhada porque o avô tem que dar o batismo, o parentesco. E alguns *karai*, nossos *xeramõi* [avós] começaram a usar pela primeira vez o whatsapp para mandar o áudio com palavras filosóficas, *ayvu porã*.<sup>59</sup> Não era só um «alô, tudo bem?», eram palavras que eram filosóficas mesmo, de quinze minutos. Hoje nós temos medo de mandar áudio, logo pedimos desculpa, só que na pandemia escutava áudios de alguns *xeramõi* de 15, 20 minutos. Isso é uma conversa, que seria como conversar pessoalmente. Para mim foi muito importante, foi bem usada essa tecnologia.

## CIRCULANDO ENTRE PARENTES

A.: Com certeza agora a maioria dos jovens, e também os mais velhos já pedem para os netos: “olha, tem aquele tal vídeo, que o nosso parente fez, podia baixar e mostrar”. Estão assistindo mais filmes do que antes. Os nossos filmes não tinham como produzir tantos DVDs. Alguns conseguem baixar da *internet* ou me pedem o link. Parece que se assiste mais hoje que no passado.

Quando a gente estava rodando o filme em 2016 [*A transformação de Canuto*] o meu avô ele ia ser o personagem principal, mas ele adoeceu e faleceu antes mesmo de filmar. E naquele momento que ele faleceu eu não chorei, mas passou um tempo e eu não segui, eu não queria continuar o filme porque não sabia como ele ia reagir se ele estivesse vivo, eu não sei do outro lado. E aí eu sonhei com ele. Porque eu perguntava para ele, eventualmente, se eu deveria continuar ou não. Aí eu sonhei com ele numa encruzilhada da aldeia onde ele morreu e a gente estava projetando o filme num telão. E só tinha ele e eu sentados assistindo aquele filme e ele estava sorrindo, gostando muito e para mim foi uma aprovação. Daí continuei e eu fiquei muito feliz. Porque ele gostava muito de ser registrado. Ele queria que a voz dele, a palavra dele, fosse escutada por outros parentes, aqui no Brasil mesmo. Ele dizia: “Ah, mostra para aquela pessoa”. Era a mensagem. E tinha muita gente deste lado do rio, do lado brasileiro, que queria ver ele e sempre me pediam os vídeos.

E.: É um jeito muito bacana de levar a palavra. Não deixa de ser uma espécie de caminhada também.

<sup>59</sup> *Ayvu porã*, “fala bonita” ou “belas palavras”, remete a uma linguagem ritual especializada, de domínio restrito, que sabedores e sabedoras costumam utilizar para aconselhar parentes em uma audiência, muitas vezes sendo proferida nas *opy*, casas de reza, das aldeias.



A.: Com certeza. Não sei se vocês viram o projeto Jeguatá.<sup>60</sup> Fizemos com Fernando, Ana Carvalho. Vocês conhecem? Fizemos o projeto Jeguatá, um registro fotográfico sobre a caminhada indo daqui para Argentina, Misiones. Deve estar disponível. E nesse registro fizemos vídeo-cartas, que aí uma mulher, uma *xejaryi*<sup>61</sup> já não via o seu irmão há mais de quarenta anos e mandou um vídeo muito emocionante. Depois a gente teve que trazer para outra aldeia em São Paulo. Foi difícil porque estava lá e somente depois de um ano ele recebeu aquele vídeo.

Por exemplo, hoje em dia, eu revejo materiais desde “Duas aldeias, uma caminhada”. Quantas pessoas já foram e a palavra tá ali, a mensagem. Cada vez está ficando mais claro que eles realmente aceitaram ser filmados, e queriam que ficasse registrado como memória as falas deles e delas também, das *xejaryi*. Eu vejo que tem muitas pessoas que foram embora e hoje em dia fico feliz de ter registrado a fala delas.

D.: Desse material que você registrou, dessas pessoas que você mencionou, você tem vontade de reeditar outros filmes a partir desse material bruto, que já existe?

A.: Com certeza. Tem muitas coisas que eu queria ver outra vez e acho que teria que ter um projeto separado, algum recurso porque teria que ver todo material de novo, apesar de ter tudo traduzido, a maioria, na verdade. Seria necessário digitalizar tudo de novo, então é bastante trabalho. Mas seria muito interessante. Principalmente do meu avô, tem várias falas dele, conversas dele, a caminhada, ou das pessoas que morreram, pelo menos. Porque aí com certeza os parentes vão querer rever toda a fala. Nossa, são muitas as pessoas que foram embora.

### DESAFIANDO AS “DUAS CULTURAS”

A.: Acho que eu estou lembrando de uma coisa que queria falar muito, vocês perceberam como os filmes foram como uma continuação do primeiro filme? Não diretamente, mas fomos nos aprofundando. Parece que todos os filmes juntos são um grande filme. São filmes diferentes, mas há uma continuação do anterior. E foram cada vez ficando mais profundos nas questões espirituais do território. E cada filme foi um grande desafio para mim. Porque eu não queria só mostrar a parte bonita. A maioria dos *juruakuery* querem ver a parte linda de um povo. Não querem ver a parte problemática. E isso me incomodava dos documentários feitos pelos *juruakuery*, que sempre queriam romantizar os povos indígenas, principalmente os Guarani. Como se a gente estivesse no passado, como

---

<sup>60</sup> Projeto com registros que tem como tema os caminhos percorridos pelos Guarani. É possível acessar o trabalho em <https://www.jeguata.com/>.

<sup>61</sup> *Xe jaryi*: literalmente “minha avó”; no contexto, uma senhora.

se não houvesse uma dificuldade, tanto política ou o território. Nada disso. Que a gente só tem cantos lindos, as crianças felizes, territórios isolados e a procura de terra sem males. Isso que o branco quer ver, que imagina, que romantizam os guaranis e os povos indígenas em geral. E aí com nosso trabalho a gente sempre quis desconstruir esse estereótipo do povo guarani. Queria problematizar que temos muitos problemas territoriais. Temos, como qualquer outra cultura, nossos problemas internos e sempre toquei esse assunto. E arrisquei. Havia muitas críticas no começo pela comunidade. Porque já estávamos tão acostumados a aparecer somente as partes lindas da nossa cultura e não podia mostrar, como por exemplo, em *Bicicletas de Ñanderu*, as festinhas, o consumo de bebida alcoólica, tudo isso foi criticado no começo, mas depois as pessoas foram entendendo os motivos de ser importante mostrar isso também. Isso que eu queria deixar claro também, tudo foi um desafio.

E.: Nos seus filmes, a câmera encanta muito e tem muito a ver com isso que você está falando, que você chama de mostrar a vida real. É muito legal aquela cena dos meninos cantando e dançando o Michael Jackson.

A.: Sim, porque ao mesmo tempo a gente tenta passar que apesar de ser divertido também mostra uma parte da caminhada do território. Eles passando na cerca. Toda aquela história que ele conta meio que brincando sobre o fazendeiro são histórias reais que acontecem. Estamos aqui, mas estamos rodeados de monocultivo de soja. Se a gente cruzar o outro lado do rio tem milhares de hectares de soja e muitas vezes as crianças correm riscos também. Os nossos filmes são para nós mesmos como um espelho. Nós nos vemos. E através disso a gente vê: “Nossa, isso tá acontecendo na nossa aldeia”, e, ao mesmo tempo, consegue passar a mensagem que a gente quer para a sociedade não indígena e que funcione para as duas culturas.

Para nós, a forma do cinema que a gente faz, é tudo... Existe um ritmo na aldeia, um tempo, o tempo das pessoas. Isso também é diferente no modo de fazer cinema. Nós queremos manter esse modo de fazer cinema, pois no modo de fazer cinema *jurua* o diretor sempre tem que limitar o plano longo demais ou vão marcar horário com tal pessoa a entrevista. E aqui não funciona dessa forma, talvez a gente vá até marcar e não dá certo. Então a gente tem que estar ali realmente na conversa também. As pessoas precisam estar inspiradas realmente para que possam surgir as coisas. Os personagens do documentário funcionam assim. Esses meninos [Neneco e Palermo] surgiram perto de uma fogueira e eles estavam acordando em casa. Escutei e: “nossa, que conversa é essa que está acontecendo?” E já levantei, sem lavar o rosto na hora peguei a câmera e fiquei filmando ali na fogueira. E daí que veio todo aquele dia, era cotidiano deles pegarem lenha, depois comprar pão, essas coisas.

## O TEMPO DO SILÊNCIO

D.: Em outra ocasião você diz que “a câmera entra como guarani”. E agora você está falando sobre o jeito guarani de filmar e aí que vou percebendo como que gera um monte de material justamente porque tem que entrar em um outro tempo. É uma outra maneira de filmar, mas que também gera uma outra estética, como você explicou sobre o zoom.

A.: Sim, eu sempre tento conversar sobre isso. Menos mal que eu tive um bom professor, o Ernesto. É um grande cineasta, eu penso. Desde o começo ele nunca ensinou a forma que ele aprendeu na faculdade. Ele queria que surgisse mesmo as coisas da gente. Ele ensinou as partes técnicas, mas não a linguagem europeia de filmar. Ou uma proporção europeia. Porque existe toda uma proporção no quadro, essas coisas ou até quanto tempo tem que ser o plano. Ele nunca disse nada assim. E aí a gente foi descobrir nossa própria proporção guarani, proporção mbya. O nosso tempo, porque o tempo *jurua* é muito acelerado, não aceita o silêncio.

No “Bicicletas de Nhanderu” a primeira imagem daquele *xeramõi* é um tempão, ele com o facão olhando o vento. E o silêncio é muito importante para a gente e pode estar falando muitas coisas. E algumas vezes quando a gente vai ver o cinema *jurua*, a gente vai precisar parar o filme, senão a gente vai perder aquele momento que é importante. Alguém pode pensar: “Ah! é só o silêncio”. Não é só o silêncio. E é isso que não queremos perder, bem como a inspiração. Todas as palavras, quando a gente fala de espiritualidade, precisam da inspiração. Se a gente fizer um cinema de um jeito *jurua*, ocidental, não da nossa maneira, precisa ser a qualquer momento ou qualquer hora. Não importa. Se marcou tem que falar, por mais que não esteja inspirado. Mas eu, como realizador, que faço parte dessa cultura, vou saber que meu avô não está inspirado. E se é um *jurua* que está filmando, ele não vai perceber que ele não está inspirado com as palavras. Porque as palavras têm que ter cor, são espíritos que estão inspirando essas palavras. E eu vou saber que ele não está inspirado. Daí eu cortar. Vou em um outro dia, chegar de uma outra forma. E é isso que a gente sempre quer manter. Falo isso para os jovens que estão começando agora. Não é sentar com uma pessoa e dizer: “fale agora sobre sua cultura”. Não funciona assim.

Figura 4 - Ariel e o *xeramõi* Dionísio, Aldeia Tamanduá, Argentina, 2011.

Foto: Ernesto de Carvalho.

Meu avô foi um grande filósofo espiritual... Tô vendo a foto dele agora, parece que ele fica me olhando [risos. Ariel mostra a foto]. E eu sempre falava com ele o que eu achava quando era jovem, que queria ser como ele. “Ah! me ensina tudo. Porque você é tão sábio assim?” e ele dizia: “Se você procurar a sabedoria um dia você vai descobrir. Mas eu não posso falar tudo que eu sei, senão você será como eu. Eu vou te doutrinar. Você não será um sábio assim”. E ele dizia que só o *jurua* que segue esse modo, deixa tudo escrito para que o neto, outros seguidores sigam a mesma linha de pensamento. E todo o nosso conhecimento espiritual-filosófico é a gente, durante a nossa caminhada, que vai descobrir. Mas não tem que ser igual. O meu modo de vida vai ser diferente do meu avô de descobrir a espiritualidade ou sabedoria. E vai ser diferente. Ele me dá alguma chave, alguma coisa, mas sou eu que vou descobrir depois com a minha caminhada. Só que eu achava que tinha que decorar tudo que ele sabia e aí me tornaria sábio.

E.: Eu estou me lembrando aqui de uma coisa que eu sempre escutava na aldeia que era de alguém falar que “vai contar um pouquinho”. Não vai contar tudo, só um pouco. Até contando uma história que às vezes é uma história de Ñanderu, uma história do começo, que muita gente sabe, mas na hora de contar acho que é como você está dizendo, tem um jeito de saber que só se vai saber na sua própria caminhada.

A.: Quando eu conversava com meu avô e ele não estava inspirado, se eu sentasse uma hora ele não falava nada. E tinha algumas vezes que ele passava sem

café e sem almoço, ficava direto só conversando. E aí ele falava das divindades da criação, como se alguém tivesse desenhado para ele e mostrado cada detalhe. Eu ficava muito impressionado. E dizia: “nossa! mas como você sabe tudo isso? Me ensina?”. E ele tentava simplificar: “é como se alguém fosse falar no seu ouvido e te ensinar todas essas coisas. É assim que funciona. É o *nhe'ë*, são grandes espíritos que vão te dar essa sabedoria, mas você precisa querer, buscar esse conhecimento”. Eu tô buscando. Só que até agora não escutei nada. Ou talvez não percebi. É que hoje em dia a gente está cada vez mais acelerado, não paramos. E aí precisa parar um tempo, aí você vai escutar.

### A CASA RETOMADA

D.: Essa pergunta é sobre a realização do filme “Tava, a casa de pedra” e essas disputas em volta da categoria de patrimônio. Eu queria saber se você pode falar mais das ruínas e como é essa questão do patrimônio hoje para os Guarani Mbya nas regiões das missões.

A.: Antes do filme já existiam muitas conversas sobre o que é estar aqui em São Miguel das Missões e em outros lugares que têm sítio arqueológico, na Argentina, no Paraguai. E a gente fez o registro, viajamos para vários lugares também para escutar vários *karaí* para saber qual era a nossa relação com as ruínas, com Tava e são vários relatos, e relatos diferentes. Para cada *karaí* era um significado diferente. E essa era minha pergunta como realizador, porque eu vejo cotidianamente em cantos, ou em alguma fala ou algum pensamento que parece que não é nosso. E eu sempre perguntava às pessoas: “de onde veio isso?”. Alguns cantos mesmo falam de Jesus Cristo ou Tupã Ra'y, filho de Tupã. Mas isso deve ter alguma influência católica, coisas assim, talvez ficou na memória. Daí fui pesquisando um pouco porque havia esses vestígios, essas lembranças. E daí diziam que talvez o avô ou antepassados sejam netos daqueles que decidiram conviver nas reduções jesuíticas. Quando conversava com os outros e eles pareciam que não tinham nenhuma ligação, sempre consideravam como um negócio feito pelos colonizadores que enganaram nossos parentes. Muitas vezes diziam que os nossos antepassados foram enganados, doutrinados e muitos morreram. Não gostavam desse espaço. Mesmo assim, dizem que é como uma mensagem que deixaram, pois os que foram viver lá já sabiam o que ia acontecer no futuro, que era importante aquele espaço. “Eles trabalharam ali para deixar para a gente como um símbolo da existência guarani”, diziam.

Depois do filme eu entendi que as lideranças políticas e espirituais daquele tempo já sabiam que a gente teria que lutar até hoje em dia reivindicando nossos territórios, nossos direitos, como povo guarani, como nação guarani. E fazer registro foi importante, porque a gente se aceitou mais. Antes a gente não podia estar

ocupando aquele território, aquele espaço onde tem as ruínas como patrimônio. A gente não podia reivindicar ou fazer algum projeto para melhorar a situação no sítio, a casa de passagem. E eu vi que depois de alguns anos muitas pessoas foram entendendo realmente. Até eu fui entendendo o significado daquele espaço que era para isso, mais um motivo de continuar lutando. Não é porque eles foram doutrinados que aceitaram viver nas ruínas naquela época, mas porque já sabiam que seria importante aquele espaço para continuarmos lutando pelos nossos territórios como povo guarani, era uma forma de deixar alguma coisa. Como hoje em dia, a gente trabalha com audiovisual, os mais velhos sabem que vai ser importante a fala deles. Eu penso que no passado se deu da mesma maneira, por isso os nossos antepassados trabalharam para construir aquelas ruínas também. E eu acho que patrimônio hoje em dia para nós é isso, como um símbolo deixado pelos nossos antepassados para continuarmos lutando.

Apesar de existir, como políticas do Estado, patrimônio imaterial e material, algumas coisas são mais imediatas para a gente. O espaço [das ruínas, da Tava] que é importante para o povo guarani. Hoje em dia cada vez se vê que é importante a gente se apropriar do patrimônio, de estar lá [nas ruínas]. A partir disso, os *jurua* vão saber que estivemos ali e que estamos ainda. Tava foi reconhecido como lugar de referência para o povo guarani, hoje nós temos esse reconhecimento, só que antes disso o filme colaborou muito. Foi importante o filme para os *jurua*, não sei se todos os guaranis sabem dessa importância, mas foi conquistado algo. Pelo menos oficialmente.

Embora tenha esse reconhecimento, ainda é necessário lutar para melhorar o espaço para vender artesanato, os guias, nós queremos que os guias sejam guarani para que não seja sempre os brancos contando a história como no passado e nunca falar dos Guarani que estão aqui. Obviamente é outra realidade, mas estamos aqui. E essa situação está [esse entendimento da história pelos brancos] mudando aos pouquinhos. Acho muito importante esse espaço, pois chegam muitos alunos, professores e nós estamos ali e podemos mudar através da educação também de recontar a nossa história. É um espaço importante para mudar isso, pois eu penso que só com a educação que vamos mudar o Brasil. Porque o Brasil ainda desconhece muito os povos tradicionais. Dos mais velhos até as crianças. Mas eu tenho esperança de que o meu filho, que agora tem sete meses e a idade que estão outros *jurukuery*, que estarão muito mais avançados e vai existir menos preconceito, racismo, vão saber pelo menos quantos povos tem no Brasil, que indígena não generaliza, que existem várias culturas, várias línguas, vários modos de viver, cosmovisão.

É isso. É um espaço para intercambiar. Nossos antepassados não tiveram essa oportunidade de conversar, como nós três agora, sobre várias coisas. Meu avô, talvez meu bisavô, não tinham essa possibilidade de fazer intercâmbio cultural



das falas, de eu falar da minha espiritualidade e vocês poderem falar. Por isso houve tantos conflitos, tantas guerras, tantos povos foram massacrados por falta desse diálogo.

Figura 5 - Patrícia Ferreira Yxapy, seu filho e Tava, São Miguel das Missões, RS, 2021.



Foto: Ariel Kuaray Ortega

E.: A gente percebe isso no *Mokõi Tekoa Peteĩ Jeguatá - Duas aldeias, uma caminhada*, tinha uma cena em que está um professor, não tenho certeza se de história. Ariel entra na cena e pergunta ao professor. Isso é maravilhoso. E agora, nesse momento, passados dez anos daquele filme, no *Tava* já é outra coisa, os *xeramõi* estão discutindo a perspectiva dos antigos.. Eu achei muito importante colocar em debate. Acho que ainda vai ter muita conversa em torno de *Tava*.

A.: Agora estamos fazendo um projeto aqui para fazer um turismo etno cultural na aldeia. Lembrando disso, seria interessante filmar os turistas aqui na aldeia. Ontem já vieram alunos e professores aqui e as crianças ficaram apavoradas dizendo: “nossa, os índios tem escola”, escutei isso.

## CINEMA E CAMINHADA ... E AS MUITAS FORMAS DE LUTA

Quando eu virei realizador eu fui pegando um pouco da espiritualidade como a minha caminhada, a minha formação, então ainda estou num processo. Da forma que eu vou caminhando e amadurecendo como realizador eu sinto que também amadureci espiritualmente. É por isso que, aos poucos, isso vai sendo colocado nos filmes, na medida que eu consiga controlar e sentir que eu realmente compreendo e que os *jurua kuery* também vão compreender. Existem algumas partes na espiritualidade que são falas muito filosóficas e inspiradas, que é muito difícil traduzir de uma forma que *jurua kuery* vão entender. E é por isso também que ninguém quer traduzir quando tem essas falas dos mais velhos. São muito complexas. Falam das divindades e das espiritualidades, algumas vezes a gente não traduz, deixa para a gente assistir esse material bruto na aldeia mesmo, com os que entendem. Para traduzir fica menos pior porque o Ernesto conhece bastante e é antropólogo e às vezes ele pergunta se está correto e nós acertamos os significados.

Uma fala sobre espiritualidade das belas palavras, como cinco minutos desse material, eu vou demorar, se eu trabalhar muito, um dia inteiro para traduzir. Então a gente tem realmente cuidado e não tem um filme sobre isso, somente sobre espiritualidade. É um processo mesmo enquanto realizador e enquanto minha caminhada. Ainda não estou preparado, ainda que eu saiba que quando eu estou ali, filmando um *Karáí*, um líder espiritual, eu sei já qual o momento ele está inspirado ou não e escolho o momento adequado. Eu sei que vou gravar, registrar, mas não vou traduzir. Eu procuro no dicionário e não tem. E eu perguntei para o Ernesto se tem um dicionário próprio da filosofia, que tenha algumas outras palavras. Porque existem as falas como as belas palavras que eu comentei, e existe quando a gente fala o guarani comum cotidianamente. As palavras mais filosóficas são como uma outra linguagem, são outros nomes, outro modo de falar. Hoje em dia não são muitos os que falam e entendem essa linguagem. Uma dessas falas espirituais vai agora no nosso filme que estamos finalizando. Uma fala filosófica do meu avô. Nós nos esforçamos muito para traduzir o mais perfeito possível.

D.: O cinema como ferramenta de luta, lembrando do que Edgard Corrêa Kanaykõ, que é do povo Xakriabá de Minas Gerais, fala sobre uma (re)apropriação do cinema. E essa última pergunta era mais para falar como você pensa o cinema como uma ferramenta nessa luta contra colonizadora.

A.: Para mim, pessoalmente, talvez a Patrícia ou meus parentes que fazem cinema comigo pensem diferente. No meu caso, o cinema começou como uma ferramenta de contar história. Ferramenta de luta não é uma coisa só. Cinema são muitas coisas, na verdade. Cinema pode ser uma inspiração divina. Que para mim é uma forma de estar seguindo a caminhada para conhecimento espiritual. Também um conselheiro guarani, como disse, pensando na câmera mesmo, que

capta e escuta, vê os *xeramõi*. E ela está me contando, novamente me educando. Eu vejo assim também.

Cada momento pode mudar de direção, como nós, que mudamos de direção, de pensamento. Não posso dizer “cinema é isso”. Porque pode mudar. Considero uma ferramenta espiritual, mas também de luta. Como um guia espiritual e a gente se encontrou no caminho. Que luta, pensando na demarcação de nossos territórios, não é uma guerra. Uma guerra, luta espiritual não é só conflito de corpo a corpo. Acho que o cinema faz muito bem esse papel. Talvez uma das armas ocidentais, se posso dizer assim, que se aproxima mais da luta espiritual pode ser a câmera.

O cinema ultrapassa fronteiras, por isso que é tão bom para nós. Agora, por exemplo, criamos o coletivo lá na Argentina. Ultrapassa fronteiras, não tem preconceito, não existe o tempo *juruá*, eu posso controlar esse tempo. Então, é muito legal para mim porque posso trazer para minha cultura. O cinema não é taxativo sobre ser ocidental. Eu posso fazer do jeito que eu quiser. Isso eu acho muito lindo no cinema.

Todos os nossos filmes foram muito intensos. Em todos nossos filmes, durante o processo, eu chorei. Não teve nenhum filme que eu não dei o meu melhor. Sempre foi triste, sempre teve um momento em que eu quis desistir. Porque tinham pessoas que não entendiam e criticavam, mas mesmo assim eu explicava da importância. E o resultado sempre foi muito lindo. E agora nesse último filme que ainda estamos finalizando já mostramos o primeiro corte na aldeia. Toda a aldeia participou depois da morte do meu avô. E meu tio que era personagem faleceu. E depois que meu avô faleceu a aldeia sentiu muito, ficou abalada, a espiritualidade. A casa de reza pegou fogo, desmoronou e ninguém mais tinha coragem de continuar. Assistindo o filme, ouvindo a fala dele, percebi que a aldeia voltou a ter força. Voltaram a tocar. Se emocionaram muito. Acho que o cinema traz isso também, de devolver a força para a comunidade e de mostrar o caminho outra vez. Como se fosse um espelho. Parece que temos que sair da aldeia e olhar de cima. Parece que o cinema nos faz espelhar para ver nossos problemas ou caminhos para seguir. Acho isso uma das coisas mais fortes. O cinema mostra o caminho que a gente não estava vendo. E isso aconteceu com o nosso último filme, ele nos fortaleceu.

Figura 6 - Aldeia Koenju, RS, 2021.



Foto: Ariel Kuaray Ortega



# O barro, a terra, as retomadas entre os Pataxó: interfaces ontológicas

*Paulo Roberto de Souza  
Spensy K. Pimentel*

Figura 1 – Crianças Pataxó festejando o barro. Aldeia da Jaqueira, Porto Seguro BA, 2016.



Foto: Paulo R. Souza

## INTRODUÇÃO

O território de um grupo pode ser pensado como um substrato de sua cultura (DOMINIQUE T. GALLOIS, 2004).

Este trabalho parte, primordialmente, da experiência de realizar, entre os Pataxó da região de Porto Seguro (BA), diversas ações práticas e oficinas de retomada dos saberes e principalmente dos fazeres relativos à cerâmica tradicional e ao barro. A presente reflexão relaciona-se, ainda, num segundo plano, a ações realizadas pelo primeiro autor desde 2009, no Recôncavo baiano, e junto aos Pataxó Hã Hã Hãe, bem como a uma atividade entre os Tupinambá de Belmonte.

Acompanhamos, a pedido dessas comunidades, a retomada das práticas da cerâmica, e de uma forma mais abrangente, na medida em que a pesquisa se desenrolou, fomos refletindo sobre os saberes e fazeres ancestrais envolvidos e a relação desses grupos com o barro, matéria prima dessa prática.

Quando o primeiro autor deste texto conheceu a Reserva da Jaqueira, em Porto Seguro, durante uma reunião sobre meio ambiente em 2009, já quase 2010, e se apresentou como ceramista, foi recebido pelos irmãos Aderno Pataxó e Oiti Pataxó, duas lideranças ligadas às artes na aldeia.

Naquele momento, a liderança Nayara Pataxó se aproximou e profetizou que eles estavam esperando por “alguém” que viria para ajudá-los a retomar sua cerâmica. Seguimos adiante, criando uma parceria, e o que era instigante, naquela vaga possibilidade, transformou-se em afeto e numa verdade incontestável. E tem sido justamente na Jaqueira que o processo de retomada cultural, expresso pelo retorno da produção cerâmica, tem tomado impulso, após 90 anos de silêncio.

A retomada da área da Reserva da Jaqueira ocorreu no ano de 1997, período em que as lideranças pataxó se mobilizavam pela demarcação da Terra Indígena de Coroa Vermelha. A área da Jaqueira estava sendo ocupada pela empresa Góes Cohabita, um grupo econômico de grande influência política na Bahia, que alegava posse das terras, enquanto degradava a mata extraindo madeiras, barro e areia. A situação indignou a comunidade Pataxó de Coroa Vermelha, que ocupou a área no dia 11/10/1997, contando com o apoio de outras lideranças e aldeias, como Mata Medonha, Boca da Mata, Barra Velha e também com lideranças Pataxó Hã Hã Hãe da aldeia Caramuru Paraguaçu.

Três dias após a retomada, foi declarada pelo então ministro da Justiça, Íris Rezende, “de posse permanente indígena” a Terra Indígena de Coroa Vermelha, localizada entre Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia, com 1492 hectares. A Reserva da Jaqueira integra a TI, mas está localizada em uma gleba separada da gleba da praia<sup>62</sup> (BOMFIM, 2012, p. 67).

Mapa das áreas e aldeias Pataxó:

---

<sup>62</sup> Para detalhes sobre o processo de reconhecimento da TI. Disponível em: <https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/3651>. Acesso em: 15 nov. 2021.



Figura 2 - Mapa elaborado por Juari Bráz Pataxó para a Superintendência de Assuntos Indígenas da Prefeitura de Porto Seguro.



Fonte: Juari Braz Bonfim, Juari Pataxó

\*\*\*

A primeira visita à Jaqueira, em 2009, resultou na elaboração de uma proposta de intervenção denominada “Cerâmica, a Arte em Quatro Elementos”, associada ao Ponto de Cultura Pataxó - Reserva Pataxó da Jaqueira, que acabou por ser

contemplada no Prêmio Funarte Interações Estéticas 2010. A premiação, embora condicionada aos poucos recursos dessa política pública, permitiu a consolidação da parceria.

A partir de 2014, temos uma nova fase dessa cooperação, com o início das atividades da Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB) em Porto Seguro. Em 2016, o Programa de Extensão “Arte, história e língua maxakali-pataxó: educação pública intercultural e integral na região Sul da Bahia”, financiado pelo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (PROEXT/ CNPQ), permitiu que se realizasse todo um novo conjunto de atividades em parceria.

Nesse período, diversas ações foram desenvolvidas com a finalidade de despertar, estimular e difundir a produção cerâmica, não só na comunidade da Jaqueira, mas para além de seu território, a exemplo da oficina “Do Cinema ao Barro”, ministrada pelos artistas pataxó para alunos do Complexo Integrado de Educação de Porto Seguro (CIEPS), escola estadual de ensino médio com projeto pedagógico experimental, associado à UFSB no período. Os dois principais artistas participantes da iniciativa – Oiti Pataxó e o primeiro autor deste artigo – posteriormente integraram-se ao Programa de Pós-Graduação em Ensino e Relações Étnico-Raciais (PPGER), mestrado profissional da área de ensino, vinculado à UFSB.<sup>63</sup>

## ONTOLOGIAS DO BARRO ENTRE OS PATAXÓ

O trabalho realizado com os Pataxó partiu dos seguintes pressupostos: falar do barro e aprender a produzir cerâmica é entender suas propriedades físicas, químicas e terapêuticas, é pensar uma educação que se pauta pela ancestralidade, que reduz a desigualdade, que fortalece a autoestima e ao mesmo tempo, transforma e cria uma alternativa sustentável para a geração de sonhos e de possibilidade de sustento (cf. SOUZA, 2021). Afinal, a venda de artesanato é uma das principais fontes de renda financeira para os Pataxó de Porto Seguro e Coroa Vermelha, e a recuperação dos saberes sobre a cerâmica é, também, vista pelos Pataxó nessa chave (GRUNEWALD, 2001).

A associação entre barro, cerâmica e território pode ser pensada, assim, em múltiplas chaves. O território, afinal, está ligado a memórias e a um rol de conhecimentos. “Cada sítio de aldeia está historicamente vinculado a seus habitantes, de modo que o passar do tempo não apaga o conhecimento dos movimentos do grupo, desde que se mantenha viva a memória dos ancestrais” (RAMOS apud LITTLE, 1986, p. 19-20).

Mas, o barro também nos convida ao exercício do desapego, da espera, da organicidade dos elementos presentes no encontro ontológico com outras

<sup>63</sup> O presente artigo relaciona-se ao trabalho apresentado no dito mestrado profissional pelo primeiro autor, co-orientado pelo segundo autor (cf. SOUSA, 2021).

possibilidades, inclusive espirituais, que constituem o corpo físico e extra-físico, segundo nos dizem os Pataxó da Jaqueira. Trabalhar com o barro para criar a cerâmica é dialogar com os antepassados, a floresta, o território, é recuperar o conhecimento, na medida em que ajuda a pensar a terra e a territorialidade, e assim, a retomada.

*Kadhawê tawá*, na língua pataxó (chamada de *patxohã*), quer dizer, segundo nossos interlocutores da Jaqueira, *celebrar o barro*. Desde o início da parceria com os Pataxó dessa aldeia, a expressão passou a ser utilizada para referir-se a uma cerimônia ou ritual que também é chamada de *celebração do barro*, um evento anual, realizado junto com o festival *Aragwaksã*,<sup>64</sup> que celebra o aniversário da comunidade e está associado a cerimônias de casamento e passagem das crianças e jovens.

O *Kadhawê Tawá*, na reflexão das lideranças da Jaqueira, tem sido associado à divindade *Txôpai*, do qual falaremos adiante. Durante a pesquisa a partir da qual surge este artigo, coincidindo com o processo de “retomada da cerâmica”, aparece o depoimento de Nayara Pataxó, falando sobre uma antiga tradição de celebrar com o barro. Ela descreve a cerimônia, que em seguida se transformou em proposta de projeto de ação cultural, sendo premiada pelo Ministério da Cultura. A cerimônia foi realizada pela primeira vez em 2012, inicialmente fechada para a comunidade e alguns poucos convidados. A realização foi registrada em vídeo e transformada posteriormente em filme documentário de curta duração com a participação da comunidade (“Celebrando o barro, celebrando a vida”, lançado em DVD à época).

Celebrar o barro é celebrar a vida, para os Pataxó, pois reflete o mito fundador de *Txôpai*<sup>65</sup> – segundo Nayara Pataxó, o primeiro guerreiro criado por *Niamissum*<sup>66</sup> e que brota da terra com a água, e envolve também outros rituais e outras narrativas cosmogônicas. Um dia, sob a sombra de uma jaqueira, Nayara contou assim:

Os mais velhos falam que a terra pra nós faz parte da vida, do nosso corpo, porque nós nascemos do barro, da água que caiu na terra e fez o barro. Então [a partir d]o contato da água com a terra foi que surgiu, nós índios Pataxó, o primeiro índio Pataxó. Então tem essa história também [Txôpai]. É por isso que nós

<sup>64</sup> Ver: [https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Patax%C3%B3#Pr.C3.A1ticas\\_rituais\\_e\\_festas](https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Patax%C3%B3#Pr.C3.A1ticas_rituais_e_festas).

<sup>65</sup> Na versão ouvida na Jaqueira, *Txôpai* é o primeiro Pataxó a surgir na Terra. Nasceu de uma gota de chuva e se formou do barro. Com a sabedoria de quem nasceu primeiro, vai ensinar seus irmãos que surgiram bem depois, de outra chuva, a caçar, pescar, plantar, enfim, a sobreviver do trabalho, respeitando os recursos naturais e cuidando, segundo Nayara Pataxó, de todas as coisas vivas criadas por *Niamissum*.

<sup>66</sup> Deus supremo, segundo os Pataxó da Jaqueira. Em outras versões ouvidas em outros pontos do território pataxó, *Txôpai* não é criado por *Niamissum*, ele mesmo é o Criador dos Pataxó (cf. PEREIRA, 2016, p. 28-30). Depreende-se do relato de Jerry Matalawê, um dos criadores do Movimento Atxohã, a Bomfim (2012, p. 77-8), que o termo *Niamissum* foi introduzido entre os Pataxó a partir da iniciativa de retomada da língua em anos recentes.



temos um grande respeito pela terra, a gente tem que tratar a terra como se fosse nossa mãe. Daí a gente também faz nosso ritual de purificação espiritual com o barro, passando ele por todo corpo como um sinal de purificação. O contato da terra com o corpo é também um sinal de purificação. É por isso que tem esse ritual (NAYARA PATAXÓ, 2012).

Figura 3– Mulheres da Aldeia da Jaqueira durante a cerimônia de *celebração do barro*, 2013.



Foto: Paulo R. Souza

Figura 4 - Nayara Pataxó, liderança da Aldeia da Jaqueira (Porto Seguro BA) durante aula de cerâmica, 2013.



Foto: Paulo R. de Souza

Ao longo dos anos de trabalho, experimentamos situações de oficinas de interações estéticas em vários contextos, com as crianças, adultos e jovens, que enriqueceram nosso repertório, e a partir das vivências da Aldeia da Jaqueira e do seu entorno. Assim, ampliamos a compreensão de que a questão da terra está no centro de um grande conflito territorial, visto que a área de abrangência de nossa pesquisa está localizada em território “nobre” para o capital, entre Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália, polos de um turismo de grande interesse econômico e impacto ambiental. Uma das situações mais impactantes foi vivida em 2016, junto à comunidade Aratikum, como narraremos a seguir.

\*\*\*

Era uma manhã quente de outubro no sul da Bahia. O sol, que já nasce gritando, parece que naquele dia resolveu esquentar as coisas desde muito cedo. Nenhuma brisa. A aldeia acordou sobressaltada com o barulho: máquinas pesadas e um carro da Polícia Federal cercavam a pequena comunidade de Aratikum. Um dos soldados, que parecia o comandante da operação de guerra, brandia nas mãos um papel dizendo que todos teriam que se retirar, que aquela era uma área particular e havia uma reintegração de posse, e eles estavam ali para cumprir o mandato.

Foi um corre-corre, uma comoção geral, e, apesar dos protestos da comunidade e do Cacique Ailton, a medida começou a ser cumprida. Mal tiveram tempo de retirar seus pertences. Até o centro comunitário que servia como escola, construído a duras penas com muitas doações, foi posto abaixo pelas máquinas. Nesse momento, muita gente não conteve as lágrimas.

Num gesto de desespero e resistência, o cacique Ailton e alguns moradores da comunidade resolveram então protestar e acampar às margens da rodovia, próxima à aldeia Aratikum, resistindo, à sua maneira, àquela arbitrariedade praticada com o aparato policial e apoio da Justiça. A notícia logo se espalhou e nos pegou de surpresa, na universidade. Estávamos preparados para realizar uma oficina de cerâmica numa comunidade próxima, no Colégio Universitário (CUNI) em Santa Cruz Cabralia, no mesmo município onde ocorreu o despejo. Foi então que nós, alunos envolvidos com o PROEXT, nos reunimos e resolvemos nos solidarizar com a comunidade, realizando a oficina no local escolhido por ela para resistir, ou seja, à beira da estrada.

Munidos de muito voluntarismo e todo o material reunido às pressas, seguimos até a comunidade Aratikum. Não exatamente a aldeia, mas o acampamento à beira da estrada, para onde a aldeia “se mudou” forçada a se instalar em 13/10/2016 no acostamento da BA 001, que liga Cabralia a Belmonte. Foi uma oficina das mais significativas do projeto, em que a conotação do barro enquanto parte do território teve um sentido dos mais emblemáticos.

Enfrentamos nessa ocasião várias dificuldades. O acesso à água era uma delas. Como fazer barro sem água? Como viver ali sem água potável? Isso ainda, num acampamento sem infraestrutura, com barracas de lona improvisadas e com várias crianças e adultos mais velhos. Imagine as pessoas, tendo que cozinhar, fazer sua higiene pessoal, tomar banho e, para nossa oficina, a alquimia da transformação da terra em barro.

A absoluta falta de estrutura nos desafiou ainda mais a reconhecer e a recorrer no território às dádivas do encontro do rio com o mar. Perto dali, a cerca de dois quilômetros, passava um riacho, provavelmente um braço de rio que não só nos proporcionou a água para o banho como transformou aquele momento num dos mais alegres do dia. Em pequenos grupos, as pessoas da comunidade se dividiam para seguir até lá e refrescar-se naquelas águas, e a diversão quase nos fazia esquecer as dificuldades daquela situação. Os alunos da universidade se cotizaram para trazer galões de água para beber, e estava resolvido, pelo menos em parte, nosso dilema. Com a solidariedade contornamos a escassez. Tínhamos água e um lugar para banho, que era a alegria das crianças e logo tornou-se o lugar mais frequentado do acampamento.

O elemento barro, na ontologia Pataxó, fez seu milagre e, dos saberes ancestrais partilhados através dos conhecimentos tradicionais, pudemos realizar



nossa oficina, alegrar o nosso protesto, e entender que a solidariedade, pode mais do que o dinheiro. Quase que imediatamente, foram brotando, nas peças de cerâmica produzidas pelos integrantes da comunidade, as representações do que havia ocorrido, do despejo brutal, comandado por máquinas de demolição e pela Polícia Federal, estampadas nas peças criadas pelas meninas e mulheres da comunidade, bem como os pedidos de justiça, numa aula que nos marcou a todos.

Midiana Pataxó, uma das moradoras de Aratikum, nos cumprimentou da seguinte maneira, na ocasião: “Vocês trouxeram luz pro nosso acampamento, a luz dos nossos antepassados, dos nossos mais velhos. Foram eles que mandaram vocês aqui, não pra ensinar, mas pra também lembrar que os Pataxó somos um povo guerreiro, que não vamos baixar a cabeça, não vamos desaparecer. Isso que nós estamos aprendendo aqui, com todos esses meninos da universidade, é uma forma de luta, uma forma de resistir. E nós vamos resistir, porque o barro é a gente também”.

O cacique Ailton prometeu, na ocasião, que eles regressariam à aldeia de onde tinham sido despejados, o que efetivamente aconteceu, algumas semanas mais tarde: “ A nossa luta ficou mais fácil a partir do momento que vimos esses meninos e meninas da universidade aqui com a gente, nós sentimos que não estamos sozinhos. Nós vamos retomar a nossa terra e vamos fazer um Awê (ritual festivo) pra festejar e vamos convidar todos vocês pra estarem com a gente na reconstrução de tudo que foi tirado da gente”.

Episódios como o da oficina em Aratikum reforçaram, ao longo dos anos, nossas reflexões sobre as relações entre o território, a terra e o processo pedagógico que as práticas da cerâmica suscitam. Entre as peças produzidas pelos artistas de Aratikum, uma pedia “Justiça”. Outra era ilustrada por um desenho em que um trator destruía uma das casas da aldeia durante o despejo.

Figura 5a - Peça produzida por moradores da aldeia Aratikum, na oficina de outubro de 2016.



foto: Paulo R. de Souza

Figura 5b - Peças produzidas por moradores da aldeia Aratikum, na oficina de outubro de 2016.



Foto: Paulo R. de Souza

Figura 5c - Peça produzida por moradores da aldeia Aratikum, na oficina de outubro de 2016.



Foto: Paulo R. de Souza

## AS MUITAS RETOMADAS

Ao longo dos últimos anos, os Pataxó estenderam sua reflexão sobre o tema das “retomadas” para muito além da discussão estritamente territorial. Como nos diz a pesquisadora e professora pataxó Anari Bomfim, a própria recuperação e recriação de elementos culturais tradicionais, como a língua, poderia ser pensada como uma “retomada”.

Não é possível falar da retomada da língua, sem falar da luta pela terra. Os Pataxó do extremo sul da Bahia, assim como os outros povos indígenas no Brasil, continuam defendendo a sua sobrevivência e o seu território. (...) Desde 1998, os Pataxó desenvolvem um trabalho de “retomada da língua”, resultado de

um esforço coletivo. Como terras podem ser retomadas, na luta, assim línguas podem ser retomadas e isso começou a acontecer antes de 1998. (BOMFIM, 2017, p. 304-307).

Anari é uma das criadoras do Movimento *Atxohã*,<sup>67</sup> grupo de jovens professores e pesquisadores pataxó surgido inicialmente na Reserva da Jaqueira e que foi responsável por diversas iniciativas culturais nas últimas décadas, inclusive a introdução do ensino de cultura e língua *patxohã* no âmbito das escolas indígenas da região.

Por meio do *Atxohã*, professores indígenas e alunos dos colégios das diversas aldeias do território se juntaram para a realização de pesquisas, reuniões, debates, resistência e criação, num processo que envolveu pesquisadores, anciãos, pajés, e toda a comunidade num processo de retomada da língua *patxohã*, usando vários elementos disponíveis, inclusive seus cantos, que desempenharam papel fundamental nessa empreitada.

Assim, entre os Pataxó, retomar a terra é também retomar língua, danças, cerimônias, histórias e costumes do território. Foi nessa mesma lógica que as oficinas de cerâmica que realizamos em parceria foram apropriadas pelos Pataxó. A “retomada da cerâmica”, então, foi vista, inicialmente, como algo que aprimora a relação cultura e ambiente, permitindo-lhes reintroduzir práticas que interligam princípios de maior sustentabilidade ambiental e econômica por comunidades que dependem da atividade artesanal como principal fonte de renda e subsistência.

Nas palavras do artista Oiti Pataxó, principal parceiro nessas oficinas ao longo da última década:

(...) Todo dia a gente luta, mas hoje aqui também a gente luta com as armas dos conhecimentos dos nossos mais velhos. A cerâmica, o barro, está no nosso dia-a-dia, desde a construção das nossas casas (nossos *kijemes*), no dia-a-dia da criança, e hoje vamos levar nossa oficina pra outras comunidades. E isso é bom, porque torna nossos conhecimentos mais vivos e aqui é ainda mais vivo e mais especial porque é uma forma de luta.

\*\*\*

O aparecimento público, nas últimas décadas, de demandas perante o Estado e a sociedade brasileira pelo reconhecimento de comunidades como “indígenas” foi, muitas vezes, abordado na literatura antropológica brasileira a partir do conceito de “etnogênese”. No caso da região Nordeste do Brasil, em particular, existe uma

---

<sup>67</sup> Segundo Bonfim: “pat são as iniciais da palavra pataxó; *atxohã* é língua; *xôhã* é guerreiro. Ou seja, linguagem de guerreiro” (PESQUISADORES PATAXÓ, 2004, apud BOMFIM, 2012, p. 73).

vasta literatura a respeito (OLIVEIRA, 2004; 2011), sendo o fenômeno compreendido como associado “à emergência de novas identidades e também a reinvenção de etnias já reconhecidas” (OLIVEIRA, 1998). Outros autores, por sua vez, preferiram questionar a aplicação do termo (VIVEIROS DE CASTRO, 2005; 2015).

Na região sul da Bahia, o debate indígena sobre o que acontece segue rumos próprios: o conceito geralmente aplicado a essas demandas vem sendo, então, o de “retomada”, como demonstramos a partir da experiência das oficinas de cerâmica, compreendidas como uma “retomada” dessa atividade entre os Pataxó, assim como eles vêm buscando “retomar” outros elementos culturais associados à tradicionalidade. A retomada está associada à espiritualidade e, portanto, não tem sentido estritamente territorial, no sentido que o Ocidente pensa o termo “território”: retomar terra é retomar cultura<sup>68</sup> – o que pode incluir língua, religião, música e, como vimos, também a cerâmica.

A ideia de que se trata de uma “retomada” enfatiza a necessidade de, coletivamente, as comunidades investigarem seu próprio passado a fim de recuperar saberes e práticas associados às experiências de seus anciões e que, por sua vez, as reconectam com esse “devir indígena” apontado na literatura antropológica (VIVEIROS DE CASTRO, 2015), ou ao que é compreendido pelas comunidades como “ser pataxó”, simplesmente. Ser indígena é, portanto, ao fim e ao cabo, o próprio processo de retomada.

\*\*\*

Considerando a importância que o processo de investigação sobre o próprio passado adquire nessas comunidades, destacamos a seguir uma entrevista realizada, ao longo da pesquisa, com Dona Nega Pataxó, mãe de Nayara, uma das principais lideranças da retomada na Jaqueira e que, portanto, adquire papel central na “retomada da cerâmica”, tal como foi entendida pelos moradores da comunidade, uma vez que foi a partir, sobretudo, de suas memórias, que eles concluíram que se tratava de uma atividade efetivamente “sua”, mas que se encontrava “perdida” ou “esquecida”.

Assim narrou em entrevista Dona Nega, que, hoje, tem 103 anos de idade:<sup>69</sup>

A gente ia, tirava o barro, trazia pra casa. Enxerbustava ele com um pano né, no outro dia, ia pisar ele. Não cessava ele [não pe-neirava]. Tirava lá o barro, porque era bem maciinho. Aí, no outro dia, íamos pisar ele. Batia, batia, batia, quando ele ficasse assim

<sup>68</sup> Vide o que já destacaram autores como Pimentel (2012) para o contexto kaiowá e guarani, e Mejía Lara (2018) para os Tupinambá do Sul da Bahia.

<sup>69</sup> Na época da entrevista tinha 97 anos.

fininho, ai cessava ele. Ai trazia, tapava ele, sacudia um pouco de água por riba e deixava descansar. No outro dia amassava ele até ficar assim [gesto com as mãos], esticando, ai estava bom. Aí sacudia mais um pouquinho de água por cima e deixava. No outro dia sentar pra fazer o pote, a moringa. Tudo fazia.

Tirava ele lá na barreira, como essa aqui [aponta para um local da aldeia da Jaqueira, onde agora vive e de onde se extrai o barro para as cerimônias]. Aí na barreira, assim o barro era. Tirava lá e trazia pra aqui, no outro dia a gente ia fazer. Uma tia minha, outros parente, aí tudo fazia. Era moringa, era panela, era pote, era pratinho de barro, de tudo eles fazia. Ai deixava secar, não quero mais não. Quando ele ficasse bem sequinho, aí deixava lá, quando ele ficasse bem sequinho mesmo, aí a gente ia pegar os pau que botava no fogo, e ai, eles iam pegar a melura, pra fazer o fogo. Melura são aqueles paus leves né, que tinha. Ai pegava aquele tanto de melura e botava cá no fogo, dentro os paus mais pesados. Empilhava e botava logo ele por cima. Aí colocava o fogo cá e botava aquele tanto de panela, era de tudo né, e colocava, aí fazia o fogo. Botava aquelas lenhas e fazia o fogo e tocava fogo. Ai deixava lá, queimar. Queimar, queimar, queimaaaaaar.

No outro dia, eles iam assuntar. Estava tudo queimado. Quebrava muitos, mas tinha um bocado bom. Eram aqueles pratinhos, moringa, pote, tudo fazia e era bem feitinho mesmo [suspiro]. Daí nunca não fez mais, porque eu era pequena assim, e porque menina assim não presta atenção no que os mais velhos estão fazendo, não é? Tem muito que de primeiro nós éramos diferentes do que é hoje, que hoje em dia a gente tá fazendo uma coisa eles estão ali, olhando, e junto aprendendo. E de primeiro não, era mais na base da brincadeira, a gente aprendia na base da brincadeira, e não prestava atenção no que os mais velhos estavam fazendo. É, hoje em dia eu falo assim: ó meu filho, vamos cuidar, o professor tá lá, então presta atenção no que faz e tudo. Porque de primeiro ninguém fazia isso.

Duas lideranças mulheres da nova geração, Nitxinawã e Nayara, ambas filhas de Dona Nega, foram importantes elos na associação dessas memórias da anciã com o presente e também a um plano de futuro para a comunidade. Nitxinawã assim fala sobre a “nova cerâmica”: “É uma alternativa de sustentabilidade, de gerar renda, uma forma de estar divulgando a própria cultura através dos grafismos, de estar envolvendo a nossa comunidade”. Ao mesmo tempo em que utiliza termos associados ao comércio e ao turismo, a liderança também associa a cerâmica e o barro ao próprio “ser pataxó”:

Esse projeto da cerâmica eu estou sempre falando que ele veio pra ajudar a fortalecer a cultura, porque todo mundo da aldeia participou, é um projeto muito importante, interessante pra nós, as crianças se envolveram bastante, é uma forma também de a gente divulgar a nossa história, de as pessoas conhecerem, saberem que os Pataxó estão vivos, saber também que os Pataxó não acabaram, e que nós estamos aqui pra contar a nossa história, e mostrar as coisas que nós tínhamos e que nós temos ainda, e que muitas coisas elas podem ser descobertas e podem ser praticadas no nosso dia-a-dia. [...] Essa cerâmica pra nós é o futuro dos nossos filhos.

Mais além, Nitxinawã vincula a “retomada do barro” à própria discussão espiritual, não se atendo a um debate “cultural” ou “identitário”:

Eu vejo a questão do barro muito forte, a questão da terra, do barro, ainda mais no nosso lado espiritual. Quando você se pinta mesmo, quando se usa a pintura, ela nos traz outra segurança, traz mais alegria, traz uma beleza né, do seu interior. O barro, além de ter esse significado em nossas vidas, é uma forma de a gente estar mostrando a questão do nosso artesanato, dos desenhos, das pinturas, e estar registrando isso para estar deixando pra nossos filhos, nossos netos, daqui a alguns anos, o pessoal vai tá achando pedaços de cerâmica enterradas aqui e dizendo, aqui foram nossos avós, nossos bisavós que passaram por aqui. Eu me lembro assim, quando a gente era criança, que a gente vivia lá dentro da mata, pegava aquele barro branco do rio, pra fazer moringa, pra fazer pote, mãe ensina a gente a fazer uns potes pequenos, umas vasilhas de barro. Ela [a mãe, Dona Nega] tem lembrança do que os mais velhos faziam, minha mãe tem 98 anos, [na época do depoimento], e ela era nova quando ensinava a gente fazer essas vasilhinhas de barro pra poder brincar<sup>70</sup>. Por isso nós temos esse grande respeito e dizemos sempre, que a terra pra nós é sagrada, como o barro também. Com o passar do tempo que a gente vem desenvolvendo o trabalho aqui na aldeia da Jaqueira, a gente começou a perceber a importância do barro e da terra na nossa vida espiritual. Então você vê que tudo que a gente faz é em contato com a terra. Por exemplo, quando vamos agradecer a Niamissum (Deus), então a gente fica descalço, e essa energia da mãe terra, porque pisar na terra é uma coisa boa, pois fortalece nosso lado espiritual, mexer com a terra, então essa coisa do barro é muito ligada ao lado espiritual da gente. O barro pra nós é assim, nós viemos do barro, vamos voltar pro barro,

<sup>70</sup> Ou seja, conforme narra Nitxinawã, em seu tempo de criança, elas só produziam pequenas miniaturas de barro para brincar, sem a realização de queima, diferente do que Dona Nega havia presenciado em sua infância.



é nossa ligação de vida como ser humano, é muito forte nossa ligação com o barro.

Essa relação ontológica – pois, poderíamos dizer, não se trata apenas de um mesmo elemento visto por outra ótica, e sim de um elemento formador de uma humanidade específica, os Pataxó – é, ainda, percebida por outra filha de Dona Nega, Nayara:

É assim como os mais velhos falam né, porque a terra pra nós, ela faz parte da nossa vida, do nosso corpo. Porque nós nascemos do barro, então do contato da terra com a água foi que surgiu nós índios Pataxó. Pra nós, Pataxó, a terra é como se fosse nossa mãe, então por isso que a gente faz nosso ritual, que é um ritual de purificação espiritual, pega o barro se lambuzo todo, também pra poder purificar o espírito. O contato da terra com água, com o corpo, é também um momento de renovação da nossa ligação com a terra e com o sagrado. É por isso que nós temos um grande respeito pela terra, porque pra nós a terra é muito importante, é como nossa mãe.

Figura 6 – Aula de cerâmica com Dona Nega Pataxó, mestra centenária e guardiã dos saberes, 2016.



Foto: Paulo R. Souza

Figura 7 – Produção de cerâmica da retomada cultural Pataxó, 2016.



Foto: Paulo R. Souza

## CONCLUSÕES

Num sentido imediato, o projeto de retomada da cerâmica tem sido avaliado publicamente, entre os Pataxó da região de Coroa Vermelha, como uma ferramenta política importante de arte e de cultura, que pode tornar a vida das comunidades e das ceramistas, sobretudo, mais bela, próspera e suportável, gerando sonhos e renda.

O sentido dessa iniciativa, porém, como buscamos demonstrar, não se esgota em qualquer cálculo mais pragmático, do ponto de vista moderno e capitalista: pode ser pensado como um projeto cultural e, ainda, de invenção ontológica. Ocupar a terra reivindicada, a partir das retomadas, é devir indígena, e essa ocupação não se reduz a simplesmente habitar um novo (velho) espaço. Reencontrar o barro, pintar-se com ele e imprimir suas marcas e formas nele, com a arte da cerâmica, é, também, praticar uma retomada e tornar-se – reconhecer-se e ser reconhecido como – Pataxó.

Vale observar que a região de habitação dos Pataxó, o litoral do Sul da Bahia, é repleta de sítios arqueológicos, alguns deles já identificados, mas muitos outros certamente ainda não. Ao longo dos anos de trabalho, pudemos também realizar atividades de oficina e acompanhar um processo de escavação de uma urna funerária junto aos Tupinambá de Belmonte, na aldeia Patiburi, às margens do

rio Jequitinhonha e bem próxima da foz desse rio.<sup>71</sup> Como escreveu recentemente a arqueóloga responsável pela condução dos trabalhos de escavação, Lorena Gomes Garcia, tal cerâmica arqueológica adquire significados políticos e espirituais cruciais para a luta indígena contemporânea na região:

(...) os Tupinambá propuseram a escavação da urna, considerando duas questões: a primeira referia-se ao destino da urna, sendo a permanência dela na aldeia, reivindicada pela comunidade; e a segunda questão é relacionada à importância da urna para o [re]conhecimento da existência indígena para a população local e para representantes políticos do município de Belmonte (...) A experiência com os Tupinambá de Belmonte demonstra que a urna funerária é indissociável das histórias de vida das famílias indígenas do território. Nas palavras da Cacique [Kátia], manter a conexão com a terra é de certa forma fazer arqueologia, o que para ela pressupõe estar no território e lugar onde reside o conhecimento dos antigos. A urna funerária do sítio Aldeia Patiburi, portanto, é inseparável da luta dos Tupinambá pelo território, e mais do que isso, a urna, assim como o lugar onde foi enterrada, pertence ao seu lugar de origem e aos espíritos Encantados (GARCIA, 2020, p. 64-66).

A produção de novas peças de cerâmica, portanto, pode ser pensada como (mais uma) forma de retomar a ocupação indígena de um território, assim como tem sido pensada a recuperação da língua, como vimos, ou de outros elementos da cultura. Em analogia com o pensamento dos *nhanderu* e *nhandesy* kaiowa e guarani a respeito dos cantos xamânicos realizados em suas retomadas (PIMENTEL, 2018), poderíamos dizer que é a própria ação indígena que transforma esses territórios e, por conseguinte, às próprias pessoas. Como os rituais do barro na Jaqueira evidenciam, trata-se de pensar terra e gente em contiguidade ontológica.

---

<sup>71</sup> A etapa inicial do trabalho com os Tupinambá foi realizada em parceria com o projeto de extensão da UFSB supramencionado, do qual ambos os autores deste artigo participaram, o primeiro como aluno bolsista, e o segundo, como coordenador, juntamente com a etnomusicóloga Rosangela de Tugny.

## REFERÊNCIAS

- BOMFIM, A. B. *Patxohã, língua de guerreiro: um estudo sobre o processo de retomada da língua pataxó*. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal da Bahia, Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos, Salvador, 2012.
- GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? *In: RICARDO, Fany (Org.). Terras Indígenas e Unidades de Conservação da Natureza. O desafio das sobreposições territoriais*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004.
- GARCIA, L. G. Arqueologia e histórias de vida: uma experiência com os Tupinambá de Belmonte (BA). *Brasiliana: J. for Brazilian Studies*, v. 9, nº 2, 2020.
- GRÜNEWALD, R. de A. *Os índios do descobrimento – tradição e turismo*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2001.
- LITTLE, P. E. Territórios Sociais e povos Tradicionais no Brasil: Por uma antropologia da Territorialidade. *Anuário Antropológico*, 2002-2003, p. 251-90, 2004.
- MEJÍA LARA, A. E. *Contra-invenções indígenas: antropologias, políticas e culturas em comparação desde os movimentos Nahua (Jalisco, México) e Tupinambá (Bahia, Brasil)*. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2018.
- OLIVEIRA, J. P. de. Uma etnologia dos ‘índios misturados’? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*. v. 4, nº 1, p. 47-77, 1998.
- \_\_\_\_\_.(org.). *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004.
- \_\_\_\_\_.(org.). *A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.
- PEREIRA, T. S. *O(a)s Pataxó meridionais e o território tradicional do Monte Pascoal no Extremo Sul da Bahia: patrimônio, cultura e memórias corporais*. Dissertação (mestrado) – Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, Mestrado em Memória: Linguagem e Sociedade, Vitória da Conquista - BA, 2016.
- PESQUISADORES PATAXÓ. *Língua Pataxó*. Bahia: Coroa Vermelha, 2004.
- PIMENTEL, S. K. *Elementos para uma teoria política kaiowa e guarani*. Tese (doutorado) - Universidade de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, São Paulo, 2012.

\_\_\_\_\_. Novas terras sem males: a luta guarani-kaiowa pelos tekoha. In: Dominique T. Gallois; Valéria Macedo (org.). *Nas Redes Guarani. Saberes, Traduções, Transformações*, p. 29-49. São Paulo: Hedra, 2018.

SOUZA, P. R. de. *Kadhawe Tawá - Celebrando o barro - Cerâmica tradicional, alteridade, saberes e fazeres*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal do Sul da Bahia, Mestrado Profissional em Ensino e Relações Étnico-Raciais, Porto Seguro - BA, 2021.

VIVEIROS DE CASTRO, E. B. "No Brasil todo o mundo é índio, exceto quem não é". *Povos indígenas no Brasil*, 2005.

\_\_\_\_\_. O índio em devir (prefácio). In: Marina Herrero; Ulysses Fernandes (org.). *Baré - O povo do rio*. São Paulo: Sesc, 2015.



# Retomada xakriabá: T/terra, cultura e vida

*Lucília da Glória Alves Dias  
Edvan Srêwakmōwê Xakriabá  
Cheila Araújo Xakriabá*

## INTRODUÇÃO

Quando conversamos com homens e mulheres xakriabá, sejam jovens ou mais velhos, algo que se destaca, em suas narrativas, são as violências físicas e emocionais que seu povo sofreu durante toda sua história. Primeiramente, a partir do século XVI, sofreu com a escravidão nas grandes fazendas que foram instaladas na região norte de Minas Gerais. Se *os Xakriabá viviam sem fronteiras nos tempos de antigamente*, como destaca Manoel Antônio Xakriabá (2018, p. 17), com a chegada dos colonizadores, foram obrigados a viver demarcados por cercas e documentos, tendo que adotar um modo de habitar a terra próprio dos não indígenas.

Posteriormente, foram vítimas de um plano político elaborado pelo governo brasileiro e pela Igreja Católica, para fazer desaparecer sua língua e seus rituais. Fato é que, na mesma área que o bandeirante Januário Cardoso de Almeida Brandão havia “doado” aos Xakriabá - por seus préstimos em confrontos com outros indígenas da região, principalmente os Kayapó -, fora instalado um aldeamento religioso, a Missão do Snr. S. João do Riixo do Itacaramby, onde deveriam aprender a doutrina cristã, com ordem de serem presos e castigados aqueles que resistissem a esse doutrinamento, como consta na Certidão Verbum-Adverbum. Uma doação.<sup>72</sup>

Após a decadência e abandono dessa Missão pela Igreja Católica, os Xakriabá e os outros povos que lá viviam sofreram recorrentes invasões de fazendeiros ao Terreno dos Caboclos, como passaram a ser chamadas pelos não indígenas as terras recebidas na doação. Tais invasões se intensificaram nos anos de 1960, com a presença da Fundação Rural Mineira (Ruralminas) no Norte mineiro, que considerava as terras dos indígenas como terras devolutas do Estado, o que facilitava a entrada de fazendeiros na área. Desse modo, em finais dessa mesma década, os moradores

---

<sup>72</sup> Para ler a Certidão de Doação na íntegra, consultar a dissertação de Santos (1997).



do Terreno dos Caboclos intensificaram as *viagens de providência*<sup>73</sup> em defesa de seu território, iniciando assim o *período de luta pela terra*, momento em que foram reconhecidos pelo Estado como “remanescentes” do povo indígena Xakriabá e conseguiram a demarcação da Terra Indígena Xakriabá em 1969.

Em uma dessas *viagens de providência*, como contou o falecido chefe Laurindo Gomes de Oliveira, foi solicitado, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) à Manoel Gomes de Oliveira, o cacique Rodrigão, que retornasse ao território de seu povo e conseguisse objetos e pessoas que comprovassem que aquelas terras eram habitadas por indígenas.

Agora faz assim, você volta lá e você arruma lá três companheiros, para apresentar aqui, quatro com você, e traz uns vestígios de lá, uns caco de panela, uns caco de prato, cachimbo. E essas coisas você traz lá pra nós vê se decide (SENHOR LAURINDO, aldeia Olho D'Águão, agosto de 2018).

Obtidas as “provas” solicitadas, em 23 de junho de 1969, Rodrigão, Laurindo e mais dois companheiros amanheceram na rodoviária de Brasília com os vestígios pedidos em mãos. De acordo com senhor Laurindo, depois de analisar as pessoas e objetos, os funcionários da FUNAI confirmaram que se tratava realmente de um grupo indígena. Dentre os objetos apresentados pelos Xakriabá, estavam as *tralhas do Toré*, peças que fazem parte do principal ritual praticado por esses indígenas e que foram encontradas por Rodrigão em uma das grutas do território. Como relatou senhor Valdinho, falecida liderança da aldeia Barreiro Preto, esses instrumentos foram achados em uma gruta porque durante muito tempo seu povo não pôde apresentar sua cultura, ou seja, praticar o ritual, pintar-se, falar a língua, pois sofriam perseguições de fazendeiros, da Igreja Católica e da polícia.

Quando fala nisso, até a Igreja Católica, naquela época, perseguia os índios. E se a Igreja perseguia nós, imagina a polícia que, naquela época, era comandada pelos ditador forte. É uma prova, tanto, que até na nossa luta, quando a polícia vinha aqui, vinha a favor dos fazendeiros. (...) Mas quando a polícia vinha aqui, com certeza, a gente tinha que ter cuidado com eles. E aí, por isso, que acabou. Você não podia usar nada da cultura. Ela chegou a ser tão perseguida que, até entre nós, ela desapareceu. Porque quem tinha não podia falar. Ainda mais com medo de descobrir que tinha alguém que tinha o segredo da cultura guardado ali. Então hoje a gente fala assim, hoje nós ranque-mo [arrancamos] os instrumentos. (SENHOR VALDINHO, aldeia Barreiro Preto, fevereiro de 2018).

---

<sup>73</sup> Viagens feitas pelas lideranças xakriabá à cidade do Rio de Janeiro, quando esta era a capital do país, ou à Brasília, em busca do direito à suas terras e a defesa de seu território.

O movimento de arrancar os instrumentos, protagonizado por Rodrigão e pelos outros indígenas que estavam na *luta pela terra*, resultou na demarcação da Terra Indígena como dito anteriormente, mas também contribuiu “*para acordar a cultura xakriabá que estava adormecida por conta das violências que os mais velhos sofreram*”, como destacou Senhor Valdemar, liderança da aldeia Prata (aldeia Barreiro Preto, janeiro de 2019).

A demarcação da T.I. em 1969 não livrou os Xakriabá da presença dos fazendeiros em seu território demarcado. Isso somente foi alcançado em 1987, após o assassinato de três Xakriabá na aldeia Sapé, entre eles, o vice-cacique Rosalino Gomes de Oliveira. Rosalino despontou como uma das principais lideranças de seu povo por conta de sua atuação marcante nos mutirões de roça para retomada de terra na década de 1980. Sua capacidade de mobilizar centenas de pessoas para as retomadas em curto espaço de tempo ganha destaque nas narrativas xakriabá, como podemos ver na fala de Domingos Nunes de Oliveira, filho de Rosalino e atual cacique geral, durante a Romaria dos Mártires de 2018:<sup>74</sup>

Eu cansei de ver meu pai debaixo da árvore aqui do lado e avisar cinco, seis pessoas que queria 300 pessoas no outro dia em tal lugar e juntava essas 300 pessoas no lugar combinado para fazer nossa luta. Hoje em dia, eu fico imaginando como que aquele recado chegava tão rápido nos nossos povos, nas nossas famílias, sem telefone, sem rede social, sem moto, sem carro. (CACIQUE DOMINGOS, aldeia Sapé, fevereiro de 2018).

Há relatos que dizem que o maior movimento de retomada de terra liderado por Rosalino reuniu cerca de 600 pessoas na aldeia Sapé. Tais mutirões, conhecidos também como a *união*, objetivavam reaver terras que estavam em posse de fazendeiros, mas também tinham o propósito de dar conhecimento à justiça e aproximá-la dos conflitos fundiários presentes na área. Senhor Manoel Bezerra, atual liderança da aldeia Barreiro Preto, ao falar sobre um movimento de retomada realizado em sua comunidade, destacou que, nas reuniões para organização dos mutirões, era decidido a quem pertenceria(m) a(s) roça(s) que seria(m) colocada(s) na área da fazenda que estava sobre suas terras tradicionais. O(s) dono(s) da(s)

<sup>74</sup> A Romaria dos Mártires Xakriabá é realizada desde 2007. Trata-se de um evento, criado em parceria com o Conselho Indígena Missionário (CIMI), aliado do povo Xakriabá na luta pela garantia dos seus direitos a mais de 30 anos. Nessa Romaria os Xakriabá relembram a chacina em que foram assassinados Rosalino Gomes de Oliveira, Manoel Fiúza e José Santana. Como comentou cacique Domingos na romaria de 2018, ao relembrar um indígena que havia sido envenenado a mando de um fazendeiro, os mártires xakriabá são todos aqueles que estavam engajados durante a luta pela demarcação e homologação de suas terras e acabaram falecendo enquanto defendiam os direitos territoriais de seu povo. Contudo, por ter acontecido em um momento extremo de tensão entre indígenas e fazendeiros e por ter culminado na homologação da Terra Indígena Xakriabá, a chacina de 1987, que vitimou Rosalino, ficou marcada na memória dos Xakriabá.

roça(s) devia(m) providenciar as sementes para o plantio e os outros membros do mutirão o(s) ajudaria(m) a plantar e a colher. Depois da colheita, todos que participavam do mutirão colocavam gado na palhada da roça como um modo de manter a ocupação do terreno:

Quando foi na época deles [os irmãos fazendeiros Renatinho e Sinvaldo] sair, não foi fácil, eles falavam que não saía e foi onde fizeram os mutirão, finado Rosa mais o finado Rodrigão. O único jeito que eles acharam na justiça, porque a justiça não chega assim para expulsar ninguém, quem tem que reagir são as pessoas da aldeia. Aí nós foi para o mutirão, fizemos mutirão lá, insistiu para não sair. Um dia nois tava no mutirão lá, ele chegou, o Renatinho, juntamos todo mundo, cercamos ele. O finado Rodrigão, o finado Rosa, tava tudo esse dia. Esse tinha em torno de umas 200 pessoas, da reserva toda tinha gente, tudo homem, as mulheres era só para cozinhar (...).

(...)A gente já tinha pnhado roça lá. Então nós colhemos e já punhemos criação na palhada. Aí foi uma época, voltou a ameaçar, prendeu o gado do povo no curral, porque nós pnhava em grupo, não pnhava um só não, todo mundo colocava. Aí nós tornou a fazer um ajuntamento para ir lá liberar o gado, umas 200 pessoas (...). (SENHOR MANOEL CAVALCANTE BEZERRA, aldeia Barreiro, agosto de 2018).

A *união do povo* e o *sangue derramado* de Rosalino deram fim ao *período de luta pela terra* e trouxeram, após 18 anos de luta, algum sossego para os Xakriabá, como destacou senhor Valdinho. A partir desse momento, os Xakriabá precisavam iniciar novos caminhos, pois a luta continuaria, mesmo que de outra forma. Era preciso voltar a habitar o território que estava em posse dos fazendeiros e fora muito modificado por estes, que derrubaram matas para o plantio de pastos e desviaram cursos de riachos, levando muitos deles a secar.

Era preciso também dar continuidade e intensificar o movimento de arrancar os instrumentos, protagonizado pelo cacique Rodrigão na década de 1960. Por isso, a partir de meados da década de 1990, os Xakriabá iniciaram um processo de *retomada da cultura* ou *levantamento da cultura*, momento em que houve um investimento na produção de cerâmica, pintura corporal, em apresentações públicas do *Toré*, no aprendizado da língua (em 2010, os Xakriabá visitaram aldeias Xerente para aprenderem o Akwen), e apresentações de danças, como o lundu, batuque, samba de coco etc. (Santos, 2010).

A *retomada* ou *levantamento da cultura* se realiza, principalmente, por meio de conversas com os *mais velhos* que, como os Xakriabá gostam de dizer, são seus *livros vivos*. A escola é um lugar onde os *mais velhos* são frequentemente

convidados a compartilhar seus conhecimentos com os mais jovens. O espaço escolar tem grande importância no movimento de *retomada da cultura*, já que foram professores que iniciaram o processo de ouvir os *mais velhos*, de mapear e documentar o patrimônio cultural de seu povo.<sup>75</sup>

Simultaneamente ao movimento de *retomada da cultura*, os Xakriabá iniciaram um novo movimento de *retomada de terras* que constam na Certidão de Doação e que não entraram no processo de demarcação da Terra Indígena Xacriabá. Desse modo, no ano de 1999, intensificaram as reivindicações para a demarcação da Terra Indígena Xakriabá-Rancharia, processo demarcatório que foi iniciado em 2001 e concluído em 2003.<sup>76</sup>

Em 2002, Santo Caetano Barbosa, atual cacique da área de retomada Morro Vermelho, pleiteia a constituição de um grupo técnico pela FUNAI para análise e identificação de território contíguo à Terra Indígena Xacriabá e da Terra Indígena Xakriabá-Rancharia. Tal grupo técnico somente foi constituído em 2007, e a publicação e aprovação do Relatório Circunstanciado de Reestudo de limites da Terra Indígena Xacriabá ocorreu apenas em outubro de 2014.<sup>77</sup>

Em 2006, devido a lentidão da FUNAI para constituição do grupo técnico, um grupo de Xakriabá liderados pelo cacique Santo, realizaram a retomada da área que atualmente é conhecida como Morro Vermelho, localizada em São João das Missões.

As áreas de retomada, como são chamadas pelos Xakriabá as comunidades e regiões que ficaram fora dos processos de demarcação da T.I.Xacriabá e T.I.Xakriabá-Rancharia, localizam-se nos municípios de Itacarambi, São João das Missões e Cônego Marinho. São elas: Caraíbas, Várzea Grande (Vargem Grande), Dizimeiro, Poções, Rancharia, Boqueirão, Morro Vermelho, Catito, São Bernardo, Remanso e Ilha do Capão. As duas últimas ficam às margens do Rio São Francisco, visto pelos Xakriabá como principal fonte hídrica para seu povo no futuro.

Tais áreas caracterizam-se, principalmente, por serem localidades já habitadas por famílias xakriabá ou que já foram habitadas e depois transformadas em fazendas, como é o caso de Dizimeiro, Poções, Boqueirão, Catito, Morro Vermelho e de parte da área de Várzea Grande e Caraíbas. Nessas fazendas, inicialmente, os Xakriabá realizaram a retomada literal das terras, montando acampamentos, construindo casas de barro, galpões e plantando roças. Nas comunidades de Vargem Grande,

<sup>75</sup> Nesse movimento de *retomada* ou *levantamento da cultura*, os professores xakriabá realizaram algumas publicações a partir de suas pesquisas, entre elas, destacam-se os livros “Valorizando o patrimônio cultural xakriabá- Documentar para preservar” (2005) e “Com os mais velhos” (2005).

<sup>76</sup> Para mais informações sobre a história da Terra Indígena Xakriabá-Rancharia, consultar os trabalhos de conclusão de curso dos pesquisadores xakriabá Ariclendes Santos e Aparecido Oliveira (2017) e Janaína de Souza (2017).

<sup>77</sup> De acordo com Ação Civil Pública de 20 de julho de 2018, processo nº 1854-98.2014.4.01.3807, elaborada pelo Ministério Público do Estado de Minas Gerais, cuja recorrida é a FUNAI.

Caraíbas, Rancharia, São Bernardo, Remanso e Ilha do Capão, os moradores xakriabá uniram-se aos xakriabá das outras áreas de retomada e às lideranças das T.Is Xacriabá e Xakriabá-Rancharia para reenviudar à FUNAI o reestudo dos limites destas duas T.Is (Paula, 2013, p. 46).<sup>78</sup>

Mesmo tendo sido realizada com a anuência de todas as lideranças do povo e com a participação e apoio de xakriabás de fora e de dentro da T.Is, é importante chamar a atenção de que cada movimento de retomada de terras de fazendas foi protagonizado por diferentes grupos. No Morro Vermelho, por exemplo, o movimento de retomada foi realizado por um grupo de indígenas que moravam em São João das Missões e no Catito, localidade que fica próxima a essa cidade. Esse grupo, conforme mencionado, é liderado até os dias de hoje pelo cacique Santo. Já a retomada de uma fazenda na região do Dizimeiro foi realizada por moradores e lideranças das aldeias Peruaçu, Riacho dos Buritis e Forges, além de três famílias moradoras de uma área do Dizimeiro que fica fora dos limites da T.I.X. Em Poções, a retomada foi feita por lideranças e moradores das aldeias Sumaré I, II e III e imediações.<sup>79</sup>

Nas comunidades de Várzea Grande e Caraíbas, a retomada da fazenda São Judas Tadeu, popularmente conhecida como Elge, foi realizada por moradores dessas duas comunidades, das aldeias Sumaré III e Custódio, liderados pelos representantes Amerindo Bezerra da Silva (Várzea Grande), Hélio Carlos Macedo (Caraíbas), João de Jovina (aldeia Sumaré III) e Cirilo (aldeia Custódio). Por ser o movimento de retomada do qual participou Edvan Srêwakmôwê e Cheila Xakriabá, autores deste artigo, e por ter o maior número de materiais disponíveis para consulta e estudo, dentre eles, o trabalho de conclusão de curso da professora xakriabá Sandra Bizerra da Silva Souza, no próximo tópico, falaremos sobre a retomada de Várzea Grande e Caraíbas, que até o momento é a última e maior reocupação de terras realizada pelo Povo Xakriabá.

---

<sup>78</sup> Como dito anteriormente, o reestudo dos limites da T.I. Xacriabá foi realizado e o Relatório Circunstanciado foi aprovado e publicado no Diário Oficial da União, nº 192, de 6 de outubro de 2014. Contudo, como enfatizam as lideranças xakriabá, até a presente data não houve a homologação da área reivindicada. Áreas de fazendas que foram reocupadas pelos Xakriabá, como Morro Vermelho e uma parte de Várzea Grande e Caraíbas, estão sob Mandado de Manutenção de Posse a favor desses indígenas, após estes recorrerem de inúmeras liminares judiciais pedidas por fazendeiros.

<sup>79</sup> Para mais informações sobre as áreas de retomada xakriabá e o reestudo dos limites da Terra Indígena Xacriabá e Terra Indígena Xakriabá-Rancharia realizado pela Funai, ver Paula (2013).



Figura 1 - Cacique João de Jovina (à esquerda com boné) e cacique Santo (à direita com cocar) falando sobre o movimento de retomada para emissoras de TV. Área de retomada Várzea Grande e Caraíbas, setembro de 2013.



Foto: Acervo Povo Xakriabá

## A RETOMADA DE VÁRZEA GRANDE E CARAÍBAS

Conforme consta no trabalho de conclusão de curso da professora xakriabá Sandra Bizerra da Silva Souza, a retomada da fazenda São Judas Tadeu, que se localiza nas comunidades de Várzea Grande e Caraíbas,<sup>80</sup> município de Itacarambi, ocorreu no dia 01 de setembro de 2013. Souza (2020, p. 24-25) relata o seguinte sobre a organização e mobilização dos moradores e lideranças das duas comunidades e aldeias vizinhas na manhã de domingo em que se efetivou a retomada:

Na última semana de agosto, a liderança de Várzea Grande, Amerindo, e Hélio Carlos Macedo, liderança da aldeia Caraíbas, reuniram-se com todos os moradores das duas comunidades para passar algumas informações e decisões tomadas pelas lideranças e caciques nos vários encontros que tiveram para discutir o processo de demarcação do território das duas aldeias e também convidar a todos para um momento de conversa no clube recreativo na comunidade de Vargem Grande. Apesar de o movimento de retomada já ser uma realidade no meio do

<sup>80</sup> Atualmente essas duas comunidades são chamadas pelos indígenas de aldeia Várzea Grande e aldeia Caraíbas.



povo, até então não sabíamos o que realmente iríamos fazer naquele dia marcado.

Na manhã de domingo [01/09/13], caciques e lideranças fizeram uma assembleia na comunidade de Várzea Grande e Caraíbas, com participação das duas comunidades citadas e também de algumas aldeias vizinhas. Após a realização dessa grande assembleia, todos nós que estávamos ali (cerca de 300 indígenas) decidimos fazer uma visita à sede da fazenda São Judas Tadeu.

Naquele momento, fiquei surpresa e, ao mesmo tempo, preocupada, sem saber o que realmente iria acontecer quando chegássemos lá na fazenda. Mas todos que estavam ali concordaram em ir, quem estava de moto foi, quem estava a pé foi nos ônibus que vieram das aldeias vizinhas já demarcadas. Na hora em que cheguei lá e vi as lideranças pedindo as chaves da casa para o gerente, achei que ia ter morte nesse dia, mas, como tinha muita gente e todos unidos pelo mesmo objetivo, acabei me sentindo segura e confiante que tudo poderia dar certo.

Figura 2 - Homens e mulheres xakriabá a caminho da Fazenda São Judas Tadeu. Área de retomada Várzea Grande e Caraíbas, setembro de 2013.



Foto: Acervo Povo Xakriabá

A retomada da fazenda deu-se de forma pacífica, conforme salienta a autora xakriabá, destacando-se também, nesse trecho de seu texto e no restante de seu trabalho, o sentimento de *união* que mobilizou não apenas os moradores de Várzea Grande e Caraíbas, mas todos os Xakriabá que participaram desse movimento.

Figura 3 - Cacique-geral Domingos conversando com os Xakriabá presentes na área de retomada Várzea Grande e Caraíbas, setembro de 2013.



Foto: Acervo Povo Xakriabá

A *união* xakriabá, que se materializou em forma de mutirões de roça na década de 1980, foi também o grande motor para potencializar e realizar a retomada de terras da São Judas Tadeu. Fato é que, um dia depois da entrada desse primeiro grupo xakriabá na fazenda, outros grupos de outras áreas de retomada e de aldeias do território demarcado se juntaram ao movimento. Homens, mulheres, anciãos, jovens e crianças, profissionais xakriabá da área da saúde e da educação, e também novos grupos que estavam começando a se consolidar nas aldeias e áreas de retomada - os grupos de jovens.<sup>81</sup>

A juventude teve intensa participação durante e até mesmo antes de adentrar o local dessa retomada. É comum entre os xakriabá engajados nas lutas políticas de seu povo se preparar espiritualmente antes de qualquer movimento, seja este dentro ou fora de seu território. Desse modo, os grupos de jovens de diferentes aldeias, auxiliados e orientados pelos seus mais velhos, suas lideranças e pelo pajé Vicente da aldeia Caatinguinha, realizaram um ritual de preparação antes de seguir para a luta de retomada.

<sup>81</sup> Para mais informações sobre os grupos de jovens xakriabá ver Dias (2021).

No ritual de preparação, os Xakriabá, por meio de orações, cantos e danças, pedem força e proteção aos seus *encantados*, seres da natureza que vivem em um plano de existência diferente daquele dos humanos, que zelam pelo cuidado dos indígenas e de seu território. No caso da preparação para a retomada de Várzea Grande e Caraíbas, o ritual teve que ser feito de forma curta, uma vez que o movimento já estava em andamento. No entanto, a força obtida nesse ritual foi tão intensa quanto à de um ritual longo, pois é também costume entre os guerreiros e guerreiras xakriabá se prepararem espiritualmente de forma individual em suas casas.

Devidamente preparados, com o corpo fechado, ou seja, fortalecidos e protegidos pelos *encantados*, os grupos de jovens reforçaram a luta pela retomada das terras da São Judas Tadeu. Como os cuidados para uma luta nunca param, na área de retomada, foi dada continuidade à preparação espiritual. Todas as noites, era realizado o ritual de preparação para proteger as pessoas ali presentes e também o local de retomada.

Dessa forma, em momentos de conquista ou tensão, buscava-se a conexão com os *encantados* e também com a *ancestralidade*, que, assim como a geração presente, lutam para reaver terras que são do povo Xakriabá por direito. Sandra Souza (Idem) descreve duas situações em que foram realizados rituais onde se reafirma o compromisso com a *ancestralidade* e que se buscava a proteção e fortalecimento dos *encantados*. A primeira situação foi quando alguns homens se deslocaram até a entrada principal da fazenda e retiraram a placa com o nome da mesma, levando-a até a sede.

Ao chegar à sede, nós reunimos e raspamos da placa o nome da fazenda “São Judas Tadeu” e reescrevemos uma nova história. Após a retirada do nome da fazenda da placa, nós usamos a tinta branca e vermelha para restabelecer a verdade. A partir daquele momento, a área passava a se chamar “Terra Indígena Xakriabá”, uma mudança que foi realizada junto com o ritual feito por todos que estavam ali presentes. Naquele momento, tivemos um sentimento de libertação e reafirmação do nosso compromisso com nossos antepassados, esta ação fortaleceu ainda mais nosso povo (Idem, p. 29).

A segunda situação foi quando um helicóptero da polícia militar sobrevoou a área deixando todos os indígenas em alerta.

A presença do helicóptero da polícia militar sobrevoando a área deixou todos nós muito preocupados e aflitos, mas, naquele momento, resolvemos fazer uma grande roda de Toré, mostrando que não nos sentíamos intimidados e que estávamos dispostos a resistir a qualquer tipo de pressão ou ameaça (Idem).



Figura 4 - Momento em que os Xakriabá “demarcam” a área como pertencente à Terra Indígena Xakriabá. Área de retomada Várzea Grande e Caraíbas, setembro de 2013.



Foto: Acervo Povo Xakriabá

À medida que se buscava a preparação e o fortalecimento da *espiritualidade*, mais os *encantados* se faziam presentes, protegendo, orientando e guiando os Xakriabá nas estratégias de ocupação da terra retomada. Desse modo, no decorrer dos dias, as lideranças dividiram, entre os grupos de aldeias, as tarefas que deveriam ser realizadas para uma boa organização da ocupação da fazenda.

De uma forma geral, as mulheres ficaram responsáveis pela preparação das refeições, enquanto os homens ficaram incumbidos pelo corte da lenha que abastecia os fogões improvisados com tijolos e trempes de ferro. Os alimentos eram originários de doações das lideranças, das escolas e de parceiros dos Xakriabá, como o CIMI, a FUNAI, o CAA-NM (Centro de Agricultura Alternativa do norte de Minas), a Prefeitura de São João das Missões e a Articulação Rosalino Gomes de Povos e Comunidades Tradicionais.

Além de auxiliar as mulheres, cabia aos homens também zelar pela segurança de todos que estavam na retomada e, assim, grupos de guerreiros realizavam a vigia de todo o espaço da fazenda. Nesses momentos, além de munidos com suas bordunas e lanças, os guerreiros realizavam rodas de danças e orações, tocando seus maracás, visando fortalecer a *espiritualidade* e afastar qualquer mal que intencionasse se aproximar daquele local.

Outra maneira encontrada para realizar a ocupação do espaço da retomada foi levando gado para se alimentar na grande extensão de pasto da fazenda. Isso foi feito após a retirada dos animais do fazendeiro, conforme relata Souza (Idem,

p. 27) em seu trabalho. O gado xakriabá, originário de vários pontos do território demarcado e não demarcado, ficou na área até quando foi possível aproveitar a pastagem. Após o desgaste desta, alguns indígenas retiraram o gado e deixaram a vegetação crescer nos cercados. Atualmente, alguns dos cercados ainda são utilizados para pastagem de gado xakriabá. No entanto, boa parte da extensão total da antiga fazenda foi transformada em área de preservação. Tal trabalho de preservação é feito pelos xakriabá em parceria com o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), o que tem feito com que o cerrado retome a sua feição original. Com a retomada do cerrado onde somente havia pastagem, os Xakriabá têm, progressivamente, se dedicado à atividade de extrativismo de frutas típicas desse bioma, como pequi e umbu.

O período com maior incidência de chuva no norte de Minas ocorre entre os meses de outubro a março e, assim sendo, tal como aconteceu na luta pela terra na década de 1980, plantar roças foi outro modo de realizar a retomada de Várzea Grande e Caraíbas. No mês de setembro de 2013, cacique e lideranças fizeram a distribuição do espaço para que homens, mulheres e crianças, em esquema de mutirão, realizassem o plantio de feijão, milho, abóbora, entre outras espécies, logo que a chuva começasse a dar sinais que cairia naquela região.

Figura 5 - Capina da roça comunitária na área de retomada Várzea Grande e Caraíbas, dezembro de 2013.



Foto: Arquivo pessoal do cacique João de Jovina

Tal qual em seu território demarcado, a maior preocupação dos Xakriabá em relação às suas terras retomadas é com o manejo e a gestão das mesmas. Desse modo, um ano após a retomada da São Judas Tadeu, foi realizado um Encontro sobre Territorialidade e Sustentabilidade na área ocupada.<sup>82</sup> Esse espaço de diálogo e troca de saberes reuniu indígenas, geraizeiros, quilombolas, vazanteiros e representantes do CAA e Cimi. Foram realizadas rodas de conversa, onde cada população tradicional relatou suas experiências com a luta por seus direitos territoriais e a gestão de suas terras; grupos de trabalhos, em que temas como identidade, território, sustentabilidade, educação, saúde foram colocados em pauta; e uma feira de sementes, composta por grãos tradicionais cultivados pelos quatro povos, sobre os quais eles trocaram conhecimentos de como armazená-los e o preparo dos mesmos para o plantio. Durante a feira, as lideranças xakriabá expuseram também a vontade de conseguirem financiamento e acompanhamento técnico para abrirem um banco de sementes na área de retomada, tal como aqueles que já funcionavam nas terras demarcadas.

Todo o processo de ocupação da fazenda, desde as atividades cotidianas aos grandes eventos, como o mencionado no parágrafo acima, foi registrado por meio de fotos, vídeos, desenhos e textos, por professores e alunos das escolas xakriabá. A escola, juntamente com os Grupos de Jovens, foi uma das principais responsáveis pelo engajamento expressivo das aldeias no movimento de retomada, funcionou fora das quatro paredes, dando oportunidade para que diferentes gerações interagissem com mais intensidade. Na *escola da retomada*, a sala de aula, na maioria das vezes, era em volta da fogueira ou em volta de peneiras repletas de sementes, onde os homens e mulheres mais velhos compartilhavam com as crianças e adolescentes suas histórias sobre os mutirões de retomada de terra da década de 1980 e também sobre como era a vida no território quando eram jovens.

Mesmo que a retomada da Fazenda São Judas Tadeu tenha acontecido de forma pacífica, com a entrega das chaves pelo gerente da propriedade aos Xakriabá, por várias vezes, o fazendeiro-invasor das terras de Várzea Grande e Caraíbas coagiu com palavras os Xakriabá que estavam na área de retomada e ameaçou derrubar casas no território demarcado e não-demarcado. Como relatam Neves e Silva (2020, p. 54), foi necessário, para a maior segurança dos moradores, que os grupos de jovens e as escolas organizassem bloqueios nas entradas das Terras Indígenas, podendo entrar nestas apenas pessoas autorizadas. Na área da fazenda retomada também foram feitos bloqueios em todas as suas entradas.

---

<sup>82</sup> De acordo com as professoras xakriabá Eliane Neves e Maria da Silva (2020, p. 51), em assembleia, caciques e lideranças, visando manter o povo unido, decidiram que todos os grandes eventos propostos para acontecer nas Terras Indígenas ocorreriam na área da retomada.



Senhor João de Jovina, atual cacique da área de retomada Várzea Grande e Caraíbas, relatou que após retomarem a Fazenda São Judas Tadeu, ocorreram períodos que, quase sem nenhum recurso financeiro, ele e outras lideranças tinham que ir a Brasília “duas vezes por semana” para lutar pela manutenção de posse<sup>83</sup> da referida fazenda. Nesses momentos, ficavam receosos de serem vítimas de emboscadas por parte do ex-proprietário da fazenda, bem como, deste invadir a área retomada.

Atualmente, os moradores de Várzea Grande e Caraíbas ainda vivem com receio de sofrer violências, no entanto, a vida por lá se tornou mais tranquila. Mesmo que a passos lentos, por conta do sistema judiciário de nosso país, os Xakriabá vêm conquistando todo o direito que os pertence. Sandra Souza (2020, p. 31) destaca o seguinte sobre os direitos conquistados por essas aldeias:

Depois de muita luta e união, essas duas aldeias tiveram muitos avanços até o momento e juntos iremos lutar pelos nossos direitos que nos foram tirados. Lideranças e Cacique juntos com a comunidade, conseguimos trazer para atender as duas aldeias uma equipe de saúde, com uma enfermeira, duas técnicas de enfermagem, agente de saúde, dentista e o médico.

(...)Durante esse tempo, criamos nossa própria associação, por meio da qual podemos conseguir recursos no banco para ampliar nossas plantações e a criação de animais. Com a criação da associação, ficou mais fácil os moradores terem acesso à aposentadoria por idade e também outros benefícios, e até mesmo ter sua própria fonte de renda.

No ano de 2018, conseguimos criar uma escola na aldeia Caraíbas, para atender as duas aldeias, que está vinculada à Escola Estadual Indígena Bukinuk, que no momento atende a (07) sete endereços nas aldeias, localizada na aldeia Sumaré I onde fica a Escola sede.

(...) Hoje temos espaço suficiente para plantação e criação dos nossos animais, muitos moradores que não tinham terra para construir hoje já têm sua própria moradia, as famílias estão aumentando nos espaços, quem não conseguiu emprego até o momento tem outras fontes de renda, como o Seu Pernambuco que mora na aldeia Várzea Grande e tem uma enorme plantação de verduras e frutas, onde o mesmo além de entregar no comércio local também repassa para a escola, assim não precisamos comprar na cidade.

---

<sup>83</sup> O documento que torna legal, em termos jurídicos, a presença dos Xakriabá na área da antiga Fazenda São 83 Judas Tadeu é o Mandado de Manutenção de Posse, nº 289, processo 0074087.8.13.0352/0352.17.007408-7, de 06 de dezembro de 2017.

A escola indígena localizada na aldeia Caraíbas, onde antes funcionava um galpão de máquinas agrícolas da antiga fazenda, conta atualmente com 148 alunos e 32 funcionários indígenas. Em termos de habitantes, essas aldeias possuem cerca de 350 habitantes indígenas e aproximadamente 70 não indígenas.<sup>84</sup>

Além de trabalharem na escola, os indígenas também ocupam cargos na equipe de saúde, como auxiliares de enfermagem, dentista, auxiliares de serviços gerais e motoristas. Há também aqueles que têm como meio de subsistência pequenas criações de gado, roças e hortas. Alguns moradores da área de retomada comercializam na Feira Municipal da cidade de Itacarambi frutos do cerrado como pequi, araticum (cabeça-de-nego), maracujá do mato, coquinho azedo, entre outros.

As sementes utilizadas no plantio das roças são em sua maioria originárias dos bancos de sementes tradicionais das aldeias Vargens, Sumaré III e Barra do Sumaré, localizadas na parte homologada da Terra Indígena Xakriabá. Segundo o senhor João de Jovina, o que acontece é uma troca, uma ajuda mútua, entre o agricultor xakriabá e o banco de sementes. O agricultor busca as sementes no banco e, após sua colheita, retorna com a quantidade e qualidades de sementes que havia buscado. Isso contribui para que o banco de sementes permaneça na ativa e se fortaleça, ao mesmo tempo que as sementes nativas, sem agrotóxicos, passam a ser maioria ou únicas nas roças e mesas de muitos xakriabá. Além das roças individuais, há também nessa área de retomada uma roça comunitária, que, como dito anteriormente, foi feita nos primeiros meses de retomada da Fazenda São Judas Tadeu. Na roça comunitária, xakriabás de diferentes pontos do território trabalham em esquema de mutirão, utilizando apenas sementes tradicionais e dividindo igualmente a colheita entre as famílias envolvidas no plantio.

Esse trabalho com o banco de sementes, de acordo com o cacique João, faz parte de um movimento de retomada e fortalecimento da cultura tradicional xakriabá que está ocorrendo nas aldeias Várzea Grande e Caraíbas. Os professores dessa área de retomada, junto com o restante da comunidade, estão engajados em um projeto chamado Resgate de Memória Cultural Xakriabá, que terá início em maio de 2022, possui apoio do Cimi, e cujo objetivo é retomar práticas culturais tradicionais presentes no território xakriabá, visando a valorização de saberes indígenas, bem como o aprendizado de técnicas artesanais que possam gerar fonte de renda para os moradores das duas aldeias.

Entre as atividades que se destacam no desenvolvimento do projeto, estão a realização de rodas de saberes e oficinas de artesanato indígena. Nas rodas de saberes os temas debatidos serão: processo de retomada, implementação da

---

<sup>84</sup> Trata-se de pessoas que moram em Várzea Grande e Caraíbas há muitos anos, alguns são *nascidos e criados* nessas comunidades, possuem um bom convívio com os indígenas, mas que escolheram se declarar como não indígenas no levantamento feito pela FUNAI no ano de 2009.

escola indígena, implementação da saúde indígena e *espiritualidade*. As oficinas serão ministradas por artesãos moradores de diferentes aldeias do território. Ney da aldeia Barreiro Preto ministrará oficinas de arte no barro. Vado da aldeia Sumaré III ficará responsável pela oficina de artesanato em madeira e osso. Já Vandiko da aldeia Sumaré I ensinará pintura em tecido, e Marly da aldeia Vargens e Agnaldo da aldeia Morro Vermelho compartilharão seus conhecimentos sobre artesanatos com sementes.

Além do empenho na realização das rodas de saberes e oficinas, os professores têm engajado a população indígena de Várzea Grande e Caraíbas na construção de uma casa tradicional, feita com madeira, barro e telha de cerâmica, popularmente conhecida como casa de pau à pique. Essa casa funcionará como um ponto de cultura, onde poderão ser desenvolvidas disciplinas que fazem parte da matriz curricular da escola, como aulas sobre o dialeto akwen, pintura corporal e jogos indígenas. Ela servirá também como um ponto de apoio para a comunidade que poderá realizar reuniões e eventos em seu espaço.

Figura 6 - Reunião para organização de mutirão para construção da casa tradicional xakriabá. Área de retomada Várzea Grande e Caraíbas, abril de 2022. Ao fundo Escola Estadual Indígena Bukinuk.



Foto: Arquivo pessoal do cacique João de Jovina

Um tema que perpassa todas as atividades do projeto supracitado e que será debatido tanto nas rodas de saberes quanto nas oficinas de artesanato será

a preservação do cerrado. Os Xakriabá de Várzea Grande e Caraíbas falam com orgulho que, após a retomada de suas terras, o cerrado também tem retomado sua forma, tem crescido onde apenas só havia pasto, e que isto é bom para combater o calor, para colher frutos desse bioma e, principalmente para preservar suas fontes de água.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Assim como a maioria das lideranças xakriabá, o cacique da área de retomada Várzea Grande e Caraíbas, João de Jovina, destaca em suas falas que um dos principais objetivos de seu povo é retornar para perto das margens do Rio São Francisco.<sup>85</sup> Sobre esse rio ele diz:

O rio ele é o pai, ele é a mãe nossa, do nosso povo, para nós Xakriabá. O rio é a nossa vida. Como a nossa terra chega a beira do rio, e com esses trinta e poucos anos que a gente luta por isso, para a defesa da água, defesa do direito da terra. A água e a terra são os nossos criadores, são os criadores da nossa vida, da nossa vida humana, de nós povos indígenas. Quem era da beira da água somos nós e a gente sente falta dessa água na nossa comunidade. Porque quando a gente vê abrir um poço artesiano dentro do território significa que nós também estamos acabando com a natureza do mundo, o cerrado, sendo que a gente tinha uma água de sustentabilidade, natural, da própria terra. [...] É por isso que a gente tem o sentimento da luta, não quer desistir da luta! Quantas e quantas pessoas que estavam na luta já morreram e não tiveram o privilégio de chegar a ter essas condições de uma água natural, que é o Rio São Francisco, que tá dentro da doação dessa terra desde a data de 1728. (Senhor João de Jovina, aldeia Caraíbas, abril de 2022).

Como nos explicou o senhor João, ter direito a terra e água é ter garantido o direito de plantar, colher e comer. Ter acesso às terras às margens do São Francisco e à água do mesmo, é garantir a sobrevivência e a existência de seu povo. Abrir poços artesanais apresenta-se como uma solução para garantir o abastecimento de água para as aldeias, contudo, os Xakriabá têm consciência que esta prática danifica os lençóis freáticos e degrada o cerrado, e que as consequências dessa degradação prejudicam a eles e todo o planeta Terra.

---

<sup>85</sup> Como dito anteriormente, as comunidades de Ilha do Capão e Remanso localizam-se às margens do Rio São Francisco e fazem parte da área reivindicada pelos xakriabá no Relatório Circunstanciado de Reestudo de limites da Terra Indígena Xacriabá (PAULA, 2013). Contudo, é importante frisar aqui que essas áreas ainda não foram retomadas efetivamente pelos Xakriabá, como ocorreu na Fazenda São Judas Tadeu e em Morro Vermelho.

Degradar o cerrado é destruir o lugar onde os *encantados* habitam, que como vimos, são seres espirituais parceiros dos Xakriabá na luta. Cheila Xakriabá, moradora da aldeia Várzea Grande, faz a seguinte relação entre o cerrado e os *encantados*:

A natureza é parte de nós, é nossa essência, a nossa proteção vem dela. O cerrado vai muito além das árvores, existe uma espiritualidade que envolve esse pedaço de chão, a nossa força vem dos ancestrais que aqui viveram. Os nossos encantados vivem no nosso cerrado, eles são parte dele. A retomada para nosso povo vai muito além de um pedaço de chão, ela representa o respeito aos nossos ancestrais que viveram aqui. O índio é a parte humano e a outra parte é a terra, nós somos a terra. (Cheila Xakriabá, aldeia Várzea Grande, abril de 2022).

O que podemos observar a partir das falas xakriabá é que, diferentemente do pensamento ocidental moderno, o pensamento indígena não realiza a separação entre natureza, cultura e política (Latour, 2004). Desse modo, para os Xakriabá, retomar as terras que constam na Certidão de Doação não é reaver qualquer terra, trata-se de realizar a retomada de um território tradicional, de um lugar onde os seus ancestrais viveram, de algo que são eles próprios, e onde eles vislumbram poder continuar o levantamento e fortalecimento de sua cultura. Como dito anteriormente, na luta política por suas terras, os *encantados*, a *espiritualidade* ou a “natureza senciente” (De La Cadena, 2019) que habitam o território xakriabá são grandes aliados dos humanos.

Um território múltiplo é o que se destaca na vivência xakriabá. Não só múltiplo pela diversidade cosmológica e sociológica, como vimos no decorrer deste artigo, mas também pela experiência da terra como multiplicidade (Miras, 2015; Molina, 2017, entre outros). De um lado, a Terra Indígena Xacriabá e Terra Indígena Xakriabá-Rancharia, que foram mensuradas e receberam limites impostos pelo Estado; de outro, a terra ou território que se constitui e se transforma na relação dos Xakriabá com múltiplos sujeitos - como as universidades, o CIMI, o CAA-NM, a Articulação Rosalino Gomes, o ICMBio, a política partidária (PISSOLATO et al., 2021). Essas relações múltiplas dos Xakriabá corroboram a ideia de demarcação como uma abertura ao exterior e não um fechamento. O que ocorre não é uma oposição radical (nós x eles), mas uma expansão das relações sociais que incluem os não índios (GALLOIS, 2000); ou, conforme destaca Coelho de Souza (2017), os limites ou fronteiras estabelecidas pela demarcação não são fixos e/ou fechados, mas sim um movimento de abertura, um movimento de desterritorializar-se e reterritorializar-se que caracterizam os modos nativos de habitar.

Esse caráter múltiplo e dinâmico da experiência de terra pode ser notado também nas temporalidades diversas que se destacam nas narrativas xakriabá,



que mesclam passado e presente, como a presença dos ancestrais que viveram no território, mas que ao mesmo tempo estão na luta junto com os indígenas atuais e os *encantados*.

Algo que também se destaca nas narrativas xakriabá e que se relaciona a esta multiplicidade de entes, forças, temporalidades, sujeitos indígenas e não indígenas é uma preocupação com o futuro. Trata-se de pensamentos xakriabá que refletem sobre futuros possíveis no território para as gerações mais jovens e as que ainda estão por vir.

O significado e o cuidado com o cerrado e com as fontes de água do território, mencionados acima pelo cacique João de Jovina e pela professora Cheila, estão estritamente ligados à preocupação do povo Xakriabá com o futuro de suas novas gerações. Cuidar do cerrado e da água é uma questão de sobrevivência para os membros desse povo, pois é presente em seus discursos um desejo de que a ampliação de seu território com a retomada e a boa gestão do mesmo proporcione soberania alimentar aos futuros Xakriabá (CÉLIA XAKRIABÁ, 2018).

Além do fator sobrevivência, destaca-se nos discursos xakriabá, a questão da (re)existência para seu povo e para a T/terra. Ter acesso às áreas de retomada, principalmente ao São Francisco, é, como aponta cacique Domingos, ter condições de “*garantir o futuro da nossa geração, o futuro da nossa tradição, dos nossos costumes. Hoje, às vezes, a gente tá sendo obrigado a abandonar muitos costumes por falta de opção mesmo, principalmente do território e da água*”.<sup>86</sup> Sobre isso, a jornalista Flávia Xakriabá (2020), a partir dos relatos de seus entrevistados, escreve:

(...) se os Xakriabá tivessem acesso ao seu território originário às margens do rio [São Francisco], diversos costumes que perpassam o rio, como, por exemplo, o parto dentro da água – que os não indígenas denominam “parto humanizado” – e o ritual do furão de orelha, dentre outros costumes que dependem das águas sagradas do rio para serem realizados, poderiam ocorrer.

Isto posto, faz-se importante frisar aqui que, quando os Xakriabá falam em retomar, eles estão falando em retomada de vida no sentido de retomar as condições adequadas para o fortalecimento de um modo de vida xakriabá, que diz respeito ao convívio entre parentes, a relação com a terra, com animais e plantas do cerrado e com os seres *encantados*, bem como a dedicação à recuperação ou conservação de qualidades ambientais fundamentais para o *bem-viver* dentro de seu território e fora dele. O cerrado que tem retomado sua forma na área de retomada de Várzea Grande e Caraíba, é, como diria Célia Xakriabá, a própria vida de seu povo e da humanidade em processo de cura e fortalecimento.

<sup>86</sup> Ver trecho de fala em: <https://youtu.be/3IXztrLHXUM>.



## REFERÊNCIAS

- ANAI. Produto 1. *Plano de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas Xacriabá e Xakriabá Rancharia*. Salvador, 2016.
- ANAI. Produto 2: *Etnomapeamento nas Terras Indígenas Xacriabá e Xakriabá/Rancharia*, Salvador, 2016.
- ANAI. Produto 3: *Plano de Gestão Territorial e Ambiental das Terras Indígenas do Povo Xakriabá e relato das atividades de planejamento*. Salvador, Fevereiro, 2016.
- COELHO DE SOUZA, M. et al. T/terras indígenas e territórios conceituais: incursões etnográficas e controvérsias públicas projeto de pesquisa. *Entreterras*, [S.l.], v. 1, nº 1, 2017.
- \_\_\_\_\_. Dois pequenos problemas com a lei de terra intangível para os Kisêdjê. *Revista de @ntropologia da UFSCar*, v. 9, nº 1, jan./jun. 2017.
- CORREA XAKRIABÁ, C. N. *O Barro, o Genipapo e o Giz no fazer epistemológico de Autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. Dissertação (mestrado) - Universidade de Brasília, Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais (MESPT/UnB), Brasília - DF, 2018.
- DE LA CADENA, M. Cosmopolítica indígena nos Andes: reflexões conceituais para além da política. *Maloca*, Revista de Estudos Indígenas, Campinas, SP, v. 2, p. 1-37, 2019.
- DIAS, L. da G. A. *Terra, ciência, encantos e modos xakriabá de luta*. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Juiz de Fora - MG, 2021.
- ESCOBAR, S. A. *Os projetos sociais do povo indígena Xakriabá e a participação dos sujeitos: entre o “desenho da mente, a tinta no papel e a mão na massa”*. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Programa de Pós-Graduação em Educação, Belo Horizonte, 2012.
- GALLOIS, D. T. “Não sabíamos que existiam limites...”. *Catálogo Índios, nós*. Museu de Etnologia, Lisboa, 2000.
- LATOURET, B. *Políticas da Natureza: como fazer ciência na democracia*. Tradução: BORGES, A.; ROSSI, L. G. F. Temáticas, Campinas, SP, v. 12, nº 23/24, 2004.

MIRAS, J. T. *De terra(s) indígena(s) à Terra Indígena: o caso da demarcação Krĩkatĩ*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2015.

MOLINA, L. P. *Terra, luta, vida: autodemarcações indígenas e afirmação da diferença*. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília-DF, 2017.

NEVES, E. P. de A.; SILVA, M. X. de O. da. *Escola indígena Oaytomorim: relação com o território xakriabá e práticas educativas interculturais*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura), Habilitação em Língua, Artes e Literatura - Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

PAULA, J. L. de. *Relatório Circunstanciado de Reestudo de limites da Terra Indígena Xakriabá*. Brasília: FUNAI, 2013.

PISSOLATO, E. et al. Mato, rio e (re)existências: notas sobre retomadas e sobre viver em terras guarani, krenak e xacriabá. ENCONTRO ANUAL DA ANPOCS, 45, 2021. Disponível em: [https://www.anpocs2021.sinteseeventos.com.br/atividade/view?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyl7czozNjoiYToxOntzOjE6ImgiO3M6MzI6Ijc0YmZkN-zhIOTc1Mzc2M2NiN2M2M2FiMGI2NDhiMzJhIj9&ID\\_ATIVIDADE=254](https://www.anpocs2021.sinteseeventos.com.br/atividade/view?q=YToyOntzOjY6InBhcmFtcyl7czozNjoiYToxOntzOjE6ImgiO3M6MzI6Ijc0YmZkN-zhIOTc1Mzc2M2NiN2M2M2FiMGI2NDhiMzJhIj9&ID_ATIVIDADE=254). Acesso em: mar. 2022.

POVO XAKRIABÁ. *Com os mais velhos*. Belo Horizonte: LITERATERRAS/FALE/UFMG, Brasília: CGEEI/SECAD/MEC, 2005.

\_\_\_\_\_. *Valorizando o patrimônio cultural xakriabá - Documentar para preservar*. Belo Horizonte: LITERATERRAS/FALE/UFMG, 2005.

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

SANTOS, R. B. C. e. *A Cultura, O Segredo e o Índio: diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG*. Dissertação (mestrado). Antropologia Social - Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

SANTOS, A. F. dos; OLIVEIRA, A. R. de. *A memória da luta pela terra indígena do povo Xacriabá de Rancharia (MG)*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura), Habilitação em Ciências Sociais e Humanidades -Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

SILVA, M. A. de O. “A única herança que um índio deixa para outro índio é a luta”: a história da língua Akwen do Povo Xakriabá. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura), Habilitação em Matemática – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

SOUZA, S. B. da S. *Na conquista dessa terra que garantimos nosso pão: a retomada do território Xakriabá das aldeias Caraíbas e Várzea Grande*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura), Habilitação em Língua, Artes e Literatura – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

SOUZA, J. R. de. *A história do território e da escola de Rancharia: aldeia Tenda/Rancharia*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura), Habilitação em Ciências Sociais e Humanidades – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

SRÊWAKMŌWÊ XAKRIABÁ, E. *A juventude xakriabá: tecendo a história nas entrelinhas do tempo e no reativamento da memória*. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura), Habilitação em Ciências Sociais e Humanidades – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2021.

XAKRIABÁ, C. Curar a Terra é Curar a Nós Mesmos. [Entrevista cedida a] Martina Medina, *Yam*, set./2020. Disponível em: <https://yam.com.vc/sabedoria/791662/celia-xakriaba-curando-a-terra-curamos-a-nos-mesmos>. Acesso em: dez. 2022.

XAKRIABÁ, F. Bloqueio do acesso ao território de origem, às margens do Rio São Francisco. *Projeto Um outro Céu*, UFBA, Bahia, 2020. Disponível em <https://umoutroceu.ufba.br/conflitos/bloqueio-do-acesso-ao-territorio-de-origem-as-margens-do-rio-sao-francisco/>. Acesso em CIMI: 18 jul. 2021.

# A luta pela vida do povo Puruborá

*Camila Puruborá  
Gicele Sucupira*

O ancião Eliezer Tolentino Puruborá faleceu em 8 de junho de 2020 na cidade de Guajará-Mirim (RO) acometido pela covid-19. Eliezer tinha mais de 90 anos de idade e era um dos poucos falantes da língua Puruborá. Para nós,<sup>87</sup> Puruborá, é muito triste perder mais um membro e um ancião como ele. Consideramos os anciões nossas bibliotecas vivas, por serem detentores de muito conhecimento e muita sabedoria. Para jovens como eu, os anciões são inspiração para continuidade da luta que o nosso povo ainda enfrenta em busca de nossos direitos.

A pandemia da covid-19 levou cinco Puruborá. Eles moravam em cidades como Guajará-Mirim e Porto Velho (RO). Esse fato nos faz questionar se essas pessoas ainda poderiam estar entre nós se estivessem no nosso território e com acesso à alimentação tradicional (PURUBORÁ & SUCUPIRA, 2021).

O povo Puruborá é originário das terras situadas às margens do rio Manoel Correia, no município de Seringueiras, em Rondônia. Hoje somos mais de seiscentas pessoas. Residimos em diferentes cidades do estado de Rondônia, como Ariquemes, Costa Marques, Ji-Paraná, Porto Velho, São Francisco do Guaporé, São Miguel do Guaporé, Seringueiras, e também outras fora desse estado. Poderíamos ser mais e viver próximos se não tivéssemos sido submetidos ao contato forçado, às doenças e à violência dos seringais e da construção da BR-429. Fomos expulsos do nosso território e ainda lutamos pela demarcação. A aldeia Aperi, onde residem 55 pessoas, é a única do nosso povo. Ela é formada por lotes situados dentro do território tradicional que foram comprados por algumas famílias indígenas.

Eliezer foi mais um Puruborá que faleceu sem ver o território do seu povo demarcado pelo estado brasileiro, o que, para nós, é muito triste. O território dos Puruborá já passou por dois estudos realizados pelos grupos de trabalho da Fundação Nacional do Índio (Funai), constituídos nos anos de 2008 e 2010, mas ainda não foi homologado. Todo povo Puruborá espera ansiosamente pelo momento da segunda demarcação, ou seja, a devolução do nosso território tradicional. Ainda criança, Eliezer perdeu os pais por doenças contagiosas, que

---

<sup>87</sup> Este texto está redigido na primeira pessoa porque expressa, principalmente, as reflexões de Camila Puruborá em interlocução com outras pessoas de seu povo, mesmo que tenha contado com a orientação e colaboração da antropóloga Gicele Sucupira.

praticamente dizimaram todo o povo durante o contato. Ele e outros anciões foram marcados pelo contato com o não indígena entre os anos de 1909 a 1912 e tiveram as vidas modificadas bruscamente. Nesse período muitas crianças também foram proibidas de falar a língua, e de mencionar suas práticas culturais. Adolescente, Eliezer trabalhou na seringa e na colheita de poalha, uma planta medicinal muito comercializada na época.

Eliezer também decidiu sair do território tradicional para buscar outras oportunidades na cidade. Aceitou a proposta de trabalho feita pelo então chefe da Funai de Guajará-Mirim, Didimo Graciliano, que também prometeu registrá-lo com o nome de seu povo. Logo que chegou à cidade, Eliezer reforçou o desejo de ser registrado. Ele queria colocar o nome do povo Puruborá junto ao seu. Assim aconteceu. Os seus documentos, feitos somente após sua chegada em Guajará-Mirim, trazem alguns erros, como a sua idade real, pois ele era mais velho do que constava na sua identidade.

Devido ao longo tempo que ficou sem falar a língua Puruborá, Eliezer esqueceu muitas palavras, mas mesmo assim contribuiu significativamente para o registro da língua e para o mapeamento do território tradicional. A história de vida de Eliezer, como de cada Puruborá, evidencia diferentes formas de resistência à tentativa de apagamento de nosso povo. A luta pelo nome do povo no seu documento e a persistência da memória do território, da língua e de outros saberes, que ele compartilhava com os mais jovens, são formas de expressão da sua resistência.

Hoje ainda lutamos pela inclusão do nome Puruborá em nossos documentos. No ano de 2009, o povo Puruborá pediu para que a Funai, que nos reconheceu em 2003, realizasse esse procedimento. Estamos aguardando até agora a continuidade e finalização desse processo. O que sabemos até o momento, por meio de uma servidora da Funai de Ji-Paraná, que tal processo está paralisado em Brasília a pedido do ex-coordenador regional da Funai. Enquanto isso, nós estamos correndo atrás de colocar o Puruborá nos nomes das crianças que estão nascendo. Apesar de passarmos por muitas dificuldades para fazer isso acontecer, temos conseguido.

Dos mais novos, a primeira jovem que possui o sobrenome Puruborá tem hoje 17 anos. Depois dela, outros também conseguiram pôr. São cerca de dezoito crianças e jovens que já possuem o sobrenome. Antes, o cartório colocava muitas barreiras. Agora, só colocam o Puruborá com a apresentação do Registro Administrativo de Nascimento de Indígena (Rani) do recém-nascido. E a Funai dificulta nossa demanda, pois seus servidores não têm pressa para fazer o documento. Em 2021 algumas pessoas recorreram ao Ministério Público para incluírem os nomes na certidão de nascimento de seus filhos. Nossas lideranças nos aconselham a correr atrás, porque se deixar para mais tarde, ficará igual aos demais do povo, que estão aguardando o processo para poder inserir o sobrenome.

Ter o sobrenome Puruborá junto ao nosso nome fortalece nossa identidade. É também uma maneira de evidenciarmos que somos indígenas, já que a sociedade envolvente cobra fenótipos que não temos. Hoje, casada e mãe, já iniciei a passagem da herança de resistência ao meu filho ao colocar o Puruborá junto ao seu nome. Desejo que ele sinta o mesmo orgulho que eu tenho em dizer que sou indígena da etnia Puruborá.

Cada Puruborá que se compromete em contribuir com a luta assume um papel de extrema importância com seu povo. Eu me comprometi a desenvolver uma pesquisa, cujo objetivo era registrar nossas histórias de vida e nossas ações e torná-la um documento público para que as pessoas conheçam quem nós somos e por que lutamos pelo nosso território. Parte da pesquisa que apresento aqui foi desenvolvida para o meu trabalho de conclusão do Curso de Licenciatura em Educação Intercultural na Universidade Federal de Rondônia e publicada em 2021 com o título *Puruborá: a luta e resistência de um povo através das gerações* (PURUBORÁ, 2021). Para este artigo, proponho uma reflexão sobre nossa situação atual.

## AS NOSSAS INSPIRAÇÕES PARA RESISTIR

Além de Eliezer, outra referência de força e persistência é a minha avó Emília. Ela foi uma importante guerreira do nosso povo porque sempre lutou para estar nas terras Puruborá. Ela teve muitas oportunidades para sair de lá e viver em outro lugar, mas sabia que ela pertencia àquele espaço.

Desde as primeiras assembleias, contam os mais velhos que inicialmente o povo Puruborá vivia nas cabeceiras do rio Branco e, por desavenças com outros povos que também habitavam aquela região, migrou para as proximidades dos rios Cabixis e Manoel Correia, afluentes do rio São Miguel. Nessa região, ocorreu o primeiro contato com o não indígena. Os mais velhos não são precisos sobre quando isso ocorreu e mencionam mais de uma data: 1909, 1912 e 1919. O que sabemos é que esse primeiro contato foi feito com a comissão liderada pelo Marechal Rondon, que estava em mais uma de suas expedições. O fato aconteceu nas proximidades do rio São Miguel.

Marechal Rondon demarcou com estacas de madeira a terra do povo Puruborá, deixando-a para seu uso exclusivo. Em 1925, Benjamin Rondon, filho do Marechal, reabriu a demarcação desse território (CIMI, 2015, p. 117), atraindo para o lugar colonos de diversas regiões. Esse foi um episódio marcante para os Puruborá pois, assim que foram contatados pela expedição de Benjamin Rondon, foram alocados junto a outros povos no posto Dois de Maio do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), ficando sob os cuidados do encarregado José Félix do Nascimento.



Alguns indígenas resistiram e acabaram fugindo para a mata. Com os Puruborá não foi diferente, como relata a cacique Hozana: *Naquela época do contato foi muito difícil, minha mãe contava que um grupo dos Puruborá fugiu pra mata, eles não queriam ser dominados, outros morreram de doenças trazidas pelos brancos* (entrevista à autora, 21/02/2018).

O contato não foi um simples encontro dos Puruborá com outros povos e os não indígenas. Ali se iniciava uma história de resistência e luta por sua sobrevivência física e cultural. As tragédias com os indígenas da região foram inúmeras, devido à convivência forçada com os colonizadores, que migravam para obter terras e trabalhar nos seringais. Essa proximidade fez com que alguns povos fossem completamente dizimados, acometidos por doenças contagiosas trazidas pelos não indígenas, como sarampo, gripe e malária.

José Félix do Nascimento não era apenas o responsável pelo posto do SPI. Ele também comandava os seringais da região e era conhecido como “patrão” do seringal. As regras estabelecidas por ele no seringal e no posto eram bastante rigorosas. No encontro de José Félix com o povo Puruborá, ele tomou para si uma indígena e fez dela sua esposa. Nos seringais, trabalhavam indígenas e não indígenas oriundos de outras regiões. Esses seringueiros, quando alcançavam grande produtividade, eram presenteados com mulheres indígenas por José Félix.

Essa prática do encarregado do SPI acelerou o processo de mestiçagem daqueles povos. O povo Puruborá sofreu drasticamente, pois isso causou uma significativa depopulação e grandes mudanças. Os encarregados dos postos proibiam os indígenas de praticar suas crenças, seus rituais, suas danças e de falar suas línguas. Presenteando não indígenas com mulheres indígenas, forçavam casamentos.

Foi o que ocorreu com a minha avó Emília. Por ocasião do contato de Marechal Rondon, ainda na infância, a minha avó perdeu seus pais, assim como outras crianças indígenas. Orfãs, as crianças eram entregues a José Félix do Nascimento, a seringueiros ou passavam a se virar praticamente sozinhas, vivendo um com o outro.

José Félix criava algumas dessas crianças. Outras, as que já eram moças, acabavam presenteadas aos seringueiros como a minha avó. Para ela, seu marido não passava de um estranho. Os anos de casada com esse homem foram muito difíceis, pois ele a maltratava e nela batia. Dessa união tiveram três filhos: dois deles faleceram crianças, com uma febre forte. A filha que sobreviveu está viva e se chama Izaura.

Algum tempo depois, cansada daquela vida sofrida, minha avó se separou. Ela se casou com outro seringueiro, Mario Emanuel de Oliveira, por sua livre e espontânea vontade. Tiveram nove filhos, entre eles, minha mãe. O encarregado e seringalista José Félix faleceu em 1949. Os Puruborá então solicitaram ao SPI um

novo encarregado. No entanto, o pedido foi negado com a alegação de que os Puruborá já eram um povo “mestiçado”. A partir de então, a maioria das famílias Puruborá se deslocou para um lugar chamado Limoeiro e lá passou a trabalhar para outros seringalistas (CIMI, 2002; RAMOS, 2019).

Essa é uma história de traição e de injustiça dos não indígenas e estes querem apagá-la. O SPI forçou nossa miscigenação e, em seguida, negou a nossa identidade e nos expulsou do nosso território. Afinal, fizeram com que nosso povo migrasse para os seringais. Décadas depois, temos que provar nossa identidade para que nos reconheçam como indígenas. E hoje, mesmo que tenham nos reconhecido formalmente, não devolvem o nosso território.

Mesmo com a expulsão e negação da identidade, em 1955, a família da avó Emília retornou para terra Puruborá no rio Manoel Correia (GALÚCIO, 2005; RAMOS, 2019). Já a família de seu irmão Paulo Aporeti saiu do território em 1983 por motivos de saúde. Paulo trabalhou por muito tempo nos seringais. Por ser profundo conhecedor da mata, foi contratado para trabalhar nos anos de 1970 na abertura da BR-429, que corta o território Puruborá e liga os municípios de Costa Marques a Presidente Médici. Paulo saiu do território Puruborá para trabalhar no Limoeiro, vilarejo às margens do rio São Miguel. Em seguida, por ter ficado doente, se mudou para Costa Marques por alguns anos e atualmente vive na Aldeia Aperi.

Em 1994, a família da minha avó foi expulsa das terras pela Funai, pois se encontravam na divisa da terra indígena do povo Uru-Eu-Wau-Wau. E a família também foi acusada pelo órgão de não ser mais indígena, devido à miscigenação com outros povos indígenas, brancos, negros, quilombolas e bolivianos (MONTANHA et al., 2014; VELDEN et al., 2015; RAMOS, 2019). Para continuar no território, meu avô teve que comprar seu pedaço de terra, e foi assim que a avó Emília permaneceu na região.

Minha mãe conta que, naquela época, meu avô falava de ir embora, voltar para a terra dele, lá no Acre. No entanto, minha avó sempre teve pulso firme em relação a isso. Ela dizia que realmente aquele não era o lugar dele, porém era o dela, então, se ele quisesse ir embora, que fosse. Se algum dos filhos também tivesse vontade de ir junto, poderia ir, só que dali ela não sairia, pois foi naquele lugar que ela nasceu e se criou, e que naquele lugar ficaria até o fim da vida. Aquele lugar fazia parte de quem ela era como pessoa. Seu sentimento e suas lembranças estavam ligados àquele território, que era sua raiz. Quando arrancamos a árvore de sua raiz, ela seca e acaba morrendo.

A família da minha avó e posteriormente seus filhos, com as poucas economias que fizeram, principalmente, do trabalho no seringal, conseguiram comprar lotes próximos um do outro e formaram o que hoje nós chamamos de aldeia Aperi. Assim conseguiram permanecer no território. A sobrevivência ficou mais difícil com o tempo, pois essas terras não eram tão produtivas quanto as terras tradicionalmente

ocupadas pelo povo. Apesar de as famílias terem suas roças e delas colherem alguns alimentos, era preciso também trabalhar para fora para garantir o restante dos mantimentos.

Em 1999, o missionário do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), Frei Volmir, que estava em passagem pela região do Vale do Guaporé, encontrou a família da minha avó Emília residindo no território Puruborá, às margens da BR-429. Na ocasião, ele conversou com a anciã a respeito dos seus antepassados, da história de sua vida e de como vieram parar onde atualmente moravam. Na conversa, o missionário tomou conhecimento de que a família de Emília era um grupo resistente do povo Puruborá. A partir de então, ele a incentivou a pedir o reconhecimento da identidade étnica e a nova demarcação do território tradicional do povo, que no passado foi demarcado por Marechal Rondon.

Foi ainda na minha infância que se iniciou um novo momento na luta do nosso povo. Em 2000, com o auxílio do CIMI, os Puruborá detectaram vários de seus familiares espalhados pelas cidades de Costa Marques, Guajará-Mirim, Porto Velho e Ariquemes, e organizaram sua primeira assembleia em 2001 na casa da avó Emília. Mesmo quando não havia assembleias, recordo da casa da minha avó sempre cheia, principalmente dos muitos netos e bisnetos. Não era apenas a sua casa. Era o lugar onde a família costumava se reunir para tomar um café, passar a tarde conversando, ouvir os conselhos sábios da nossa matriarca.

Para as assembleias, vinham parentes de diversos municípios. Reunidos embaixo de uma casa de palha, discutiram sobre a história do povo Puruborá, seu território e sua identidade. Juntos, eles lembraram seu passado e, na presença de vários órgãos indigenistas, elaboraram documentos reivindicando seus direitos como povo indígena. Até então considerados extintos, os Puruborá aproveitaram a ocasião para indicar pessoas que os representariam à frente do movimento indígena e perante a sociedade envolvente

Quando comecei a entender a luta que meu povo travava, eu tinha em torno de 15 anos. Não era mais aquela criança que se sentava na roda das assembleias e nada entendia, esperando ansiosamente pelo encerramento daquelas discussões para que pudesse brincar com meus primos. Na época em que comecei a participar, contribuía com as leituras dos documentos finais em que reivindicávamos os nossos direitos.

As assembleias eram os momentos nos quais o povo Puruborá traçava estratégias para serem realizadas no ano seguinte. Mas também os parentes matavam a saudade uns dos outros. Havia pessoas que não se viam há muito tempo e outros que nem se conheciam. Eu, por exemplo, não conhecia a grande maioria dos nossos anciões.

Em 2013, a avó Emília faleceu. Minha mãe atendeu o seu pedido e fez com que ela fosse enterrada nas terras Puruborá. Era desejo da avó Emília nunca sair

daquele lugar onde ela nasceu e se criou. Esse lugar, hoje, não pertence ao povo Puruborá. Mas nós sempre pertenceremos a ele. Tenho certeza que, de onde ela estiver, ela está vendo tudo o que nós Puruborá temos feito para dar continuidade à luta que um dia também foi sua. Minha avó Emília foi uma grande incentivadora para nós, é inspiração para que possamos dar continuidade à sua luta.

Paulo Aporeti, seu irmão, continua vivo e também é uma figura muito importante para o nosso povo. Ele contribuiu muito para a coleta de materiais sobre a língua Puruborá. É um dos últimos falantes da língua. Ele tem problemas de memória, mas se recorda das palavras na língua. Para a juventude Puruborá, Paulo é referência, fonte da cultura e dos conhecimentos tradicionais do nosso povo. Foi por meio da sua sabedoria e de suas lembranças que conseguimos registrar os mitos e aprender os grafismos do povo Puruborá. Eles estavam adormecidos por muito tempo e eram desconhecidos pelos jovens. Atualmente, estão sendo ativados e fortalecidos novamente, em especial as pinturas corporais.

Nós nos referimos a Paulo como nosso pajé, pois ele é conhecedor das curas, rezas e dos mistérios espirituais. Os mais velhos contam que Paulo se transforma em onça, assim como são conhecidos os Puruborá: “aqueles que se transformam em onça para se curar” (MENEZES, 2016, p. 14). Sempre quando algum Puruborá estava em perigo na mata, Paulo desaparecia, e em seguida aparecia uma onça. Quando a ameaça sumia, Paulo tornava a aparecer. Por esse motivo, sabemos que ele tem o poder de se transformar em onça para nos livrar do mal.

Atualmente, o povo Puruborá segue reivindicando a demarcação do território tradicional. A resistência dos anciões, como a minha avó Emília e Paulo Aporeti, hoje é referência de luta dos contemporâneos.

## A RESISTÊNCIA A PARTIR DO TERRITÓRIO

Dois filhos de Emília permaneceram no território: Hozana e Francisco. Hozana, minha mãe, e Francisco nasceram no início dos anos de 1960 em Bom Destino, lugar que fica dentro do território Puruborá, nas cabeceiras do rio Manoel Correia. Naquela época, as pessoas que nasciam em lugares dispersos da região acabavam sendo registradas em Guajará-Mirim. Esse é o principal motivo para que a maioria dos Puruborá da geração de Hozana e Francisco sejam registrados como se tivessem nascido neste município.

Francisco ajudava seu pai no seringal. Quando adolescente, passou a exercer a atividade sozinho. Naquela época, os Puruborá vinham cerca de uma vez ao ano a Guajará-Mirim, onde passavam alguns dias passeando e também comprando roupas, mantimentos e outros utensílios. Em uma dessas ocasiões, com 19 anos de idade, Francisco conheceu Maria, firmou compromisso e a levou para o território. Com Maria, Francisco teve cinco filhos: Janete, Jardel, Joelsom, Joelma e Jardeli.

Francisco trabalhou no seringal por doze anos. Quando a seringa se tornou escassa, Francisco passou a trabalhar para os fazendeiros das redondezas. A maioria dos chefes de família daquela região, tanto indígenas como não indígenas, viviam desse tipo de trabalho, geralmente realizado por empreitada ou diária, sem qualquer direito trabalhista.

Quando sua mãe foi expulsa do território, Francisco já residia com sua família em um pedaço de terra próximo ao rio Manoel Correia. Tempos depois, veio morar também às margens da BR-429. Atualmente, Francisco é uma das lideranças do povo Puruborá. Ele vive com a companheira no território, sendo o único filho de Emília que nunca saiu para morar em outro lugar.

Hozana, por sua vez, precisou morar em outros lugares para garantir o seu sustento. Ainda nas primeiras assembleias do povo, Hozana foi escolhida como cacique, assumindo o papel de liderança e colocando as demandas dos Puruborá como prioridade em sua vida. A rotina da nossa família mudou. Além de colocar as demandas do nosso povo em primeiro lugar, mamãe também incentivava os parentes a tomarem para si o enfrentamento e a luta. Foi assim que eu fui incluindo os objetivos do meu povo em meus sonhos e nos planos a serem executados.

Desde que assumiu esse compromisso, ela se entregou não somente à luta do povo Puruborá, mas também à defesa da causa indígena. Ela sempre se aconselhava com os mais velhos, principalmente com sua mãe e seu tio Paulo Aporeti, pois eram os mais presentes. Hozana chegou a receber ofertas de fazendeiros em dinheiro, automóveis e recursos para o estudo dos filhos, se ela deixasse a luta do povo Puruborá. Lembro que um deles era pai de meu colega de escola. Por não aceitar, ela sofreu ameaças de morte. Eram constantes as represálias dos fazendeiros, principalmente quando sabiam que estávamos reunidos em assembleia.

A nossa luta, o nosso território não estava e nunca esteve à venda. Frustrada a tentativa de comprar nossa luta, os fazendeiros passaram a cogitar em eliminar minha mãe e dar um fim nela. Sabendo disso, auxiliada pelos órgãos que acompanhavam nossa luta, mamãe se ausentou da cidade de Seringueiras e do convívio familiar por dois meses. Neste período, falávamos com ela por telefone, mas não sabíamos onde ela estava escondida.

Nada disso impediu que Hozana continuasse a luta do seu povo. Ela temia pela integridade dos familiares, mas decidiu prosseguir mesmo assim. Ela fazia muitas viagens levando as demandas dos Puruborá e também de outros povos indígenas, buscando melhorias. Nós temíamos que ela fosse a um desses movimentos e não voltasse, e ela tinha medo de que, ao retornar, pudesse não encontrar a todos. Ainda hoje tememos que isso aconteça. Apesar dos direitos aos povos indígenas serem assegurados constitucionalmente desde 1988, ainda assim, é necessário travar lutas para ter acesso a eles. Essas lutas costumam ser cansativas e longas, especialmente em função dos descasos do poder público para com essas populações.

A luta do povo Puruborá por meio da cacique Hozana e das outras lideranças do povo já garantiu algumas conquistas, como o reconhecimento da identidade do povo Puruborá pelo Estado brasileiro, o atendimento diferenciado à saúde e em 2006 a criação da escola indígena Ywará, que fica dentro da aldeia Puruborá. A luta da cacique Hozana continua, pois o principal objetivo do povo Puruborá, que é a segunda demarcação do território tradicional, ainda não aconteceu. Chamamos de segunda demarcação ou redemarcação porque a primeira teria sido feita por meio de estacas por Rondon.

A criação da escola foi uma das primeiras reivindicações do povo na Assembleia de 2001 por conta da necessidade de escolarização e da intensificação de ameaças que o povo passou a sofrer após as primeiras movimentações de luta. Uma escola que fosse próxima das residências evitaria a circulação do povo e zelaria pela integridade física e moral daqueles que lutavam por seus direitos. Com o passar dos anos, as represálias dos fazendeiros da região foram se tornando cada vez mais constantes. Esse foi um dos motivos que a levou a pedir ao Ministério Público Federal (MPF) a criação da escola com urgência no ano de 2006. O MPF acatou o pedido do povo Puruborá. Nessa ocasião, ocorreu a contratação da primeira professora, a cacique Hozana, e a matrícula de dezoito alunos, formando uma turma, que na época cursaram a primeira série do Ensino Fundamental I, hoje primeiro ano.

A escola se tornou um importante espaço para traçar novas estratégias de resistência. Como afirma a pesquisadora Anatalia Oliveira (2015), devido às condições próprias da história do meu povo, em que as pessoas vivem em contextos não indígenas, com menor convivência com as anciãs e os anciãos, a escola passou a ter a tarefa de recolher e divulgar as especificidades do povo Puruborá entre os estudantes.

Uma das primeiras estudantes da escola foi Valterli, que passou a cursar o primeiro ano do ensino fundamental já adulta. Filha de Maria Lúcia, Valterli nasceu em 1972. Quando estava com aproximadamente 9 anos de idade, sua família saiu do território em busca de melhores condições de vida em Costa Marques e depois em Guajará-Mirim. Anos depois, em 2000, Valterli retornou ao território para a Assembleia Puruborá, ocasião em que conheceu Mário, que sempre viveu nas terras Puruborá. Em seguida, Valterli mudou-se definitivamente para o território com o filho Deivid para se unir a Mario.

No território, Valterli atua como Agente Indígena de Saúde (AIS) desde 2006. Quando alguém precisa de remédio, Valterli repassa receitas de chás, banhos e outras práticas de cura que aprendeu com sua mãe e eram usadas pelos nossos antepassados. Esse trabalho é muito importante, pois além de tratar dos cuidados da saúde dos Puruborá, ela também recupera as técnicas e os conhecimentos da medicina tradicional do nosso povo.



Seu companheiro Mário Neto, nascido em 1978, é um grande guerreiro, exemplo para todos nós Puruborá. Mário é nosso primeiro professor da língua Puruborá e também foi escolhido em assembleia para ser coordenador geral da nossa associação, chamada Maxajã. Desde quando a organização foi criada, em 2016, Mário tem se dedicado a buscar melhorias para nosso povo, por meio da associação.

São poucos os homens Puruborá que moram na aldeia, menos ainda os que se interessam pelas atividades realizadas pelo grupo. Isso nos deixa tristes, pois sabemos que, quanto mais pessoas empenhadas em contribuir, mais aumentam as chances de sucesso do que almejamos. Por esse motivo, Mário acaba ocupando várias funções ao mesmo tempo. Isso nunca foi motivo de queixa, muito pelo contrário, ele sempre está incentivando os demais, principalmente a juventude.

Desde quando as linguistas Ruth Monserrat e Ana Villacy iniciaram os estudos sobre a língua Puruborá, Mário foi acompanhando de perto esse trabalho. Conforme os materiais da língua Puruborá iam sendo produzidos, Mário se esforçava em aprender a pronúncia e os significados dessas palavras. Ele tinha muito desejo de falar a nossa língua materna. Algumas vezes tirava dúvidas com a avó Emília sobre determinada palavra. Quando ela se recordava, esclarecia com satisfação.

Em depoimento feito em 2017, Mário afirmou: *“Meu sonho é um dia poder ver o nosso povo voltar a usar a língua Puruborá como meio de comunicação. Eu tomei isso como uma missão. Me empenho o quanto posso para que venha a acontecer”*. Não muito tarde, Mário passou a pronunciar o que havia aprendido em meio às conversas entre nós Puruborá. Naquele momento nada sabíamos e nos faltava interesse em aprender. Quando as linguistas vinham até a aldeia para fazer novas coletas de áudios da língua Puruborá com a avó Emília, Mário aproveitava essas ocasiões para aprender mais. Ele aprendeu a falar a língua Puruborá, mas tinha um problema: só ele e a vovó sabiam falar a língua na aldeia. Foi então que percebemos que já havia passado a hora de aprendermos também.

Como tínhamos a escola, solicitamos à Secretaria de Estado da Educação (Seduc) que contratasse Mário para nos ensinar a língua Puruborá. Em 2011, a Seduc o contratou como professor emergencial e nós passamos a ter aulas da língua Puruborá. Lembro que eram momentos de muito aprendizado, mas nós também nos divertíamos durante as aulas, principalmente os jovens, que caíam na gargalhada a cada pronúncia incorreta que fazíamos. Tínhamos muita dificuldade em dobrar a língua e fazer uma pronúncia correta.

Além das palavras que estávamos aprendendo, junto a elas sempre havia uma história, que era recordada pelos mais velhos que ali estavam. Eram histórias vividas no território por nossos antepassados, umas contadas em primeira mão, outras recontadas. Hoje, não usamos a língua Puruborá como meio de comunicação porque muitas palavras foram esquecidas pelos nossos anciões. O que lembravam

se tornou o material coletado sobre nossa língua. Para os nossos anciões, foi difícil a época em que foram proibidos de falar a língua Puruborá. Essa época é lembrada como de sofrimento.

As crianças e os jovens tinham mais facilidade em desenvolver principalmente a escrita da língua. Para os mais velhos era difícil por vários fatores: uns não enxergavam bem, outros não escreviam há muito tempo e a grande maioria deles cursava os primeiros anos do Ensino Fundamental na escola da aldeia. Já os jovens estudavam do sexto ano em diante.

Logo, nós também começávamos a pronunciar algumas palavras soltas, mas ainda não conseguíamos formar frases. Já era um avanço nós, jovens, e as crianças falarmos algo em Puruborá, pois nossa geração foi privada de ter a língua Puruborá como primeira língua, como meio de comunicação. Conforme os anos iam passando e o nosso vocabulário aumentava, começamos a formar frases. Quando Mário conversava em Puruborá, nós compreendíamos, em alguns casos arriscávamos a respondê-lo, na tentativa de um diálogo, mesmo sendo breve.

Eram várias as ações que nós fazíamos pelo reconhecimento da nossa identidade. Queríamos ser reconhecidos não apenas pelos órgãos competentes, como também pela sociedade envolvente. Pretendíamos dar visibilidade à cultura Puruborá. Mostrar o que tínhamos de diferente também foi estratégia de luta. Passamos a ser convidados para apresentações em escolas e eventos culturais dos municípios vizinhos. Então começamos a nos organizar melhor, reinventamos muita coisa tida como “perdida” e a levávamos ao conhecimento dos não indígenas.

No princípio dessas atividades, nós dançávamos e cantávamos músicas que minha mãe aprendia durante os encontros do movimento indígena. Eram sempre as músicas: “Pisa ligeiro, quem não pode com a formiga não assanha o formigueiro”. Também tinha: “Deus no céu e o índio na terra, eu quero ver quem pode mais? É Deus no céu”. No final das apresentações, pediam para Mário falar no microfone algo na língua, e assim encerrava.

O tempo ia passando e a nossa luta se intensificava. Quando eu entrei na universidade e vi os colegas de outros povos se apresentarem nos eventos realizados por nosso curso, em que eles cantavam músicas em sua língua, tive desejo de também cantar na minha língua Puruborá. Foi então que resolvi criar uma música, e com ajuda de Mário consegui. Eu escrevi a canção em português e, nas aulas, Mário traduzia para língua Puruborá. Começamos a ensaiar minha música, logo passou a fazer parte do nosso repertório da festa do nosso povo e nos eventos que éramos convidados a participar. Em seguida, nas aulas de Mário, nós criamos outra música que também passou a ser cantada em diversas ocasiões.

A nossa primeira festa foi realizada em 16 de agosto do ano de 2017, na aldeia Aperi. A intenção da cacique Hozana era reunir os Puruborá para discutir sobre o contexto político e os riscos de retrocesso da luta do povo indígena, em

especial o Marco Temporal. Essa regra tem sido defendida por parte do Estado, mas sem consenso por parte dos juristas. Ela impediria o direito à terra por parte dos povos indígenas que não estavam em seus territórios tradicionais em 1988, ano de promulgação da Constituição Federal. Eloy Terena (2020) mostra como a tese do Marco Temporal tem impactado profundamente nossas vidas porque tem sido utilizada em processos demarcatórios e/ou para determinar despejos de comunidades indígenas. Essa tese corre o risco de virar lei, assim como outros tantos projetos que nos negam direitos e nos condenam ao genocídio há tempos pretendido, não pelo desconhecimento sobre nosso modo de vida, mas sim por conta de um projeto maior de usurpação das terras indígenas a favor de alguns setores da população.

Assim como em 2017, as festas de 2018 e 2019 superaram nossas expectativas, pois conforme os anos vêm passando, a cada festa realizada, temos convidados diferentes, pessoas que se auto convidam para conhecer nosso povo, degustam nossas comidas, cantam e dançam conosco nossas músicas, pedem para o sabedor da língua falar algo em Puruborá e ficam deslumbrados, principalmente, com nossas pinturas e acessórios, que aprendemos a fazer com os mais velhos. Algumas pessoas até compram brincos e anéis para dar de presente para outras pessoas que não conhecem a cultura Puruborá. Em 2018, a festa passou a ser chamada por nós de Festa Tradicional do Povo Puruborá e sempre começa algumas semanas antes, com encontros para tratar a respeito das atividades que precisam ser desenvolvidas para que ela aconteça.

A festa exige a contribuição de todos. Dias antes da realização da festa começam os preparativos do espaço, da alimentação e do entretenimento, como músicas, danças, desfiles e brincadeiras. A festa é o momento que mostramos nossa força para a sociedade envolvente. Também é a hora em que tentamos convencer os Puruborá que ainda não abraçaram a luta, a tomá-la para si. Por algum motivo, existem Puruborá dentro e fora do território que não conseguem assumir sua identidade: eles se reconhecem como familiares dos Puruborá, mas não se identificam como indígenas. Sentimos a falta dessas pessoas, pois entendemos que unidos seríamos mais fortes e conseguiríamos mais resultados.

Todos da aldeia se envolvem de alguma forma. As crianças ensaiam músicas na língua Puruborá. Elas também vão para a mata com os professores para retirar matéria-prima para os adornos usados na festa. A ornamentação do espaço e de cada Puruborá é muito importante. É um momento muito aguardado por nós, pois podemos demonstrar o que nos torna diferentes de outros povos indígenas. As mulheres fazem colares, brincos, grafismos nas cuias, preparavam tinta de jenipapo e de urucum. Elas preparam a maior parte da comida servida na festa, em especial o café da manhã.

Nossa intenção sempre foi fazer uma festa no estilo mais tradicional possível, com comidas e bebidas que faziam e fazem parte da dieta Puruborá, como nos contam os mais velhos. No entanto, temos algumas dificuldades, especialmente em relação às caças, pois algumas delas já não se encontram com facilidade. O território em que moramos é pequeno e não podemos sair para outros lugares em busca de comida como nossos antepassados faziam, perambulando por todo o território em busca de caças, peixes e também para retirar matéria-prima para seus arcos e flechas. Não ter o nosso território demarcado definitivamente interfere muito em nossas vidas. Por mais que nos esforcemos ao máximo para recuperar o que foi perdido, sabemos que é impossível, pois não estamos no lugar onde toda essa busca faz sentido.

As festas que o povo Puruborá organiza são mais uma estratégia de resistência. Convidamos alguns parceiros que, ao longo de nossa trajetória de luta, têm contribuído de alguma forma. São pessoas da sociedade civil, estudantes de Seringueiras, a comunidade indígena Migueleno, que vive em situação semelhante à dos Puruborá, e também os Puruborá que vivem fora do território.

Por conta da pandemia não foi possível realizar as festas nos últimos anos, então tivemos a iniciativa de fazer uma roça comunitária e a produzir a nossa própria farinha, antes comprada dos indígenas Migueleno ou da comunidade Quilombola de Santo Antônio, com quem mantemos relações de amizade e parentesco. A casa de farinha era um projeto almejado há alguns anos. As atividades no roçado e no preparo da farinha são muito importantes para a comunidade, porque uniram as famílias e as diferentes gerações e envolveram muita troca de afeto e conhecimento (PURUBORÁ & SUCUPIRA, 2021).

Infelizmente, no ano de 2020 a escola foi fechada com a justificativa de que não havia um número de estudantes suficientes para mantê-la ativa. Fomos realocados nas escolas não indígenas, e o único estudante matriculado na escola da aldeia também teve que ir para escola não indígena. Todos sofremos com tal mudança. Aquilo sem dúvida foi um grande retrocesso na luta do nosso povo.

Em agosto de 2021 a escola retomou as atividades, um acontecimento muito importante, pois a escola ativa faz muita diferença em nossa luta. O retorno às aulas também nos trouxe um grande avanço, já que foram feitas as matrículas de filhos de Puruborá que não estão engajados no movimento com o povo. Entendemos que a iniciativa de colocar essas crianças na escola Ywará Puruborá já faz dos pais indivíduos resistentes no território.

Com o tempo, fui percebendo que havia outros Puruborá assumindo compromissos com o povo, como Mario, Valterli, Francisco, mas não viajavam tanto quanto minha mãe, pois suas iniciativas pelo fortalecimento da luta se concentram dentro da comunidade.

## A RESISTÊNCIA PARA ALÉM DO TERRITÓRIO

Fora do território há lideranças Puruborá importantes que atuam na causa do povo Puruborá e de outros povos indígenas. Antonio, filho de Paulo Aporeti e Bernarda, é uma delas. Ele nasceu dentro do território Puruborá no ano 1967, em Cachoeirinha. Pouco tempo depois, Bernarda se separou de Paulo e desceu o rio até o Limoeiro, onde morava o povo indígena Migueleno. Bernarda arrancava poalha para comprar alimentos para os filhos. De lá o Bispo Francisco Xavier Rei, da prelazia de Guajará-Mirim, fazendo desobriga – cumprimento do preceito da Quaresma –, levou Bernarda e os filhos para colônia agrícola de Sagarana, em Guajará-Mirim, para trabalhar como cozinheira para os indígenas Wari', que estavam sendo contatados. A FUNAI levava todos os indígenas que encontrava na região para a colônia agrícola, que era administrada pelo professor Bernardo Sansão da Silva, com quem Bernarda se uniu. Ele registrou os filhos da companheira com seu sobrenome.

Em seguida, Bernardo foi transferido para o Sotério, onde moravam ribeirinhos. Após quatro anos, o lugar foi demarcado como posto indígena de vigilância Sotério, dividindo os indígenas da região entre Pacaás-Nova e o Sotério. Antônio então se mudou para Guajará-Mirim, e foi morar com o padre Bendoratis, um conhecido de Bernardo. Na cidade ele estudava de manhã e trabalhava de tarde no hospital Bom Pastor, na parte administrativa e na farmacêutica. Assim que concluiu o ensino médio, a expectativa do padre Bendoratis e da família de Antônio era que ele fosse estudar na França para cursar medicina. No entanto, Antônio retornou para o Sotério e lá viveu por mais dois anos. Segundo Antônio, seu “lado indígena” foi mais forte. Então ficou no Brasil.

Nessa convivência com os povos indígenas no Sotério, Antônio se identificou e criou raízes indígenas. A área da educação se fazia presente em sua vida, principalmente, por meio do padrasto, que era educador. A vivência entre os parentes de outros povos e a maneira como eram assistidos por parte do governo fizeram com que Antônio se engajasse na luta pelos direitos dos povos indígenas.

Desde a década de 1980 Antônio se firmou no ativismo. Em 2000, foi eleito tesoureiro da Coordenação das Nações e Povos Indígenas do Estado de Rondônia, Noroeste do Mato Grosso e Sul do Amazonas (Cumpir), que organizava o movimento indígena na região. Feito compromisso com os povos, Antônio passou a representar o movimento indígena em nível estadual e nacional. Participou de várias formações realizadas pelo CIMI e de inúmeras mobilizações em Brasília.

Em 2006, Antônio entrou na área da educação como técnico no núcleo de educação escolar indígena, onde acompanhou toda a demanda existente na época e aprendeu muito a respeito da parte legislativa da educação. No ano de 2016, assumiu a coordenação geral de educação indígena no estado de Rondônia,

sendo um dos principais mentores de uma política educacional indígena ao propor a mudança do artigo da Lei Complementar n. 578, de 1 de junho de 2010, que normatiza concursos para professores indígenas no estado de Rondônia e que hoje está em processo de reformulação.

A sobrinha de Antônio, Eline, neta de Paulo Aporeti e Bernarda, cresceu com sua avó, na época em que passou a viver em Guajará-Mirim. Depois de participar da Assembleia de 2005 do povo Puruborá, voltou a Guajará-Mirim comprometida com a luta dos Puruborá. Em 2009 ocorreu uma reunião para organização de uma assembleia que aconteceria em Guajará-Mirim, reunindo os indígenas que viviam naquela cidade. Nesse dia, Eline teve uma grande surpresa ao encontrar vários conhecidos de longa data e saber que eram indígenas Migueleno, Cujubim e outros. Essa reunião tinha como intuito a escolha de um novo conselheiro local de saúde indígena que representasse os indígenas moradores de Guajará-Mirim. Na ocasião, alguns conhecidos lançaram Eline como candidata e ela foi eleita, o que a deixou muito feliz. Além do compromisso que havia firmado com a luta de seu povo, Eline passou a lutar em favor das causas de outros indígenas.

Em 2021, Eline contraiu covid-19 e ficou com inúmeras sequelas. Ela também perdeu para a doença seu companheiro de luta e de vida Orowao Canoé, também conhecido como Pandran, que faleceu aos 35 anos de idade, no dia 27 de janeiro de 2021. Os dois estavam à frente de muitas mobilizações para auxiliar os povos indígenas na região. Além de Pandran, Eline acompanhou o adoecimento de muitos parentes indígenas da cidade, como seu tio Eliezer, de quem era muito próxima e com quem aprendia sobre o povo (REGITANO et al., 2021).

Para a cidade, também foram indígenas da nossa aldeia Aperi com o objetivo de cursar o ensino superior. A primeira a ingressar em uma Universidade Federal foi a minha irmã, Gisele Puruborá, que atuava como professora da nossa escola. Ela foi aprovada no vestibular para o Curso de Licenciatura em Educação Básica Intercultural na Universidade Federal de Rondônia (UNIR). Nos primeiros dias de aula, Gisele sofreu preconceito por parte de um colega indígena da etnia Gavião. Ele disse que ela não deveria estar naquele curso para indígenas, porque ela não era indígena e não se parecia com uma indígena. Essas palavras magoaram muito Gisele, assim como o restante do nosso povo, pois já é difícil provar nossa identidade para os não indígenas, dói ter que provar também para outro indígena. A situação desagradável, contudo, não impediu que Gisele desse continuidade ao curso. Gisele foi a primeira estudante do curso a apresentar o trabalho de conclusão de curso e a primeira Puruborá a se graduar. Ela alcançou a aprovação com nota máxima, com uma monografia sobre a mitologia Puruborá.

Em 2015, Gisele deixou o cargo de professora da escola da aldeia para cursar Medicina Veterinária na UNIR, um curso integral no campus de Rolim de Moura. Nesse curso, ela novamente sofreu preconceito, dessa vez relacionado ao lugar que



ela ocupava. Segundo alguns de seus colegas, o curso de Medicina Veterinária não é apropriado ou de interesse para os indígenas, como se soubessem o que queremos para nós e quais lugares devemos ocupar. Mesmo com isso, Gisele deu continuidade aos estudos e concluiu o curso com sucesso em 2019. Sua pesquisa de conclusão de curso foi sobre a identificação de helmintos de peixes nativos capturados nos rios Manoel Correia e Caio Espíndola na aldeia Aperoi, importante estudo para nosso povo. Nos anos finais do curso, Gisele também cursou a especialização em Gênero e Diversidade na Escola, para o qual apresentou o trabalho em 2019 sobre a biografia da nossa mãe e o protagonismo das mulheres Puruborá.

Para nós, Puruborá, a trajetória acadêmica de Gisele trouxe muitas contribuições para o fortalecimento da luta do nosso povo. Com seus trabalhos, pudemos conhecer mais sobre a cultura e a história do nosso povo. Depois de Gisele, entraram mais sete estudantes Puruborá no curso de Educação Básica Intercultural da Unir: eu, Arthemiza, Deivid, Eliete, Jardeli, José Clébes, Orlandina e Eliene, que inicia as suas aulas agora em 2022, depois de dois anos sem processo seletivo por conta da pandemia. Em Guajará-Mirim, Porto Velho e Presidente Médici há outros estudantes nos cursos de Pedagogia, Biologia, Letras e Zootecnia.

Para o seu trabalho de conclusão de curso em Educação Intercultural, Arthemiza (2021) pesquisou sobre os saberes e as práticas de cuidado e cura do povo Puruborá, para os quais é central o uso das plantas. Ela mostrou que os saberes e práticas são repassados de geração em geração, principalmente, entre as mulheres. Durante a pandemia, muitos desses saberes foram retomados, mas nem todos praticados. A partir da conversa com suas mães e avós que moravam no território e mulheres que ainda vivem lá, as Puruborá que vivem na cidade entrevistadas por Arthemiza refletiram sobre como suas vidas teriam sido diferentes se estivessem no território e perceberam que, ainda que tentem reproduzir em seus terreiros o que havia no território, as mulheres não conseguem ter acesso e cultivar todas as plantas e substâncias que auxiliam no cuidado e na cura do corpo. Nem mesmo na aldeia Aperoi isso é possível, porque ela ocupa uma pequena parte do território e tem o seu entorno ocupado por fazendas, como afirmaram Hozana e Valterli. Esses fatos demonstram como a demarcação do território Puruborá é muito importante para o povo.

### A RESISTÊNCIA DE GERAÇÕES

Para nós indígenas, resistir tem sido uma tarefa cada vez mais desafiadora. Conforme o tempo vai passando, novas barreiras vão aparecendo. São problemas que surgem com frequência e que nós, povos indígenas, temos que enfrentar para conseguir sobreviver em meio a essa sociedade dominada pelo não indígena.

Ainda somos assombrados pelo Marco Temporal e uma série de Projetos de Lei anti-indígenas. Esperamos que em 23 de junho de 2022, quando acontecerá a continuação da votação do marco temporal no Supremo Tribunal Federal, ele não seja aprovado e seja engavetado de uma vez por todas. Nós Puruborá estaremos junto com o movimento indígena nessa data em Brasília, para fazer a incidência dos povos indígenas no Distrito Federal e dizer da nossa insatisfação com esse desmonte da política brasileira e do desrespeito com os povos indígenas e a Constituição Federal de 1998.

Desde de 2001, nós indígenas do povo Puruborá estamos reivindicando nossos direitos, lutando por aquilo que tiraram de nós. No passado, a FUNAI nos negou a nossa identidade étnica, com isso também tirou de nós o direito ao território tradicional. No entanto, continuamos sem o território, o que para nós faz uma grande diferença, pois sem o território nosso povo vive disperso pelas cidades lutando para sobreviver.

As vidas Puruborá têm em comum a luta pela existência e a resistência ao apagamento em diferentes modos, épocas e contextos. Para existir entendemos, como argumenta Eloy Terena (2020), que é impossível tratar de qualquer outro direito como saúde e educação sem tratar do território, ou seja, o território tradicional é o direito fundamental dos povos indígenas. Atualmente, há os Puruborá que conseguiram permanecer em parte do território e de dentro lutam pelos nossos direitos, e há aqueles que, mesmo estando fora, também procuram contribuir para o fortalecimento dessa luta pela demarcação.

A minha avó Emília conseguiu permanecer no território mesmo depois de o povo ter sido expulso. Eliezer não permitiu que a saída do território apagasse sua identidade étnica e, ao chegar em Guajará-Mirim, pediu para ter no registro o nome do povo. Manteve o povo vivo em seu nome. Paulo continua repassando até hoje seus saberes para a juventude. Esses anciões por muito tempo tiveram que permanecer calados quanto à sua própria identidade. Isso foi uma estratégia de sobrevivência e resistência, pois eram punidos se acaso fizessem quaisquer tipos de manifestação cultural. Mesmo assim eles conversavam escondidos na língua Puruborá. Hoje, o que se tem registrado sobre a língua se deve às recordações desse tempo, quando falar na sua língua era proibido. Todos mantiveram viva a memória do seu povo, como a sua língua.

A geração seguinte resiste com Hozana, que mesmo sofrendo intensas represálias por lutar por seu povo, continua firme em seu propósito de lutar pelo bem-viver do povo. Francisco se manteve firme vivendo no território do povo Puruborá, assim como Mário, que se esforça para aprender e ensinar a língua Puruborá como segunda língua, mesmo com poucos falantes vivos. Valterli, que retornou para o território e se uniu àqueles que lá estavam, passou a lutar também, cuidando da saúde dos parentes e compartilhando seus saberes.

Para além do território, Antônio preferiu fortalecer a luta dos povos indígenas em Rondônia e do seu povo, principalmente, na área da educação, a estudar fora do Brasil. Eline, a nossa liderança Puruborá na cidade de Guajará-Mirim, se uniu a outros povos que lá vivem. Gisele, mesmo depois de sofrer preconceito nos dois cursos superiores, não desistiu de ocupar aquele espaço que conquistou por mérito. Arthemiza, Jardeli, eu e outros jovens, assim como grande parte do povo Puruborá, falamos da importância dos anciões e do anseio de aprender ainda mais com eles, ainda que seja preciso correr contra o tempo. Não temos memória do tempo em que o território era habitado por um povo unido que vivia junto, mas seguimos firmes no registro e na transmissão dos nossos conhecimentos às crianças para que estas continuem a nossa luta. A resistência também tem se mostrado efetiva nas crianças. Em conversas que tive com as crianças ficou evidente o orgulho que nossas crianças têm de ser indígenas e a valorização do território (PURUBORÁ et al., 2018).

Ainda no final do ano de 2021, participei do processo seletivo do Conselho de Missão entre Povos Indígenas (COMIN), para duas vagas de assessor de projetos para região amazônica, sendo uma específica para pessoa indígena, vaga para a qual eu concorri. Aprovada, no mês de novembro fui contratada pela instituição. Com isso, saí do emprego na escola Ywará, onde eu atuava como técnica administrativa na função de zeladora. Para mim, em parte foi triste sair de lá, mas eu estava convicta que no COMIN eu conseguiria contribuir melhor com a luta do meu povo, uma vez que essa instituição já atuava pontualmente com ele.

Quando surgiu a oportunidade de luta, os anciões depositaram suas expectativas em seus filhos: era a vez de eles darem continuidade à luta. Parte de nossas lideranças são filhos desses anciões que tomaram para si a luta dos seus pais. Agora, eles repassam para seus filhos o compromisso de continuar lutando. Estou falando aqui de uma herança de resistência que já ultrapassa quatro gerações.

O registro dessas histórias evidencia a importância da resistência de cada Puruborá e mostra que a luta do povo perpassa diferentes gerações. Envolve homens e, principalmente, mulheres como Hozana, Valterli, Eline, Gisele, Arthemiza e eu. Gisele Montanha Puruborá (2019) destacou o protagonismo das mulheres Puruborá na nossa comunidade. Somos nós, lideranças mulheres, que mais discutimos sobre saúde, educação e o contexto político de demarcação da terra indígena para fora da aldeia, como nossa mãe, a cacique Hozana. A atuação de Hozana como liderança envolve um aprendizado diário, desafios inesperados e exigências para continuar o legado deixado pela sua mãe Emília de manter o povo unido, como aprender a ler quando já era adulta e mãe, a se relacionar com instituições governamentais e não governamentais, com o movimento indígena e indigenista e a enfrentar o machismo de lideranças homens. Ao mesmo tempo

em que luta em prol do seu povo, precisa cuidar da sua família. É cacique, mãe, avó, esposa e mulher indígena Puruborá.

Juntos também continuamos a retomar, afirmar, valorizar, compartilhar e registrar nossos saberes relacionados a nossa história, nosso modo de vida, nossa língua, nossas medicinas, pinturas corporais e outros saberes, principalmente, por meio das assembleias, da associação, da escola, das vivências, das festas, dos eventos realizados dentro e fora do território e de publicações de artigos como este. Conquistamos juntos o reconhecimento pela FUNAI, SESAI e SEDUC, a nossa associação, a nossa escola, participamos em diferentes espaços de prestígio e decisão, como no ensino superior de uma universidade pública, na coordenação de educação indígena e em escolas indígenas do estado de Rondônia e no distrito sanitário de saúde indígena e nos conselhos de saúde indígena. Hoje todos buscamos fortalecer nossos vínculos.

A festa, a língua, as assembleias, a associação, a escola, a casa de farinha, as nossas roças, a nossa alimentação e a retomada de tantos saberes e práticas tradicionais para o povo são nossas formas de resistência. A festa do povo realizada desde 2017 é uma forma de fazer com que o povo Puruborá seja conhecido e reconhecido na região. Ela envolve diferentes gerações do povo. Nela nós procuramos maneiras de mostrar para a sociedade envolvente a presença do nosso povo, que ali reside há muitas décadas sem a população do entorno conhecê-lo. O apagamento da existência dos povos indígenas é uma injustiça. Muitos de nossos convidados que participam da nossa festa dizem nunca ter ouvido que na região existiam e existem indígenas. Algumas dessas pessoas se dizem “pioneiras” no lugar. Realmente, são pessoas que moram há muitas décadas na região, mas os indígenas já estavam por aqui quando todos esses migrantes chegaram. O que sustenta a ideia de “pioneirismo” é que a região era um território vazio, uma falácia que causou e causa injustiças para com os povos indígenas, em especial o povo Puruborá.

Essa ideia de vazio e de inexistência dos Puruborá também ocupou muitos textos acadêmicos que li sobre o meu povo. Os autores nos chamavam de muitos termos, dentre eles de “ressurgidos” e escreviam a respeito do “reaparecimento” dos Puruborá. No entanto, nós nunca estivemos escondidos. Na verdade, tentaram sim nos apagar de diversas formas. Nós fomos proibidos de falar nossa língua e nos impuseram que falássemos outra. Apesar disso, os Puruborá conversavam escondidos na sua língua materna. Nós não esquecemos nossas práticas culturais e hoje trabalhamos o seu fortalecimento. Fomos expulsos do nosso território e ainda nele resistimos.

No passado, resistir foi estar no anonimato, muitas vezes em silêncio e com medo do encarregado do SPI. Ele deveria proteger os indígenas; no entanto, não cumpriu com seu dever e aos Puruborá impôs diversas restrições que implicaram

em perdas culturais do povo. Hoje percebo que resistir é tornar nossa história conhecida. É dizer quem somos e por que lutamos. É o papel que a juventude do povo Puruborá tem realizado principalmente na universidade. Ela tem sido um lugar favorável à nossa luta e tem contribuído com as nossas buscas.

Pesquisas como esta são uma forma de valorizar a identidade indígena e de fortalecer a luta dessas populações, que historicamente têm sido alvo do Estado brasileiro. Infelizmente, vivemos sob um sistema que não aceita a nossa existência, que tenta nos descaracterizar e nos apagar.

Escrever a partir da minha autobiografia e de outras biografias desencadeia reflexões que nos fazem perceber a importância de ter consciência da nossa história e nossa responsabilidade na sociedade, como trazer essa discussão para os espaços acadêmicos com vistas a desconstruir noções equivocadas e superficiais, como argumentou Mirna Kambeba (ANAQUIRI, 2017). Assim como Mirna Kambeba, apesar da dor de lembrar, ao trazer as biografias de meus parentes, carrego comigo as histórias de outras mulheres e homens indígenas, não apenas a minha, como a da minha avó, da minha mãe e do meu filho para dentro da academia.

## REFERÊNCIAS

TERENA, E. L. H. A. Vukápanavo: o despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político. Rio de Janeiro: E-papers, 2020. Disponível em: <http://laced4.hospedagemdesites.ws/wp-content/uploads/2021/02/Vukapavano.pdf>. Acesso em: 01 abr. 2022.

ANAQUIRI, M. K. O-Y. *Que memórias me atravessam?* Meu percurso de estudante indígena. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Mestrado em Arte e Cultura Visual, Goiânia, 2017.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO DE RONDÔNIA. Puruborá. *Panewa Especial*, Porto Velho, p. 59-60, jul. 2002.

GALÚCIO, A V. Puruborá: notas etnográficas e linguísticas recentes. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém, v. 1, nº 2, p. 159-192, maio-ago. 2005.

MENEZES, T. dos R. *O passado, o presente e o futuro nas plantas Puruborá (Rondônia)*. 2016. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Carlos, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, São Carlos-SP, 2016.

MONTANHA, G. de O. *Protagonismo das mulheres Puruborá: desafios e experiências de luta no movimento indígena*. Monografia (graduação) – Universidade Federal de Rondônia, Gênero e Diversidade na Escola, Rolim de Moura, 2019.

\_\_\_\_\_; BARBOZA, J. J.; OLIVEIRA, A. D. de. Puruborá: mitos de um povo indígena ressurgido da Amazônia. *Revista Tellus*, Campo Grande, nº 27, p. 151-174, jul.-dez. 2014.

OLIVEIRA, A. D. de. *Escolarização indígena e identidade Puruborá: contribuições da escola para um povo ressurgido/resistente na Amazônia*. 2015. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Rondônia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Porto Velho, 2015.

PURUBORÁ, A. E. *Akopak werēape: as mulheres Puruborá e suas práticas de cura*. Monografia (Trabalho de Conclusão de Curso de Educação Intercultural). Universidade Federal de Rondônia, Ji-Paraná, 2021.

\_\_\_\_\_; SUCUPIRA, G. Saúde é alimentação e território para nós, mulheres puruborá. *Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19*, vol. 1, nº 9, out. 2021. Disponível em: [www.pari-c.org](http://www.pari-c.org). Acesso em: 20 abr. 2022.

PURUBORÁ, C. *Puruborá: a luta e a resistência de um povo através das gerações*. Rio de Janeiro: Pachamama, 2021.

\_\_\_\_\_; PURUBORÁ, A.; SUCUPIRA, G. Ywara: as crianças puruborá e a educação escolar. *Revista Panorâmica*, Pontal do Araguaia-Barra do Garças (MT), v. 25, edição comemorativa, p. 114-127, 2018.

RAMOS, A. D. de O. *A produção associada do povo Puruborá, Aldeia Aperi - RO: 'trabalho de ganhar', 'trabalho de viver', educação, saberes e resistência*. 2019. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Mato Grosso, Programa de Pós-Graduação em Educação, Cuiabá, 2019.

REGITANO, A.; OLIVEIRA, W.; SUCUPIRA, G; PURUBORÁ, A.; APINAJÉ, S.; KARITIANA, E.; HORTA, A. O que passou, ou o que ainda é? As muitas “sequelas” da COVID-19 entre povos indígenas no Brasil. *Plataforma de Antropologia e Respostas Indígenas à COVID-19*, vol. 1, nº 5, jun. 2021. Disponível em: [www.pari-c.org](http://www.pari-c.org). Acesso em: 23 abr. 2022.

VELDEN, F. F. V.; GALUCIO, A. V.; MENEZES, T. dos R. Puruborá. In: *Povos Indígenas no Brasil*, 2015. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/purubora/2399>. Acesso em: 20 ago. 2017.



## Sobre a(o)s autora(e)s

ANA COUTINHO

Doutoranda em Antropologia Social pelo PPGAS - Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Atua no projeto “Abordagem etnográfica e anteprojeto arquitetônico para o Museu Tapirapé/Apyãwa” da Universidade Federal de Juiz de Fora.

E-mail: anagnc@gmail.com

ANDRÉA OLIVEIRA-CASTRO

Antropóloga, professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Paraná.

E-mail: aoc@ufpr.br

ARIEL KUARAY ORTEGA

Cineasta e pensador mbya guarani, tendo iniciado, junto com Patrícia Ferreira Yxapy, o Coletivo Mbya Guarani de Cinema.

E-mail: ariel.kuaray@gmail.com

CAMILA PURUBORÁ

Indígena da etnia Puruborá, formada no curso de licenciatura em educação básica intercultural, escritora, assessora de projetos no Conselho de Missões Entre Povos Indígenas - COMIN, jovem liderança do povo Puruborá.

E-mail: cpurubora@gmail.com

CHEILA ARAÚJO XAKRIABÁ

Graduada em Pedagogia e História pela Universidade Cruzeiro do Sul. Professora de História na Escola Estadual Indígena Bukinuk. Moradora da aldeia Tkainõpo Zawredi (Várzea Grande), área de retomada xakriabá.

E-mail: cheila.araujo@educacao.mg.gov.br

DANIRA MORAIS DA SILVA

Graduada em Ciências Sociais (UFMG). Mestre em Ciências Sociais pelo PPGC-SO (UFJF).

E-mail: daniram.silva@gmail.com

EDVAN SRÊWAKMÖWÊ XAKRIABÁ

Graduado em Ciências Sociais pelo curso de Formação Intercultural de Educadores Indígenas da Universidade Federal de Minas Gerais. Professor de apoio na Escola Estadual Indígena Bukikai. Filho de José Fiúza, liderança da aldeia Wdêwairōwaktû (Itapicuru). É um dos líderes do Grupo de Jovens das aldeias Itapicuru e Sapé.

E-mail: srewakmowexakriaba@gmail.com

ELIVAR KARITIANA

Indígena da etnia Karitiana, Presidente do Conselho Local de Saúde Indígena de Porto Velho, Vice-Presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena - CONDISI - Porto Velho, Rondônia, uma das lideranças indígenas karitiana, artesão.

E-mail: elivardirceu2016@gmail.com

ELIZABETH PISSOLATO

Antropóloga, Professora no Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais e Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora.

E-mail: elizabeth.pissolato@gmail.com

GICELE SUCUPIRA

Antropóloga, Professora do Departamento de Educação Intercultural da Universidade Federal de Rondônia.

E-mail: gicelesucupira@unir.br

LUCÍLIA DA GLÓRIA ALVES DIAS

Doutora em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF-MG). Professora substituta de Sociologia no Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Mato Grosso - Campus São Vicente.

E-mail: diaslucilia612@gmail.com

NIVALDO KORIRA'I TAPIRAPÉ (PAROO'I)

Professor Licenciado em Ciências Sociais, especialista em Educação Escolar Indígena pela Universidade do Estado de Mato Grosso - Unemat, Especialista em Educação Intercultural Transdisciplinar: Gestão Pedagógica pela Universidade Federal de Goiás - UFG. Mestre em ensino em contexto indígena intercultural - PPGECCI - Unemat, no Campus de Barra do Bugres Mato Grosso. Pesquisador, liderança e professor efetivo da Escola Indígena Estadual Tapi'itãwa dos Apyãwa (Tapirapé).

E-mail: nivaldokorirai@hotmail.com

PAULO ROBERTO DE SOUZA

Artista e ativista dos direitos indígenas, é Mestre em Ensino e Relações Étnico-Raciais pela Universidade Federal do Sul da Bahia (UFSB) e bacharel em Artes (Interdisciplinar) pela mesma instituição.

E-mail: rakupralua@gmail.com

PEDRO HENRIQUE OLIVEIRA REIS TEIXEIRA

Professor de Sociologia na educação básica de Minas Gerais e mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Atua no projeto “Abordagem etnográfica e anteprojeto arquitetônico para o Museu Apyãwa”.

E-mail: pedro.h.reis.teixeira@gmail.com

ROSA MARIA GUARASUGWE FREI MORAES

Liderança do povo Guarasugwe, Graduanda do curso de Direito pela Universidade Federal de Rondônia- Unir. Atua na Pastoral Indigenista da Arquidiocese de Porto Velho - Indígenas em Contexto Urbano.

E-mail: rosamariafreimoraes@gmail.com

SPENSY K. PIMENTEL

Professor da UFSB, doutor em Antropologia pela Universidade de São Paulo (USP) e coordenador do grupo de pesquisa Comunidades e(m) Autonomia.

E-mail: spensy@ufsb.edu.br