**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

FABIANO ANDRÉ ATENAS AZOLA

A Guerra dita Justa que nunca acabou: uma contra-história Krenak

(Versão corrigida)

São Paulo

2021

FABIANO ANDRÉ ATENAS AZOLA

A Guerra dita Justa que nunca acabou: uma contra-história Krenak

(Versão corrigida)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Beatriz Perrone-Moisés

São Paulo

2021

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

A996g Azola, Fabiano André Atenas
A Guerra dita Justa que nunca acabou: uma
contra-história Krenak / Fabiano André Atenas Azola;
orientador Beatriz Perrone-Moisés - São Paulo, 2021.
170 f.

Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da Universidade de São
Paulo. Departamento de Antropologia. Área de
concentração: Antropologia Social.

1. Povo Krenak. 2. História Indígena. 3.
contra-história. I. Perrone-Moisés, Beatriz, orient.
II. Título.

fflch

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância da orientadora

Nome do aluno: Fabiano André Atenas Azola

Data da defesa: 30/03/2021

Nome da Prof^a. orientadora: Beatriz Perrone-Moisés

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 1/6/2021

Assinatura da orientadora

Agradecimentos

Ainda que considere o campo e a etnografia como o coração do fazer antropológico, compartilho com Tim Ingold a ideia de que “anthropology is not [only] ethnography”. Por isso devo dizer que a construção deste trabalho passa pelas relações e pelo aprendizado que construí em todos os espaços que circulei pela PPGAS USP, por São Paulo (cidade que aprendi amar imensamente) e por minha terra natal Curitiba.

Começando pelos corredores da FFLCH, agradeço a minha orientadora Beatriz Perrone-Moisés pela generosa acolhida intelectual, pelas palavras sábias, pelas aulas magníficas sobre o pensamento do mestre Claude Lévi-Strauss, por me ensinar que cada palavra escolhida tem sua razão de ser, e que tudo tem seu tempo... Aqui fica meu imenso carinho e admiração.

Agradeço também à outros professores que tive o privilégio de compartilhar espaços de reflexão. À Heloisa Buarque de Almeida e Julio Simões pela generosa recepção e pelas trocas intelectuais em meu primeiro semestre como discente na PPGAS. Agradeço também ao professor Márcio Silva pelo privilégio imenso de ter sido seu monitor PAE em uma disciplina de graduação, Uma experiência fundamental na minha formação como estudante de antropologia. À Fernanda Areas Peixoto, Pedro Cesarino e Luis Felipe Sobral pelas excelentes disciplinas que tive. Em Curitiba, reitero meu carinho e gratidão à minha primeira mestre na Antropologia, professora Edilene Coffaci de Lima, que desde o início vêm acompanhando a construção desta pesquisa.

Aos meus colegas e amigos de turma, de PPGAS e de antropologia que foram parte mais que fundamental de meu aprendizado e de minha formação. Além de terem sido grandes amigos e parceiros de vivência em São Paulo. Agradeço especialmente à Thiago Benucci, Karina Coelho, Edilson Teles, Emerson Guarani, Luisa Valentini e Daniel Jabra pelo imenso aprendizado e pelo privilégio de compartilhar nossa paixão pela disciplina. Também aos meus amigos da antropologia em Curitiba: Naomi Mayer, Marcela Guedes, Bianca Hammerschmidt, Beatriz Rangel, Giancarlo Teixeira, Pedro Henrique Barbosa. Muito desse trabalho passa por nossas conversas e aprendizado mútuo.

Agradeço imensamente às lideranças Krenak da Aldeia Vanuire-SP que me receberam com toda atenção e carinho em sua casa. Especialmente aos anciãos João

Borum e Lia Krenak pela generosa acolhida e pelo privilégio que tive em aprender com suas histórias e seus ensinamentos. De um povo que há mais de 200 anos resiste bravamente à uma injusta guerra que ainda não cessou. Toda minha admiração e carinho por vocês. Agradeço também à generosidade das jovens lideranças da TI Krenak de Minas Gerais que admiro demais pela luta e pela sabedoria. Especialmente à Douglas, Geovani e Shirley Krenak.

Por fim, agradeço aos meus... À meus roomies, grandes amigos que compartilharam comigo o mesmo teto e cotidiano em São Paulo: Rossini e Rodrigo. À minhas queridas amigas de Curitiba e SP que por muitas vezes seguraram minha barra em momentos mais solitários em sampa e na minha volta para a terrinha: Isadora (grande amiga e parceira de Pinheiros e região); Dani Machado e Bel Lunardi (amigas maravilhosas que me visitaram em SP), Fer Pamplona (pelos inúmeros cafés e prosas) e Patrícia Piper (que na fase final da escrita me lembrou que outros caminhos sempre são possíveis...).

à Karina Mottin, minha companheira de vida, melhor amiga, amante e grande parceira intelectual. Te agradeço imensamente pelo suporte e pela parceria nestes anos... que me fez amar e admirar você ainda mais.

E à minha família pela constante ajuda e suporte nestes anos todos que fiz a ponte rodoviária São Paulo-Curitiba: Pai, Edith, Cláudio, Gabi, Pati, Sofia e Gabriel... Eterna gratidão.

RESUMO

Os Krenak do Rio Doce, povo de língua macro jê descendente de uma série de coletivos que nos séculos XVIII e XIX ficaram conhecidos como “Botocudos”, foram alvos de distintas tecnologias de violência por parte de agentes do Estado Brasileiro e de setores do Capital nos últimos dois séculos: foram um dos últimos povos indígenas a serem objetos do mecanismo jurídico colonial da “Guerra Justa” com a chegada da família real no Brasil em 1808, passando por remoções forçadas e pela construção de um presídio indígena em seu território durante o período militar, até o ecocídio cometido contra seu rio sagrado (“Uatu”) em pleno século XXI. Os Krenak nos últimos anos se engajaram ativamente na luta por seus direitos à reparação histórica nos espaços de justiça de transição e construíram uma série de alianças e outros espaços onde seu povo poderia “contar sua história” aos não-indígenas. Esta pesquisa teve como objetivo descrever o que chamei de uma “contrahistória Krenak”. Uma matriz narrativa que conta a história das relações de seu povo com o mundo dos brancos e que subverte uma série de balizas temporais e supostos que sustentam nossa ideia de “História”. Para os Krenak, os diferentes eventos de violência perpetrados pelos *Kraí* (brancos) ao longo dos últimos dois séculos são atualizações de um evento primeiro (a “Guerra Justa” de D.João VI), que funda a relação de seu povo com a sociedade envolvente e que ainda não teve fim. Em um primeiro momento, analisamos as características estruturais dessa narrativa e os possíveis deslocamentos que ela coloca para nossa matriz de significação da experiência no tempo, o que chamamos de “História”. Na segunda parte, a partir da interlocução com anciãos e lideranças Krenak da Aldeia Vanuire-SP e da análise de outros materiais produzidos pelos Krenak, buscaremos compreender certos padrões recorrentes nas memórias históricas (e na construção de espaços de transmissão delas) da relação de seu povo com os brancos, e como estes padrões se relacionam com certo fundamento da cosmologia e dos modos de existência Krenak. Por fim, a investigação irá se deter na importância dessa contrahistória nas lutas atuais por reparação, anistia, demarcação e o que suas lideranças chamam de “reconhecimento”. E como suas narrativas podem ser potentes no deslocamento de certos pressupostos de nossa ideia de “História”, que muitas vezes limitam a construção de políticas de reparação mais eficazes e justas aos povos indígenas no Brasil.

Palavras-Chave: Krenak; História; contrahistória; reconhecimento

ABSTRACT

The Krenak of Rio Doce, speakers of a macro jê language that descends from a series of collectives that in the 18th and 19th centuries were known as “Botocudos”, were the target of different technologies of violence by agents of the Brazilian State and sectors of Capital in the last two centuries: they were one of the last indigenous peoples to be the object of the colonial legal mechanism of the “Just War” with the arrival of the royal family in Brazil in 1808, going through forced evictions and the construction of an indigenous prison in their territory during the period military, until the ecocide committed against its sacred river (“Uatu”) in the beginning of the 21st century. The Krenak in recent years have actively engaged in the fight for their rights to historical reparation in transitional justice spaces and have built a series of alliances and other spaces where their people could “tell their own history” to non-indigenous people. This research aimed to describe what I called a “Krenak counterhistory”. A narrative matrix that is a history of the relationship of their people with the Whites, which subverts a series of temporal and supposed beacons that support our idea of “History”. For the Krenak, the different events of violence perpetrated by the Kraí (whites) over the past two centuries are updates of a primordial event (the “Just War” of D. João VI), which founds the relationship of their people with our society and that still hasn’t ended. At first, we analyze the structural characteristics of this narrative and the possible shifts that it places in our narrative matrix of time, what we call “History”. In the second part, based on the interlocution with Krenak elders and leaders from Aldeia Vanuire-SP and the analysis of other materials produced by the Krenak, we will seek to understand certain recurring patterns in the historical memories (and in the construction of spaces for their transmission) of their relationship with the Whites, and how these patterns relate to a certain features of Krenak cosmology and modes of existence. Finally, the investigation will focus on the importance of this counter-history in the current struggles for reparation, amnesty, demarcation and what its leaders call “recognition”. And how their narratives can be powerful in displacing certain assumptions of our idea of “History”, which often limit the construction of more effective and fair reparation policies for indigenous peoples in Brazil.

Keywords: Krenak; History; counterhistory; recognition

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO – O ETERNO RETORNO DO ENCONTRO.....	11
Os Krenak do Rio Doce.....	12
A “Guerra Justa” como nota etnográfica.....	17
Problemas fundamentais e organização do trabalho.....	23
Capítulo 1 – “Os militares inimigos” e a “Guerra Justa” como “realidade mítica”	29
1.1 A “Guerra Justa” de D. João VI como o “Evento”.....	32
1.2 “O esquema militar”	36
1.3 Os militares e policiais como <i>nandyon</i> : a ditadura militar e o Reformatório Krenak	48
1.4 O “desenvolvimento” dos brancos como “Guerra Justa”	55
1.5 Guerra Justa como “Relação” e “realidade mítica”	60
1.6 “Keeping pace with reality” – Modos de existência Krenak e suas “metáforas históricas”	69
Capítulo 2 - A presença ausente e a ausência presente do Uatu – O rio e as “dinâmicas de transmissão”	73
2.1 Estar longe do Uatu e sua ausência presente: Os Krenak do Vanuire	76
2.2 O Uatu como a morada dos Marét e o aprender a ser Krenak.....	80
2.3 O Uatu, a “cultura” e a transmissão do conhecimento Krenak.	88
2.4. O dia da <i>cultura</i> , a igreja e a escola.....	103
2.5 A “ontologia Krenak” como transmissão e o enfrentamento da Guerra Justa ...	108
2.6 Tornar visível as dinâmicas de transmissão: Os contextos e espaços de “Justiça de Transição”	114
Capítulo 3 – “A importância de contar nossa história”: Os Krenak e a busca de <i>reconhecimento</i> em tempos de justiça de transição.....	115
3.1 Contar “nossa história”: A invisibilidade do passado e do presente	122
3.2 O Museu “novo olhar” Krenak: Reconhecimento e fortalecimento do “ser Krenak” em Vanuire	125
3.3 A Guerra pelo <i>reconhecimento</i>	134
3.4 Traindo a linguagem de chegada: História, genocídio, ecocídio e etnocídio	148
CONCLUSÃO.....	156
REFERÊNCIAS	164

INTRODUÇÃO – O ETERNO RETORNO DO ENCONTRO

Os fatos e a história recente dos últimos quinhentos anos têm indicado que o tempo desse encontro entre as nossas culturas é um tempo que acontece e se repete todo dia. Não houve um encontro entre as culturas dos povos do Ocidente e a cultura do continente americano numa data e num tempo demarcado que pudéssemos chamar de 1500 ou de 1800. Estamos convivendo com esse contato desde sempre.”

Aílton Krenak em o “Eterno Retorno do Encontro”

“Estamos convivendo com esse contato desde sempre”, a potente frase de Aílton Krenak, grande liderança indígena do Brasil pode servir como um interessante ponto de partida sobre como lideranças do povo Krenak¹ vêm construindo suas narrativas sobre a história e os diferentes eventos no tempo de sua relação com o mundo dos brancos. Narrativas estas que na última década, explicitadas em uma série de espaços públicos que se relacionavam às discussões sobre Anistia e políticas de reparação a vítimas da ditadura militar brasileira (como a Comissão Nacional da Verdade), transbordam e deslocam os marcos temporais que orientam as cronologias que dão base à estas questões.

Um “Eterno Retorno do Encontro” que se atualiza em diferentes formas, mas que mantém certas características estruturais, tanto nas tecnologias de violência operadas pelo Estado brasileiro quanto nos modos ameríndios de narrar estes diferentes eventos. Esse encontro se deu em diferentes momentos na memória histórica dos Krenak - assim como de outros povos indígenas de nosso território - com o Estado brasileiro, nominado pelos meus interlocutores, de que falarei detalhadamente abaixo, como “o Governo”. Assim sendo, o problema central desta pesquisa é descrever lideranças² krenak constroem suas narrativas e pensam em nos seus próprios termos a

¹ ¹ Vou usar o etnônimo Krenak por ser este o escolhido pelos meus interlocutores nos diferentes espaços de relação e disputa com o Estado e outros agentes não-indígenas.

² Neste trabalho seguirei a orientação de Perrone-Moisés (2015) de levarmos a sério as categorias em português operadas pelos povos ameríndios no Brasil. “Lideranças” – no plural - é um termo comumente usado por índios no Brasil entre os quais os Krenak. É uma categoria classificatória que se refere à chefes,

história de extrema violência - remoções forçadas, repressão brutal de seus costumes, prisões arbitrárias, etc - que o Estado brasileiro impôs – e ainda impõe - a seu povo ao longo de nossa história. A apresentação desse problema demanda uma breve nota introdutória sobre o povo Krenak do Rio Doce.

Os Krenak do Rio Doce

Os Krenak ou Borum são falantes de uma língua que pertence ao tronco linguístico macro-jê, chamada Borum (*Ithok* na língua nativa). São descendentes dos chamados –“Botocudos do Leste” que habitavam no período colonial um vasto território que compreende a região leste de Minas Gerais, se estendendo até o Espírito Santo a leste, e ao norte até o sul do Estado da Bahia. Eram também chamados de Aimorés – nomenclatura dada por povos Tupi ((Paraíso, 1992, 1998; Emmerich e Monserrat, 1975).. Sua população é atualmente de 450 pessoas (Sesai 2014), divididos entre a TI Krenak (cerca de 300 pessoas), na região do médio Vale do Rio Doce, próximo ao município de Resplendor- MG, e na TI Vanuire, no município de Arco Íris-SP - região oeste do estado -, onde compartilham a Terra com algumas famílias Kaingang e Terena. A ida dos Krenak para Vanuire é consequência direta dos processos de remoção forçada e de violência estatal do Estado brasileiro contra seu povo em meados do século XX. Em um processo que Silva (2009) chamou em sua pesquisa de “Diáspora Borum”.

O nome “Krenak”, foi adotado por mim neste trabalho, como mencionado, por ser sempre utilizado pelos meus interlocutores quando conversam comigo, quando vão à espaços de negociação e discussão com não-indígenas, ou quando produzem material audiovisual para as diferentes mídias. Duas narrativas distintas são contadas por suas lideranças para explicar sua origem. A primeira delas é que “Krenak” era o nome de um grande chefe oriundo do povo Gutkrák, também falante da língua borum, que após desavenças com outra liderança do mesmo grupo criou sua própria aldeia na região de Resplendor, na margem esquerda do Rio Doce no começo do século XX (Estigarríbia, 1934). Segundo Paraíso (1998), a partir de notas etnográficas produzidas pelo engenheiro encarregado pelo SPI em aldear os Botocudos Antônio Estigarríbia e pelo etnólogo russo Henri Manizer (Manizer, 1919), o grupo liderado pelo chefe Krenak foi

xamãs, agentes de saúde, professores. Segundo Perrone-Moisés: “São pessoas que puxam movimentos e vão na frente” (Idem, 2015:70)

um dos grupos sobreviventes do terrível impacto de doenças contagiosas trazidas pela política de aldeamento intensificada pelo SPI com a construção da ferrovia Vitória-Minas no começo do século XX, sendo seu grupo o núcleo populacional com que o SPI consolidou seu Posto Indígena Guido Marliére, que décadas mais tarde viria se tornar a Terra Indígena Krenak, território este demarcado no final dos anos 90. A segunda explicação dada por pessoas krenak sobre a origem do nome de seu grupo é um narrativa mítica que conta a criação do nome a partir do nascimento de uma criança. No meu primeiro encontro com Lidiane Krenak, em uma faculdade de pedagogia de São Paulo, ela contou essa história – que posteriormente ouvi em diferentes lugares.

Antigamente tinha uma índia grávida, que tava quase dando a luz, e ela sentiu dores do parto, e o marido foi chamar o pajé da aldeia e ele naquela época tava escolhendo um nome pra aldeia... E o pajé disse para o marido buscar ajuda enquanto procurava um remédio no mato pra fazer para ela. Quando o pajé chegou para ver a índia ela já estava ganhando o bebê, e quando ela foi pegar o bebê no colo o bebê escorregou de seus braços e bateu a cabeça no chão, aí o pajé disse que havia decidido o nome para sua aldeia... “Kren” + “nak”, que significava “cabeça na terra”. E é esse nosso nome, que diz muito também como a gente tem uma ligação com nossa terra que é muito forte!

Descobri com Lidiane que este é um dos primeiros mitos que as crianças ouvem dos mais velhos, seja em casa ou dos professores na escola da aldeia, bilingue com todo o seu corpo docente formado por professores Krenak. A afirmação da ligação com a terra, o que segundo Lidiane já está marcada em seu nome, é recorrente nos relatos e nas memórias compartilhadas pelos mais velhos que viveram diferentes processos de violência e de remoções forçadas ao longo da história do Brasil. A “Guerra Justa” de Dom João VI; construção da ferrovia Vitória-Minas na primeira década do século XX; a primeira remoção de seu povo para a Terra Indígena dos Maxacali nos anos 50; a construção do Reformatório Krenak e a segunda remoção para a Fazenda Guarani no início dos anos 70; a fuga para Vanuire durante estas remoções; e o ecocídio (voltarei a isso nos capítulos dois e três) perpetrado pela Samarco no Rio Doce em 2015. Todos esses atos são vistos pelos meus interlocutores como voltados para a destruição da conexão dos Krenak com a terra e, e conseqüentemente, de suas próprias vidas.

A partir de trabalhos de fôlego sobre a história da relação do aparelho administrativo da Colônia e do Império com os diversos povos indígenas da região

central e leste de Minas Gerais³, é possível dizer que os portugueses já tinham conhecimento dos ancestrais dos Krenak desde pelo menos o século XVI, chamados pelos cronistas neste período de *Aimorés*. Estes grupos eram descritos como responsáveis por uma série de ataques nas capitanias de Ilhéus e Porto Seguro (Emmerich e Monserrat, 1975; Paraíso, 1992), são mencionados nas primeiras incursões de portugueses sertão adentro através dos rios Jequitinhonha e São Mateus, que atravessam a região sul da Bahia e as regiões norte e central de Minas Gerais.

Tanto os trabalhos de Emmerich e Monserrat (1975) quanto a pesquisa de Paraíso (1992) notam o processo de mudança gradual da nomenclatura portuguesa destes coletivos do sertão da Bahia e de Minas Gerais de *Aimorés* para *Gueren* (ou *Gren*) a partir do século XVII. Visto no século XVI como um subgrupo faccionado dos *Aimorés*, os grupos nominados como *Gren* (segundo os portugueses era assim que esses grupos se autodenominavam), passaram a se tornar uma constante na documentação colonial no século XVII e se tornou o termo classificatório mais utilizado para se referir aos diversos grupos - e caracterizados pelo uso de grandes botoques - que viviam na região dos rios que se estendem do Sul da Bahia às regiões norte e leste de Minas Gerais, a boa parte da província do Espírito Santo.

A estas denominações vinham acompanhadas de todo um imaginário sobre a ferocidade e a errância destes “índios dos sertões” em comparação com a maior organização política dos grupos Tupi da costa, segundo Paraíso (1992):

Sobre os tapuias pesavam os maiores preconceitos – gente de corso, tragadora de carne, amiga de guerras e traições, ferozes, selvagens e bestiais – numa reprodução da visão dos Tupi sobre esses grupos, dos quais eram inimigos irreconciliáveis. É importante considerar, ainda, que essa visão sobre os moradores dos sertões só pode ser completamente entendida quando associada ao imaginário acerca dos espaços vazios e desconhecidos desenvolvido pelos europeus. Os sertões passaram a se constituir no locus das riquezas sonhadas e dos seres monstruosos, que representavam o Outro tal como era imaginado em oposição ao Eu. (Paraíso, 1998:47)

A imagem dos *Gren* nos séculos de administração colonial portuguesa e também durante o período imperial (século XIX) - já sob a alcunha de *Botocudos* - é quase sempre apresentada na documentação existente a partir desse imaginário que marca esses povos como o polo oposto dos ditames civilizatórios da fé cristã e da sociedade europeia. “Selvagens”, “bestiais” e “erráticos”, provenientes de um território

³ Paraíso (1992), Misságia de Mattos (1996, 2004), Amoroso (2019), Emmerich e Monserrat (1975)

desconhecido e muito pouco explorado, que ao longo do processo de interiorização e invasão da administração portuguesa foram colocados como objeto de especulação sobre sua possível conversão à fé cristã, e posteriormente de sua capacidade (ou não) de “perfectibilidade”⁴ (Eram humanos ou não? Eles eram capazes de formar uma “sociedade”? De fazer parte do corpo social da nação brasileira?). Esta imagem proveniente da sociedade dos brancos, dos Botocudos (descritos pelos Krenak atuais como seus ancestrais) como insaciáveis guerreiros “hostís” e “selvagens” é recorrentemente lembrado pelos Krenak quando contam suas narrativas e suas memórias históricas de sua relação com a sociedade envolvente.

A construção dessa “sinistra concepção de natureza humana” (Sahlins, 2008) dos portugueses em relação aos *Botocudos* foi alimentada também pela decisão da Coroa Portuguesa no século XVIII em restringir o acesso e a circulação de exploradores e colonos nos sertões interioranos onde circulavam boa parte dos grupos de língua jê e macro-Jê conhecidos por esta denominação. Segundo Paraíso (1992), essa restrição – chamada pela autora de “zona tampão” – teve como objetivo aumentar o controle e restringir as vias de acesso às zonas de mineração nas capitanias de Minas Gerais e Espírito Santo, em uma região em que os colonizadores portugueses tiveram imensa dificuldade de sustentar a exploração do território e os chamados “descimentos”⁵, colocando esses povos neste momento na posição de “protetor de fronteiras” (Perrone Moisés, 2000). Paraíso (1992) sustenta que:

⁴ Segundo Carneiro da Cunha (2009), são os Botocudo o “paradigma do índio selvagem” que fomentava a discussões sobre a humanidade dos índios e sua capacidade (ou não) de serem assimilados ao projeto de construção da Nação recém independente no século XIX. É a partir das discussões de cunho iluminista de José Bonifácio que se estabelece o pressuposto de que os índios brasileiros (até mesmo os vistos como “mais selvagens”) eram humanos e passíveis de ser “civilizados”, “perfectíveis” portanto. No entanto, esses índios eram vistos por Bonifácio como incapazes de se autodomesticarem (“de fazer sociedade”), cumprindo ao Estado brasileiro sua “civilização” através da sujeição destes povos à seu corpo de leis e normas. Segundo a autora:

“É precisamente na medida em que não se reconhece que eles formem sociedade que se nega aos índios a autodomesticação. Cumpre ao Estado brasileiro realizar as sociedades indígenas que carecem de existência: passa-se da autodomesticação à heterodomesticação. Seria, portanto, anacronismo falar-se aqui de um projeto de destruição das sociedades indígenas: elas simplesmente não existem no pensamento político da época” (Carneiro da Cunha, 2009: 163)

⁵ “Descimentos” eram as expedições coloniais e missionárias que buscavam aldear e converter povos indígenas que viviam nas regiões interioranas do território. Trazer, através de uma “política de convencimento”, índios para os aldeamentos próximos às vilas no litoral, servindo tanto como objeto de conversão cristã quanto como mão de obra essencial para o funcionamento da Colônia. Sendo os Botocudo coletivos altamente guerreiros que resistiram ativamente à esta política assimilatória, em muitos períodos foram classificados como povos incorrigíveis e passíveis de ser escravizados através do mecanismo jurídico da Guerra Justa (Perrone Moisés, 2000)

Essa penetração dos sertões terminou por atingir o sucesso no fim do século XVII, fazendo com que fossem adotadas medidas restritivas de acesso às zonas de mineração a partir do litoral, criando-se assim, uma área de refúgio para os grupos indígenas que viviam nesse hinterland e que puderam exercer, com maior garantia de sucesso, sua opção de se recusarem ao contato com os conquistadores e colonizadores. Também decorreu dessas medidas a falência das três capitâneas litorâneas, que perderam sua capacidade de realizar a expansão para o interior, século XVIII, portanto, as incursões nessa região ficaram restritas, sendo sempre justificadas por notícias da existência de metais preciosos em determinadas localidades (Paraíso, 1998: 24)

No entanto, essa “hinterland” criada pela administração colonial como mecanismo de controle de acesso e escoamento da produção nas zonas de mineração passou a ser pressionada no final do século XVIII pelas fronteiras de colonização que buscavam novas fontes de exploração mineral e agrícola. A conquista dos “Sertões do leste de Minas Gerais” passou a ser pauta contínua das discussões da Coroa e de seus administradores coloniais (Paraíso, 1998: 129), e os Botocudos que até então serviam como “barreira natural” às zonas de mineração passaram a se tornar um empecilho para essa inflexão dos projetos da Coroa no território. Mais uma vez Paraíso sustenta que:

Dois pontos eram comuns a todas as reflexões: o grande obstáculo à concretização desse sonho de ressurgimento econômico era a presença de grande quantidade de nações indígenas, e era essencial a adoção de uma política indigenista agressiva, para que as terras fossem liberadas para a colonização. Era a retomada dos procedimentos da conquista nas fronteiras internas, nos espaços que até então haviam sido mantidos sob o controle da população nativa, por razões estratégicas e interesses econômicos da metrópole(...) O grande objetivo de sua intervenção, na verdade, não era o de evitar o extermínio dos grupos indígenas, mas de criar mecanismos que evitassem o retardamento da conquista do novo espaço e a perda de investimentos particulares e estatais realizados até então, ameaçados pela posição dos silvícolas de se recusarem a abandonar seus territórios a serem engajados como trabalhadores nas atividades produtivas de interesse dos colonizadores (Paraíso, 1998: 135)

Como veremos no primeiro capítulo desse trabalho, a qualificação como “empecilho” ou “obstáculo” para os projetos estatais – compartilhada por muitas sociedades indígenas em território brasileiro – será vista pelos Krenak como um modo de relação constante e constitutivo do Estado brasileiro com seu povo, em suas diferentes formas ao longo do tempo.

Sendo a “Guerra Justa” o principal mecanismo jurídico de escravização e de eliminação dos povos indígenas que resistiam ativamente aos “descimentos” e aos

processos de conversão-“civilização”-assimilação do Estado português e da administração colonial (Perrone-Moisés, 2000), sob a justificativa de reação e proteção das vilas coloniais contra o que era classificado como “atos hostis de inimigos comprovados e contumazes”, os Botocudos conjuntamente com os povos de língua Jê da região de São Paulo e do Paraná foram os últimos povos a serem alvos desse mecanismo que seria extinto com a consolidação do projeto assimilacionista pensado por José Bonifácio na primeira Constituinte do Brasil em 1823. Os “Sertões do leste das Minas Gerais” e os diferentes povos de língua Macro-Jê genericamente classificados como Botocudos passariam a viver ativamente seu “1500”, esse encontro cultural trágico que acontece “todos os dias” como colocou de forma brilhante Ailton Krenak.

É desse ponto – 1808 – de nosso calendário (de nossa “ontologia histórica”⁶ como coloca De la Cadena) que trocaremos de ponto de vista e voltaremos à perspectiva Krenak, seguindo as diferentes formas como este povo contrói este evento e seus desdobramentos, enquanto uma espécie “História Reversa”⁷ (ou uma “contra-história”). A perspectiva Krenak da história e das formas de relação de seu povo com o Estado e o mundo dos brancos é o fio condutor dessa pesquisa, que se desdobrará em outros aspectos e fenômenos de seu modo de existência e de suas reflexões atuais sobre sua configuração atual no Brasil do século XXI. Portanto, agora se faz necessário apresentar como cheguei a este problema de pesquisa, a divisão do trabalho, seus caminhos metodológicos e os problemas que me proponho a descrever e pensar que podem ser importantes na tradução desse modo outro de se pensar o que nós chamamos de “História”, principalmente a “história” da relação e das políticas de gestão do Estado brasileiro com os povos indígenas. O objetivo aqui será tentar deslocar – “trair” – essa nossa “língua de chegada” em relação ao tempo e ao passado.

A “Guerra Justa” como nota etnográfica

⁶ A noção de “ontologia histórica” de Marisol de la Cadena (2015) se refere especificamente à matriz de inteligibilidade que operamos para identificar uma certa narrativa ou experiência como “histórica”. Essa matriz, segundo a autora (partindo de discussões de Trouillot e Chakrabarty), teria o poder de certificar uma certa experiência como “real”, ou como uma “verdade histórica”. Tudo que excede os parâmetros dessa matriz é visto ou como falso, menos verdadeiro ou não importante o suficiente para ser considerado pelas análises dos pesquisadores.

⁷ Estou fazendo aqui uma alusão à famosa noção de Roy Wagner dos “cultos de carga” melanésios como uma “antropologia reversa” em *Invenção da Cultura*. (Wagner, 2009)

Em meu primeiro encontro com duas lideranças krenak da Terra Indígena Vanuire –SP, que viajaram mais de quinhentos quilômetros de carro de sua aldeia, somente para dar uma palestra a uma turma de pedagogia de uma universidade privada da capital, recorro que me chamou a atenção justamente esta disposição em contar durante uma manhã a história de seu povo na cidade que de certa forma é o “coração ontológico” do mundo dos brancos, para uma turma de pedagogia desta instituição. Esse primeiro impacto que tive, por perceber este forte interesse em levar sua história para um espaço educacional não-indígena tão longe de sua aldeia foi acentuado a partir da apresentação de Lidianne Krenak, professora e (como posteriormente descobri) importante liderança jovem de sua aldeia, e Altieri Krenak, que me contara que tinha sido responsável pela criação de um museu em sua aldeia. Em meu caderno de campo, neste dia eu fiz as seguintes observações a partir de suas falas.

Lidianne, professora indígena na aldeia de Vanuire, começou a apresentação para a turma de pedagogia falando sobre o mito de origem do nome de seu povo. Logo após essa curta apresentação Lidianne já passa diretamente para história da relação de seu povo com os brancos, que é uma história de resistência frente a ondas de violência do Estado português e brasileiro contra seu povo.

A narrativa conta essencialmente como desde a chegada de D.João VI os brancos estabeleceram uma relação de guerra e de subjulgação dos Krenak. Ela comentou que durante toda esta história, os Krenak lidaram com diferentes formas de militarismo, não só na Ditadura. O caso da Samarcó e do rio Doce é outro episódio especialmente trágico para seu povo. Lidianne reitera que a morte do Rio também é a morte “da nossa vida ritual e de nosso sustento”.

A GRIN⁸ também é uma lembrança constante nas narrativas dos Krenak sobre a ditadura militar. E isto apareceu fortemente na apresentação da Lidianne e do Altieri. “Os índios que eram obrigados a bater e espancar seus parentes”. Até o Relatório Figueiredo foi apresentado pela Lidianne nesta palestra para as alunas do curso de pedagogia.

- Lidianne e Altieri disseram que atualmente vivem a “A guerra do papel e da caneta”, na batalha pelo seu reconhecimento e na luta por sua cultura em uma história extremamente hostil à eles. A educação foi defendida por ambos como uma arma importante para lutar no que Lidianne chamou de “Linguagem do papel”. - Lidianne e Altieri disseram “Estar aqui é uma forma de lutar contra a invisibilização do Estado da presença indígena” na história do país.

⁸ A GRIN (Guarda Rural Indígena) nasceu do interesse e da iniciativa do Capitão Manoel dos Santos Pinheiro e do governo militar em institucionalizar e nacionalizar a figura já histórica do “guarda indígena” nos aldeamentos e postos indígenas do país, existentes pelo menos desde o século XIX. A GRIN foi criada a partir da portaria 231 da FUNAI de 25 de setembro de 1969, reunindo indígenas Karajá, Krahô, Xerente, Maxakali e Gavião para serem treinados na sede da Polícia Militar em Belo Horizonte e exercerem essencialmente a função de controle de entrada e saída das Terras Indígenas e da repressão de atividades e práticas consideradas como “inadequadas” aos índios como o consumo de bebidas alcoólicas. Ver Corrêa (2000: p.50) e Valente (2017)

Neste dia, Lidiane, após discorrer de forma muito bonita e breve sobre o mito de origem do nome Krenak, passa a discorrer longamente sobre os diferentes momentos em que seu povo foi violentado pelo “governo” dos Brancos. Abrindo a narrativa com o que posteriormente descobriria ser o evento fundador, na visão de todos os Krenak com quem eu conversei, de uma violenta relação com o mundo dos brancos, e que aparecia a partir da narrativa de Lidiane como um evento que tinha se atualizado das mais diferentes formas nos últimos duzentos anos. A chegada de D.João VI e a declaração de uma Guerra Justa em 1808, contra uma série de povos que viviam na região leste de MG ao longo do Rio Doce, e que foram denominados como “botocudos” (estes ancestrais do atual povo Krenak), era o ponto de partida de uma relação violenta que se constituiu entre o Estado brasileiro e seu povo, e que na visão de Lidiane perdurava até hoje. Era “Um Eterno Retorno do Encontro” de sucessivas guerras declaradas pelo Estado contra seu povo, atualizado de diferentes formas e em diferentes momentos, mas com certas características de longa duração.

Como ex-aluno de História e não indígena, uma das coisas que aprendemos muito rápido é identificar estruturas narrativas que pensam a passagem do tempo a partir de certas noções de continuidade e-ou de descontinuidade, e de diferentes configurações da relação do que chamamos de “presente” com o que chamamos de “passado” e de “futuro”, o que François Hartog (2013) chama de “regimes de historicidade”⁹. As pessoas - e os Estados Nacionais -, quando controem narrativas – ou memórias - sobre seu passado, ou sobre a história de seu povo, tendem a conferir sentido a uma série de eventos enfatizando seu caráter disruptivo ou contínuo em relação ao presente.

Neste dia em que encontrei Lidiane e seu irmão, Altieri Krenak, percebi que a estrutura narrativa e a forma como encadeavam eventos passados – ocorridos há mais de 200 anos - com eventos muito recentes da relação de seu povo com o mundo dos brancos se diferenciava muito da forma como as noções comuns de história e tempo dos brancos, e até mesmo como muitos historiadores profissionais organizavam e classificavam os eventos no tempo. Minha primeira sensação era que aqueles Krenak relatavam estes eventos de violência de Estado contra seu povo enquanto um processo

⁹ Hartog, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Autêntica, [1ed 2003] 2013.

de “longa duração”¹⁰, recuperando a famosa temporalidade lenta e estrutural de Fernand Braudel. A mensagem direcionada àquela turma de Pedagogia era explicitar que a violência que eles sofriam do nosso mundo era marcada pela continuidade, e que no limite quase nenhuma transformação havia ocorrido no tipo de relação construída com os *Krai*, termo borum¹¹ para designar os brancos.

Além da sensação de estranhamento temporal que a forte narrativa krenak havia me trazido como formado em História, as leituras que havia feito na antropologia sobre tempo e suas respectivas críticas e diálogos com a História dos historiadores foram fundamentais no meu interesse em trazer esse “momento etnográfico” como fio condutor dessa pesquisa. Pelo menos desde o clássico texto de Marcel Mauss e Henri Hubert: “Estudo sumário da representação do tempo na religião e na magia” (1905), que demonstra - a partir de distintos contextos etnográficos e históricos - como a noção da passagem do tempo, a construção de calendários e a classificação de certos acontecimentos como significativos são delimitados “socialmente”, a partir de certos pressupostos cosmológicos e-ou religiosos. Sabemos portanto que o que chamamos de “História” e consequentemente a forma como o Ocidente significa o tempo e o encadeamento dos eventos não é único.

De Mauss e Hubert, passando por Evans Pritchard sobre o tempo nuer¹² e principalmente sua pioneira pesquisa – aliando métodos da História e Antropologia - entre os Sanuzi da Cirenaica (1949), as importantes e pouco compreendidas discussões de Claude Lévi-Strauss sobre a distinção heurística “sociedades frias-quentes”¹³, até a descrição da morte do Capitão Cook e as relações “estrutura-evento” de Marshall Sahlins¹⁴, a antropologia tem contribuído para deslocar e a limitar qualquer pretensão à universalidade da maneira como nós ocidentais organizamos e significamos a passagem do tempo¹⁵. Em uma célebre lecture de 1961 intitulada “Anthropology and history”, E,

¹⁰ Braudel, Fernand. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.

¹¹ Língua macro-jê falada pelos Krenak.

¹² Pritchard, E. E. *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. Perspectiva, 1978

¹³ Lévi-Strauss, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Cosac Naify, 2013. [1973]. Especialmente os textos “O campo da antropologia” e “Raça e História”

¹⁴ Sahlins, M. *Metáforas históricas e realidades míticas*, Zahar, [1979]

¹⁵ No campo da Etnologia dos povos das Terras baixas, podemos destacar a obra organizada por Fausto e Hackenberger (2007) sobre concepções de tempo e memória na Amazônia. Para estes autores: Ou como atentam Fausto e Heckenberger na coletânea *Time and Memory in Indigenous Amazonia* (2007), o objetivo aqui é produzir uma descrição que: “As a way of avoiding the projection of our own notions of history and agency onto Amerindian peoples (as if they needed these notions to be considered more than passive subjects of colonial and national processes), the ethnographic studies presented here address basic

Evans- Pritchard atentava para a necessidade dos antropólogos – em contraposição a um certo Estado da Arte estrutural-funcionalista da época que conferia pouca importância às questões diacrônicas - em registrar e buscar compreender os modos como povos estudados pensavam suas transformações no tempo:

Anthropologists have seldom made very serious efforts to reconstruct from historical records and verbal tradition the past of the people they have studied. It was held that this was an ‘antiquarian’ interest and that it was irrelevant to a functional study of institutions to know how they have changed. It must however now be obvious that in the case of most primitive societies, if the anthropologist is desirous of understanding the nature of their indigenous institutions, he can only do so with the aid of documents and of verbal recollections. (...) I am aware that in recent years anthropologists have paid more attention to the histories of primitive peoples, but they have seldom gone beyond what is sometimes called sketching in the historical background. We have not yet learnt, I venture to say, how to treat historical material sociologically. (I would add a plea that as far as possible verbal traditions be recorded in the form of texts, which permit the sources to speak for themselves and in their own idiom and without selection and interpretation of the ethnographer, as well as bearing witness that he really understands a language and its structure). (EVANS-PRITCHARD, 1961: 5-6)

Ou como nos convidou Sahlin em uma famosa passagem:

“A prática claramente foi além das diferenças teóricas que deveriam dividir a antropologia e a história. Os antropólogos passam da estrutura abstrata para a explicação do evento concreto. Os historiadores desvalorizam o evento único em favor de estruturas recorrentes subjacentes. E também, paradoxalmente, os antropólogos costumam ter uma perspectiva tão diacrônica quanto os historiadores hoje em dia são sincrônicos. Nem é a questão, ou este ensaio, apenas sobre o valor da colaboração. O problema agora é explodir o conceito de história pela experiência antropológica da cultura. As histórias até então obscuras de ilhas remotas merecem um lugar ao lado da autocontemplação do passado europeu - ou da história das

questions such as: How is change conceptualized; How is temporality inscribed in discourse, space and ritual practices; What are the different modes of producing transformation and what are the regimes of historicity constituted by these practices; Responding to these questions is an essential step in being able to “imbue historiography with ethnographic insight” as well as engage ethnography with temporality. Our aim is to study how social memory is produced and mobilized, how change and its agents are conceived, how narratives of the past serve to construct the present. In brief, we wish to comprehend some of the diverse human modes on inhabiting time and producing transformation” (FAUSTO and HECKENBERGER, 2007: 4)

"civilizações" - por suas próprias contribuições notáveis para uma compreensão histórica. Assim, multiplicamos nossas concepções de história pela diversidade de estruturas. De repente, existem todo tipo de coisas novas a considerar" (Sahlins, 1985: 72) [tradução minha]

É importante lembrar também que desde desde Marc Bloch e Lucien Febvre, líderes da chamada *Escola dos Annales* (grupo de historiadores franceses da primeira metade do século XX que promoveram uma das mais importantes revoluções epistemológicas no campo da História), historiadores fazem aproximações com reflexões etnográficas e com problemas de pesquisa que surgiram de pesquisas com povos não ocidentais. *Os Reis Taumaturgos* (1924) de Bloch e o *O problema da incredulidade no século XVI* (1942) de Febvre são trabalhos fortemente influenciados pelas pesquisas de antropólogos como Lucien Levy-Bruhl, e da ampla produção de pesquisadores vinculados a Emile Durkheim e Marcel Mauss (Escola Sociológica Francesa).

No entanto, reflexões centradas em como outras sociedades – no tempo e no espaço - pensam o tempo e suas diferentes organizações narrativas que vinculam as ideias de “passado”, “presente” e “futuro” são mais recentes. Em termos diacrônicos, são os trabalhos de Reinhart Koselleck (anos 70) sobre a “semântica dos tempos históricos”, e as reflexões de François Hartog (anos 80 e 90) sobre os “regimes de historicidade” que colocam à seus colegas historiadores a ideia de que a ideia de “História” também tem uma história, em termos conceituais e semânticos. Já pesquisas sobre como sociedades não ocidentais – em contextos de contato interétnico com europeus – construíam suas próprias reflexões sobre o tempo e sobre as noções de tempo dos invasores começam a ganhar força na História nos anos 90, especialmente pelos trabalhos de Gruzinski (1998) sobre as concepções de tempo dos Mexicas quando da chegada dos europeus às terras altas do México no século XVI. No Brasil destacam-se atualmente os trabalhos de Natalino (2009) sobre cosmogonias e concepções de tempo na Mesoamérica.

A partir da narrativa de Lidiane e Altieri Krenak, o movimento proposto nesta pesquisa não será necessariamente “explodir o conceito de história” como coloca Sahlins em suas aventuras pelas ilhas do Havaí do século XVIII, mas buscar sim “alargar” e “deslocar” os modos como costuma pensar a História. Se pensarmos a antropologia como um saber tradutório, que busca “tornar visível” o modo como os coletivos “constróem suas próprias analogias” (Strathern, 2006), é preciso levar a sério

o modo como os krenak pensam e contam o que eles chamam de “nossa história”. Se a melhor tradução “é a que trai a língua de chegada” (Viveiros de Castro, 2004:), ao mesmo tempo em que temos como premissa levar a sério o “português dos índios” (Perrone-Moisés, 2015), o termo “história” usado pelos meus interlocutores pode ser visto com um clássico e interessante caso de “equivocação”. Ou seja, a palavra é a mesma mas o mundo a que está relacionada é distinta (Viveiros de Castro, 2004). Em suma, a proposta desta pesquisa será investigar com cuidado as categorias, os conceitos, as memórias e as narrativas que os Krenak produziram para contar o que meus interlocutores chamam de “nossa história”, sempre com o desejo de levar ao ouvido dos agentes do Estado brasileiro e dos não indígenas no geral.

Este “levar a sério” das narrativas krenak sobre seu passado demandará também uma investigação e reflexão cuidadosa de alguns elementos importantes de seus modos de existência e do pensamento krenak sobre suas vidas e suas relações. A importância do contar histórias à beira da fogueira, de transmitir os saberes dos ancestrais e de seus espíritos *Maret* para as gerações mais novas, sua relação com o rio Doce (*Uatu*¹⁶) e com os entes que nós ocidentais classificamos como “naturais”, e a importância de contar sua história de resistência e de luta contra o mundo dos brancos nos espaços de “lógica interétnica” (Carneiro da Cunha, 2009), seja nos órgãos do Estado ou na utilização massiva de diferentes mídias para a divulgação da história de seu povo. No entanto, antes de voltar à estes outros aspectos do modo de existência krenak, é necessário fazer uma pausa para apresentar rapidamente quem são os Krenak do Rio Doce e sua configuração atual enquanto povo indígena em território brasileiro.

Problemas fundamentais e organização do trabalho

A construção do problema desta pesquisa parte em grande medida de minha pesquisa de graduação, em que estudei o Relatório Figueiredo¹⁷ e os casos de violência

¹⁶ Neste trabalho os termos e categorias usados pelos meus interlocutores e demais lideranças Krenak serão representados neste trabalho em itálico. Esta padronização valerá também para os termos em português utilizados no dia a dia pelos meus interlocutores. Buscando levar realmente a sério o “português dos índios” (Perrone-Moisés), palavras usadas pelas lideranças como *cultura* e *reconhecimento*, serão colocadas em itálico para marcar que se referem às concepções krenak destes termos, categorias muito importantes do mundo dos brancos pensadas a partir de outros termos.

¹⁷ Esse Relatório é resultado das investigações de uma Comissão de Investigação instaurada pelo Ministro do Interior (General Albuquerque Lima - através da portaria 239 - 1967), e comandada pelo procurador da República Jader de Figueiredo Correia em 1967, para apurar denúncias de irregularidades no SPI (Serviço

que vitimaram os povos indígenas da Região Sul do Brasil. Através da literatura que trata da história da política indigenista no Brasil, descobri que em 1968, com o recrudescimento do regime militar, o território dos Krenak foi o locus da construção de um grande presídio indígena, conhecido como “Reformatório Krenak”¹⁸. Este presídio tinha como objetivo central receber indígenas que eram vistos como potencialmente perigosos – ou “subversivos” - pelo governo militar. Os indígenas eram levados a esse presídio sob a justificativa de que seriam “corrigidos” e melhor “civilizados” para serem integrados à sociedade nacional. Esta justificativa se inseria totalmente na ideologia indigenista de assimilação através do que Souza Lima (1995) chama de “pedagogia da civilização através do trabalho agrícola”, já que as justificativas da existência do Reformatório por parte dos militares tinham este caráter “civilizatório”, através de um ensinamento de técnicas agrícolas e dos costumes dos trabalhadores nacionais¹⁹.

A partir deste interesse inicial, me voltei para a retomada destas narrativas nos espaços contemporâneos de justiça de transição e das discussões referentes à possíveis políticas reparatórias aos povos indígenas por crimes cometidos pelo Estado durante a ditadura militar. A questão indígena havia entrado em pauta nestes espaços principalmente a partir da criação, na recém instituída Comissão Nacional da Verdade²⁰ (doravante referida como CNV), do Grupo de Trabalho responsável por levantar dados sobre crimes de Estado cometidos contra povos indígenas e povos do campo no período que corresponde o intervalo entre as duas últimas Constituições republicanas (1946-1988). Este processo envolveu a participação de alguns povos indígenas no levantamento e na construção de dados que poderiam servir como subsídio para a criação de políticas reparatórias e fornecer também consistência jurídica para a luta de vários povos pela demarcação de suas terras.

A minha escolha em trabalhar somente com o povo Krenak, um dos povos que mais colaboraram nas investigações da CNV, teve primeiramente o objetivo de colocar

de Proteção aos Índios)¹⁷. Nele aparecem denúncias de desvio de recursos, violações graves contra a pessoa dos índios, etc. O Relatório Figueiredo pode ser acessado quase em sua totalidade (com a exceção do volume II – ainda perdido) no site do projeto Armazém Memória: <http://armazemmemoria.com.br/centros-indigena/>

¹⁸ O principal trabalho sobre esta questão, no qual me baseio amplamente é o de CORRÊA, José Gabriel Silveira. "A ordem a se preservar: a gestão dos índios e o reformatório agrícola indígena Krenak." *Rio de Janeiro. 214p. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro* (2000).

¹⁹ Numa variante da auto-proclamada missão civilizatória de aldeamentos religiosos no período colonial.

²⁰ A CNV foi criada enquanto um instrumento político-administrativo oficial (ausente de poder jurídico, porém formatado a partir de suas categorias) de apuração de abusos e violências do Estado brasileiro durante o período que compreende os anos de 1946 a 1988. (*Lei* nº 12.528, de 18 de novembro de 2011)

em suspenso a perspectiva das narrativas estatais tentando entender como os próprios Krenak participantes deste espaço pensavam as formas, as razões e a importância de se engajar nesses processos em que contar sua história para os brancos poderia ser um instrumento fundamental na luta política pelo reconhecimento destas violências perpetradas pelo Estado contra seu povo.

Portanto, a ideia passou a ser explicitar de que modo lideranças e outros krenak que de alguma forma se envolveram nestes processos, seja dando depoimentos e construindo suas narrativas e memórias sobre a violência sofrida por eles durante a ditadura e em outros momentos da história de nosso período republicano, seja participando da elaboração de materiais audiovisuais e-ou educativos que buscaram contar o que meus interlocutores chamam de “nossa história” para os não indígenas. Quais e que tipo de narrativas sobre estes episódios de violência são lembrados e contados, cuja lembrança também vem sendo estimulada tanto pelo poder público, como pelos próprios movimentos indígenas que vêm conquistando espaços de transmissão de suas narrativas (na internet, na tv, no cinema, etc), em um contexto em que a justiça de transição e a questão da memória²¹ se tornam pautas fundamentais para o que é visto como essencial na consolidação da democracia brasileira.

A importância que os Krenak têm dado a esse engajamento, entre 2016 e 2019 foram produzidos uma série de documentários e séries para a televisão sobre as histórias de luta e de resistência dos Krenak: Em 2016 foi produzido o minidocumentário “Guerra Sem Fim: Resistência e luta do povo Krenak” (2016)²², resultado de uma parceria entre o Ministério Público Federal de Minas Gerais e a Unnova produções. Essa produção tem como eixo central apresentar as narrativas e depoimentos de lideranças atuais e dos mais velhos krenak (que foram vítimas diretas de violência do Estado brasileiro) sobre os crimes de Estado cometidos contra seu povo na ditadura militar. Também em 2016 foi filmado um documentário que trata exclusivamente do Reformatório Krenak (“Reformatório Krenak”, 2016)²³, também resultado de uma parceria do MPF-MG, só que nesse segundo caso com o Itaú Cultural. Estes dois minidocumentários são desdobramentos das pesquisas feitas pela MPF-MG a partir de

²¹ O Século XXI como o século do “dever da memória” como nos lembra Bauer (2017)

²² Ficha técnica: *Guerra sem Fim* (2016) 29’41’’; Direção Geral: Unnova Produções Culturais e MPF MG; Produção: Inês do Prado Soares e Unnova, Vitor Blota; Roteiro e Direção: Vitor Blota e Fabrício Bonni. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DfkGVfkJpAM&t=1499s>

²³ Ficha técnica: *Reformatório Krenak* (2016) 18’; Roteiro: André Campos e Rogério Corrêa; Direção: Rogério Corrêa Produção: Itaú Cultural e MPF MG (Procuradoria dos Direitos do Cidadão) Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Qpx8nKVXOAo&t=898s>

um pedido de Anistia ao povo krenak em 2015. “Krenak: Vivos na natureza morta” (2017)²⁴ e “Krenak: Sobreviventes do Vale” (2019) são produções que nasceram da parceria do povo krenak com o Canal Futura. O primeiro trata das consequências e da luta política dos krenak contra o ecocídio perpetrado pela Samarco no caso do rompimento da barragem de Mariana-MG em 2015. Esta série fez parte de um especial do Canal Futura sobre o evento de Mariana em 2017. Já o segundo, “Sobreviventes do Vale” (2019), é um minidocumentário que busca trazer a resistência, a força e a luta do povo krenak contra quase dois séculos de violência e opressão sofridas pro seu povo na relação com a sociedade envolvente e com o Estado brasileiro. Estes filmes serão objetos de análise e discussão ao longo da pesquisa, especialmente no primeiro capítulo.²⁵

O entendimento das narrativas krenak sobre o que estes chamam de “nossa história” exige conhecimento acerca dos modos de existência e das formas como esse povo em diferentes lugares pensa sua relação com os brancos, especialmente a aparente importância que as lideranças jovens parecem conferir à necessidade de contá-la para os não-indígenas e para espaços que excedem suas aldeias. Nos capítulos dessa dissertação, veremos que o ato de contar histórias (principalmente em frente à fogueira e na hora das refeições), de transmitir saberes através da trajetória dos antigos, é o que une aqueles que vivem em sua terras originárias – O Rio Doce e a TI Krenak em Resplendor – MG – com os demais que foram viver em outras terras em decorrência das remoções forçadas e das muitas violências perpetradas pelo Estado brasileiro no século XX (como as famílias que atualmente vivem na TI Vanuire no interior de SP, aldeia de Lidiane e Altierre Krenak, atores principais do relato etnográfico que abre essa introdução).

Assim sendo, essa pesquisa terá como base etnográfica diferentes tipos de lugares, instrumentos e materiais para a análise. A começar pelo trabalho de campo, feito em dois períodos curtos na TI Vanuire- SP nos meses de Março e Novembro de

²⁴ Ficha técnica: Krenak, Vivos na Natureza Morta (2017); Direção Geral: Canal Futura e Andrea Pilar Marranquiel Produção: Canal Futura, Fernando Mira Roteiro: Andrea Pilar Marranquiel. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yyjaZbnLHTo>

²⁵ A análise das produções audiovisuais do povo Krenak tem uma importância significativa neste trabalho e na sua busca em descrever o que chamarei de “contra-história Krenak”. Estes documentários são produções em boa parte pensadas e organizadas pelas próprias lideranças Krenak atuais com o objetivo de contar suas histórias aos não indígenas. Em todas estas produções é possível identificar uma lógica outra de significação dos eventos do passado e de suas relações no tempo. Estes filmes, portanto, são interessantes vias de acesso aos “códigos de significação do tempo” (Lévi-Strauss, 1989) e ao sistema de pensamento Krenak que sustentam uma “teoria da história” que se diferencia dos códigos da história dos historiadores e da “História” enquanto discurso do Estado.

2019²⁶. Além disso, serão analisadas a produção audiovisual elaborada pelos próprios Krenak nos últimos cinco anos sobre sua história de relação com o mundo dos brancos; depoimentos dados pelas lideranças Krenak nos espaços de justiça de transição da CNV e do Ministério Público de Minas Gerais.; Conversas online que tive com as principais lideranças jovens da TI Krenak em Resplendor²⁷; a recuperação de documentos produzidos pela política indigenista ao longo do século XX, pelos processos que resultaram na recuperação e na demarcação definitiva da TI Krenak no início da década de 1990; materiais didáticos e de ensino produzido por educadores e professores krenak endereçados tanto às escolas da aldeia quanto para escolas não-indígenas; e o intenso diálogo com a literatura e com as etnografias já produzidas sobre os Botocudos e os Krenak, seja os que ainda vivem à beira do Watu (o Rio Doce) ou os que vivem em Vanuire. O trajetória que tomaremos aqui para explicitar o que chamarei de uma “contra-história” dos krenak será dividida em três partes, sendo cada parte tratando do que considero os três eixos que constituem tanto a forma (sua estrutura temporal e narrativa) quanto o conteúdo desses relatos que meus interlocutores chamam a todo momento de “nossa história.

O primeiro capítulo irá apresentar a principal narrativa que os Krenak contam nos espaços de “lógica interétnica”, seja nos espaços jurídico-políticos da justiça de transição, nas universidades ou na mídia. Essa narrativa discorre sobre um evento que este povo classifica como a fundação de um modo de relação que pautou toda a história da relação dos krenak com o “mundo dos krai”: A declaração de Guerra Justa aos Botocudo em 1808 por D.João VI. Esse evento, plenamente inteligível para a nossa “ontologia histórica” já que o documento que o institui existe materialmente, é contado pelos Krenak como instituidor de uma relação de violência e extermínio por parte dos brancos que na prática nunca foi revogada. É um evento que estabeleceu uma espécie de “realidade mítica” (Sahlins, 1980) contínua, que se efetivou ao longo do tempo das mais variadas formas e a partir de outras tecnologias de violência. Em todas estas “metáforas” uma figura de violência estatal se sobressai, a dos “militares”.

No segundo capítulo o problema que norteia a discussão é o lugar da relação com o Rio Doce (*Uatu*) quando os Krenak contam sua história aos *Krai*. Partindo de

²⁷ Estava prevista uma incursão em campo na TI Krenak em março de 2020 porém fui impossibilitado pelo aparecimento da Pandemia de COVID-19. Como forma de compensar essa perda etnográfica minha relação com os interlocutores da TI Krenak se deu de forma consistente através de conversas online.

uma interessante etnografia sobre a língua borum feita por um jovem antropólogo²⁸, irei me debruçar sobre o que Gomes (2017) chamou de “dinâmica de transmissão” da vida krenak. A partir de notas etnográficas de minha pesquisa de campo, em diálogo com a de outros pesquisadores e viajantes do passado, meu objetivo será desdobrar esse insight e desvelar o lugar central do ato de transmitir e contar histórias. E como isso passa pela existência (e pela ausência) do *Uatu* (Rio Doce), o rio que também é parente e morada dos espíritos *Maret*.

O terceiro e último capítulo se deterá mais atentamente sobre o desejo, os usos e as razões de endereçar boa parte destas narrativas aos ouvidos dos *Krai* e de suas instituições. A palavra *reconhecimento* é ativada constantemente pelos Krenak quando nos dizem o porquê do esforço ativo em produzir materiais, documentários, viajar quilômetros para dar palestras em universidades e escolas sobre sua *história*. O objetivo aqui é justamente trabalhar a partir da “equivocidade” deste termo. Ou seja, o pressuposto é que quando as lideranças krenak usam a palavra *história* (sempre em português), eles não estão necessariamente falando da mesma coisa que nós pesquisadores da humanidade e-ou membros dos espaços de justiça de transição. A questão aqui é tentar pensar de que forma o contexto atual de luta pela demarcação de uma área sagrada adjacente à TI Krenak que ficou de fora do primeiro processo demarcatório, a gruta dos Sete Salões; a luta pela justa indenização pelo ecocídio cometido pela Samarco contra o Uatu; e os depoimentos e a luta por indenização pelos crimes cometidos pelo Estado brasileiro contra os Krenak na ditadura militar (âmbito da CNV) re-constituíram narrativas e os modos de existência Krenak em um momento visto como oportuno para ocupar certos espaços dos “krai” e se mostrar “visível” à sociedade dos brancos, apresentando narrativas que parecem buscar subverter os efeitos das remoções forçadas e do etnocídio contínuo perpetrado pelo Estado ao longo dos últimos dois séculos.

²⁸ GOMES, Breno “Palavras de Makian”. Dissertação de mestrado em antropologia. PPGAS – Museu Nacional, 2016

Capítulo 1 – “Os militares inimigos” e a “Guerra Justa” como “realidade mítica”

“A história havaiana frequentemente se repete, já que somente na segunda vez é evento. Na primeira vez, é mito. A proposição de Kamehameha para Vancouver era efetivamente uma alusão lendária. A sugestão era de que eles encenassem de novo a história do celebrado Paa que, várias gerações antes, viera, como Vancouver, de terras invisíveis além do horizonte a fim de instituir uma nova religião – com efeito, para instalar, junto com a sua religião, uma nova linha de chefes governantes a partir dos quais Kamehameha traçou sua própria descendência”

Marshall Sahlins em “Metáforas históricas e realidades míticas”

No primeiro depoimento prestado aos membros do GT indígena da CNV, Douglas Krenak, jornalista e uma das lideranças jovens da TI Krenak-MG mais conhecidas e atuantes na atual luta pelo reconhecimento de sua história neste momento de discussões sobre possíveis políticas reparatórias, inicia sua narrativa a partir do mesmo lugar em que Lidiane havia apontado na palestra que relatei há pouco:

Douglas: Desde a época da colonização nosso povo sofre com esse esquema militar. Na época que D.João VI decretou guerra ao nosso povo em 1808, de lá pra cá nosso povo sofre repressão... eterna...

Marcelo Zelic: Mas você acha que hoje essa é uma época calma;

Douglas: Se você for olhar para a questão da violência, mas o que nosso povo sofre hoje é resquício de tudo isso... a gente sofre da negação da identidade, negação de direitos sobre a terra...

Maria Rita Kehl: Mesmo essa reserva aqui

Douglas: Sim, porque esta reserva aqui foi imposta, nosso povo não morava só aqui...Então tem parte do nosso território que tá de fora... E esse território aqui foi um território doado... Nosso povo rodava por tudo isso aqui... Nosso povo era imenso... Com essa história o povo indígena diminuiu em todo lugar, e aqui do mesmo jeito... Com o decreto da guerra de 1808 de D. João VI nosso povo sofreu demais,

porque se você matava um índio Botocudo você estava fazendo um favor para o governo, pelo “progresso”... Com o passar dos anos essa guerra foi feita... Foi muito tempo de guerra... por terra e por riquezas. Passado o período colonial nosso povo ainda teve que passar por programas do governo de desenvolvimento como a questão da ferrovia...A estrada de ferro Vitória –Minas... e nosso povo teve um embate muito violento com esse empreendimento, e teve um esquema todo militar. Varios parentes sumiram nessa época... Meu avô contava que tinha parente dele que era liderança e que sumia... o “governo” vinha, buscava e não voltava mais... O nosso pessoal antigo falava “o governo”. Com a ditadura militar a coisa já vinha se arrastando, mas aí a coisa se agravou nessa época... mas nosso povo já sofria... nosso povo sofre há mais de 200 anos²⁹

“Desde 1808 nosso povo sofre com esse esquema militar”. A ideia de continuidade de um certo tipo de relação com o Estado é bem explícita na fala de Douglas que, assim como Lidiane no meu primeiro encontro com os Krenak, se refere à Carta Régia de Dom João VI de 13 de maio de 1808, que declarou Guerra Justa aos povos conhecidos até então como “Botocudos do Leste”. Corroborando a afirmativa de Douglas de que “matar Botocudos era fazer um favor ao governo”, A Carta determinava:

CARTA RÉGIA DE 13 DE MAIO DE 1808

Manda fazer guerra aos índios Botocudos.

Pedro Maria Xavier de Ataíde e Mello, do meu Conselho, Governador e Capitão General da Capitania de Minas Geraes. Amigo. Eu o Príncipe Regente vos envio muito saudar. Sendo-me as graves queixas da Capitania de Minas Geraes têm subido á minha real presença, sobre as invasões que diariamente estão praticando os índios Botocudos, antropophagos, em diversas e muito distantes partes da mesma Capitania, particularmente sobre as margens do Rio Doce e rios que no mesmo desaguam e onde não só devastam todas as fazendas sitas naquellas visinhanças e tem até forçado muitos proprietarios a abandonal-as com grave prejuizo seu e da minha Real Coroa, mas passam a praticar as mais horriveis e atrozes scenas da mais barbara antropophagia, ora assassinando os Portuguezes e os Índios mansos por meio de feridas, de que servem depois o sangue, ora dilacerando os corpos e comendo os seus tristes restos; tendo-se verificado na minha real presença a inutilidade de todos os meios humanos, pelos quaes tenho mandado que se tente a sua civilisação e o reduzil-os a aldear-se e a gozarem dos bens permanentes de uma sociedade pacifica e doce, debaixo das justas e humanas Leis que regem os meus povos; e até havendo-se demonstrado, quão pouco util era o systema de guerra defensivo que contra elles tenho mandado seguir, visto que os pontos de defeza em uma tão grande e

²⁹ ALDEIAS, Vídeo nas. Depoimento dos Krenak – Parte 1. 2014 (1h02m). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MACXsyPDhBY>.

extensa linha não podiam bastar a cobrir o paiz: sou servido por estes e outros justos motivos que ora fazem suspender os efeitos de humanidade que com elles tinha mandado praticar, ordenar-vos, em primeiro lugar: Que desde o momento, em que receberdes esta minha Carta Regia, deveis considerar como principiada contra estes Indios antropophagos uma guerra offensiva que continuareis sempre em todos os annos nas estações seccas e que não terá fim, senão quando tiverdes a felicidade de vos senhorear de suas habitações e de os capacitar da superioridade das minhas reaes armas de maneira tal que movidos do justo terror das mesmas, peçam a paz e sujeitando-se ao doce jugo das leis e promettendo viver em sociedade, possam vir a ser vassallos uteis, como ja o são as immensas variedades de Indios que nestes meus vastos Estados do Brazil se acham aldeados e gozam da felicidade que é consequencia necessaria do estado social: Em segundo lugar sou servido ordenar-vos que formeis logo um Corpo de soldados pedestres escolhidos e commandados pelos mesmos habeis commandantes que vós em parte propuzestes e que vão nomeados nesta mesma Carta Regia, os quaes terão o mesmo soldo que o dos soldados Infanteas; e sendo Indios domesticos, poderá diminuir-se o soldo a 40 réis, como se faz na guarnição dos Presidios dos Barretos e da Serra de S. João; e para que não cresçam as despesas da Capitania, ordeno-vos que deis logo baixa a todos os soldados Infantes que ora existem nessa Capitania, ficando os Officiaes aggregados ao Regimento de Cavallaria regular, donde successivamente passarão a effectivos, logo que haja vaga: (...) Que sejam considerados como prisioneiros de guerra todos os Indios Botocudos que se tomarem com as armas na mão em qualquer ataque; e que sejam entregues para o serviço do respectivo Commandante por dez annos, e todo o mais tempo em que durar sua ferocidade, podendo elle empregar-o em seu serviço particular durante esse tempo e conserval-os com a devida segurança, mesmo em ferros, enquanto não derem provas do abandono de sua atrocidade e antropophagia. Em quarto lugar, ordeno-vos que a estes Commandantes se lhes confira annualmente um augmento de soldo proporcional ao bom serviço que fizerem, regulado este pelo principio que terá mais meio soldo aquelle Commandante que no decurso de um anno mostrar, não sómente que no seu districto não houve invasão alguma de Indios Botocudos, nem de outros quaesquer Indios bravos, de que resultasse morte de Portuguezes, ou destruição de suas plantações; mas que aprisionou e destruiu no mesmo tempo maior numero, do que qualquer outro commandante; conferindo-se aos demais um augmento de soldo proporcional ao serviço que fizeram, servindo de base para maxima recompensa o augmento de meio soldo. Em quinto lugar ordeno-vos que em cada tres mezes convoqueis uma Junta que será por vós presidida e composta do Coronel do Regimento de linha, do coronel Inspector dos destacamentos da capitania, do tenente Coronel, do Major, do Ouvidor da Comarcas na qualidade de Auditor do Regimento, e do Escrivão Deputado da Junta da Fazenda, na qual fareis conhecer do resultado de tão importante serviço; e me dará conta pela Secretaria de Estado de Guerra e Negocio Estrangeiros, de tudo o que tiver acontecido e for concernente a este objecto, para que se consiga a redução e civilisação dos Indios Botocudos, si possivel for, e a das outras raças de Indios que muito vos recomendado; podendo tambem a Junta propor-me tudo o que julgar conveniente para tão saudaveis e grandes fins, particularmente tudo o que tocar á pacificação, civilisação e aldeação dos Indios; declarando-vos tambem que por este trabalho os Ministros da Junta não terão paga ou vencimento algum, reservando-me o dar-lhes aquellas demonstrações do meu real agrado e generosidade, de que os seus serviços, demonstrados pelas suas contas e resultado favoravel para a Capitania, os fizerem dignos.³⁰

Essa carta, que determinava “fazer guerra” contra os ancestrais dos Krenak, é pensada por Douglas, Lidiane e outros interlocutores como o evento inicial de uma violência que sempre marcou a disposição dos brancos em relação a seu povo. Quando Douglas diz que “a coisa já vinha se arrastando, e na ditadura as coisas se agravaram,

³⁰ https://www2.camara.leg.br/legin/fed/carreg_sn/antioresa1824/cartaregia-40169-13-maio-1808-572129-publicacaooriginal-95256-pe.html

mas nosso povo já sofria”, reitera uma ideia de continuidade de uma violência de que o período da ditadura militar é um momento particularmente intenso, mas não muito diferente das guerras justas do início do século XIX e outros episódios posteriores de violência. Os investigadores do GT, antes do início do depoimento, declararam repetidamente estar mais interessados nos eventos que respeitavam o recorte imposto pela Comissão Nacional da Verdade (CNV), de 1946 à 1988³¹. Mas na memória krenak isso não corresponde um período particular e suas narrativas históricas nunca se deixam restringir a ele.³² Essa recusa da delimitação temporal imposta pela CNV é o ponto de partida para a investigação dessa forma narrativa que transborda a classificação temporal operada pela Comissão e pelos brancos de modo geral

1.1 A “Guerra Justa” de D. João VI como o “Evento”

A subversão de Douglas Krenak da temporalidade suposta pelos membros da CNV, tem como marco inicial um evento que aconteceu mais de um século antes do início do recorte temporal delimitado pelo órgão de justiça de transição brasileira, órgão este criado em um primeiro momento com o objetivo de investigar crimes de Estado cometidos durante a ditadura civil-militar contra ativistas e movimentos de esquerda que se organizavam nos contextos urbanos do país. (Gallagher, 2017; Azola e Lima, 2017). É importante apontar que a criação do grupo de trabalho para investigar crimes contra povos indígenas e movimentos sociais do campo foi uma criação *a posteriori*, a partir da pressão dos movimentos indígenas e do campo que se sentiram completamente alijados e esquecidos das discussões sobre políticas de anistia e reparação criadas pela Comissão³³.

Neste sentido, a alusão que Douglas faz à declaração de “Guerra Justa” aos povos Botocudo (considerado pelos Krenak como seus ancestrais) em 1808 por D. João

³¹ “A pesquisa tem como prioridade o levantamento das informações relacionadas às mortes e desaparecimentos ocorridos durante o regime de 64-85, mas *também* irá investigar outras graves violações de direitos humanos, como tortura, violência sexual e o terrorismo de Estado. Deverá *ainda* investigar as *graves violações de direitos humanos de grupos como estrangeiros, camponeses, indígenas, mulheres e sindicalistas* (meus grifos).” (GALLAGHER. 2017: 24)

³² A noção de que a “ditadura nunca acabou” entre lideranças indígenas também é compartilhada por outros povos que foram objeto da violência estatal durante o período militar. O trabalho de Berbert (2017) trata dessa mesma narrativa entre os Maxakali; assim como Lima e Pacheco (2020) descrevem falas lideranças Xetá contendo este mesmo tropo.

³³ Para uma descrição deste processo de constituição do GT indígena na CNV ver a entrevista de Marcelo Zelic dada à revista Campos (Azola e Lima, 2017)

VI em seu depoimento aos membros da CNV, interessados em eventos ocorridos em meados do século XX, nos demanda entender minimamente o que foi o fenômeno da “Guerra Justa” enquanto um mecanismo jurídico de controle, gestão e violência do Estado colonial português contra os povos indígenas no território brasileiro. Para a procurar compreender as razões de Douglas e de outras lideranças krenak sempre evocarem este evento, que, aos olhos da “História” e da narrativa do Estado brasileiro, temporalmente distante e desconectado da experiência da ditadura cívil-militar no século XX.

A legislação e a política indigenista da Coroa portuguesa durante o período colonial continham, conforme argumenta Perrone-Moisés (1992, 1999), diferentes modos de relação jurídica com os diferentes coletivos indígenas que habitavam o Brasil: Poderiam ser aliados de guerra (como nas guerras contra os franceses no século XVI), povos aldeados, povos livres (garantidos por seu direito natural) ou povos inimigos de guerra (inimigos do Rei e da Coroa portanto). O tratamento de certos povos indígenas como “inimigos” parecia ser visto pelos legisladores coloniais como uma “contingência indesejada”, sendo o objetivo fundamental da política indigenista colonial a conversão do “gentio” à fé cristã e ao sistema econômico da Colônia. (Perrone-Moisés, 1999)

No entanto, a recusa e a resistência deliberada de muitos povos indígenas à lógica colonial de aldeamento e submissão fez com que a Coroa colocasse em funcionamento o mecanismo da “Guerra Justa” em território brasileiro. Esse conceito jurídico criado no Direito português durante a Reconquista, estabelecia o direito de guerra contra quem impedisse a propagação da fé cristã, e praticasse atos hostis contra súditos e vassalos do Rei. Segundo Perrone-Moisés (2000)

Na legislação indigenista para o Brasil, a razão apontada como causa legítima de guerra [justa] era, de modo consistente, a pré-existência de atos hostis por parte de populações indígenas. Hostilidade prévia era a justificativa expressa em todos os documentos que se ocupavam de guerras contra os índios. A lei de 1611 limitava claramente a guerra justa aos casos em que o gentio se mostrasse hostil, movendo “guerra, rebelião e levantamento”. A Carta Régia de 11-10-1707 para o Maranhão considerava “muito conveniente que se [fizesse] guerra ao gentio do Corço que [tinha] feito tantas mortes e extorsões”. Cartas do Vice-Rei do Brasil de 1723 e 1726 pediam índios das aldeias “para fazer uma campanha ao gentio bárbaro que hostiliza aos vassalos de Sua Magestade” e os exemplos poderiam ser multiplicado. (Perrone-Moisés, 2000:153)

No Brasil colonial, o reconhecimento da justiça na declaração de guerra justa passava necessariamente pela comprovação jurídica de que determinado povo tinha cometido de forma reiterada e prévia “atos hostís” contra súditos da coroa portuguesa. E uma vez deflagrado esse mecanismo de violência as consequências esperadas passavam a ser ou a total eliminação destes povos “hostís” ou a legitimidade de sua escravização para alimentar o mercado colonial. Mais uma vez Perrone-Moisés nos conta que:

Uma vez reconhecida, entretanto, como justa, a guerra seria movida até a destruição total dos inimigos, da forma mais violenta possível – os termos empregados nos documentos não deixam margem a dúvidas – e os sobreviventes seriam escravos (...) As recomendações de destruição total dos inimigos são numerosas no século XVII e no início do XVIII; fala-se em guerra “rigorosa”, “total”, “veemente”, a ser movida “cruamente”, fazendo aos inimigos “todo o dano possível”, de preferência até a sua “extinção total” (Perrone-Moisés, 2000: 155)

O caráter “total” do mecanismo da “Guerra Justa” colonial – a ideia de que uma vez declarada o objetivo final seria a total submissão do povo considerado inimigo – é um aspecto que aparece explícito na Carta Régia de 13 de maio de 1808 que declara guerra aos ancestrais dos Krenak³⁴. Como veremos adiante neste trabalho, é um aspecto constantemente levantado pelas lideranças krenak como exemplo do interesse perene dos brancos em destruir completamente seu povo e seus modos de existência.

Se a legislação indigenista colonial ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII tratava alguns povos indígenas como inimigos passíveis de serem escravizados e totalmente submetidos à violência das armas do Rei, especialmente os povos que deliberadamente escolheram não construir nenhum tipo de relação de contato, aliança e ou aldeamento com a administração colonial, convém apresentar também – ainda sob uma perspectiva historiográfica - o que fez o Rei D.João VI lançar mão deste mecanismo jurídico já antigo contra os povos conhecidos como “Botocudos dos sertões do leste das Minas Gerais”, em sua chegada ao Brasil no início do século XIX.

³⁴ “Que desde o momento, em que receberdes esta minha Carta Regia, deveis considerar como principiada contra estes Indios antropophagos uma guerra offensiva que continuareis sempre em todos os annos nas estações seccas e que não terá fim, senão quando tiverdes a felicidade de vos senhorear de suas habitações e de os capacitar da superioridade das minhas reaes armas de maneira tal que movidos do justo terror das mesmas, peçam a paz e sujeitando-se ao doce jugo das leis e promettendo viver em sociedade, possam vir a ser vassallos uteis, como ja o são as immensas variedades de Indios que nestes meus vastos Estados do Brazil se acham aldeados e gozam da felicidade que é consequencia necessaria do estado social”

Como já apresentado na introdução deste trabalho, o território que hoje compreende as regiões central e leste de Minas Gerais, e o interior do Estado do Espírito Santo, foi delimitado pela Coroa portuguesa até o século XVIII como uma região não explorada e limítrofe que Paraíso (1992) chamou de “zona tampão”, uma zona fronteira povoada por diferentes coletivos indígenas e limitada ao acesso de colonos, que restringia o acesso e a circulação de pessoas e mercadorias em direção às regiões produtoras de minérios. A crescente crise da mineração na segunda metade do século XVIII promoveu um ponto de inflexão dos interesses da administração colonial na região, que passou a planejar estratégias e projetos de colonização que deixassem a “terra livre” para os colonos, o que demandava uma política indigenista agressiva de gestão e de aldeamento.

A transformação do sertão de Minas Gerais “de “muralhas” contra o contrabando em um verdadeiro Eldorado que a “civilização” deveria conquistar” (Missagia de Mattos, 2004) colocou os povos Botocudo na mira de um novo processo de “conversão” que já não se centrava no plano de expansão da fé cristã do período colonial, mas sim da conversão-sujeição à Coroa, ao paradigma iluminista da “civilização”, e da construção de uma “vida moralizada” através de seu aldeamento forçado e da liberação das terras para a colonização e exploração por colonos e fazendeiros dispostos a avançar as frentes de expansão agrícola coloniais

A Carta Régia de D. João VI que promove guerra aos Botocudo é uma das últimas declarações de “Guerra Justa” pela Coroa em território brasileiro, já que ao longo da primeira metade do século XIX o paradigma assimilacionista e a estabilização da ideia de que todos os índios no território eram “capazes de perfectibilidade”, ou seja, que sua plena humanidade era reconhecida e que cabia ao Estado a obrigação de “civiliza-las”, traze-las para o “estado de Sociedade”, passou a desmontar gradativamente a heterogeneidade de tratamento jurídico que era a marca da administração colonial - “aldeados, aliados, inimigos e escravos” (Perrone-Moisés, 1999) – para uma concepção mais homogênea assentada na ideia de “assimilação”- “civilização. Ou como sugere Carneiro da Cunha (2009) a partir das reflexões de José Bonifácio, “fazê-las ter Sociedade”:

A “sujeição” em seus múltiplos sentidos é a condição e critério do estado de sociedade: “Não tem freio algum, religioso e cívil, que cohiba e dirija suas paixões: donde nasce ser-lhes insupportavel sujeitarem-se a Leis e costumes regulares” (Bonifácio, 1823). É o

Estado, por sua vez, que garante a sujeição e sem ele não há portanto sociedade digna desse nome. A civilização dos índios passa assim por uma incorporação no Estado, civilização deve ser entendida aqui no seu sentido etimológico, o de vir a formar um corpo civil, uma sociedade (...) A “sujeição”, para José Bonifácio, é palavra-chave do processo. Há a “sujeição pelas armas” que faz do índio bravo um índio manso, e há a sujeição a dois jugos, “o suave jugo de minhas leis”, como dizia d. João VI, e o jugo do trabalho. É precisamente na medida em que não se reconhece que eles formem sociedade que se nega aos índios a autodomesticação. Cumpre ao Estado brasileiro *realizar as sociedades indígenas* que até então *carecem de existência*; passa-se da autodomesticação à heterodomesticação. Seria, portanto, anacronismo falar-se aqui de um projeto de destruição das sociedades indígenas: elas simplesmente não existem no pensamento político da época (Carneiro da Cunha, 2009: 162-163)

A ideia de que a prerrogativa do Estado brasileiro – em plena formação enquanto “Nação” – seria tirar os povos indígenas de sua condição “errante” e “selvagem” para a construção de uma condição de “Sociedade”, insere-se naquilo que Pierre Clastres chamou de “lógica da falta”, em sua crítica à noção de “sociedades sem Estado” (Clastres, 2003). Este fundamento da política indigenista somado aos interesses locais de colonização e expansão econômica nessa zona fronteira, obrigaram os Botocudo e seus descendentes Krenak a lidar constantemente com as tentativas de invasão e controle de seus espaços de circulação e vivência em suas terras. A noção e as políticas de “aldeamento” passaram a fazer parte da vida destes povos até então caracterizados por sua extrema mobilidade (Missagia de Mattos, 2004). O “aldeamento” também será visto pelos Krenak como um desdobramento fundamental da “Guerra Justa” declarada em 1808, só que a partir de uma articulação distinta da forma como a historiografia da política indigenista no Brasil nos conta.

Neste momento, vou pausar novamente nosso apoio na historiografia da política indigenista e dos Botocudo e suas estabelecidas articulações temporais para voltar à perspectiva e a reflexão de duas lideranças krenak em depoimentos à CNV, que apresentam interessantes contrastes com certos supostos clássicos da História tal como a concebemos e seu “regime de historicidade”.

1.2 “O esquema militar”

“Desde 1808 nosso povo sofre com esse esquema militar”. Repito novamente a frase de Douglas Krenak no primeiro depoimento transcrito neste capítulo para lembrar que esta importante liderança krenak retoma o evento da “Guerra Justa” em uma conversa que tinha como objetivo – por parte dos membros da CNV – rememorar casos de violência cometidos por agentes do Estado mineiro e brasileiro contra os Krenak durante o período da ditadura militar, e mais especificamente no período da criação de um presídio para indígenas conhecido como Reformatório Krenak³⁵. A questão que se coloca agora, após passar pela perspectiva dos historiadores o que foi o mecanismo da “Guerra Justa”, é pensar essa articulação explícita que Douglas faz entre militarismo e a carta régia de d.João VI e até que ponto esta articulação é significativa para outras lideranças Krenak e para sua memória histórica como coletivo.

Logo na sequência do depoimento, Douglas deixa claro novamente como o que ele chama de “questão militar” já estava presente na vida dos Krenak antes mesmo do período da Ditadura:

Com a escola... e a questão militar foi antes da ditadura... que eles obrigavam o índio a falar o português... O esquema militar já funcionava aqui antes da ditadura... Eles queriam acabar com a cultura, com a língua e com o povo. Uma forma de dominar era entender a língua do povo ou acabar com ela. No começo o SPI vinha aqui pra entender nossa língua... tanto que nossos antigos chamavam eles de “línguas”, que eram esses agentes do SPI que vinham pra entender a língua e passar para o governo. Ele veio pra dizer pra gente que a gente devia sair da frente dos trilhos, que eles chamavam de “pacificar”... Ele veio pra entender o povo... Então desde os anos 10 eles tinham gente do governo pra entender nossa língua³⁶

Douglas se refere aqui a outro momento desta história da relação de seu povo com o Estado brasileiro. Os “trilhos” que os Krenak deveriam deixar passar, por ordem dos agentes do SPI, eram os da futura ferrovia Vitória-Minas no começo do século XX. Segundo a historiadora Daniela Silva (2009):

³⁵ O principal trabalho referente à criação do Reformatório Krenak é o trabalho de Corrêa (2000) “Ordem a se preservar: A gestão dos índios e o reformatório Krenak”. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Museu Nacional (UFRJ)

³⁶ ALDEIAS, Vídeo nas. Depoimento dos Krenak – Parte 1. 2014 (1h02m). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MACXsyPDhBY>.

O Governo Federal ofereceu concessão a várias empresas particulares para a construção das estradas férreas. A Companhia Estrada de Ferro Vitória a Minas, fundada em 1901, pelos engenheiros João Teixeira Soares e Pedro Nolasco Pereira da Cunha, foi a responsável pela construção da Vitória-Minas. De um lado, estavam indígenas e do outro operários e engenheiros, estes na construção do “progresso”. A ferrovia escoaria a produção de uma região para outra, possibilitando, na ótica dos envolvidos, o “desenvolvimento” da nação.(...) Para dar segurança aos operários e facilitar a construção das ferrovias Bahia-Minas e Vitória-Minas, foram criados na Bahia os Postos de Atração do Ermida: um às margens do Jequitinhonha, outro no Rio Pepinque; No Espírito Santo, dois às margens do Rio Pancas, e outro no Rio Doce, em Minas Gerais, para os índios Krenak, aldeamento do Rio Eme (Silva, 2009: 32-33)

A construção da ferrovia, que para a “proteção dos operários” demandou a criação de um posto de atração voltado para o povo Krenak do rio Doce é vista por Douglas – com justeza e precisão, se pensarmos na base militar positivista do SPI (Souza Lima, 1995) – como “um esquema militar” que se perpetuou com as subsequentes “tecnologias do contato”³⁷ (Lima, 2017: 29) do órgão indigenista com seus ancestrais. A chegada da escola dos brancos também é vista como diretamente articulada com este “esquema”. A escola parece ser vista como o locus de ataque à sua cultura e à sua língua, com o objetivo “acabar com seu povo”. E esse ataque se dá a partir de um duplo movimento que se complementava, obrigar o índio a falar o português ao mesmo tempo que se destacavam agentes para entender a língua destes índios: “entender a língua do povo ou acabar com ela”.

O meu ponto inicial aqui é sublinhar a ênfase de Douglas em explicitar um regime de temporalidade de relação contínua entre seu povo e “o governo”, ou como ele diz entre seu povo e esse “esquema militar”. É como se estivesse operando aí uma articulação temporal de “longa duração”, para usar o famoso conceito de Fernand Braudel³⁸. Há o estabelecimento de uma relação de continuidade que apenas tinha começado com a Carta Régia de D.João VI, e que com a chegada do SPI ela se atualiza a partir de novas “tecnologias de contato”, ou talvez seja mais preciso falar em novas “tecnologias de violência”. Essa articulação aparece na fala de outras lideranças krenak

³⁷ Lima (2017) define “tecnologia do contato” como práticas de gestão e violência colonial contra povos ameríndios no Brasil. Remoções forçadas, aldeamentos, escolarização são exemplos deste tipo de prática.

³⁸ Fernand Braudel constrói sua noção de “longa duração” (*longue durée*) a partir de uma fragmentação heurística do “Tempo” físico que delimita as ações dos homens na História em múltiplas durações. O tempo curto dos “acontecimentos” (“O tempo das notícias”) ; o tempo conjuntural (“o tempo dos ciclos econômicos”); e o tempo da longa duração (“O tempo das relações com o ambiente e o tempo das mentalidades”). Ver: BRAUDEL.F *Escritos sobre a História* 3 ed. São Paulo: Perspectiva, 2014

tanto no processo de investigação da CNV quanto em outros espaços utilizados pelos Krenak para contar suas histórias.

Porém, antes de continuar a decifrar a que os Krenak e suas lideranças se referem quando dizem “esquema militar”, acredito ser importante fazer uma parada para apresentar quem é Douglas Krenak e sua posição atual de liderança e porta-voz do povo Krenak nos espaços de “lógica interétnica”. Douglas tornou-se uma das principais lideranças jovens da TI Krenak a partir de sua formação universitária como jornalista. É um dos articuladores, junto com sua irmã Shirley Krenak, do Instituto Shirley Djukurnã Krenak, entidade criada com o objetivo de construir pontes e alianças com órgãos educacionais na promoção de discussões vinculadas ao etnodesenvolvimento e à educação indígena nas escolas da região. Douglas, Shirley e Geovani (irmão mais novo), por terem sido uma das primeiras gerações a ter acesso à formação universitária no período pós demarcação de seu território (anos 2000), tomaram a frente e a incumbência de estabelecer alianças estratégicas com espaços e instituições de aliados não indígenas na busca em levar a história de seu povo e de outros povos da região para o conhecimento da sociedade envolvente.

Quando havia decidido demilitar como objeto de pesquisa a maneira como um dos povos indígenas inseridos no processo de investigação conduzida pela CNV contavam e organizavam os mesmos eventos – e o mesmo recorte temporal – que interessava ao órgão de justiça de transição, minha escolha pelo povo Krenak estava assentada no que eu já havia lido na historiografia da política indigenista sobre a existência do “Reformatório Krenak” e a consequente submissão desse povo às mesmas violências que os presos mandados para seu território sofriam por parte dos agentes estatais que operavam as políticas indigenistas da ditadura militar.

No entanto, para minha surpresa, quando tive meu primeiro contato com os Krenak da região do Vanuie-SP – especificamente Lidiane e Altieri Krenak, que terão suas histórias contadas mais detalhadamente nos próximos dois capítulos – eles sempre transbordavam o recorte temporal delimitado pela existência do Reformatório quando falavam das violências que tinham acontecido com seu pai e parentes neste período. O “Reformatório”, como “Ditadura” é um “período” que só existe sugndo nossos parâmetros de historicidade. Nos depoimentos feitos pelos Krenak à CNV, verifica-se que as falas de Douglas, por exemplo acrescentam detalhes e nuances a esta articulação temporal distinta, com o aparecimento constante da expressão “questão militar”. Conforme eu caminhava nesta investigação inicial, descobri que nos úlitmos 5 anos os

Krenak, em parceria com o MPF, produziram uma série de audiovisuais contando sua história, veiculados em diferentes mídias – especialmente TV e internet. E é justamente nessa série audiovisual que a interessante categoria aqui apresentada por Douglas – a “questão militar” – aparece de forma constante e de distintas formas.

Como já apresentado na introdução, em 2016 os Krenak, em parceria com o Ministério Público Federal de Minas Gerais e com o Itaú Cultural, produziram dois documentários sobre a história da relação de seu povo com a sociedade envolvente e o “mundo dos brancos”. Documentários estes construídos no âmbito da narrativa da *resistência*³⁹ e da luta contínua do povo Krenak contra uma série de violências cometidas pelo Estado brasileiro ao longo do tempo, e mais especialmente no período da ditadura militar. Um destes documentários lidavam exclusivamente com a história de criação do “Reformatório Krenak” (2016), este feito em parceria com o MPF MG e o Itaú Cultural, e o outro tinha o nome sugestivo de “Guerra Sem Fim: Resistência e luta do povo Krenak” (2016)⁴⁰.

Um ano depois da publicação do relatório final da Comissão Nacional da Verdade (2014), que em seu “Texto 5” do segundo volume trazia o resultado final das investigações do “Grupo de Trabalho Camponeses e Indígenas” apontando para uma série de violações e crimes de Estado cometidos contra alguns povos indígenas (uma subseção é dedicada ao caso do “Reformatório Krenak”), o Ministério Público de Minas Gerais através da 6 Câmara de Coordenação e Revisão e da Procuradoria Regional dos Direitos do Cidadão de Minas Gerais⁴¹ entrou com um requerimento (Requerimento 75.002-2015: pedido de anistia coletiva dos Krenak) baseado na Lei de Anistia (10.559-2002) que garante reparação à pessoas atingidas por atos institucionais de exceção e de perseguição política durante o período 1946-1988. Este requerimento tem como pedidos:

Diante do exposto, requer o **Ministério Público Federal**:

³⁹ Termo bastante comum nas falas das lideranças.

⁴⁰ *Reformatório Krenak* (2016) 18'; Roteiro: André Campos e Rogério Corrêa; Direção: Rogério Corrêa; Produção: Itaú Cultural e MPF MG (Procuradoria dos Direitos do Cidadão). *Guerra sem Fim* (2016) 29'41''; Direção Geral: Unnova Produções Culturais e MPF MG; Produção: Inês do Prado Soares e Unnova, Vitor Blota; Roteiro e Direção: Vitor Blota e Fabrício Bonni. A coincidência no ano e na parceria direta com o MPF-MG na produção dos dois documentários coloca-os como desdobramentos tanto do Grupo de Trabalho e dos depoimentos recolhidos da CNV, quanto dos trabalhos de investigação e de parecer técnico da produção do Requerimento pelo pedido de anistia coletiva.

a) o **reconhecimento das violações** aos direitos humanos perpetradas contra o povo indígena Krenak pelo Estado brasileiro, acompanhado de **pedido público de desculpas**;

b) a **reparação econômica coletiva** em prol do **povo indígena Krenak**, tendo em vista que os atos da ditadura provocaram sua desagregação social e cultural, colocando em risco, portanto, sua própria existência enquanto povo.

O pedido pelo “reconhecimento” e pelo “pedido público de desculpas” por parte do Estado brasileiro aos Krenak é uma questão constantemente reiterada por lideranças krenak tanto em produções audiovisuais quanto nas conversas que tive sobre os tempos do “Reformatório” e da ditadura militar, questões a que voltarei de maneira detalhada no capítulo três deste trabalho. Já o pedido por “reparação econômica coletiva” - e sua ênfase no adjetivo “coletivo” - é derivado dos problemas e dissonâncias existentes entre a “individualização” dos mecanismos reparatórios do Direito ocidental e as concepções de pessoa e “coletivo” dos povos ameríndios que desafiam as premissas ocidentais da pessoa como um “indivíduo” único e fechado em si mesmo e da “sociedade” como a mera soma destes indivíduos (Cunha, 2009; Strathern, 2014).

Importante destacar aqui que há um precedente próximo e decisivo à este pedido feito pelos Krenak, que foi a concessão de indenização pela Comissão de Anistia aos Aikewara em 2014, também por crimes cometidos pelo Estado brasileiro no período da ditadura militar. A etnografia de Ponce Garcia (2015), revela que as lideranças aikewara não ficaram totalmente satisfeitas com as indenizações pagas pela Comissão justamente porque foram concedidas de forma individual através de uma quantia em dinheiro. Neste sentido, os Aikewara reiteraram que a reparação mais significativa para seu povo não foi feita, sendo justamente a que afetava seu povo como “coletivo”, a redemarcação de sua terra. “Reconhecimento”, “reparação” e “anistia” para as lideranças aikewara equivalia a uma nova demarcação de seu território (Ponce Garcia: 2015, 155-156). A redemarcação do território também é um pedido constante feito pelas lideranças Krenak, como será visto adiante neste trabalho.

Na primeira cena do documentário “Reformatório Krenak”, Douglas resume a história de seu povo como “uma história de muito sofrimento”, começando justamente pela “invasão da Corte portuguesa através de D.João VI”. A partir desse evento ele faz a seguinte articulação temporal, como que explicitando o porque dele falar da Corte portuguesa no início de um documentário que descreve um evento ocorrido somente no século XX, durante a ditadura militar:

Portugal era uma grande potência da época, um povo que tinha conhecimento de exterminar vários povos indígenas em outros lugares do planeta... Em 1808 D. João VI decreta uma Guerra chamada “Guerra Justa”, que era considerado legal exterminar o meu povo em nome do progresso... Anos mais tarde, o nosso povo ainda enfrentou essa chamada Ditadura militar(...) Essa ditadura pega o mesmo esquema militar de D.João VI, e coloca para poder reprimir nosso povo.

O “esquema militar” é a categoria e fio condutor que conecta os dois eventos, e que busca conferir sentido ao fato de um documentário que trata de um evento constituído por instituições do Brasil republicano do século XX começar a partir de um evento ocorrido quando o “Brasil” enquanto Estado nacional moderno sequer existia. No início do outro documentário resultante da parceria dos Krenak com o MPF-MG, “Guerra Sem Fim”, Douglas complexifica ainda mais este fio condutor, nos dando mais algumas pistas sobre o que quer dizer quando fala em “esquema militar”:

A questão militar com nosso povo é antiga, é desde o governo D. João VI com a declaração da guerra justa em 1808. Então a questão nossa com o militarismo é antiga. Muitos teses e livros que o SPI chegou na nossa região para possibilitar a abertura da ferrovia Vitória-Minas(...)E por muitos anos houve esse embate (...) e aí o SPI fez várias manobras, essa questão de colocar o índio em aldeia, isso aí foi uma manobra militar... antiga... Então a aldeia hoje em dia é vista como um lugar onde os índios ficam, mas a aldeia na verdade é uma represália criada pelo não-indígena. (...) O nosso povo era composto por vários grupos, e o governo tinha dificuldade pra lidar pq esses grupos falavam a mesma língua mas tinham costumes diferentes, e isso foi difícil pro pessoal do SPI (...) E como isso era difícil e a estrada tinha que ser construída, aí as questões foram sendo mais baseadas na força, e na questão do extermínio mesmo, do massacre.... porque o povo resistia. (“Guerra sem fim”. 3’00)

Parece claro que nestas várias falas de Douglas Krenak nos documentários e nos depoimentos dados à CNV há uma articulação – ou uma organização – temporal que amarra e aproxima diferentes eventos espalhados nos últimos dois séculos (XIX e XX) a partir da ideia que estes compartilhariam um mesmo “esquema”, um mesmo mecanismo de violência contra seu povo. As declarações mencionam diferentes tecnologias de gestão e controle da política indigenista brasileira ao longo destes séculos: “guerras justas” do período colonial; os aldeamentos forçados iniciados no século XIX; a escola como instituição assimilacionista; o conluio com as frentes de expansão no século

XX⁴²; as remoções forçadas e o violento controle dos corpos através da tortura e do encarceramento, que teve o “Reformatório Krenak” como sua experiência mais intensa.

Todas estas distintas tecnologias de violência são pensadas como constituídas por um mesmo “esquema” que tem a ideia do “militar” como sua característica distintiva. Compreender essa associação requer entender também a importância e a recorrência da figura do “militar” como agente estatal mediador nesta relação de violência contra o povo Krenak. Para nossas concepções de história e política, as diferentes instituições citadas por Douglas como sendo parte deste “esquema militar” não parecem ter a primeira vista nenhum tipo de relação – A recorrência e a importância dessa categoria em narrativas krenak da história da relação de seu povo com o mundo dos brancos chamam a atenção.

Começo pela história de expansão e de colonização da região leste de Minas Gerais no período que se seguiu à declaração de Guerra Justa aos Botocudo em 1808, tal como costumamos contá-la. Autoras como Paraíso (1992) e Missagia de Mattos (2004) demonstram em suas pesquisas documentais como as frentes de expansão nesse território recém liberado para exploração começavam sempre pela instalação de postos militares e de presídios. Mais que isso, a primeira política de aldeamento que se sucedeu à Carta Régia foi liderada por um militar francês que prefigurou em quase um século as políticas assimilacionistas de cunho positivista do SPI no século XX. Guido Marlière, que posteriormente daria nome ao Posto Indígena que aldearia os Krenak em 1920, foi designado por D. João VI por sua experiência militar e para gerir este novo processo de aldeamento forçado dos Botocudo da região. Missagia de Mattos nos conta que:

Após a Carta Régia de 13 de maio de 1808, que declarava guerra aos Botocudos, a “catequese dos índios” seria retomada, em Minas, no ano de 1813, com a nomeação de Guido Thomaz Marliere para a direção dos aldeamentos então criados. Segundo Carrara (1999), sob a direção de Marliere os índios seriam civilizados através da convivência forçada com os “brasileiros”, capaz de promover sua sedentarização (Missagia de Mattos, 2004: 67)

A chegada de Marlière como diretor dos aldeamentos na região a instalação do projeto assimilacionista totalizante que se pautava na ambiguidade do discurso da “proteção dos índios” e daquilo que Amoroso (2014: 29-30) chamou de “pedagogia do

⁴² No sistema que Otávio Velho (1976) chamou de “capitalismo autoritário”

exemplo” (“seriam civilizados através da convivência forçada com os “brasileiros”, capaz de promover sua sedentarização”). E de outro lado a violência extrema e a busca implacável da sujeição dos que não se submetiam à essa pedagogia. Segundo a mesma autora:

O “sistema mineiro” proposto por Guido Marliere consistia em uma aproximação qualificada dos índios, por meio de intérpretes e do total domínio das línguas, identificação e tratamento diferenciado das chefias, manutenção das roças, oferta de ferramentas, etc. Como os rios, dizia, a civilização desceria rumo ao litoral, impedindo as populações nativas de alcançarem em sua fuga o sertão. Marlière, ao contrário do programa dos jesuítas, queria os índios por perto e trabalhando nas plantações e na navegação dos rios; ele próprio praticara com os Botocudo esse tipo de relação patronal, que mais tarde vai inspirar o indigenismo leigo do Estado republicano, para o qual o militar francês figurou como ícone da “catequese leiga” (Amoroso, 2014: 30)

Nesta passagem já podemos identificar o contexto de criação, pela administração indigenista, da figura daquele agente responsável em aprender a língua dos índios, que durante o século XX seria conhecido pelas próprias lideranças indígenas como “línguas”, utilizando um termo empregado desde o período colonial para se referir aos intérpretes. “Línguas” estes descritos por Douglas (supra) como aqueles que “buscavam entender a língua do povo para passar para o governo” e assim dominá-los⁴³.

Portanto, a chegada de um militar francês como responsável pela criação da primeira política estatal de aldeamento dos Botocudo⁴⁴ é também a consolidação de uma série de práticas (a criação dos “línguas” e os aldeamentos forçados) que as lideranças krenak da atualidade, como se vê nos depoimentos de Douglas, relacionam com o que chamam de “esquema militar”. Lembrando que na fala inicial do documentário “Guerra sem Fim”, descrita algumas páginas atrás, Douglas pensa o aldeamento e a prática de colocar os índios em aldeias como “uma manobra militar antiga”, uma represália dos não-índios pela dificuldade que estes tinham em subjugar seus ancestrais Botocudo.

⁴³ Sobre diferentes modos de exercer o papel de intérprete entre invasores e povos indígenas, nem sempre contra estes últimos, ver Perrone-Moisés 2013.
para a bibliografia: Perrone-Moisés, B. 2013 “Franceses no Maranhão: histórias de intérpretes”. In L. Perrone-Moisés (org.) *Cinco séculos de presença francesa no Brasil*. São Paulo, EDUSP, p. 37-53.

⁴⁴ importante destacar também que o sucesso inicial com os Botocudo fez com que em 1821 Marliere fosse nomeado Diretor Geral dos Índios de Minas Gerais.

Em um outro documentário, este feito em parceria com o Canal Futura, “Krenak, Sobreviventes do Vale” (2019), Douglas é ainda mais específico sobre a tecnologia dos aldeamentos como uma “manobra militar”:

Nesse período, diziam que nosso povo não tinha alma... ai vieram os capuchinhos e disseram... eles tem alma sim mas temos que catequizar eles porque eles tem a alma selvagem, “domesticar” esse povo...”domesticar” a alma desse povo... Entra esse militarismo de construir destacamentos militares ao longo dos rios, principalmente aqui no Vale do rio Doce. Todas as cidades da região são antigas divisões militares...eram postos de atração de botocudo... a ideia era retirar o povo das matas e confinar nesses “aldeamentos”... Hoje dizem que índio mora em aldeia, mas aldeia se você for pegar, é uma redoma, uma represália, não existia cerca...não existia limite para nós. Hoje aldeia tem um outro significado, mas antigamente era pra atrair e retirar as matas e liberar para exploração, então o povo passa por todo este processo... e ai constrói estes destacamentos militares, atrai o povo, tira, confina e mata todo mundo... os que se adequam vão sobreviver, e os que não se adequam vão acabar morrendo” (Douglas em “Krenak, Sobreviventes do Vale” (2019)

A dispersão e a mobilidade dos povos Botocudo – sua “errância” – eram uma reclamação constante dos primeiros colonizadores e fazendeiros da região do século XIX que tinham como objetivo aldear estes povos (Missagia de Mattos, 2006; Paraíso, 1992). Mas esta característica não é derivada somente da percepção colonial, a mobilidade como modo de existência esta em um dos mitos de origem das estrelas do povo Krenak, em que estas seriam alguns de seus ancestrais que costumavam se movimentar intensamente e acabaram por se espalhar por todo o céu (Misságia de Mattos, 1996; Paraíso 1992)

Mas isso não é tudo. O período de consolidação dos aldeamentos de Guido Marliere na primeira metade do século XIX nos oferece pistas pra entender uma outra fala inserida nestes documentários que acrescenta outro evento a essa categoria que estamos investigando, agora proferida por outra liderança jovem krenak, Geovani⁴⁵:

A guerra justa declarada aos botocudo em 1808, eu acho que a gente ainda vive ela, porque eles não alcançaram em tentar matar nosso povo, em levar cabeça de krenak para fora do país... E ai veio a questão da ditadura, e mais recentemente esses projetos de desenvolvimento... e tudo isso afeta diretamente a cultura Krenak, principalmente da Hidrelétrica, da ferrovia, e agora com o rompimento da barragem (*Krenak, vivos na natureza morta* 8’06)

⁴⁵ Geovani Krenak é irmão mais novo de Douglas. Também tem formação superior (em Design) e em 2020 tornou-se o primeiro vereador indígena eleito de Resplendor-MG

Essa fala, bastante complexa e opera a mesma articulação temporal que relaciona eventos muito antigos com outros eventos muito recentes – ocorridos no século XXI – que à primeira vista tem ainda menos relação com a declaração da guerra justa em 1808 e a ditadura militar, especialmente o rompimento da barragem da Samarco no Rio Doce em 2015. No entanto deixarei a reflexão sobre esta articulação temporal ainda mais extensa para um momento posterior para destacar a frase que estabelece a relação entre a continuidade absoluta da “guerra justa” e a prática levantada por Geovani de que os brancos ainda tentavam matar seu povo e “levar cabeça krenak para fora do país”.

Em sua pesquisa sobre as políticas de aldeamento imperiais durante o século XIX, Amoroso (2014:45) demonstra como as frentes de expansão do Império recém instalado no Brasil também imbricavam as políticas de aldeamento com a abertura e o fomento das expedições científicas de viajantes alemães e franceses no território. E é nesse processo que o encontro entre o príncipe renano Maximilian Wied-Neuwied – aluno do famoso naturalista Johann Blumenbach – e alguns grupos Botocudo, e os relatos deixados pelo próprio Wied-Neuwied sobre suas viagens ao Brasil podem nos ajudar a entender a menção às “cabeças” levadas para a Europa. Em uma passagem de *Viagem ao Brasil*, o príncipe renano nos conta que:

Ofereci ao célebre gabinete antropológico do Snr. Ritter Blumenbach de Gottingen o crânio de um jovem botocudo de vinte anos, que é uma verdadeira singularidade osteológica. Nessa cabeça verifica-se que o batoque não só fizer cair os incisivos inferiores, como ainda de tal forma comprimira o maxilar, que os alvéolos desapareceram inteiramente e a mandíbula, nesse lugar, tornou-se tão cortante como uma faca. Na vinheta que encima este capítulo na edição está justamente representado o crânio a que acabo de me referir, cumprindo-me agradecer ao douto antropólogo Snr. Ritter Blumenbach a curta descrição que ilustra aquela gravura, e vem agora em apêndice ao 10. Capítulo da 2ª parte da minha “Viagem” (Wied-Neuwied, 1940 [1820]: 275-276)

Amoroso demonstra também como os aldeamentos iniciais dos Botocudo foram acompanhados *pari passu* com a busca desenfreada de Wied-Neuwied por crânios botocudo que pudessem ser mandados para a Europa como objeto de estudo da recém criada antropologia física:

A esperança de obter um crânio de Botocudo foi outro motivo que me fez passar aí mais um dia. [...] A uma curta distância das casas, dentro da mata, no meio de uma vegetação bela e florida, havia sido enterrado um jovem botocudo de vinte a trinta anos de idade, um dos mais turbulentos guerreiros de sua tribo. Armados de picaretas dirigimo-nos à sepultura e retiramos o importante crânio [...] Embora tomasse o maior cuidado em guardar segredo sobre a minha intenção de abrir a sepultura, a notícia em pouco se espalhou pelo quartel, causando forte sensação entre aquela gente ignara. Impelidos pela curiosidade, malgrado um secreto terror, vários se acercaram da porta do meu quarto e quiseram ver a cabeça, que eu, entretando, escondi imediatamente na mala e tratei de mandar o mais cedo possível para a vila de Belmonte. Se bem que os Botocudo como verifiquei, se sentissem menos chocados com o desenterramento que os soldados do quartel, não é menos verdade que muitos deles se recusaram a assistí-lo (Wied-Neuvied, 1820 apud Amoroso, 2014: 45)

Conforme investigamos a documentação e os trabalhos historiográficos produzidos sobre a colonização dos sertões de Minas Gerais e as primeiras políticas de aldeamento infligidas aos povos Botocudo na primeira metade do século XIX, não é exagero inferir que as reflexões de Douglas e Geovani, que numa primeira escuta parece ser completamente estranha às formas narrativas adotadas pelos historiadores, é bastante próxima das conclusões destes. A guerra justa é entendida por ambas as perspectivas como o evento que configurou as condições de possibilidade para o estabelecimento de uma política indigenista que sempre dependeu de agentes e práticas militares. É importante lembrar que Wied-Neuvied teve a segurança de sua expedição na região assegurada pelo próprio Guido Marliere, que ofereceu militares seus e as instalações dos postos militares ao longo do Rio Doce para as acomodações do príncipe. Aldeamentos e roubo de cabeças botocudo para enviar à Europa só foram possíveis a partir da Carta Régia de D.João VI e da estrutura militar que sustentava esta nova frente de expansão.

Não se trata aqui de legitimar as falas de Douglas e Geovani a partir da historiografia, numa falsa e nada profícua ideia de que suas reflexões só seriam relevantes na medida que se aproximam dos levantamentos e das conclusões já consolidadas pela historiografia da política indigenista. Meu suporte na historiografia neste momento serve como auxílio na compreensão inicial do porque certos agentes, personagens e práticas aparecem de forma mais recorrente e a partir de determinadas relações nas falas de meus interlocutores. Conforme esse trabalho avança, meu objetivo ao lançar mão desta contextualização e desses dados é justamente trazê-las como um

contraste, a partir de certas premissas da “antropologia estrutural histórica” (Sahlins, 1985). Ou seguindo as palavras de Sztutman, “ir a história para, em seguida, sair dela” (Sztutman, 2012: 121). Isso vale também se quisermos seguir um dos ensinamentos mais relevantes da antropologia estrutural de Lévi-Strauss, de que a tradução das narrativas ameríndias demanda um mínimo domínio e explicitação dos dados históricos e etnográficos, já que a matéria prima dos mitos e das narrativas é muitas vezes aquilo que nós chamamos de “história”. Peter Gow lembra que os mitos na visão de Lévi-Strauss “exist because of history, they exist to dampen down the effects of disturbances in order to maintain the coherence of meaningfulness” (Gow, 2001:11)

Ainda que Douglas e Geovani estendam a *questão militar* da chegada da família real portuguesa ao ecocídio da Samarco em 2015, é fundamental apontar que foi em meados do século XX, e especialmente no período da ditadura que esta violência atrelada à figura do militar é vista como o momento mais delicado e intenso dessa guerra dos brancos contra seu povo. E para descrever como os relatos e memórias desse período mais intenso se inserem nessa teoria da história krenak, retomo algumas notas etnográficas de meu curto período de campo que fornecem novas pistas acerca dessa categoria e da maneira como todos estes eventos são articulados.

1.3 Os militares e policiais como *nandyon*: a ditadura militar e o Reformatório Krenak

Na introdução deste trabalho apresentei como instantâneo etnográfico inicial a primeira vez em que ouvi falar da “Guerra Justa” de D.João VI contra o povo Krenak, em uma palestra que Altieri e Lidiane Krenak deram, no contexto de um curso de pedagogia de uma universidade privada de São Paulo. Altieri e Lidiane Krenak vivem na TI Vanuire, localizada no município de Arco Iris-SP, a 530 quilômetros da capital. Lidiane e Altieri são formados em licenciatura indígena e naquele dia tinham ido à cidade de São Paulo a pedidos de uma das alunas de pedagogia do curso que era conhecida de Lidiane e havia feito um trabalho de pesquisa sobre os Krenak para a disciplina de “Educação e questões étnico-raciais”.

Nesse primeiro encontro que tive com eles (em setembro de 2018), eu havia entrado em contato com Altieri pelas redes sociais para os conhecê-los, e tinha ficado

surpreso com o comprometimento deles em viajar mais de 500 km num dia de semana para contar a história de seu povo somente no período da manhã já que na mesma tarde eles voltariam para Vanuire porque ambos tinham que trabalhar durante o resto da semana. Posteriormente eu entenderia melhor a importância política de contarem a história de seu povo em espaços de formação de professores e acadêmicos no mundo dos brancos, objeto de reflexão do do terceiro capítulo.

No mesmo dia, Altieri me falou da satisfação de estar lá naquela faculdade contando a história de seu povo, dizendo que era o momento dos Krenak contarem sua versão dessa história que até então somente havia sido contada – de forma incompleta – pelos brancos. Além disso, dado meu interesse em investigar a participação dos Krenak nos espaços da CNV – meu recorte inicial de pesquisa -, Altieri me contou que seu pai havia sido entrevistado pelos membros da Comissão porque durante o período do Reformatório Krenak ele havia sido um dos presos e que tinha muitas memórias sobre aquele período. E que apesar de toda a violência que havia sofrido, seu João – pai de Altieri e Lidianie –, achava muito importante contar estas histórias. Foi a partir dessa conversa que organizei minha primeira viagem para Vanuire nos primeiros meses de 2019, na busca de ouvir João, suas histórias do período da ditadura e porque sua família tinha se mudado para Vanuire.

Em março de 2019 fiz meu primeiro período de campo em Vanuire, fiquei instalado na casa de Altieri e de seus pais, “Seu João” e “Dona Lia” (Helena) Krenak. Na estrada que dá acesso à TI Vanuire a partir da cidade vizinha de Tupã-SP, a casa de João e Lia ficam atrás da escola do lado krenak da aldeia, numa área de circulação central para as famílias Krenak que lá vivem. A TI Vanuire é originalmente uma aldeia de Kaingang criada no contexto de “conquista do oeste paulista” e dos projetos de “pacificação” dos povos Kaingang pelo recém criado SPI em 1910 (Pinheiro, 1999: 101). Atualmente a TI está organizada a partir de dois centros, um kaingang e outro krenak e a chefia política da aldeia é dividida pelos dois povos, que atualmente possui um cacique Krenak (irmão de Lia) e uma vice-cacique kaingang⁴⁶.

A casa de João e Lia se localiza em um espaço político central da aldeia. Fica próxima à escola, ao posto de saúde e à casa de reza – construída sob os cuidados de seu João – que os Krenak utilizam para reuniões coletivas e para celebração da “cultura de seu povo” como me informou João. Ao lado de sua casa se encontra o “Museu Krenak”,

⁴⁶ É comum ouvir os jovens Krenak que vivem em Vanuire se identificando também como “KainKren”, muitos deles são filhos de casamentos interétnicos entre Krenak e Kaingang.

construído também por João a partir de peças feitas por ele: ornamentos, instrumentos e outros objetos tradicionais da cultura material krenak. A história de construção do museu também será descrito posteriormente, no entanto já é possível adiantar que seu João e Dona Lia são conhecidos na aldeia por serem lideranças sábias e importantes por deter e resguardar histórias e modos de fazer da cultura krenak. Até mesmo os Kaingang da aldeia passaram a organizar eventos de “resgate cultural” nos anos 2000 em decorrência da influência e da importância do casal dentro da aldeia. (Silva, 2009).

Inseridas neste pacote de influência e liderança cultural de Dona Lia e Seu João estão as histórias de suas trajetórias com o povo Krenak ao longo do século XX, caracterizadas por eventos de remoções forçadas, prisões arbitrárias e extrema violência de agentes do Estado e do Capital (fazendeiros, madeireiros, etc.). Seu João e Dona Lia desde crianças foram submetidos a essas diversas violências, eram crianças quando da remoção forçada para a Terra Indígena dos Maxakali em 1957, e viveram na pele o período em que a “questão militar” e seus agentes atuaram – na visão dos próprios Krenak – de forma mais intensa e violenta nessa relação inaugurada pela guerra justa em 1808. Parto de algumas histórias contadas a mim por João Borum nos longos cafés da manhã que tive o privilégio de compartilhar com ele para pensar como o período que a historiografia classifica como “da ditadura militar” é relevante nas reflexões krenak sobre o que eles chamam de “questão militar”.

Desde o primeiro dia em que estive como hóspede na casa de Seu João e Dona Lia, eles me contaram uma série de histórias em que “guardas”, “militares” e-ou “policiais” figuravam como ameaças ubíquas e constantes em seus cotidianos de infância e adolescência. Uma das primeiras memórias que Seu João me contou foi de sua prisão no Reformatório Krenak acusado de estar consumindo bebidas alcoólicas dentro da terra indígena, o que de acordo com as diretrizes da Ajudâncias Minas Bahia (dirigida pelo Capitão Manoel Pinheiro e responsável pela gestão do território nos anos 60) era uma das obrigações dos agentes de polícia e da GRIN⁴⁷ (Guarda Rural Indígena) coibir (Correa, 2000). Seu João começou a história da sua prisão com a seguinte observação:

O governo jogava a gente pra lá e pra cá. Tinha muita polícia naquela época na aldeia. E eles não deixavam a gente falar a língua, fazer artesanato. Sempre apareciam muitos carros de polícia. Eu tava em

casa tranquilo quando um monte desses policiais apareceram e me prenderam porque me viram bebendo. E quando fui preso os policiais faziam a gente carpir ao longo da ferrovia, e eles sempre estavam com a arma apontada pra gente. E quando passava o trem eles obrigavam a gente a deitar. A se esconder para que as pessoas de fora não vissem a gente trabalhando

O “naquela época” a que João se refere é justamente a instalação do Reformatório Krenak em 1968, no até então nomeado Posto Indígena Guido Marliere (atualmente Terra Indígena Krenak). A onipresença da figura do policial – ao invés da do “militar” exclusivamente - nas narrativas de João e de outras lideranças krenak sobre este período explica-se pelo fato de que neste momento era a Polícia Militar de Minas Gerais que geria diretamente o território através da criação da Ajudância Minas Bahia, órgão criado como resposta a uma série de atritos e violências cometidas contra os indígenas pelos fazendeiros e posseiros na região⁴⁸. Correa (2000), em sua pesquisa sobre a história de criação do Reformatório Krenak, nos lembra o que esse órgão tinha como objetivos primordiais:

A atuação da AJMB buscou logo seu principal objetivo: por fim aos atritos entre índios e não-índios nas áreas indígenas e seu em torno, que haviam se disseminado pela década de 60 com invasões e ataques. Para realizar esta espécie de (re)pacificação da região, a chefia da AJMB passou a ater-se a dois eixos de ação: o controle das áreas e populações sob sua administração, e o desenvolvimento de atividades (econômicas) visando educar (manter) os índios no trabalho. (Correa, 2000:139)

“Educar e manter os índios no trabalho” nos traz à lembrança a já consolidada e conhecida “pedagogia da civilização agrícola” instituída pelos militares positivistas que fundaram o SPI no começo do século XX⁴⁹. Souza Lima (1995) demonstra que a preocupação com a bebida alcoólica e sua relação intrínseca – na visão dos gestores do SPI – com os indígenas “ociosos” era uma constante ao longo das décadas de

⁴⁸ Outro fator que se insere nesta transferência de responsabilidade da gestão dos índios para a polícia militar é o contexto em que o SPI sofria uma série de denúncias de corrupção, má gestão e violência contra os índios, o que culminaria na criação da Comissão de Investigação presidida por Jader Figueiredo em 1967 e selaria o fim do órgão. Sobre este processo ver Valente (2014); Correa (2000) e Azola (2017)

⁴⁹ A educação pelo trabalho agrícola já estava presente nos aldeamentos do século XIX estudados por Amoroso (2014). No entanto este poder tutelar se torna política oficial com o SPI no século XX

funcionamento do órgão, já que essas práticas deviam ser amplamente combatidas com o objetivo de transformar os índios em “trabalhadores úteis a nação”.⁵⁰

É importante destacar aqui que a hipótese defendida por Correa em sua dissertação –empiricamente (documentalmente) bem sustentada - é justamente ressaltar as continuidades entre as tecnologias de violência colocadas em funcionamento pela Polícia Militar mineira no período do Reformatório e os períodos anteriores geridos em grande parte por diretores ligados às forças armadas e à alguns de seus quadros positivistas (discípulos do Marechal Rondon). Logo, o fato de as lideranças krenak parecerem intercambiar constantemente as figuras do “policial”, do “guarda” e do “militar” em suas narrativas sobre as violências sofridas em diferentes momentos de sua relação com o mundo dos *Kraí* – essa “questão militar” –, nem de longe parece derivar de algum tipo de “falha de memória” ou “desconhecimento do passado”. Eles parecem chegar a conclusões análogas às de alguns historiadores através de outras vias narrativas. Mas antes de tirarmos alguma conclusão precipitada sobre esta convergência se faz necessário continuar investigando os padrões e formas destas narrativas Krenak.

Antes de voltar a seguir as palavras de João Borum, gostaria de retornar aos depoimentos à Comissão Nacional da Verdade. Dessa vez a partir do depoimento da anciã Dejanira Krenak – bisneta do famoso capitão Krenak e de seu filho Muín, importantes ancestrais que viveram no período em que o SPI criava seus primeiros postos de atração na região sob a perspectiva positivista que guiava o recém criado órgão – que vincula a figura dos militares e da própria polícia militar à figura de um espírito perigoso na cosmologia krenak:

Por isso que eu tenho medo de polícia até hoje...tenho medo desses bichos, eles são *nandyon*... eles batiam na gente porque a gente falava a língua... a chibatada comia... e até hoje eu tenho medo de soldado... Eles botaram muita gente presa lá dentro... batiam na gente e machucava... Deus me livre, até hoje... fiquei assombrada e tenho medo da polícia... porque eles não eram boa pessoa (Depoimento á CNV)

⁵⁰ Se quisermos voltar ainda mais em nossa historiografia podemos dizer que esta preocupação é uma das bases também dos aldeamentos chefiados pelos missionários capuchinhos na região em meados do século XIX. Amoroso (2014) descreve como os missionários acreditavam que o combate a esses “maus hábitos” dos índios passavam pela convivência destes com colonos recém levados à região para ocupar o território – em uma espécie de “pedagogia do exemplo”

As primeiras menções à noção de *nandyon* podem ser encontradas nas etnografias clássicas de Manizer (1919) e Nimuendaju (1946) entre os Krenak e os Nakrehê (dois dos grupos “Botocudo” aldeados no século XX). O termo nomeia o destino de um dos duplos que compõem a pessoa krenak após a morte e putrefação da carne e dos ossos. Nimuendaju (1946: 107) traduz o termo a partir da noção ocidental de “assombração” (*spook*) ou “fantasma” (*ghost*), já que Raulino – seu interlocutor – descreve os *nandyon* como seres que vivem em baixo da terra mas que sobem constantemente à superfície para vaguear como seres humanos sem rumo. O encontro com um desses seres pode levar à morte da pessoa, a não ser que ela o enfrente diretamente e o destrua lutando com ele.

A associação que Dejanira faz entre os policiais e os *nandyon*, já que o encontro com qualquer destes seres implica em perigo de morte real, pode ser comparada com classificações de outros povos que passaram por processos muito parecidos de violência e terror na ditadura militar, especialmente na mão de agentes militares, de policiais e de fazendeiros e suas milícias armadas. Militares e outros agentes brancos, por suas práticas violentas, são associados a animais e seres extrahumanos.

Berbert (2017) em sua etnografia sobre a memória histórica da resistência Maxakali contra os brancos – que também dizem que a “ditadura nunca acabou” - descreve como este povo associa a figura dos fazendeiros e dos militares à onça (*hãmgãy*), já que “o branco pega logo o revólver, assim como a onça não espera” (Berbert, 2017: 47). Entre os Yanomami, é interessante lembrar da classificação feita por Davi Kopenawa dos garimpeiros como “ “espíritos queixada forasteiros”, por ficarem constantemente remexendo a terra como os queixadas. (Kopenawa & Albert, 2015: 336). Uma outra aproximação também pode ser feita com o trabalho de Ponce Garcia (2015) sobre a memória dos Aikewara do período da Guerra do Araguaia, em que estes foram forçados a servir como mateiros dos militares na perseguição aos “paulistas” – como haviam ficado conhecidos os guerrilheiros da luta armada na região. Os Aikewara haviam denominado os militares com o termo *kamará punura*, um termo de origem Xikrin que poderia ser traduzido como “branco mau”, já que *Kamará* (branco) é associado com o termo *punura*, que denota algo que estaria em processo de decomposição ou podridão. (Ponce Garcia, 2015: 38). Este era o modo aikewara de dizer – assim como Djanira no caso dos Krenak – que os militares acima de tudo “não eram boa pessoa”.

O *esquema militar*, a “polícia”, e sua caracterização como “bicho” (*nandyon*) quase sempre aparecem como a figura do inimigo nos relatos krenak sobre este período de extrema repressão da máquina estatal operada pela PM de Minas Gerais, que foi o período do Reformatório. O irmão de Djanira, também presente no depoimento à CNV na TI Krenak, refere-se ao mesmo período não como meramente uma questão de terra, mas como um “problema militar”:

Lá não tinha problema de terra... o negócio mesmo era problema militar... essa é a grande questão... Se índio quisesse sair e fugir, ele tinha que sair de noite... porque se saísse de dia eles matavam... Quando alguém fugia e eles iam atrás, eles iam para matar! Ai eles voltavam e diziam que não tinham encontrado o índio... Teve muito índio que eles mataram naquela época que ninguém sabe o que aconteceu...⁵¹

A analogia que os Krenak fazem entre a figura do “militar-polícia” e a do *nandyon* é interessante na medida em que o infortúnio de ser encontrado por qualquer destes entes poderia ter como consequência a morte ou o desaparecimento. E apesar dos Krenak durante o período do Reformatório viverem em uma extensão muito pequena de terra na margem esquerda do Rio Doce, o que sobressai na memória é a onipresença e a violência dos policiais que faziam a guarda interna do território Krenak.

Os anos de Reformatório Krenak e a gestão policial-militar de seu território nos anos 60 do século XX parece ter sido a experiência mais significativa na construção da figura desse inimigo proveniente do mundo dos brancos: o *esquema militar*. Nota-se que não se trata de um sujeito ou personagem histórico delimitado no tempo. Se compararmos com a memória histórica dos Maxakali sobre o mesmo contexto, a figura do Capitão Manoel dos Santos Pinheiro – diretor do Reformatório – tem bem menos proeminência na narrativa krenak, já que os Maxakali chamam esse período foi classificado por eles como “o tempo de Pinheiro” (Berbert, 2017). O *esquema militar* é um significante que possibilita conectar eventos distribuídos por mais de dois séculos de nosso calendário, e se refere muito mais a uma matriz relacional assimétrica e violenta que se atualizou de diferentes maneiras – e através de distintos agentes - ao longo do tempo: a Guerra Justa, sequestro de cabeças, aldeamento, ferrovia, polícia militar,

⁵¹ ALDEIAS, Vídeo nas. Depoimento dos Krenak – Parte 1. 2014 (1h02m). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MACXsyPDhBY>.

Reformatório, GRIN. Sendo o período da ditadura militar sua atualização mais intensa, porém não qualitativamente distinta da matriz original constituída pela chegada da família real ao território brasileiro.

Mas há mais, esse “esquema militar” não acabou com o fim da ditadura militar e com o retorno dos Krenak para sua terra após o fim do segundo exílio (a remoção para a Fazenda Guarani em Carmésia em 1972 e o retorno à TI Krenak em 1979, história que será tratada com mais detalhes no próximo capítulo). Ele foi atualizado a partir de grandes obras de infraestrutura construídas nas proximidades da TI Krenak no período posterior à Constituição Federal de 1988 e da demarcação da TI Krenak em 1992: a construção da Usina Hidrelétrica de Aimorés (2006) e o rompimento da barragem de Mariana-MG em 2015. Para entender melhor estas novas atualizações dessa matriz relacional da “Guerra Justa” vale voltar a uma fala já apresentada da jovem liderança Geovani Krenak.

1.4 O “desenvolvimento” segundo os brancos como “Guerra Justa”

Na continuidade da fala em que Geovani afirma que a seu ver os Krenak ainda viviam a guerra justa declarada por D.João VI porque os brancos não haviam alcançado “em tentar matar nosso povo, levar cabeça de Krenak para fora do país”, ele complementa dizendo que “e aí veio a questão da ditadura, e mais recentemente esses projetos de desenvolvimento... e tudo isso afeta diretamente a cultura krenak, principalmente da hidrelétrica, da ferrovia, e agora com o rompimento da barragem”. Geovani se refere aqui a três eventos significativos na memória histórica dos Krenak ligados a grandes projetos de infraestrutura e exploração de recursos naturais em grande escala na região, eventos estes que o espaço público do mundo dos brancos usualmente nomeia como “projetos de desenvolvimento”: a construção da ferrovia Vitória-Minas no início do século XX; a construção da Usina Hidrelétrica de Aimorés na primeira década do século XXI; e o maior desastre (crime) ambiental da história do Brasil, o rompimento da barragem de sedimentos da Samarco no município de Mariana – MG em 2015 que destruiu o Rio Doce (*Watu*).

Esses “projetos de desenvolvimento” – qualificados pelos brancos como “progresso” – são pensados por Geovani a partir da mesma chave do “esquema militar” e da “Guerra justa”, juntando fenômenos que de saída – pelo menos aparentemente - o

pensamento ocidental e a narrativa oficial do Estado brasileiro não relacionam. Douglas Krenak também parece estabelecer essa mesma relação em um outro documentário feito pelo povo Krenak em parceria com o canal Futura, que trata especificamente dos efeitos e das consequências socioambientais do crime ambiental da Samarco na vida de seu povo: Em “Krenak, vivos na natureza morta” (2017), Douglas nos diz que:

Foram guerras declaradas né, ao nosso povo... e até hoje existe isso, o próprio crime ambiental que aconteceu com o nosso rio Doce é uma guerra declarada né, e há muito tempo nosso povo vem lutando contra isso, e a gente se apega à nossa cultura, à nossa força de lidar com a caça, com a pesca e com o rio... é isso que nos mantém vivos.

Nas duas falas aparece *a nossa cultura* como alvo dessa guerra que se iniciou no século XIX e que teve como último grande ataque a contaminação do Watu por parte da Samarco. O crime ambiental - também classificado pelos brancos como “desastre” - compartilha com a Guerra Justa do século XIX, do ponto de vista krenak, objetivo deliberado de atacar o que ambos chamam de *cultura*. Aquilo “que os mantêm vivos”, a relação que seu povo tem com o rio, a pesca, a caça, que marcam seus modos de existência tanto quanto sua língua e o direito a seu território.

Pascoal (2010), que fez etnografia na TI Krenak durante o período de estudos de impacto ambiental e viabilização da construção da Usina Hidrelétrica de Aimorés em 2005-2006, descreve como o consórcio responsável pela construção da obra alijou totalmente os Krenak das discussões sobre consulta prévia e futura indenização, omitindo – e invisibilizando - nos relatórios de impacto ambiental as evidentes consequências de ordem sócioambiental na aldeia. Essa invisibilização levou as lideranças krenak a formalizarem em conjunto com os procuradores do Ministério Público de Minas Gerais uma Ação Civil Pública contestando esses mesmos relatórios, que são trâmites legais obrigatórios no licenciamento ambiental de hidrelétricas. A luta e as reivindicações por indenização e reconhecimento dos impactos da construção da hidrelétrica nas aldeias krenak levou a um período de intensa articulação e luta política, que se iniciou com o bloqueio total da Ferrovia Vitória Minas - pertencente a VALE, que era um dos membros do consórcio responsável pela construção da UHA – e a criação das primeiras associações indígenas (como a *Atoran*).

O sentimento e a percepção dos anciãos e das lideranças sobre a não consulta deliberada do consórcio responsável pela construção da UHA era de que uma vez mais

os *Kraí* os estavam os enganando e atualizando uma certa política de invisibilização de seu povo que em sua reflexão não era uma coisa nova. Pascoal (2010) ouviu de uma anciã em uma reunião interna da associação que:

“Um fato interessante, ocorrido no calor das discussões, foi quando uma das anciãs se levantou para lembrar a todos o “valor da terra onde os ancestrais pisaram”. Afirmou serem importantes as melhorias que esperavam acontecer com a implantação do projeto de pecuária, mas rememorou que foi de maneira muito semelhante, sob promessas de “progresso” e “melhorias”, que antigamente os *kraí* iam “entrando e empurrando os índios para fora de suas terras”. Lembrou que naquela época foi preciso muita força e união para conseguir reaver as terras no Watu (rio Doce), e que agora eles estavam sendo novamente enganados pelos *Kraí*” (Pascoal, 2010: 118)

As discussões das lideranças krenak a respeito da construção da UHA e do comportamento subsequente dos *Kraí* (representado pelos membros do Consórcio) se pautaram (segundo a descrição de Pascoal), pela construção de uma organização política que possibilitasse combater as sucessivas tentativas sucessivas dos brancos de invisibilizar os direitos indenizatórios e de participação dos Krenak nesses empreendimentos que sempre afetaram seus modos de vida, e a consequente desconfiança em relação aos termos “progresso” e “desenvolvimento”, que normalmente trazem promessas de melhorias mas que haviam trazido diferentes tipos de violência e remoções forçadas. Estar na terra – “lidar com a caça, com a pesca e com o rio” – é o que na visão de Douglas e outras lideranças “os mantém vivos”, e as notícias da construção de um novo empreendimento de grande porte na região sem consulta prévia aos Krenak foi compreendido a partir dessas experiências prévias de violência que os removeram – mais de uma vez - justamente de uma das fontes que sustentam seu modo de existência, *suas terras*.

A intensa luta dos Krenak por reconhecimento e indenização no caso da UHA levou o Consórcio responsável pela construção da obra a assinar um Termo de Ajustamento de Conduta se comprometendo a pagar certos valores de indenização e formas de aplicação de recursos para melhoramento da infraestrutura das aldeias na TI Krenak⁵². Algumas das consequências da injeção de tais recursos na vida social krenak

⁵² “As negociações com o Consórcio foram retomadas, e um Termo de Ajustamento de Condutas assinado em 2008 pôs fim a uma Ação Civil Pública que havia sido movida pela FUNAI e Ministério Público Federal em favor dos Borum em 2005. No acordo foram estabelecidos o valor da indenização e as

serão discutidas nos capítulos subsequentes. No entanto, neste momento gostaria de voltar às articulações temporais que algumas lideranças krenak operam na significação dessas grandes obras de desenvolvimento e de suas consequências nefastas.

Ainda no documentário “Krenak, vivos na natureza morta”, Douglas, ao refletir mais uma vez sobre os impactos do rompimento da barragem da Samarco-VALE reitera que aquele acontecimento pode ser visto como uma continuidade dos efeitos e das consequências ambientais da construção UHA anos antes:

“Há dez anos atrás, estava sendo construída a hidrelétrica de Aimorés, e antes da lama chegar...peixe já tava escasso, um camarão que tem no Rio Doce muito saboroso que nosso povo gostava demais já não tinha mais. É uma coisa que não fica estática e vai se desenvolvendo. É tipo um monstro que vão criando e ele vai criando força e a gente vai lutando com ele ali e tudo e nós temos que atentar pra isso que essa coisa não aconteceu só dois anos atrás não ela tá acontecendo”

“Ela tá acontecendo”: a luta contra esse “monstro” é muito mais antiga que o crime da Samarco e nunca parece ter cessado. E a compreensão do que seja esse “monstro” na fala de Douglas passa pela percepção de que estes projetos de desenvolvimento quase sempre são classificados ao lado – enquanto continuidade e repetição – da matriz relacional de violência inaugurada pela guerra justa em 1808. Porque todos estes eventos atualizam formas de ataque e ameaça de desagregação dos lugares, das práticas e dos modos de existência que constituem aquilo que as lideranças chamam a todo momento de “nossa cultura”. Inserido nesse termo estão não só o que nossa metafísica liberal chamaria de “indivíduos” Krenak e a ameaça constante do que o Direito internacional delimita como “genocídio”, mas também o rio (*Uatu*), a terra, os peixes, as árvores que servem de matéria prima para suas flechas. Em suma, tudo que envolve os modos de existência e a vida Borum.

E isso não é tudo. O rompimento da barragem da Samarco-VALE é visto por Douglas e Geovani como uma atualização extremamente destrutiva da guerra justa. Já que este evento foi responsável por destruir o grande protetor da vida Krenak, o *Uatu*, que nos eventos anteriores tinha sido protagonista na luta de seu povo pela sua

formas de aplicação dos recursos: 3,75 milhões de reais na implantação de um projeto de pecuária leiteira; cerca de 4 milhões pagos em pecúnia e em bolsas mensais de R\$ 725 a cada família (medida que visava dar alguma renda às famílias até que a produção leiteira iniciasse); e outros R\$ 330 mil para serem investidos em um “projeto social”. “(Pascoal, 2010: 16)

resistência nesta guerra assimétrica. Em uma conversa online que tive com ele – já em período de Pandemia - Geovani me contou isso de forma bastante precisa e inteligível:

A gente já passou por muita coisa, a invasão dos europeus, linha do trem, hidrelétrica, ditadura militar... Mas agora é o pior momento da história dos Krenak. Porque agora a gente não tem mais o rio. Estamos sem proteção alguma, sem a nossa comida, sem os nossos rituais sagrados. Agora temos a primeira geração que não sabe nadar. Isso é inconcebível. Parente nosso tá morrendo de tristeza, de saudade do Rio. (...) O rio é o grande protetor do povo Krenak, é lá conseguimos nossa comida, que coletamos a madeira de obá para fazer as nossas flechas. Quando os europeus chegaram e invadiram nossa terra a gente sempre ia se proteger no Rio. Eu aprendi a nadar nas ilhotas do Rio. E agora o Rio tá todo contaminado, para os mais velhos o Uatu tá morto.

O *Uatu* – centro do próximo capítulo dessa dissertação – é pensado pelo conjunto das lideranças e anciãos do povo Krenak como um grande protetor do povo. As vezes chamado de *pai* (normalmente pelos homens) e *mãe* (pelas mulheres), e também uma das moradas dos espíritos ancestrais *Maret*. Em muitos relatos, o *Watu* é visto como dotado de agência e capaz de participar e de produzir “eventos”, naquilo que de la Cadena (2014) chamou de “eventfulness”, se referindo a participação ativa do espírito da montanha *Ausangate* nas disputas políticas da ontologia histórica *quechua*.

Um dos pilares de proteção contra a invasão dos europeus e de suas posteriores atualizações foi portanto destruído pelo crime da *Samarco*. Os objetivos colocados pela Carta Régia de 1808, a assimilação dos que quisessem se integrar à sociedade nacional e a destruição total dos resistentes a este projeto, parecem ter sido facilitados pela destruição do protetor que em muitos momentos havia salvo os Krenak desse objetivo inicial. Estamos em um lugar onde a distinção jurídica genocídio-etnocídio-ecocídio não tem potência heurística, já que a ontologia histórica krenak não opera com essas distinções, próprias da modernidade ocidental. A forma como os Krenak embaralham nossas classificações jurídicas que definem crimes contra coletivos será tratada de forma mais pormenorizada nos próximos dois capítulos. Agora, gostaria de fechar este capítulo retomando algumas discussões clássicas da antropologia sobre “história” e “tempo” que parecem ressoar com as reflexões das lideranças krenak. Voltemos à polinésia descrita por Marshall Sahlins e a outras regiões das terras baixas da América do Sul

1.5 Guerra Justa como “Relação” e “realidade mítica”

“A história havaiana frequentemente se repete, já que somente na segunda vez é evento. Na primeira vez, é mito”, afirma Sahlins (1980). Iniciei este capítulo com a clássica análise de Sahlins sobre certas características estruturais e simbólicas da forma como os nobres havaianos do fim do século XVIII concebiam suas relações com os europeus – no caso, com o famoso capitão inglês Vancouver – e como conferiam inteligibilidade à chegada e aos interesses daqueles estrangeiros.

No caso analisado por Sahlins, é o mito de Paa e sua narrativa assentada em uma forma mítica comum na Polinésia – estrutura narrativa presente em diferentes ilhas da região – e nomeada pelo autor como a do “Rei Estrangeiro” – que ilumina as reações dos havaianos. Trata-se de mitos que versam sobre um demiurgo e-ou aventureiro que chega de terras estrangeiras para “instituir uma nova religião, e com efeito, para instalar, junto com a sua religião, uma nova linha de chefes governantes”. (Sahlins, 1980:). É por essa matriz de significação, argumenta Sahlins, que o rei Kamehameha pensa sua relação com o capitão Vancouver e seus oficiais, e assim propõe que ambos encenassem naquele momento o mito de Paa, em que os europeus são equiparados aos chefes-divindades do mito que tinham que se provar deuses voando e retornando vivos de um desfiladeiro. Sahlins reitera que o aparecimento dos europeus não parecia ser uma grande novidade para o rei havaiano já que a chegada de homens (e deuses potenciais) de outras terras era um evento que havia se repetido muitas vezes ao longo do tempo e sua própria linhagem descendia de um destes reis-deuses que desembarcaram do ultramar.

A ideia da chegada dos europeus como uma “não novidade”, ou como algo interpretado a partir de certas narrativas e temporalidades próprias do mito, como um certo evento que se repete e atualiza das mais diversas formas é um tropo que pode ser encontrado em diferentes regiões do mundo e é também bastante presente nas experiências dos contatos iniciais de diversos povos das terras baixas da América do Sul. Se Marshall Sahlins tornou a Polinésia e o Havai famosos com a anedota da morte do Capitão Cook, entendido pelos havaianos como (mais uma) atualização terrena do Deus Lono, responsável pela fertilização da terra durante o festival Makahiki, que tinha que ser morto para restabelecer a sazonalidade cósmica com a volta do rei à seu trono (Sahlins, 2003 [1985]), a chegada de portugueses e espanhóis em diferentes partes do

continente americano no século XVI, assim como a posterior exploração colonial em direção aos sertões e à floresta foi também classificada por diferentes povos ameríndios como atualização de certas relações que eram narradas nos mitos e nas “histórias dos antigos”.

Claude Lévi-Strauss, em *História de Lince* (1991), demonstra a partir da análise de um mito tupinambá coletado por André Thevet no século XVI que conta as narrativas da linhagem de demiurgos conhecidos como “Maira”, como o sistema de pensamento ameríndio ordena os seres e os entes do mundo a partir de uma série de bipartições assimétricas e sucessivas que se desdobram “em cascata”. Esta “ideologia bipartite”, como denomina o autor, é estruturada de tal forma que a chegada dos brancos ao Novo Mundo já estaria prefigurada na organização dos sistemas de pensamento ameríndio. Segundo Lévi-Strauss:

Os mitos, dizia eu, ordenam os seres e as coisas por meio de uma série de bipartições. Idealmente gêmeas em cada etapa, as partes se revelam sempre desiguais. Ora, nenhum desequilíbrio podia parecer mais profundo aos índios do que aquele entre eles e os brancos. Mas eles dispunham de um modelo dicotômico que permitia transpor em bloco essa oposição e suas sequelas para um sistema de pensamento no qual seu lugar estava, de certo modo, reservado. De modo que, assim que era introduzida, a oposição se punha a funcionar. (Lévi-Strauss, 1993: 66)

Em outro trecho de sua reflexão, Lévi-Strauss reitera que sendo o pensamento ameríndio baseado nesse princípio de bipartição em cascata, logo “a criação dos índios pelo demiurgo tornava automaticamente necessário que ele tivesse criado também não-índios” (*Ibid*, p. 200). Essa prefiguração dos brancos no sistema (enquanto “não-índios”), já que os mitos versam sobre sua criação de forma conjunta com a criação dos índios, é pautada primordialmente por uma relação de desequilíbrio e assimetria, o que segundo o autor nos ajuda a entender a pouca resistência imposta por uma série de povos que foram dizimados pela invasão européia no século XVI. Os brancos ocuparam “lugares vazios” que já estavam marcados para este “Outro”. E desde o primeiro momento estavam dispostos a impor uma relação de caráter assimétrico e desigual. É esse “desequilíbrio profundo” (perpétuo e muitas vezes reversível) atualizado pela invasão européia, facilmente incorporado pelas mitologias ameríndias das Terras Altas às Terras Baixas, que conjuntamente às reflexões de Sahlins sobre a Polinésia podem

nos oferecer uma sustentação inicial para entender a forma estrutural de narrativas Krenak sobre a história de sua relação com os brancos.

Como visto neste capítulo, tais narrativas tem como mote a constituição de uma relação inicial – um evento – situado a partir de uma data (“13 de maio de 1808”), portanto fazendo uso do “código do historiador” (Lévi-Strauss, 2009: 287) que confere sentido ao tempo no mundo dos brancos. No entanto esse evento, marcado pelo estabelecimento de uma relação de poder e violência marcada, único e irrepetível neste mesmo código que tem como premissa a irreversibilidade do tempo e dos eventos passados, nas narrativas Krenak parece de alguma forma se repetir – se atualizar – em outros eventos de violência perpetradaa pelos brancos contra seu povo.

Se em nosso regime de historicidade, o que chamo aqui do “tempo dos historiadores”, a Guerra Justa joanina foi revogada pela Lei de 17 de outubro de 1831⁵³, colocando os índios sob o mecanismo jurídico da “tutela orfanológica”, para as lideranças krenak atuais é como essa lei nunca tivesse existido, já que consideram que os objetivos da guerra declarada em 1808 permaneceram os mesmos em períodos posteriores. À diferença da famosa frase de Sahlins sobre a história havaiana, a contra-história krenak também frequentemente se repete, mas enquanto uma relação de poder que se constituiu em uma data (13 de maio de 1808) - uma espécie de “evento mitificado” - e que se atualiza em espiral em diferentes tempos e formas. A “Guerra Justa” de D. João VI, visto pela nossa historiografia e pelos próprios Krenak como da

⁵³ A Regencia, em Nome do Imperador o Senhor D. Pedro II, Faz saber a todos os Subditos do Imperio, que a Assembléa Geral Legislativa Decretou, e Ella Sanccionou a Lei seguinte:

Art. 1º Fica revogada a Carta Régia de 5 de Novembro de 1808, na parte em que mandou declarar a guerra aos Indios Bugres da Provincia de S. Paulo, e determinou que os prisioneiros fossem obrigados a servir por 15 annos aos milicianos ou moradores, que os apprehendessem.

Art. 2º Ficam tambem revogadas as Cartas Régias de 13 de Maio, e de 2 de Dezembro de 1808, na parte, em que autorizam na Provincia de Minas Geraes a mesma guerra, e servidão dos índios prisioneiros.

Art. 3º Os índios todos até aqui em servidão serão della desonerados.

Art. 4º Serão considerados como orphãos, e entregues aos respectivos Juizes, para lhes applicarem as providencias da Ordenação Livro primeiro, Título oitenta e oito.

Art. 5º Serão soccorridos pelo Thesouro do preciso, até que os Juizes de Orphãos os depositem, onde tenham salarios, ou aprendam officios fabris.

Art. 6º Os Juizes de Paz nos seus districtos vigiarão, e occorrerão aos abusos contra a liberdade dos Indios.

Manda portanto a todas as Autoridades, a quem o conhecimento, e execução da referida Lei pertencer, que a cumpram, e façam cumprir e guardar tão inteiramente como nella se contém. O Secretario de Estado dos Negocios da Guerra, a faça imprimir, publicar e correr.

Dada no Palacio do Rio de Janeiro aos vinte e sete dias do mez de Outubro de mil oitocentos trinta e um, decimo da Independencia e do Imperio.

ordem do evento e da “História” (há um documento e uma data⁵⁴), parece aqui assumir a posição aqui de evento mítico primordial que dá forma aos demais eventos posteriores de violência sofridas pelos Krenak nas mãos de agentes do Estado e das frentes de expansão do “capitalismo autoritário” brasileiro. A “Guerra Justa” assume, assim a posição de “realidade mítica” dos Krenak, atualizada sob as mais variadas “metáforas históricas” nos últimos 200 anos.

A atualização constante deste evento histórico com funções míticas – datado – é realizada por certas figuras que personificam aquilo que os Krenak chamam de *governo*, que tem como forma de violência (sua tecnologia principal) distintiva e contínua o que Douglas, Geovani, João e Dejanira Krenak chamam de *esquema militar*. O *esquema militar* é a Relação, é o lugar ocupado (e atualizado) pelos brancos em uma teoria da história estruturada por uma relação de extrema violência que insiste em se repetir das mais variadas formas ao longo do tempo.

Berbert (2017), investigando como os Maxakali pensam e contam as violências cometidas pelo Estado brasileiro contra seu povo, lança mão da imagem de um “tempo espiral e fractal” na tentativa de tornar inteligível a forma estrutural das narrativas Maxakali que tratam do que a autora chama de “Guerra de Estado brasileiro contra os Tikmu_un Maxakali”. Acredito que uma breve consideração sobre este trabalho – já que trata de um povo que sofreu de violências similares e simultâneas aos Krenak, sendo obrigados a acolher os Krenak quando da primeira remoção forçada deste povo em 1957 – pode nos ajudar a balizar algumas especificidades da reflexão aqui apresentada, assim como algumas lacunas sobre o que estou chamando aqui de “teoria da história Krenak” que procurarei elucidar na continuidade deste texto.

Segundo a autora, os Maxakali pensam sua história de relação com os brancos a partir de eventos que atualizam um certo tipo de relação com um Outro pré-figurado na mitologia Maxakali que se localiza em “uma posição limite da esfera da humanidade”. Os brancos são descendentes do espírito canibal *inmoxa*, que surgia dos cadáveres enterrados dos Tikmu_un que no tempo dos antigos eram abandonados sem ter seu destino preparado. Esses espíritos se caracterizam pela negação da troca e da socialidade maxakali: eles possuem facas no lugar das mãos, são solitários e não vivem em aldeias. Posteriormente, após um grande dilúvio, o demiurgo *Topa* teria oferecido

⁵⁴ Nas terras altas do México, Gruzinski (2003) demonstra como coletivos e aldeias mexicas, no século XVI, adotaram rapidamente as datas, os códigos de significação do tempo e a forma documento dos espanhóis para conferir legitimidade ao direito de usufruto de suas terras frente à administração colonial.

um rifle aos *Tikmu_un* que recusaram a arma em favor do arco e flecha, ao contrário dos brancos que aceitaram a arma e foram capazes de apertar o gatilho, em uma clara variação dos mitos de diferenciação entre índios e brancos através dos bens culturais estudadas por Hugh Jones (1988) entre os povos do alto Rio Negro⁵⁵. Em uma terceira transformação, os brancos também são associados ao espírito da onça pelada (*hamgay*), por seu comportamento violento e feroz: “O branco pega logo o revólver, assim como a onça não espera”. (Berbert, 2017: 47)

Quando os Maxakali contam sua história de relação com o mundo dos brancos, uma série de personagens e agentes do Estado ao longo do tempo assume esta posição limite da “esfera da humanidade” de *hamgay* e de *ayhuk* (inimigo descendente do espírito canibal *inmoxa*). Fazendeiros, posseiros, policiais em diferentes contextos são descritos em suas memórias históricas como “onças de duas pernas”. Ou seja, aqueles seres ferozes que “não esperam” e que constituem a antítese da humanidade maxakali por não seguirem os modos de relação e socialidade-comensalidade que produzem ativamente a humanidade *Tikmu_un*. Portanto, a história maxakali da relação de seu povo com os brancos é uma guerra constante contra estes seres ferozes atualizados em diferentes momentos por diferentes agentes do Estado e da sociedade envolvente, assim como de tentativas de domesticação- pacificação desse Outro que desde o início dos tempos é avesso a qualquer tipo de relação de socialidade. Se a socialidade maxakali tem como condição de possibilidade a domesticação – sempre ambígua e perigosa - de certas potências e fontes de poder exteriores dos ancestrais e outros espíritos da floresta, os brancos são aqueles Outros poderosos pouco afeitos a constituir aliança.

Fazer guerra com os descendentes de *inmoxa* em difentes momentos e contextos parece ser a versão “metáforas históricas e realidades míticas” dos Maxakali, daquilo que Berbert (2017) chamou de tempo “espiral-fractal”. Em uma guerra que segundo este povo também nunca acabou e vem sendo atualizado em diferentes esferas, como nos espaços jurídicos de reparação das últimas duas décadas (visto como espaços de guerra pelos Maxakali), chamada pelas lideranças atuais como “*Tempo dos direitos*”. É interessante notar como o “lugar reservado” – lembrando novamente Lévi-Strauss e sua “abertura ao Outro” – dos brancos no sistema de pensamento maxakali é bastante similar as modos como o povo Krenak muitas vezes classificam certos agentes do Estado, especialmente a polícia e os militares

⁵⁵ Vários mitos com esse mesmo enredo básico, chamados em conjunto de “mitos da má escolha” são narrados nas *Mitológicas*

Se entre os Maxakali os brancos surgiram como descendentes de um espírito canibal que nasce de cadáveres putrefatos que não têm o devido tratamento funerário (*inmoxa*) e que se comportam como onças, entre os Krenak ouvi de Seu João Borum em Vanuire, e também nos depoimentos aqui analisados de Dona Dejanira Krenak e de Douglas à CNV que os policiais eram *nandyon* (“bicho”), e lembremos que os *nandyon* são espíritos assassinos que surgem de um dos duplos da pessoa krenak que também ficam instalados nos ossos e na carne do morto em putrefação. O encontro com um *nandyon* é fatal a menos que a pessoa esteja disposta a lutar e a destruir o espírito com suas próprias forças.

Os militares, enquanto um subgrupo dos *Kraí*, são um devir animalizado e antitético aos modos de produção do humano entre os Krenak (modos estes que serão discutidos nos próximos dois capítulos), e que ao mesmo tempo são marcados por um poder bélico e guerreiro muito superior. A Guerra Justa de 1808 nada mais é que a consolidação de uma “realidade mítica” através de uma “metáfora histórica” primeira, um evento inicial classificado e significado como um “evento” documentado pela nossa ontologia histórica, e que há algumas décadas é de pleno conhecimento das jovens lideranças Krenak que vão à universidade e que operam também com esse “código do historiador” para se referir a ele especialmente nos espaços que se convencionou chamar de “interétnicos”.

O evento é “histórico” mas sua estrutura narrativa e temporal é plenamente mítica, se compararmos com as narrativas de contato de dezenas de povos das Terras Baixas da América do Sul⁵⁶, assim como com as narrativas polinésias descritas por Sahlins no Havai e nas Ilhas Fiji (Sahlins, 1981 e 1985). Se a história de Pao e retorno de Lono no Makahiki servem como armações míticas que delimitam a posição dos ingleses e do Capitão Cook no início das relações com os havaianos; se entre os Maxakali os brancos são descendentes do espírito canibal *inmoxa* – ser que é a antítese da humanidade *Tikmu_un* – que sabidamente escolhem o rifle em detrimento do arco e da flecha, marcando o lugar de um Outro poderoso, violento e que se recusa a constituir aliança para poder ser domesticado, são as “onças de duas pernas” que não cessam e

⁵⁶ ALBERT, Bruce, and RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. IRD Éditions, 2018.; FAUSTO, Carlos, and HECKENBERGER, Michael. *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. University Press of Florida, 2007.

fazer guerra contra os Maxakali; a variação Krenak organiza uma série de eventos históricos de sua relação com os brancos a partir da mesma relação de poder e violência fundante que uma série de povos indígenas das Américas lançam mão para explicar as configurações atuais de sua relação com os brancos. Mas se no caso havaiano e maxakali são narrativas inseridas naquilo que a antropologia convencionou chamar de “mito”, o caso do povo Krenak parece ser algo mais próximo de um interessante insight de Claude Lévi-Strauss na relação entre “mito” e “história”, em que os mitos através de contínuas variações podem ir se “historicizando”, assim como eventos e transformações da história podem acabar se “mitificando”, exemplo discutido pelo autor em “Mito e Significado” (Lévi-Strauss, 1978)

Em “Como morrem os mitos” (Lévi-Strauss, 2013), o autor francês propõe que muitos mitos, após uma serialização intensa de variações quando passam de um coletivo para o outro tendem a se “extenuar” e a se transformar em outras formas narrativas. Para Lévi-Strauss, os mitos “extenuados” teriam como caminho transformacional:

Duas vias ainda permanecem abertas: a da elaboração romanesca e a da reutilização com fins de legitimação histórica. Essa história, por sua vez, pode ser de dois tipos: retrospectiva, para fundamentar uma ordem tradicional num passado remoto ou prospectiva, para fazer desse passado o germe de uma porvir que começa a tomar forma” (Lévi-Strauss, 2013: 300)

A noção “prospectiva” apontada pelo autor decorre em seu argumento da análise de uma versão cree do mito do menino raptado por um mocho, mito este espalhado por todo continente norteamericano, a partir do qual é apreendida a história recente de colaboração e de troca de mulheres desse povo com os brancos. Assim, o mito se abre à configuração histórica em curso para validar e tornar inteligível o caminho tomado, entre os muitos possíveis que se abriram aos Cree ao longo dos últimos séculos.

A versão cree ainda mantinha em seu enredo e conteúdo traços e personagens dos mitos do mocho sequestrador, derivados de outros mitos que têm Lince e Coiote como personagens principais - estudados pelo autor em *História de Lince* -, Lévi-Strauss buscou demonstrar com este e outros textos ao longo de sua carreira que a

ruptura epistemológica proferida já na Grécia Antiga entre Mito e História⁵⁷ é bastante questionável. Assim sendo, se um evento de tamanha relevância para a história do Ocidente como a Revolução Francesa é analisado ao longo do tempo por uma historiografia que traz em si diferentes versões e questões sobre este mesmo tempo e lugar (1789 na França), nada mais similar do que a existência de diferentes versões de uma mesma armação narrativa ameríndia que se transforma “to come to terms with history” (Gow, 2001: 19). Em outro texto, Lévi-Strauss reflete sobre casos em que mitos se tornam história, o autor novamente sugere que:

Não ando longe de pensar que, nas nossas sociedades, a História substitui a Mitologia e desempenha a mesma função, já que para as sociedades sem escrita e sem arquivos a Mitologia tem por finalidade assegurar, com alto grau de certeza – a certeza completa é obviamente impossível –, que o futuro permanecerá fiel ao presente e ao passado. Contudo, para nós, o futuro deveria ser sempre diferente, e cada vez mais diferente do presente, dependendo algumas diferenças, é claro, das nossas preferências de caráter político. Mas, apesar de tudo, o muro que em certa medida existe na nossa mente entre Mitologia e História pode provavelmente abrir fendas pelo estudo de Histórias concebidas não já como separadas da Mitologia, mas como uma continuação da Mitologia (Lévi-Strauss, 1978, 41)

A volta a Lévi-Strauss pode nos servir aqui como um primeiro caminho de compreensão do estranhamento que senti quando ouvi Altieri e Lidiane Krenak me contarem pela primeira vez a narrativa que afirmava de maneira enfática que a guerra iniciada em 1808 pelo rei de Portugal ainda estava em curso, continuada e atualizada por outros eventos ao longo do tempo. A organização de tais eventos “históricos” nestes termos evoca uma série de mitos analisados pelo antropólogo francês e por outros etnólogos das Terras Baixas, mitos estes que se transformam ao longo do tempo para manter sua coerência interna frente às contingências do tempo⁵⁸.

O estranhamento e a curiosidade que senti quando ouvi essa narrativa pela primeira vez decorre de minha concepção de ‘História’ supor que cada evento é único e irrepetível, e que estes mesmos eventos só poderiam ser relacionados uns aos outros como decorrências, consequências ou desenvolvimentos, sempre únicos e determinados

⁵⁷ Lembremos que Tucídides e sua *História da Guerra do Peloponeso* advogava seu estatuto de verdade, em relação aos mitos, pelo fato do autor ter testemunhado eventos da guerra a partir de Atenas (Sahlins, 2006)

⁵⁸ O trabalho de Peter Gow (2001) sobre a história de um mito amazônico talvez seja o trabalho mais interessante na análise dessas transformações. Outros textos como o de Hugh Jones (2007) e o de Santos Granero (2007) também fazem análises interessantes da relação entre mito e contingência histórica

por contextos próprios. Essa “linha do tempo”, ideia de nosso tempo histórico como uma “flecha” que caminha irreversivelmente em direção a um futuro que “deveria ser sempre diferente”, e que é capaz de conectar eventos pensados como únicos mas ao mesmo tempo relacionados a partir de relações de causa e efeito⁵⁹ é deslocada pela sensação de continuidade absoluta – e como que “espiral” - da teoria da história krenak.

A distinção de Lévi-Strauss entre sociedades “frias” e “quentes” não pode deixar de ser evocada para nos ajudar a comparar as narrativas krenak e a dos historiadores. Ao invés de o “futuro ser sempre diferente do passado” (ainda que os efeitos do passado sejam estruturantes dos caminhos possíveis em direção ao futuro⁶⁰), como concebem aquelas que Lévi-Strauss chamou de “sociedades quentes”, as narrativas Krenak tratam de um “presente-futuro” que é sempre uma variação de um evento passado. A história krenak é “fria” na medida em que inclui numa mesma categoria atemporal eventos que nossa história quente distingue, por definição.⁶¹

A questão aqui não é negar que o tempo passa e que o mundo se transforma, mas sim conferir organização e inteligibilidade às contingências do mundo a partir de uma matriz narrativa – análoga a dos mitos, mais “fria” - que se difere da “teleologia

⁵⁹ Calávia-Saez lembra, ecoando Lévi-Strauss, que em nosso mundo “a história é usada frequentemente como mito; neste sentido, já foi dito, por exemplo, que cada revolução tem seu Robespierre, seu Danton e seu Fouquier-Tinville, transformados assim em paradigmas. Mas a função do historiador e do romancista é precisamente fugir do paradigmático em direção ao individual” (Calávia-Saez, 2009: 159)

⁶⁰ A ideia da junção dessas três esferas temporais é uma premissa de temporalidade que sustenta tanto a história dos Annales de Marc Bloch e Fernand Braudel, quanto as reflexões de historiadores alemães do século XX como Reinhart Koselleck e Jorn Rusen. Ver Rusen (2001) “Razão Histórica”; Koselleck (2006) “Futuro Passado; Bloch “Apologia da História ou o Ofício do Historiador”; Braudel (2005) “Escritos sobre História”

⁶¹ A distinção levi-straussiana entre sociedades “frias” e “quentes” foi objeto de inúmeras controvérsias e poderia dizer alguns “mal-entendidos” entre antropólogos e historiadores ao longo do tempo. Repassando pelos textos em que o termo é cunhado e citado pelo autor francês, pela primeira vez em entrevista com Pierre Charbonnier (1961), em sua aula inaugural no College de France (“O campo da antropologia” In: Lévi-Strauss, 2013), e na entrevista com Didier Eribon (Lévi-Strauss, 2005 [1988]), me parece claro que estas noções são instrumentos de pensamento (“frio” e “quente” são dois polos de um gradiente classificatório) para classificar como as sociedades humanas pensam e lidam com a passagem do tempo, e a partir disso se organizam, seja no sentido de aumentar sua capacidade de produção de entropia e de afastamentos diferenciais de poder (A sociedade capitalista ocidental – “quentes”; “sociedades da máquina a vapor”) ou na negação e controle estrito destes afastamentos e da produção de entropia (As sociedades ameríndias – “frias”; “sociedades do relógio”). A questão primordial para Lévi-Strauss é que estas sociedades baseiam estas “mecânicas” a partir de diferentes modos de se pensar o tempo, portanto os sistemas de organização e codificação da passagem do tempo variam. No que o autor irá chamar de “atitude subjetiva em relação à história”. Na entrevista à Eribon, Lévi-Strauss é bastante claro no objetivo da construção dessa distinção: “Disse, escrevi, repeti centenas de vezes que nenhuma sociedade é absolutamente “fria” ou “quente”. Essas são noções teóricas de que precisamos para formular nossas hipóteses. As sociedades empíricas distribuem-se ao longo de uma linha em que nenhuma delas ocupa os polos. Em segundo lugar, não estabeleço uma distinção objetiva entre tipos diferentes de sociedades. Refiro-me à atitude subjetiva que as sociedades humanas adotam diante de sua própria história” (Lévi-Strauss, 2005: 177)

formalista”⁶² que sustenta os pressupostos epistemológicos da historiografia ocidental. Ao invés da clássica relação “passado-presente-futuro”⁶³ — , o que temos no caso krenak é a atualização de uma “Relação” primordial que se atualiza constantemente: 13 de maio de 1808 aconteceu e acontece, com maior ou menor intensidade, de tempos em tempos. No entanto, a compreensão desta matriz temporal Krenak e os modos como suas lideranças organizam estes mais variados eventos nesta lógica de atualização de um certo evento primordial levante uma série de questões que ainda não foram tratadas e que precisam ser levantadas aqui como um prólogo para os próximos dois capítulos.

1.6 “Keeping pace with reality” – modos de existência Krenak e suas “metáforas históricas”

“A gente já passou por muita coisa, a invasão dos europeus, linha do trem, hidrelétrica, ditadura militar... Mas agora é o pior momento da história dos Krenak. Porque agora a gente não tem mais o rio” (supra, pág 31). Volto a esta frase de Geovani na tentativa de colocar uma série de questões que ficaram em aberto no objetivo inicialmente colocado por esse trabalho de tornar inteligível este “eterno retorno do encontro” na história e das relações dos Krenak com o mundo dos brancos.

A primeira questão levantada a partir desta fala já foi discutida na seção 1.4 deste capítulo, a “morte do Uatu” pela Samarco-Vale sendo vista como a atualização mais violenta do “evento fundador” da guerra justa. Num primeiro momento parece elementar que o rio Doce não é pensado na cosmologia Krenak nos mesmos termos adotados por nós ocidentais, a partir da nossa matriz de classificação dos entes que Descola (2005) nomeou como “ontologia naturalista”⁶⁴. O *Uatu* é chamado por termos

⁶² Em uma interessante tese de doutorado que propõe um exercício de deslocamento das premissas filosóficas da teoria da história contemporânea a partir do pensamento ameríndio, Ana Carolina Barbosa Pereira (2013) nomeia a premissa temporal que coloca no campo do dado a existência das três esferas que organizam nossa concepção de tempo - passado-presente-futuro - de “teleologia formalista”. A partir de uma analogia com as discussões de Viveiros de Castro sobre o “dado” e o “construído” no parentesco amazônico, a autora demonstra como a ideia de um tempo irreversível que conecta estes três tempos é o “dado” da historiografia ocidental do historicismo alemão do século XIX às discussões contemporâneas da Teoria da História alemã.

⁶³ O que Koselleck (2006) chamou da relação entre “espaço da experiência” e “horizonte de expectativa”

⁶⁴ São os tipos relações de contiguidade e-ou analogia entre o que classificamos como “cultura” e “natureza” que servem como base para a classificação proposta por Descola. Nossa “ontologia naturalista” tem como pressuposto uma contiguidade entre nossa “fisicalidade” (nosso corpo, nossa natureza) e os demais entes não-humanos que compõem aquilo que chamamos de natureza). O que nos

de parentesco – e mais especificamente de parentalidade – em quase todas as conversas que se tem sobre esta tragédia: “pai” diz a maioria dos homens, e “mãe”, na fala da maioria das mulheres. O *Uatu* é aquele que nutriu, alimentou e sempre protegeu o povo Krenak nos diferentes episódios da guerra interminável movida pelos brancos. Nesse sentido, entende-se que as lideranças Krenak tratem o objetivo de extermínio e assimilação da Carta Régia de 1808 como homólogo ao rompimento da barragem de Mariana em 2015. A tipificação como “genocídio” do primeiro e de “crime ambiental” no caso do segundo, de acordo com nossa terminologia jurídica não faz sentido nesse contexto.

Mas há mais, o rio também é pensado pelos mais velhos como uma das moradas dos espíritos ancestrais *Maret*. seres que na cosmologia *borum* são as fontes primeiras dos alimentos e dos bens culturais que sustentam aquilo que atualmente esse povo chama de “cultura”. E o rio também está fortemente presente nas histórias em que sua ausência foi e é muito sentida. As duas remoções forçadas na metade do século XX são evocadas por histórias que tem o rio Doce como protagonista, seja por sua presença ou por sua ausência que influi diretamente na sorte e nos eventos que as pessoas participam. Em Vanuire-SP, muitas conversas que tive com Seu João e Dona Lia evidenciavam a saudade do *Uatu* e a tristeza de não poderem contar com ele para fortalecer sua *cultura*.

O que quero levantar como problema para os próximos capítulos é que as similaridades formais e temporais da memória histórica Krenak com as armações míticas de outros povos das Terras Baixas da América do Sul é só o primeiro passo para sua mínima compreensão. Levando a sério as inúmeras advertências de Lévi-Strauss sobre a importância da etnografia e de informações de outros ordens (geográficas, por exemplo) para a compreensão das narrativas⁶⁵, é fundamental entendermos que tipo de relação as diferentes gerações e aldeias krenak constituem com o *Watu* e porque o rio

difere dos demais seres é justamente nossa “interioridade”, a posse de uma certa característica ontológica que nos torna exclusivos em relação aos demais seres (“alma”, “espírito”, “razão”, “cultura”)

⁶⁵ “A análise estrutural dos mitos instrui, portanto, de dois modos. Em primeiro lugar, cada mitologia local, confrontada com uma determinada história e com um determinado meio ecológico, muito nos ensina acerca da sociedade de que provém, expõe-lhe as forças motrizes, esclarece o funcionamento, o sentido e a origem das crenças e de costumes, alguns dos quais colocavam, às vezes há séculos, problemas insolúveis. Com uma condição, contudo: a de nunca se divorciar dos fatos (...) Voltar ao mito, sem dúvida; mas também e principalmente às práticas e às crenças de uma determinada sociedade, pois só elas nos podem informar sobre essas relações qualitativas: razão pela qual renunciaremos a empreender a análise estrutural dos mitos de uma sociedade se não dispusermos de um contexto etnográfico, ou em todo caso independente dos próprios mitos. A análise giraria em falso, privada de meios concretos de controle” (LÉVI-STRAUSS, 1993: 174)

aparece de forma com tanta frequência e nas mais diferentes formas nas narrativas que compõem o que venho chamando de “teoria krenak da história”.

Um outro componente dessa teoria da história a ser elucidado é o fato dos Krenak não terem um mito acabado sobre a criação dos brancos, à diferença dos Maxakali e de outros povos ameríndios. Os brancos são personagens que pouco aparecem na mitologia krenak, e quando aparecem o fazem de forma fraca e coadjuvante. Em um mito coletado por Nimuendaju (1948) através de seu informante Raulino, os brancos já existiam e aparecem como alvos preferenciais e desejáveis do povo Tombrék. O mito narra a história de um índio que é pego por este povo, é morto e tem seu cadáver aberto e seus órgãos retirados. O chefe tombrék volta à aldeia e chama a atenção do grupo dizendo que seu povo “não mata mulatos, mas só brancos”. E através de um canto este poderoso chefe ressucita o índio com um canto e possibilita que este volte para casa com seu arco. Os brancos parecem assumir neste mito a posição de inimigos preferíveis para serem mortos e predados, um sinal de seu perigo e de fonte de poder passível de ser incorporada pela antropofagia. Perigo e poder também são marcas dos espíritos *nandyon*, associados à figura dos militares na memória histórica dos mais velhos na atualidade, a diferença de que os *nandyon* tem que ser destruídos em sua totalidade para eliminar seu perigo.

Parece nítido que em diferentes esferas narrativas krenak os brancos e algumas de suas atualizações sempre são associados à figura de um inimigo poderoso e perigoso que precisa ser contido e-ou destruído para que não os destrua. E é essa “moral da história” que se encontra subjacente na ideia de uma guerra (alegadamente) justa que “nunca acabou”, relato este que os Krenak atuais contam aos brancos constantemente, em uma armação narrativa que interessantemente faz uso dos “códigos” (datas, documentos, personagens históricos) que sustentam nossos relatos sobre o passado⁶⁶.

Portanto, os brancos não aparecem de forma consistente nas narrativas míticas, mas são onipresentes na memória histórica recente deste povo, construída a partir de ferramentas narrativas tradicionais da “ontologia histórica” ocidental. E o que fica em aberto nessa investigação é demonstrar e descrever em mais detalhe de que forma as lideranças krenak operam com certas categorias de nosso regime de historicidade e como isso se relaciona tanto com o contexto atual de luta por redemarcação de seu território e por políticas de reconhecimento e reparação, quanto com o conjunto de suas

⁶⁶ Assim como os mexicas do século XVI analisados por Gruzinski (1998) em “Colonizaçãodo Imaginário”.

demais narrativas míticas e também com mitos de povos vizinhos que passaram por experiências semelhantes.

Acredito oportuno seguir aqui uma sugestão de Calávia Saez (2006), e tentar elucidar até que ponto os relatos e narrativas referentes aos brancos e à sociedade envolvente não são somente “histórias sobre os brancos”, são também “histórias para os brancos”. Se concordarmos com o autor que “os povos indígenas absorvem a história alheia não porque careçam dela, mas porque a submetem ao mesmo regime de subjetivação que é aplicado ao material sociológico, ideológico ou técnico.” (Calávia Saez, 2006: 49), um olhar etnográfico mais profundo no terceiro capítulo pode nos ajudar a entender como essa teoria krenak da história e suas variações se relacionam com contexto recente de luta política por reconhecimento, reparação e redemarcação, sem cair na ideia reducionista de que esta narrativa seria meramente reelaboração “espúria” a ser utilizada como arma política. Assim, tentarei seguir os ensinamentos de Lévi-Strauss e Peter Gow de que se os mitos (e suas transformações) “existem por causa da história” (isto é, dos efeitos do tempo), é necessário aprofundar o conhecimento etnográfico para entender melhor como estas estruturas narrativas são atualizadas e transformadas a partir de sua relação com a vida social atual deste povo e de sua relação tensa com nossas instituições, ainda mais após a morte do *Uatu*.

Capítulo 2 - A presença ausente e a ausência presente do *Uatu* – O rio e as “dinâmicas de transmissão”

O exílio nao acabou para muitos Krenak! Mas os filhos dispersos estao se juntando sobre a terra Mãe, as margens sagradas do Watu. Queremos sonhar livremente, sem cercas, sem solitarias, sem policiais, descer e subir de bote pelo Watu, recolhendo os peixes das armadilhas, sem medo de tocaias. Suas águas um dia estarao limpas, porque os brasileiros tambem despertarão para proteger nossa fonte comum de vida! Hoje, os peixes se reproduzem. E sobre nossas cabecas, o sol, a lua e as estrelas continuam fazendo seu caminho, dia e noite, sempre! As crianças e adultos procuram reaprender nossa linguagem e religião. E todos aqueles que morreram nesse tempo de agonia e luta, sonham tambem descansar em paz. Um dia, contaremos para nossos parentes, para os brasileiros, para outros povos, porque lutamos tanto para realizar este sonho! Muitos brasileiros nos procurarão para saber onde esta nossa força. E nos lhes explicaremos:

— Nos somos como o capinzinho que amarelou de tanto ficar debaixo da pedra e agora se levanta. A vida nao acabou no passado de sofrimento. Vamos ter força no futuro, porque lutamos, nao nos entregamos, geração por geração. Muitos dos que fizeram nosso povo sofrer estão vivos! Esperamos que respeitem nosso jeito de viver. Somos cidadãos do mesmo país!

Conne Panda Rithioc Krenak: Coisa tudo na língua Krenak (1997)

Começo esse capítulo trazendo esse bonito trecho de “Conne Panda”, um dos primeiros materiais didáticos produzidos para ensino básico por professores Krenak em meados da década de 90, momento em que este povo recém havia conquistado a demarcação de seu território após de mais de uma década de lutas intensas por sua homologação, luta que envolveu inclusive uma série de famílias Krenak que se encontravam em situação de exílio⁶⁷. Este trecho se inicia com uma celebração de um

⁶⁷ O evento inicial que inaugurou a luta dos Krenak pela expulsão dos fazendeiros e pela luta de seu território se deu após uma grande enchente de 1979, em que a inundação do Uatu destruiu algumas propriedades de fazendeiros invasores, o que segundo os anciãos Krenak este evento foi um chamado do Uatu e dos Maret para que seus filhos e parentes voltassem à suas terras. A expulsão dos fazendeiros foi consolidada com a vitória de uma ação de reintegração de posse no STF em 1993. E a TI Krenak foi

reencontro após anos de desterro e exílio para alguns, da volta de “seus filhos dispersos” à “Terra Mãe, as margens sagradas do Uatu”. Ali se colocava também a esperança da construção de um novo tempo, em que “sonhar livremente” – sem cercas, sem solitárias e sem policiais⁶⁸ – seria uma vida vivida em relação contínua com o rio, com plena liberdade de movimentação e realização de seu “jeito de viver” (“recolher os peixes das armadilhas sem medo de tocaias”) em um rio vivo e limpo, respeitando enfim esse ente que é a “fonte comum de vida” não só dos Krenak mas também dos brancos.

Mais de duas décadas depois da publicação de *Conne Panda*, sonhar livremente com o *Uatu* se tornou novamente um desafio e uma quase impossibilidade com o rompimento da barragem da Samarco-VALE em Mariana-MG no ano de 2015. “Uatu kuém” - a morte do Rio Doce - é uma frase que é atualmente constantemente levantada pelas lideranças Krenak para demonstrar aos brancos, ao poder público e à sociedade envolvente da irresponsabilidade e da dimensão de destruição causada pela construção e rompimento da barragem e pelos “projetos de desenvolvimento” da VALE e de outras grandes construtoras na região. Como já demonstrado no capítulo anterior, este período em que o rio está morto (“Watu kuém”) é visto por Geovani como a atualização mais perigosa da “Guerra Justa”, já que com a “morte do rio” os Krenak perderam seu aliado e protetor mais poderoso na luta contra essa guerra assimétrica instalada pelos *Kraí*.

Começar este capítulo a partir da breve descrição de dois momentos distintos da relação dos Krenak com o *Uatu* tem como objetivo apresentar um certo personagem da memória histórica krenak e de suas reflexões sobre sua relação com a sociedade envolvente que me parece ser constitutivo e estruturante nas diferentes formas como as lideranças e anciãos Krenak contam sua história de luta e de produção da vida inseridos nesse tempo contínuo de guerra contra os brancos. O *Uatu* e os rios no geral não são apenas pano de fundo de suas narrativas, mas agentes decisivos nos desdobramentos das histórias das famílias e dos Krenak quando pensados pelos meus interlocutores enquanto “um povo”. A noção de “agente” que pretendo operar aqui é análoga à reflexão de Marisol de la Cadena (2015) acerca da relação dos Quechua com os *tirakuna* (“earthbeings”): montanhas (especialmente a maior delas, *Ausangate*), pedras, rios e outros entes, vistas por nós como “não humanos”, e capazes na perspectiva Quechua do que a autora chama de “eventfulness”, de participar e decidir os rumos do

demarcada oficialmente somente em 2000. Algumas famílias que viviam na TI Vanuire viajavam rotineiramente e participaram ativamente das lutas pela demarcação durante os anos 80 e 90.

⁶⁸ Três símbolos relacionados diretamente com a “questão militar” apresentada no primeiro capítulo

que chamamos de “eventos históricos”. Ou nas palavras da autora, a partir das narrativas de seus interlocutores Quechua Mariano e Nazario Turpo:

The difference is that rather than extending historicity to include nonhumans in events, following Mariano’s stories, I extend eventfulness to earth-beings – entities whose regimes of reality, and the practices that bring them about, unlike history or science, do not require proof to affirm their actuality. Certainly they cannot persuade us that they exist; nevertheless, our incapacity to be persuaded of their participation in making Mariano’s archive does not authorize the denial of their being. Emerging from in-ayllu and state practices, Mariano’s archive was ontologically complex – a historical object that would not have existed without the ahistorical (De la Cadena, 2015:)

Estender a capacidade de agência e participação nos eventos históricos (“eventfulness”) serve para autora e para minha discussão como um duplo movimento: 1) a de considerar a integralidade das narrativas dos Krenak sobre sua história e sua relação com o *Uatu*, e portanto levar a sério como as lideranças “constróem suas próprias analogias” (Strathern, 2006) quando contam a história de seu povo; 2) A extensão da agência histórica aos “mais que humanos” desloca e nos faz refletir sobre os supostos ontológicos e epistemológicos das formas como escrevemos, lembramos e pensamos sobre o passado e sobre o que categorizamos como um “evento histórico”.

Nos eventos que integram suas narrativas do passado, o Rio Doce e outros rios que compõem as histórias Krenak são protagonistas ou atores coadjuvantes de suma importância nos desdobramentos de luta e de resistência contra a Guerra Justa dos brancos em diferentes momentos e lugares dos últimos dois séculos. A profunda tristeza e a afirmativa comum entre as lideranças Krenak atuais de que a morte do *Uatu* seria o golpe mais violento e profundo dos brancos e de seu “esquema militar” contra seu povo, começou a me fazer um pouco mais de sentido quando eu ouvi uma série de histórias sobre o período das duas remoções forçadas – a ida para a terra dos Maxakali em 1957 e a remoção para a Fazenda Guarani em 1972 – que traziam o rio como um participante ativo. Faço agora uma breve descrição a partir de algumas experiências de campo com os Krenak que estão longe do *Uatu* (em Vanuire-SP) que me fizeram enxergar esse padrão, e como a posterior ida para literatura, para a produção audiovisual dos Krenak e em conversas com os Krenak de MG me fizeram sentir que de fato o *Uatu* e os rios tem uma posição central nos pilares do modo de existência Krenak.

2.1 Estar longe do Uatu e sua ausência presente: Os Krenak do Vanuire

Parto aqui da análise da historiadora Daniela Silva (2009) do que qualifica como um violento processo de “diáspora” durante o século XX sofrido pelos Krenak. Nesse período, o Governo Estadual de Minas Gerais promoveu duas remoções forçadas do povo Krenak com o objetivo de atender aos interesses de fazendeiros que durante as décadas de 30 e 40 haviam esbulhado boa parte do território o Posto Indígena Guido Marliere, criado na década de 20 como posto de atração e aldeamento dos coletivos sob liderança do Cacique Krenak e de seu filho Muín. (Missagia de Mattos, 1996; Silva, 2009).

Segundo Silva (2009), foi no período da primeira remoção – para Maxakalis em 1953 – que algumas famílias krenak se recusaram a seguir para as terras de seus inimigos históricos e decidiram rumar sentido sul em direção a Vanuire-SP, até então Posto Indígena Kaingang, onde os Krenak sabiam que um parente havia constituído parentesco com os Kaingang. Esse parente se chamava João Umbelina, lembrado por Dona Lia Krenak em comunicação pessoal como um parente que lutou por sua liberdade e que não se sujeitava à opressão dos agentes do SPI.

João Umbelina talvez tenha sido a primeira vítima krenak de prisão e remoção para o que foi também a primeira experiência de um sistema prisional exclusivamente indígena construído pelo SPI na década de 1930. O Posto Indígena Icatu, na região oeste de São Paulo precedeu o Reformatório Krenak nos anos 1960 e recebia indígenas que eram considerados “problemáticos” e-ou “má influência” nos postos onde viviam. A partir de uma intensa pesquisa de arquivos, Silva (2009: 50-51) aponta que João deu entrada no Posto Indígena do Icatu em 1937, permanecendo oito anos “internado” nesse posto, sendo que logo depois se instalou no Posto Indígena Vanuire- SP (próximo ao de Icatu), onde casou-se com uma mulher Kaingang. A autora relata que nos arquivos João Umbelina era tratado pelos agentes do SPI como um índio “problemático” e avesso receber ordens. (Nas palavras de Lia: “um parente que lutou por sua liberdade”).

O conhecimento da presença de João Umbelina em Vanuire-SP fez com que três famílias desviassem a rota de Maxakalis para o Estado de São Paulo no ano de 1953, dando início à construção da vida de famílias krenak em terras que originariamente são Kaingang. Entre as inúmeras histórias antigas de dificuldade de adaptação e relação destas famílias Krenak com os Kaingang já estabelecidos, Seu João e Dona Lia sempre

me reforçavam que atualmente os Krenak do Vanuire têm em geral uma boa relação com os Kaingang porque entre eles haviam estabelecido redes de parentesco já antigas, de modo que, além de Krenak eles também eram *KainKren*, e durante muito tempo haviam lutado juntos pelos direitos dos índios e pela melhoria das condições de vida da aldeia como um todo.

No entanto, a vida atual dos Krenak em Vanuire e as histórias que contam sobre a chegada de seus ascendentes à região são regadas por uma “presença ausente” muito marcada: o Rio *Uatu*. Desde os primeiros dias de conversas nas mesas do café da manhã e do almoço, Seu João e Dona Lia lembravam da saudade que tinham do *Uatu*, da tristeza de que em Vanuire eles não tinham um rio para que pudessem aproveitar e que lhes permitisse ensinar os mais novos a nadar e a pescar, e a obter matéria prima de qualidade para seu artesanato. Nas narrativas sobre as remoções do século XX que me foram contadas, eram além disso constantes as menções a outros rios por onde passaram seus parentes, destacando sua importância para a sobrevivência e resistência dessas famílias em momentos críticos da “diáspora borum”. Passo a descrever algumas conversas que tive com seu João e Dona Lia que podem nos abrir bons caminhos de reflexão sobre o que aqui chamo de “presença ausente” do *Uatu*.

A primeira vez em que a presença massiva do *Uatu* nas narrativas me chamou a atenção foi no segundo dia de campo em Vanuire, quando no café da manhã pedi a seu João que me contasse histórias que tinha vivido na “época dos militares”. Após me contar que tinha sido injustamente preso pela polícia e trancado em uma das celas do Reformatório em sua própria terra (história que será contada no próximo capítulo), João descreveu os anos em que os Krenak foram removidos – pela segunda vez – para o município de Carmésia-MG em 1972, para uma terra que havia sido adquirida por uma troca espúria envolvendo a FUNAI e o Governo de Minas Gerais, que atendia aos interesses dos fazendeiros que já haviam invadido boa parte da terra krenak e que estavam sendo ameaçados de despejo. (Missagia de Mattos, 1996: 110) A primeira observação feita por João antes mesmo de me contar a história foi que aqueles foram tempos de muita fome e tristeza porque não era possível pescar naquela região, o rio era longe de suas casas e os militares controlavam suas idas para o rio, para pescar.

Quando chegamos lá no [Fazenda] Guarani não tinha rio perto e era muito difícil pescar porque os militares controlavam nossa ida para lá.

A gente passava muita fome e era muito triste porque eu pescava sempre quando eu era pequeno, pegava todo tipo de peixe, meu pai tinha me ensinado e a gente nunca passava fome. E lá no Guarani a gente tava longe do nosso rio.

Essa foi a primeira vez em que ouvi uma associação bastante comum entre as lideranças krenak atuais (especialmente após a queda da barragem de Mariana-MG) entre a impossibilidade de relação com rio e a tristeza (“era muito triste”). Os desdobramentos cosmológicos e relacionais da impossibilidade de relação com o *Uatu* e o perigo da tristeza serão um dos eixos centrais que irá conduzir a narrativa deste capítulo. Porém, retornando à conversa que tive com João naquele café da manhã, logo após essa rápida descrição da segunda remoção para a fazenda Guarani meu interlocutor retomou suas memórias da primeira remoção duas décadas antes.

A narrativa de seu João sobre a fuga de Maxakali também tem o *Uatu* e sua ausência como fio condutor. Ele me contou que seu pai havia decidido fugir de Maxakali e voltar a pé para Krenak porque a terra e a casa deles era à beira do *Uatu*, e era lá que seu povo podia viver em paz e com fartura de comida. A saga que foi essa volta a pé primeiramente para Governador Valadares – MG, e posteriormente para a terra Krenak em Resplendor - MG (três meses de caminhada segundo conta Seu João) está diretamente relacionada ao conhecimento de seu pai e de seu povo sobre como tirar força e sustento dos rios:

O meu pai, meu tios e a gente tudo criança fugiu de Maxakali a pé pra voltar pra nossa terra e para perto do Watu. A gente demorou três meses até chegar em Valadares e meu pai fez a gente voltar pra lá beirando os rios para não passar fome. Lembro que a gente acampava perto de algum rio e meu pai e meu tio saiam caçar e pescar. Foi por isso que a gente não passou fome no caminho. Porque tinha bastante rio pra alimentar nossa família.

A narrativa é marcada pela tristeza de estar longe do *Uatu*, e evoca a fome como horizonte próximo em um lugar muito distante de seu rio, ou distante de qualquer rio. A distância do rio e a tristeza que isso gera, conjuntamente à fuga da fome foi o

movimento⁶⁹ que levou seu pai a caminhar de volta à sua terra e ao *Uatu*, percorrendo nesse retorno outros rios que pudessem alimentá-los.

Durante os dias de minha estadia em sua casa, a ausência do Watu também foi constantemente lembrada por Dona Lia (esposa de João) . O desejo de voltar para TI Krenak passa pelas memórias e pelas lembranças da vida à beira de seu rio, atualmente impossibilitada pelo rompimento da barragem de Mariana em 2015, Dona Lia disse-me mais de uma vez que:

A gente tem vontade de voltar pra nossa terra, porque nosso rio está lá e foi lá que nossos antigos viveram. Mas hoje a terra é muito pequena por lá e a gente não tem casa e nem espaço pra ficar. E com o que aconteceu com nosso rio ficou tudo ainda mais difícil. Porque a gente não pode pescar, não pode nem tomar banho direito, é muita tristeza. E a gente fez nossa vida aqui já também, já estamos acostumados. Mas ter um rio perto pra gente trabalhar, e fazer nossas coisas é algo que a gente sente muita falta, os Krenak aprendem a viver do rio desde muito pequeno.

As narrativas das sucessivas remoções forçadas, técnica predominante da política indigenista brasileira no século XX (cf. Lima, 2015), são tecidas por meus interlocutores do Vanuire e pelas lideranças da TI Krenak a partir da ruptura forçada de sua relação com o *Uatu* que tais violências provocaram ao longo do tempo. O *Uatu* é central na produção da pessoa krenak e em sua diferenciação em relação aos Outros. Ainda que, como dizem, “tenham se acostumado” à vida em Vanuire, e lá produzido relações de parentesco de longa data, fui percebendo a parti deste dia que o rio é uma ausência presente nas conversas sobre sua história e sobre o modo de vida krenak. Como já apontado no capítulo anterior, esta conexão entre os Krenak e seu rio nos dá algumas pistas de suas reflexões sobre a destruição do rio Doce como uma atualização das “guerras declaradas” contra seu povo desde 1808, que embaralha, como mencionado, nossas categorias: eles nos fazem pensar esse evento que qualificamos como “crime ambiental” como (mais) uma tentativa de genocídio de seu povo, mais um ataque violento no contexto de guerra contínua que os brancos lhes movem. A ruptura relacional com o *Uatu*, diretamente vinculada por meus interlocutores à Guerra Justa e à

⁶⁹ Essa narrativa faz pensar no papel mítico da fome – e de seu horizonte – observado por Lévi-Strauss a respeito das narrativas Tsimshian sobre o herói “Asdiwal”, como o motor de movimento das heroínas que lhe dão origem (Lévi-Strauss, 2013)

onipresente noção de “tristeza” nos servirá como caminho para demonstrar o que acredito ser uma das bases fundamentais do modo de existência krenak, modo este que nunca esteve tão ameaçado e que nos ajuda a entender a afirmação categórica de Geovani de que os tempos atuais (pós “desastre” de Mariana) são os mais difíceis da história da relação de seu povo com o mundo dos brancos. Passo em seguida ao lugar do *Uatu* na memória histórica, na cosmologia e nos modos de vida borum (próximo ou distante ao rio).

2.2 O *Uatu*, morada dos *Marét* e o aprender a ser Krenak

Uma das primeiras descrições sobre a relação dos até então chamados “povos Botocudos” com o rio Doce foi feita pelo príncipe renano Maximilian Wied-Neuvied, que veio ao Brasil na segunda década do século XIX, como um dos viajantes naturalistas convidados pela Coroa para a exploração científica e descritiva do território brasileiro em suas zonas recém abertas para a colonização, como era o caso do chamado “Sertões do leste” das Minas Gerais (Amoroso, 2014). Em *Viagem ao Brasil* (1821), o autor descreve a relação destes povos com o rio Doce nos seguintes termos:

Afora o que foi ainda referido, levam também em suas peregrinações muitos gêneros alimentícios, tais como frutos, carne, etc. O homem viaja ao lado da mulher, sem carga e apenas com o arco e a flecha na mão. Quando não são largos os rios, atravessam-nos em pontes feitas para esse fim. São muito grosseiras e constituídas de um único e comprido cipó, estendido um pouco bambo acima da superfície da água; marcham sobre ela em pé, segurando com as mãos um outro, estirado mais acima. Sobre tais pontes atravessa a horda toda, velhos e moços, com toda a bagagem. Nas proximidades de Quartel dos Arcos, onde o rio faz grandes curvas, acha-se um pequeno banco de areia, chamada Corôa do Gentio, onde atravessam sem ponte. Os botocudos não possuem canoas e nem outra qualquer embarcação(...) Antes da instalação, pelos europeus, dos postos militares ou “quarteis” nos rios do interior, os botocudos só sabiam atravessar os pequenos rios, e nos lugares mais estreitos; é verdade que foram sempre bons nadadores, mas não levantam consigo a bagagem (...) Foram vistos embarcados em troncos ocos de “barriguda”, que governavam com um pedaço de pau. Contam até que viram certa vez no primeiro daquele rio numa muito mal construída; a verdade, porém, é que hoje não possuem nenhuma. (Wied-neuvied, 1940 [1821]: 295)

Segundo o naturalista renano os Botocudos eram povos que se movimentavam muito (fala de “suas peregrinações”) e que até então não possuíam (ou construíam) canoas, e que portanto costumavam atravessar o rio em seus lugares mais estreitos por pontes temporárias construídas para este fim. Apesar da ausência da tecnologia canoeira o viajante naturalista lembra o fato desses povos sempre terem sido bons nadadores, ainda que não levassem consigo seus víveres nas travessias a nado. Interessante lembrar que aprender a nadar é descrito pelos krenak mais velhos como uma etapa obrigatória no processo de produção da pessoa borum e condição primária para a vida de um krenak à beira do *Uatu*.

Uma das reclamações recorrentes dos Krenak a respeito do período pós rompimento da barragem é a impossibilidade de ensinar seus filhos a nadar e a se banhar no *Uatu*. Se a “ausência presente” do rio havia chamado minha atenção nas conversas que tive com as lideranças krenak do Vanuire, quando passei para a pesquisa dos documentários produzidos pelos krenak de MG sobre os efeitos e as consequências do crime da Samarco, a “presença ausente” do Watu e seus efeitos no modo de existência do povo que me pôs diante de novos problemas. No já comentado documentário “Krenak, vivos na natureza morta” (2017), uma das lideranças jovens da aldeia, Itamar Krenak, trata que uma das consequências mais sentidas da morte do rio:

“É uma tristeza muito grande né, porque minha mãe me ensinou a nadar, meus pais me ensinaram, meus avós ensinaram minha mãe, os nossos tataravós ensinaram seus filhos; Então é um ciclo de conhecimento que perdemos agora, a gente não pode ensinar nossas crianças... A gente está sendo obrigado a ensinar elas a nadar dentro de uma caixa d’água e isso é muito complicado. O nosso rio Watu está aqui, isto aqui que é de nossa cultura e de nosso povo e não pode usar devido a esse problema... A gente acaba sentindo essa dor, essa perda muito grande porque a gente está sem esse momento de ensinar nosso filhos, então isso é muito triste para nós. E os nossos velhos buscam forças nos encantados, nos espíritos para saber lidar com essa perda, né; Saber falar com nossas crianças porque elas não podem mais tomar banho no rio, porque ela não pode estar mais pescando, porque ela não pode estar mais participando dos rituais do Watu, com suas águas sagradas”

A impossibilidade de ensinar as crianças a nadar também foi mencionada em uma das conversas que tive com Geovani Krenak (supra) quando este fez a interessante e grave afirmação de que o momento atual (pós-rompimento) era o “pior momento da história dos Krenak”. Uma das razões dessa vulnerabilidade era justamente o fato de

que agora seu povo teria a primeira geração que não sabe nadar, visto por ele como algo inconcebível. É interessante notar essa competência é tão constitutiva do ser krenak que não saber fazê-lo é algo da ordem do “inconcebível”. O fato de os mais velhos não poderem mais transmitir esse conhecimento que vem sendo passado de geração em geração é sentido como uma perda fundamental na produção da vida e da pessoa krenak.

Não somente nadar e os momentos que constituem essa relação de “ensino-aprendizado” na água aparece nessas falas como uma das práticas mais relevantes do “ciclo de conhecimento” krenak, como as lideranças ressaltam o fato do *Uatu* não ser “somente” um rio. é um parente, muitas vezes “pai”, algumas vezes “mãe”, como notado acima. Chamam-no de “*Uatu Hoon*”: O rio que fala. Segundo Itamar no mesmo documentário:

“é o rio que fala com nossos espíritos, o rio que nos alimenta espiritualmente, que traz a força e energia pra caminhar e para a gente viver o dia a dia, para a gente ensinar as nossas crianças, que a gente traz a força [do Uatu] para dentro de nosso pensamento e de nosso ser indígena”

“A força e a energia para caminhar e para a gente viver o dia a dia” vêm justamente da escuta e da atenção dada às palavras do rio. O *Uatu* diz coisas que precisam ser ensinadas e passadas às crianças. Uma das práticas bastante comuns entre os Krenak que vivem à beira do rio é o de banharem os recém nascidos na beira do rio de modo a receber a energia e a proteção do Uatu e dos espíritos *Marét* que vivem no fundo de suas águas. Fiorott (2017)⁷⁰, em sua dissertação sobre os impactos sócioambientais e sóciocósmicos do rompimento da barragem na relação dos Krenak com o Uatu, recolheu uma série de relatos dos mais velhos preocupados com a maior vulnerabilidade das crianças dessa geração pela impossibilidade de passar pelo primeiro banho de proteção nas águas do rio.

“A nossa tradição que a gente tem sobre o rio, nossas danças, o banho que as crianças têm que tomar: tem muita criança que nasceu depois que o rio foi poluído, ficou sem ser feito. Quando a criança nasce nós banha ela no rio né, pra lavar, pra crescer, ser limpa, toda uma

⁷⁰ Fiorott, Thiago H. “A Morte do Uatu: Impactos do desastre da Samarco-Vale-BHP sobre a sustentabilidade do povo krenak” Dissertação de mestrado em desenvolvimento sustentável. UNB. 2017

cultura dessa natureza em torno do rio. Então como o rio está agora, que não pode ser acessado, essa parte aí da nossa cultura perdeu, tem muita criança que nasceu depois que o rio ficou sujo, então essa parte da tradição não foi feita, então é uma perda muito grande(...) A índia mais velha pega a criança e vai no rio e lava, banha né, como sinal de vida longa, prosperidade, limpeza dos pecados, sai uma criança nova, é um ritual muito sagrado pra gente, todas as crianças nossas aqui foram feito esse ritual, e agora com esse rio assim não dá pra fazer. Era feito assim que nasce, que a mãe já pode andar leva pro rio também. Então isso se perdeu” (Fiorott, 2017: 121)

“Isso se perdeu”. “Perder” é um verbo que passou a ser usado com muita frequência pelas lideranças e anciãos krenak quando estes narram suas experiências com a morte do *Uatu* e seus efeitos em seus modos de vida. É importante “levar a sério” o português das lideranças e dos mais velhos Krenak⁷¹ e buscar entender os referentes inseridos nessa noção borum de “perder”. Nos termos borum, o que realmente se perdeu a partir do momento em que o crime da Samarco inviabilizou uma série de práticas e de relações de seu povo com o *Uatu*, quando se diz que a “tradição não foi feita” (e por isso a “perda”), ou que um “ciclo de conhecimento” foi “perdido” com a morte do *Uatu*?

Tanto os habitantes do Vanuire quanto os habitantes da TI Krenak falam constantemente de seus modos de relação com *Uatu* nas mais diversas narrativas que contam, sobre diferentes momentos de sua história da relação de seu povo com o mundo dos brancos, é fundamental buscar entender o lugar do rio nos mitos e na cosmologia borum. Além disso, a importância do rio também aparece constantemente associada a uma reflexão sobre transmissão de conhecimentos da “tradição” e da “cultura” dos Krenak. A morte do rio parece ser entendida como uma ruptura profunda nesta corrente de transmissão de saberes (“ciclo de conhecimentos”), o que parece colocar em perigo a própria existência dos Krenak como povo. A partir de descrições de aspectos sócio-cosmológicos do mundo borum existentes na literatura etnológica relacionadas ao *Uatu* e o lugar da transmissão de saberes para os borum irão aparecer de modo mais visível.

Um primeiro aspecto a ser lembrado na relação entre o *Uatu* e a transmissão de saberes é que o rio Doce é visto pelos Krenak como uma das moradas dos *Marét*, seus

⁷¹ “Levar a sério o português dos Krenak” aqui é baseado nas reflexões de Perrone-Moisés (2015). Logo, eles falam português de maneira tão complexa e eficaz quanto nós antropólogos, com a diferença de que certamente vivemos mundos distintos e essa mesma palavra pode estar relacionada com outros referentes que não fazem sentido em nossa “ontologia naturalista” (Descola, 2005).

espíritos ancestrais. Os *Marét* são espíritos⁷² que somente alguns mais velhos podem ver e se comunicar, sua morada original é o céu, mas por vezes também habitam certos lugares da região – além do *Uatu* eles se referem constantemente à gruta dos Sete Salões que fica ao lado da TI Krenak⁷³. As primeiras menções aos *Maret* na literatura etnológica foram feitas por Manizer (1919) e de forma mais detalhada por Curt Nimuendaju em sua passagem pela região. Escrevendo sobre a cosmologia dos até então chamados de “povos Botocudo”:

“In the sky there dwells a numerous race of spirits invisible to common mortals, who call them tokón. The spirits themselves grant others the power to see them and communicate with them; and by these favored persons they are called marét. The marét are credited by Hanat with ordinary Indian size and shape; but according to Raulino they are shorter by a head. There are males and females, adults and children. They live in wealth in abundance in the sky, owning everything of whatever kind is possessed by the “Portuguese”, i.e. Neo-Brazilians, without having to work for it. They suffer neither sickness nor death. The marét are kind and helpful toward mankind, never growing angry. At one time in the past the Indians did not have to work at all; marét gave them everything they needed. All one had to do was to turn to one of their chosen favorites who had relations with them, then they would send the desired boon through him. In hunting there was no need to make great efforts; the marét were asked through the intermediary for game and would send it. That is why the ancient Indians practiced no hunting magic. Similarly, it was left to the marét to start a cultivated plot; at most the Indians would make a clearing and move away, finding the mature crop in their return” (Nimuendaju, 1946: 101)

Os *Marét* são pensados pelas lideranças e pelos anciãos Krenak como seus “espíritos ancestrais” (esse é o termo utilizado quando nos contam sobre os *Marét*), muitas vezes se diz que quando sábios mais velhos de suas aldeias morrem eles se juntam ao mundo dos *Marét* e estabelecem novas relações de parentesco com eles. O mundo dos *Marét*, como descrito por Nimuendaju, é um mundo que se caracteriza pela abundância e pela extrema generosidade destes para com os Krenak. A conexão e o estabelecimento de relação com os *Marét* e com a morada desses espíritos, como é o caso do *Uatu*, é muitas vezes pensada a partir da chave da dádiva e da generosidade que

⁷² Que nós assim chamamos. “Espírito” não é uma boa tradução para *xapiri*, comenta Davi Kopenawa. O mesmo vale para os *Marét*. Os *Maret* e sua localização na topografia cosmológica dos Krenak guardam algumas similaridades com os *xapiri* Yanomami. Eles vivem em vários lugares da terra: o rio, dentro de grutas e montanhas, vivem no céu. Uma similaridade da qual não tenho condições de decifrar suas razões estruturais já que são povos de línguas distintas e muito afastadas geograficamente. Mas vale o registro aqui.

⁷³ Locais que, quando se dirigem a nós brancos, os Krenak chamam de “sagrados”.

configura uma espécie de ideal do ser borum⁷⁴. E estar longe do rio - ou o rio estar doente e “morto” - implica em romper um dos canais de comunicação e relação mais importantes com estes espíritos ancestrais generosos que “alimentam o espírito” (Itamar) e os corpos dos Krenak. “O rio é a casa dos Maret” é uma frase que ouvi e que está registrada em outros trabalhos sobre os Krenak⁷⁵.

As narrativas colhidas por Nimuendaju (1946) sobre os *Marét*, apresentam casos em que os ancestrais Botocudo, em situações de fome e vulnerabilidade, pedem ajuda aos *Marét* e recebem fartura de alimentos ou ajuda na preparação da terra para o cultivo, ou ferramentas de trabalho associadas ao mundo dos brancos (um machado de ferro em um dos mitos), já que no mundo destes espíritos se pode encontrar tudo o que os brancos tem ou possam vir a ter. Neste sentido, é interessante pensar como o *Uatu* aparece tanto nas narrativas que contam os difíceis momentos das remoções forçadas durante o período da ditadura militar, quanto na situação atual de poluição do *Uatu*, sempre no context de uma condição de vulnerabilidade que tem semelhanças com a condição dos ancestrais antes de seu encontro com os *Marét*. Se lembrarmos da narrativa de João Borum feita a mim em Vanuire que me fez atentar nesse protagonismo do rio, e as reflexões de Itamar Krenak no documentário produzido para o canal Futura, ambos tratam a relação dos Krenak com o Uatu e com os rios em geral como a relação responsável em proteger e alimentar seu povo – não só fisiologicamente - em situações de perigo e vulnerabilidade. Para sustentar melhor esta percepção, irei separar algumas memórias relacionadas ao período da segunda remoção forçada à Fazenda Guarani (1972), em que a ausência e distância do Uatu é apontada constantemente como a razão primordial do sofrimento e da não adaptação dos Krenak na região, e também algumas reflexões atuais das consequências nefastas da impossibilidade de se relacionar com o Uatu. Começemos com as narrativas da remoção para a Fazenda Guarani.

Seu João Borum disse me várias vezes que a vida na Fazenda Guarani - terra no município de Carmésia-MG que a FUNAI e o governo de Minas Gerais haviam permutado para facilitar a regularização do esbulho de terras pelos fazendeiros já

⁷⁴ Ideal da pessoa ameríndia, poderíamos dizer; ver Perrone-Moisés 2015

⁷⁵ “Os mais velho sente falta do rio, eles sentem falta de fazer fogueira na beira do rio. [Fala algumas palavras na língua Krenak.] O rio é a casa dos maret [espíritos encantados].” (Uakitã) (Gonçalves, 2014: 60)

instalados na terra Krenak desde os anos 60⁷⁶ – era muito difícil porque lá não tinha rio e que ele e seus parentes sentiam muita saudade do Uatu e das atividades que faziam no rio. Não poder pescar e comer seu peixe ou banhar-se no rio eram razões sempre invocadas para a “tristeza” que acometia os Krenak que viveram este período. Quando passei pela literatura produzida por antropólogos e outros pesquisadores sobre os Krenak, assim como os depoimentos que suas lideranças e anciãos deram à Comissão Nacional da Verdade percebi que se trata de reflexões recorrentes

Nos relatos colhidos pelo psicólogo Bruno Gonçalves para a feitura do Parecer Técnico Psicológico que constituía a Ação Cível Pública de 2015 que os Krenak em parceria com o MPF-MG fizeram para o pedido de anistia e indenização pelos crimes do Estado brasileiro contra seu povo durante a ditadura militar, assim como nos documentários também feitos em parceria com o Ministério Público que foram produzidos como desdobramentos desta ACP, as narrativas da Fazenda Guarani e os efeitos da tristeza de se estar longe do Uatu são narradas e pensadas como uma das consequências mais graves e nefastas da remoção forçada perpetrada pela FUNAI e pelo governo de Minas Gerais em 1972. No parecer, Douglas Krenak relata que:

“Meu vô tinha um relacionamento com o rio muito forte, com o Rio Doce. Então meu pai contou que quando ele teve que sair daqui pra ir pra Fazenda Guarani expulso, quando nós fomos exilados, meu vô sofreu demais. Dava cinco horas da manhã, meu vô já tava na beira do rio. Olhando as armadilhas, os peixes, ele gostava mais de pescar. De noite também, ele gostava de dormir nas pedras pescando. Então o que mais arreventou ele no exílio foi isso, a falta do rio Doce, de dormir nas pedras. Lá na Fazenda Guarani não tinha nada.” (Douglas) (Gonçalves, 2014: 16)

⁷⁶ “Em dezembro de 1972, o cel. Bandeira de Mello, da Funai, representado pelo capitão Pinheiro e o governador de Minas, Rondon Pacheco, trocaram a área do Rio Doce, a esta altura apenas 13 alqueires, pela Fazenda Guarani. Em março de 1970, a Funai entrou com uma “ação de reintegração de posse” para reaver toda a área do posto, invadida por fazendeiros. Foi dado um prazo de 30 dias para a retirada. Os ocupantes contrataram um advogado, Alexandre de Alencar, de Resplendor, para defendê-los perante a Funai. Foi elaborado um memorial, enviado ao presidente Médici, alegando haver um direito de posse dos invasores por estarem ali há 50 anos (o documento datado de 1920 é claro quanto à inexistência desses ocupantes). que estes eram trabalhadores, contribuindo para o progresso etc. Alegava também a inexistência de índios na área a não ser dois velhos Jacó (falecido na fazenda Guarani) e Sebastiana (ainda viva). Em maio de 1970, o secretário particular da Presidência da República, Sérgio H. Médici, mandou sustar a ação de despejo sob a alegação de que a doação do Estado à União “objetiva a fundação de colônia destinada aos índios Krenaque e Pojichas, ora extintos”(…) Desta forma, iniciaram-se os entendimentos para uma troca da região Krenaque por uma área do Parque Florestal Cel Fabriciano. (...) Estes entendimentos foram sustados e a área do Parque substituída pela Fazenda Guarani, no município de Carmésia, de propriedade da PMMG.(...) HIRAM FIRMINO RETIRADA DOS KRENAK PARA A FAZENDA GUARANI – JUSTIFICATIVA” (Missagia de Mattos, 1996:110)

Dona Djanira Krenak conta no documentário “Krenak, sobreviventes do Vale” (Canal Futura, 2019), que a remoção para a Fazenda Guarani foi feita de forma repentina e com a promessa de que o lugar para onde seriam levados teria um rio como o Uatu: “Fomos parar no trem sem saber para onde ia, mas falaram que lá tinha um rio, tinha mata, tinha muita caça, tinha um rio grande cheio de peixe... mentiu”. A anciã krenak lembra que “Lá não tinha peixe... lá não tinha nada... (...) Lá fazia um frio... não tinha casa... E eu acordei no outro dia e ficava perguntando... cade o Uatú? E não tinha nada... e aí falei... nossa, o soldado mentiu pra nós”. No entanto, a ausência do *Uatu* é mais lembrada a partir da história do avô de Douglas, Jacó Krenak. Segundo os mais velhos Jacó morreu de saudade e de tristeza por estar longe do Uatu, como evidenciam os depoimentos a seguir, registrado em Gonçalves (2014: 19-20)

Minha doença de asma eu peguei nos Guarani, adoeceu muita gente lá. O Jacó nem alcançou de tristeza [...]. Ele tava muito triste, muito arrasado. Porque tiraram ele daqui, porque tiraram nosso povo daqui. [Fala algumas frases em borum]. Ele gostava muito de um peixinho, dormir na beira do rio, fazer sua cultura na beira do rio. Todos nós né, a gente ficou revoltado”. (Dejanira)

“Lá na Fazenda Guarani não tinha rio, não tinha nada. Meu pai contava que na Fazenda Guarani era difícil a noite que ele não chorava. Ele morreu apaixonado mesmo, já não comia direito [...]. Quando meu vô começou a perceber que seria difícil a volta, ele começou a adoecer mais”. (Douglas)

“[Jacó] morreu de desgosto lá nos Guaranis. Não era tempo dele morrer, não. Queria voltar pra trás. Ele só falava que queria comer peixe com banana, não tinha capivara. Chorava muito” (Zezão)

“Minha mãe conta que ele reclamava muito, que ele queria voltar. Quando ele estava doente, dizia “quero ver o rio Doce pela última vez. Morreu apaixonado, morreu rápido, né. Bebia muito de tristeza. Ainda passava fome. O que eles comiam ainda era feijão brocado, fubá brocado pra não morrer de fome. Trocava por artesanato”. (Santa)

“Ele ficou muito deprimido, muito desgostoso com a saída dele daqui pra Fazenda Guarani, daí conseqüentemente começou a aparecer as doenças, não se alimentava direito, foi entristecendo cada vez mais.” (Oredes)

“Ele não conseguia ficar sem comer peixe. Meu vô, ele tinha, ele pescava pros outros também, ele passava aqui por essas casas, ele não pegava só pra ele. E não era só ele também, tinha bastante gente que fazia isso também. E foi para um lugar onde não tinha rio, não tinha

nada... meu pai conta que ali onde o Manelão morava, eles tinha um ponto de se encontrar ali e diz que era uma choradeira danada.”
(Douglas)

Se o *Uatu* é uma das moradas principais dos espíritos *Marét*, seres estes que nos mitos aparecem para retirar os ancestrais dos Krenak de situações de vulnerabilidade e fome, o desterro e a violenta remoção perpetrada pelo Estado brasileiro contra este povo nos anos 70 rompeu violentamente também a relação de Jacó e seus parentes com um “earth being” (de la Cadena, 2014) cuja relação é muito mais que uma mera dependência material. Jacó “morreu apaixonado”, morreu segundo seu neto Douglas de tristeza e de saudade do *Uatu* e da vida que levava junto do rio. É importante lembrar que a saudade e a tristeza são sentimentos perigosos nos mundos ameríndios, já que como aponta Perrone-Moisés: “a coincidência de planos que separamos em “sentimentos”, “fisiologia” e “capacidades” tem sido constantemente identificada em processos de construção do corpo e da pessoa analisados por americanistas. A felicidade, a alegria, assim como a raiva e tristeza, são estados do corpo” (Perrone-Moisés, 2015: 109) ⁷⁷. Como também lembra a autora a tristeza e a saudade são de modo geral apontadas como causadores de doença e de morte – como aconteceu com Jacó –, que longe do rio Doce adoeceu e morreu. Mas não foi somente Jacó que sofreu os efeitos da tristeza que a distância do *Uatu* o causou, segundo Dejanira os demais também ficaram doentes no período em que viveram na Fazenda Guarani (“adoeceu muita gente lá”).

“Ele gostava muito de um peixinho, dormir na beira do rio, fazer sua cultura na beira do rio. Todos nós né, a gente ficou revoltado”, essa outra fala de Dejanira apareceu algumas vezes também nas conversas que tive com Dona Lia e Seu João Borum em Vanuire, quando me diziam que apesar de a vida em Vanuire ser boa e de

⁷⁷ É importante lembrar a não separação das esferas “fisiológica” e “psicológica” já havia sido proposta na Antropologia por Marcel Mauss em “A expressão obrigatória dos sentimentos” (1921), a partir etnografias polinésias e australianas: “Trar-vos-ei um número bastante grande de fatos reunidos na Polinésia e na Austrália, referentes àquilo que se chama a tanatomania. Um indivíduo que pecou ou que crê ter pecado, que se enfeitiçou ou se julga enfeitiçado, deixa-se morrer amiúde muito depressa, às vezes no próprio momento em que havia previsto. Não há nisso nada de anormal; trata-se de um caso frequente entre australianos ou neo-zelandeses. É que o desacordo entre o indivíduo e a sociedade lhe tirou a razão de viver, faz-lhe negar e apaga nele o mais violento dos instintos fundamentais; morre sem doença aparente; sua mola vital quebrou-se porque foi separado do apoio psicológico que é para ele a sociedade religiosa de que faz parte. Assim, é todo seu ser que depende da consciência de ser social; é toda sua vontade e são todos os seus instintos. E não falo dos casos de suicídio. Mas tudo se passa num mundo em que a natureza psíquica como natureza moral e, mais precisamente, social é soberana do corpo.” (Mauss, 1999: 335)

aquela terra também ser deles, em seguida evocavam a saudade que sentiam do Uatu e das atividades que faziam no rio e em sua beira. A beira do Uatu é um dos espaços primordiais em que os Krenak dizem que “fazem sua cultura”: pescarias, o banho dos recém-nascidos e os rituais de nominação, as brincadeiras das crianças, o ensinamento do nado, dos cantos e da fabricação dos artesanatos às crianças e aos mais.

No entanto, antes de continuar a desenrolar o fio da relação entre o Watu e a feitura da “cultura” Krenak, gostaria de retomar uma narrativa que aparece recorrentemente na literatura produzida tanto por antropólogos e linguistas que trabalharam com os Krenak quanto nos materiais didáticos produzidos por professores, anciãos e pensadores deste povo, e que também foi uma das primeiras histórias contadas por Seu João Borum quando da minha chegada a Vanuire: A história da enchente do Uatu e da volta à TI Krenak vindo da Fazenda Guarani. Este evento - ocorrido no ano de 1979 – tem como protagonista o Uatu, só que aqui na condição de agente e dotado daquilo que Marisol de la Cadena (2014) chamou de “eventfulness”, o rio aparecer nas narrativas como um sujeito dotado de intencionalidade e agência na constituição daquilo que nosso mundo chama de “evento histórico”. Seu João me contou a seguinte versão:

“Quando a gente tava na Fazenda Guarani a gente ficou sabendo que na verdade a gente tinha ganho na justiça o direito de voltar pra Krenak. Só que lá em Krenak ainda tinha muito fazendeiro e ia ser muito difícil voltar pra lá com eles morando lá ainda. Mas aí teve a enchente do Uatu que tirou todos eles de lá e a gente conseguiu voltar pra Krenak. Os mais velhos disseram que foram os Marét e o Uatu que fizeram isso porque já tava na hora da gente voltar pra casa.”

Nos relatos coletados por Gonçalves (2014), a mesma história foi contada pelo cacique Itamar Krenak :

“Um exemplo que aconteceu em 79 com nós, aqui tava uma fortaleza nos Krenak. Nós tava perambulando, né, voltando a pé dos Guarani, voltando no maior sacrifício, antes disso, em 79, nos Krenak, nós vimos que foi os maret que fez o trabalho de tirar toda aquela fortaleza que estava instalada dentro de nossa aldeia. Ficou uma frase ainda: ‘O Atu avisa, tá na hora de voltar pra casa’. Aí a enchente veio e nós TUM! Instalamos. Porque se não fosse a enchente tirar esse povo, pra nós entrar ficava difícil, porque o povo tava armado e nós só estava com arco e flecha, A gente tava em desvantagem.” (Itamar) (Gonçalves, 2014: 60-61)

O “Uatu avisa, tá na hora de voltar pra casa” é o título dado a essa mesma narrativa no livro de Geralda Soares, “Os Boruns do Watu”, produzido em 1992 em parceria com algumas lideranças krenak e que registra esse episódio como um dos eventos mais marcantes da história de luta e de resistência dos Krenak. Em todas as suas versões os Maret e o Uatu são descritos como agentes primordiais na volta do povo Krenak à sua terra, a partir do próprio desejo e do pedido dos Marét e do Uatu de que todos os parentes que haviam sido espalhados pelos militares finalmente “voltassem para casa”. É interessante notar que tanto na versão de João Borum quanto na de Itamar a enchente e o desejo dos Maret foi tão determinante para a concretização da volta quanto a notícia de que os Krenak na verdade haviam ganho na justiça o direito de voltar para suas terras originárias. Sem o desejo pela volta dos Krenak e a ação dos *Marét* através da enchente talvez esse evento não tivesse se concretizado, já que em eventos anteriores os fazendeiros conseguiram manter-se nas terras krenak à revelia de decisões da justiça, ou influenciando decisões em seu favor.

Esse caso me pareceu análogo às descrições feitas por Marisol de la Cadena (2014) sobre as narrativas contadas por Mariano e Nazário Turpo das lutas dos Quechua e de aliados “campešinos” contra a dominação político-econômica dos fazendeiros e da conquista de uma política de reforma agrária na região. Mariano e Nazário Turpo relatam como em eventos decisivos dessa luta os *Tirakuna* (“earthbeings”), seres extrahumanos que compõem com os *Runakuna* (“humanos”- “índios”) aquilo que os Quechua chamam de *ayllu* (ontologia Quechua que descreve a condição de socialidade dada de seu mundo), foram decisivos nas vitórias políticas que levaram à conquista de sua autonomia no usufruto de suas terras. A relações inerentes dos Quechua com a montanha *Ausangate* e outros entes (*Tirakuna*) que nós ocidentais chamamos de “naturais” – ambos são e fazem parte do *Ayllu* – faz com que as narrativas quechua contadas pelos Turpo tenham como característica a agência e o protagonismo de seres e entes que a “ontologia histórica” ocidental trata como mero “cenário”.

No capítulo da história krenak sobre a volta de seu povo para suas terras originárias, O *Uatu* parece ter o mesmo lugar que os *Tirakuna* no mundo quechua. Estar longe do rio é destruir uma socialidade e certos modos de relação que vão muito além da mera relação com o “mundo natural”, como pensado por nossa ontologia naturalista. O rompimento dessa relação foi a razão do adoecimento e morte de Jacó e do adoecimento de muitos que foram forçados a viver na Fazenda Guarani, e a reconstrução dessa relação na volta à TI Krenak teve os *Marét* e o *Uatu* como agentes e

protagonistas. Para nos ajudar a pensar este “transbordamento” de nosso divisor Natureza-Cultura, e é preciso considerar a relação entre o *Uatu*, a *cultura* e o *conhecimento*. Para isso, voltemos ao tempo presente da vida krenak, após o rompimento da barragem de Mariana.

2.3 O *Uatu*, a “cultura” e a transmissão do conhecimento krenak.

Fiorott (2017:66) registra a fala de Renaldo Krenak, liderança, que explicita de maneira inequívoca a centralidade do *Uatu* e a relação do rio com uma série de atividades que constituem diferentes esferas da vida borum, e nos dá pistas para as características distintivas destas relações, indissociáveis na percepção dos Krenak:

“Tudo em volta do rio que a gente faz frequentemente, hoje perdeu o sentido, você não pode pescar. A gente ia pescar, montava barraca, dormia na beira do rio, assava peixe, comia, dançava, cantava na beira do rio e hoje em dia não vai mais, que não pode mais pescar no rio. Uns falam que tá contaminado, outros falam que não tem problema, outros falam que enquanto tiver essa lama não pode pescar, não pode comer o peixe do rio. Essa parte também de cantos de reunião na beira do rio, acabou, não tem mais. Tinha também a noite da lua, que a gente ia pra praia, e acabou também; a gente ia tudo junto pra beira da praia, ficava lá, agora não pesca mais, a gente fica na beira do rio, conversando, dançando, cantando e batendo papo. Se a lua fosse cheia agente ia pescar de tarrafa, fazia fogueira, assava peixe, cantava sentado lá, conversava e dormia pelo rio, hoje não dá mais. Antes a gente ficava muitos dias, comia junto, hoje em dia não tem mais como fazer isso, tinha gente que vinha lá do Nego [de outros lugares] pra pescar aqui, agora, desse jeito, o peixe do rio nem sobe; afetou muito a cultura nossa, nosso meio de vida, afetou demais da conta. A gente cantava, caçava, pescava e conversava, se encontrava, fazia né, agora não faz mais. Fazia todo mês, toda a lua cheia a gente ia. O lugar de comer era um só, uns iam pescar de anzol, outros de tarrafa, outros caçar, outras esperavam nas trilhas; de dia espalhava todo mundo né, na hora de dormir juntava de novo, chegava com os peixes, aí juntava todo mundo, limpava, assava e dormia. Agora as pessoas vão pra rua, ficam dois três dias lá na rua; alguns consomem mais álcool, principalmente os jovens. Então assim, deu uma... não é perturbada, mas deu uma transviada, tipo um desvio; ao invés de estar cantando dançando, comendo peixe assado, agora vai pra rua, não tem mais o que fazer aqui, aí o índio vai pra rua. Vai beber, vai dançar, vai farrear

na rua, talvez até mexer com outras coisas... no meio de muita gente a influência é grande né” Renaldo Krenak

O “desvio” pensado por Renaldo Krenak, associado também ao consumo maior de álcool, tem relação direta com a impossibilidade de toda uma série de atividades coletivas que eram feitas à beira do *Uatu* e que atualmente foram suspensas pela poluição do rio e de suas margens. É importante destacar que as atividades suspensas descritas por Renaldo são praticamente as mesmas de que Jacó Krenak sentia saudade (e tristeza por não poder fazê-las) na Fazenda Guarani, o que levou a sua morte. Se as coisas foram “perdendo sentido” com a “presença ausente” do rio desde o rompimento da barragem, a consequência lógica para Renaldo é justamente a “afetação” de sua “cultura”. Essa fala se relaciona diretamente com a tristeza de Itamar Krenak diante do fato de os mais jovens não poderem mais aprender a nadar (e ao mesmo tempo de os mais velhos não terem a oportunidade de ensinar isso a eles) no rio. A impossibilidade do uso espaço e a interrupção de uma situação (e relação) em que os mais velhos ensinam aos mais jovens, de um espaço em que toda a comunidade se reúne para pescar, para comer e para dançar é sentida sempre que se fala da morte do *Uatu*. Se o *Uatu* é morada dos *Maret* e chamado muitas vezes de “pai” ou “mãe”, as suas margens também eram espaço onde seu povo “fortalecia sua cultura”. Falar do *Uatu* para os Krenak é necessariamente falar também de *cultura*, ou como eles dizem: *nossa cultura*. Como dona Djanira define:

“A cultura é conversar com os *maret*, é rezar e cantar na língua. Tudo a gente tem ali, a gente canta, come as coisa que está ali, batata, peixe assado, banana, abóbora. Quando tinha. Os *maret* vive na mata também. Mas essas coisa a gente nem tem como passar muita explicação.” (Fiorott, 2016: 67)

Como já apresentado, os *Marét* são na cosmologia *borum* não só o ideal a ser buscado em seu modo de existência, mas também doadores por excelência e fonte de origem dos alimentos e dos bens culturais. É a relação direta dos mais velhos com os *Maret* nos lugares onde se encontram suas moradas que possibilita os Krenak “ter sua cultura”, ou como ouvi diversas vezes Dona Lia e Seu João em Vanuire: “fortalecer nossa cultura”. Todas as vezes em que os que os Krenak contam sua história para mim, para os brancos no geral em seus filmes, nos depoimentos à CNV e ao Ministério

Público, afirmam que a existência saudável do *Uatu* se relaciona diretamente com a existência de seus modos de vida. A destruição pelos “projetos de desenvolvimento dos” dos branco, de um dos lugares primordiais onde os *Marét* vivem tirou dos Krenak uma das vias principais para os mais velhos poderem conversar com os *Marét* e assim aprender como “ser borum” (ou “ser Krenak”) em uma realidade em que a sociedade sempre os pressionou a deixar de sê-lo. No relatório produzido por Gonçalves (2014), há duas falas interessantes, a primeira do cacique Itamar Krenak e a segunda da anciã Dejanira, que explicita a importância dessa transmissão de saberes entre mundos, *Marét* - Krenak:

“A ligação é muito forte com o território, com a língua, com as coisas do universo nosso. Minha mãe fala muito dos maret porque ela tem esse dom, esse poder de ensinar para poder buscar. E se não fosse isso eles não teriam essa força de ensinar e poder passar.” (Itamar)

“Mas a gente aprende muita coisa com os índios, a gente sonha com os índio antigamente. Eles fala pra ensinar, ensina como planta, como faz as coisa de cultura, de religião.” (...) Até pra eu fazer a fogueirinha eu tenho que falar com eles: ‘Eu to oferecendo essa fogueirinha pra vocês’, pros maret, pros índio encantado. Eles conta muita história de antigamente, como eles andava por esse mundo todinho, nas matas.” (Dejanira) (Gonçalves, 2014: 64)

“Ensinar”. Voltamos ao início deste capítulo e à outra fala de Itamar sobre a tristeza imensa de que as crianças não iriam poder mais aprender a nadar com os mais velhos no *Uatu*, e que os mais velhos também não teriam mais a oportunidade de ensinar aos mais jovens uma prática que é tão importante no modo de vida borum. Não só o nado, mas também a impossibilidade de fazer fogueira e de se reunir à beira do *Uatu* inviabilizavam um espaço em que os mais velhos contam histórias e se relacionam diretamente com as crianças e as gerações mais jovens. No trabalho de Fiorott (2017) que investigou as consequências socioambientais do rompimento da barragem da Samarco nas aldeias krenak, aparecem falas interessantes da perspectiva dos jovens sobre os mais velhos, de que:

“Se perdeu a forma de encontro das famílias na beira do rio, então se perdeu convívio, pra estar contando estórias, pra ter um momento de lazer, então ficou um pouco de isolamento principalmente das pessoal mais velhas. Então as pessoas mais velhas a gente nota que estão muito tristes, reclamando muito” (Fiorott, 2017: 67)

A leitura do trabalho deste autor e as falas coletadas por ele sobre como os Krenak pensavam os impactos do ecocídio da Samarco em suas vidas me ressoaram muito familiares com algumas conversas que tive com Seu João Borum em Vanuire sobre a responsabilidade que ele e Dona Lia tinham de “fortalecer a cultura krenak”, da necessidade de chamar as crianças e os mais jovens a ouvir suas histórias, a aprender a língua e suas técnicas de produção da cultura material krenak. A ausência geográfica do rio em Vanuire era constantemente lembrada pelas histórias e pela saudade que sentiam, mas essa distância poderia ser mitigada pela transmissão de conhecimento de sua “cultura” aprendida quando os mais velhos de Vanuire viviam na TI Krenak, à beira do *Uatu*. Portanto, foi a combinação de minha curta experiência de campo, da análise da produção fílmica dos Krenak sobre sua história e da leitura de literatura antropológica e linguística produzida sobre esse povo que me fez atentar para a importância e a constância que os Krenak, seja na beira do *Uatu* ou no Estado de São Paulo, dão às situações e os processos de transmissão de conhecimento de seu povo.

“Aprender” e “ensinar” são verbos que parecem estar em constante circulação entre as diferentes gerações borum, e são muitas vezes mobilizados quando os Krenak estabelecem suas características distintivas em relação aos não índios e a outros povos indígenas com quem tem contato. Essa minha percepção (e intuição) foi corroborada pela leitura do trabalho de Gomes (2016), que fez uma etnografia das percepções e reflexões dos Krenak sobre sua língua e suas práticas de nomeação. Seu trabalho talvez tenha sido o primeiro na literatura etnológica sobre o grupo a atentar justamente para a importância que os Krenak conferem a suas dinâmicas de transmissão de conhecimento e as relações intergeracionais nestes processos. Como uma forma de reconhecer a importância do trabalho deste autor para minha pesquisa e para a literatura sobre o povo Krenak, acredito ser fundamental explicitar alguns dados sistematizados por ele assim como alguns de seus insights, que me parece ter traduzido uma característica do modo de existência krenak que havia sido deixado de lado pelos trabalhos anteriores, que enfatizaram demasiadamente em suas etnografias uma matriz relacional mais próxima da literatura clássica que versa sobre a noção de faccionalismo dos grupos jê no Brasil (Missagia de Mattos, 1996; Arantes, 2006; Pascoal, 2010). É essa “dinâmica da transmissão”, descrita por Gomes através das reflexões Krenak sobre a língua borum, que acredito pode ser estendida também para como este povo pensa e formula suas histórias de luta e de resistência contra a violência contínua do mundo dos brancos,

assim como nos ajuda a compreender melhor a relação primordial entre o *Uatu* e sua *cultura*.

Ao propor fazer uma etnografia da *ithok* (a língua borum ou krenak), Gomes (2016) tem como objetivo explicitar como os Krenak da TI Krenak de Minas Gerais refletem sobre sua língua e a mobilizam na vida cotidiana frente a uma história recente das tentativas do Estado brasileiro, especialmente no século XX durante o período militar, de apagamento e destruição das práticas e dos espaços do uso da língua Krenak na aldeia e nos espaços de circulação dos Krenak. A proibição de falar “na língua” durante o tempo do Reformatório Krenak é uma das memórias – conjuntamente com a saudade do Watu – mais mobilizadas quando perguntamos aos mais velhos sobre as violências daquele contexto. Em todos os dias em que passei com Dona Lia e Seu João em Vanuire, nos depoimentos dados por diversas lideranças krenak na CNV (tema do próximo capítulo) e também na produção audiovisual feita pelas lideranças jovens, o ataque à sua língua é também categorizado como uma forma de genocídio, já que proibir que se fale na língua significa proibí-los de viver sua “cultura” e de viver como um Krenak.

O autor desta etnografia busca descrever e traduzir o que este chama de uma “teoria krenak” de sua própria língua, buscando “jogar em suspenso” análises de cunho linguístico que tem como premissas formulações teóricas da Linguística como área de conhecimento acadêmico. Desse modo, Gomes busca seguir os rastros de frases que também ouvi em campo: “nossa língua nunca morreu”, ou “nós nunca deixamos de falar na língua”, ainda que os mais velhos reconhecessem que deixaram de ensinar os filhos durante um certo período por medo de apanhar ou de ser presos pelos militares que ocupavam seu território no período do Reformatório Krenak. Ao considerarem inconcebível falar da morte de sua língua, até mesmo em períodos em que os mais velhos se recusavam a ensinar os mais jovens com medo que seus filhos sofressem da mesma forma que eles tinham sofrido nas mãos da repressão da Polícia Militar de Minas Gerais, as lideranças krenak refletem sobre sua língua para muito além de um mero sinal diacrítico em relação aos brancos e à outros povos indígenas. O *ithok*, na visão dos mais velhos Krenak, é a ponte que conecta os borum com os *Marét*, é uma das condições de possibilidade da relação com seus espíritos ancestrais que são fonte da vida, dos alimentos e dos bens culturais dos Krenak. Logo, é também condição de possibilidade da feitura da pessoa Krenak, do “ser” Borum.

Vimos com as histórias de saudade do *Uatu* que a sociocosmologia krenak parece traçar uma linha relacional de dádivas que vai dos Maret aos mais velhos (*Mahkian*), e destes aos mais jovens que um dia também serão velhos e poderão ensinar (passar) às novas gerações. O conjunto “ensinar”-“aprender” também é constante quando os Krenak pensam sobre sua própria língua. Em uma passagem central de sua etnografia, Gomes nos diz que:

“A dinâmica da transmissão promove um estreitamento os laços intergeracionais por uma lógica do “dar valor”, “prestar atenção”, e os Krenak sabem que é só por meio dessa ética que os jovens poderão dar continuidade ao movimento do parentesco krenak, “ter o que ensinar”. A capacidade de externalização de enunciados no *ithok* surge como evidência desses laços estreitos, dessa participação, dessa intimidade acumulada. Intimidade que, para os maiores “conhecedores”, transpassa o plano dos vivos e incide sobre os marét, que correspondem à imagem do *borum* por excelência, da “pureza” do passado. Enfatizo que se trata da produção de parentesco krenak, entendido não como um simples sequenciamento geracional dos membros deste grupo étnico, mas como uma aproximação ao campo que eles mesmos elegem como sua “cultura”” (Gomes, 2016: 108)

É a partir dessa ideia de “dinâmica da transmissão” que Gomes identifica no *Ithok* (que os Krenak relacionam com o que chamam de *cultura*) que gostaria de desenvolver neste momento, considerando alguns dados coletados por mim em campo e a produção audiovisual dos Krenak, além de informações registradas por esse autor. O objetivo primeiro aqui será demonstrar como a noção de “transmissão” - e os termos que o acompanham (como “ensinar” e “aprender”) - identificados primeiramente por Gomes parece ser um caminho ainda pouco explorado daquilo que se poderia descrever como uma “sociocosmologia” krenak. Principalmente em relação a outras etnografias que enfatizaram o caráter “faccionalizante” de sua matriz relacional, seja na ordem do “dado” ou na ordem do “construído”. Mais do que isso, acredito que uma reflexão mais aprofundada sobre essa dinâmica irá nos ajudar a entender alguns pontos cegos em relação ao modo como os Krenak pensam a história de sua relação com os brancos e também sua relação com o *Uatu*.

Os trabalhos de Missagia de Mattos (1996), Arantes (2006) e Pascoal (2010) com o povo Krenak trazem como pano de fundo o debate etnológico do faccionalismo jê e a matriz relacional da guerra e da belicosidade como predominantes nas relações e nos modos de existência *borum*. Sua “belicosidade” e sua tendência à criação de novos

grupos em decorrência de conflitos internos constituem aquilo que Arantes chama de “essência Borum”, e que Pascoal – estendendo o argumento de Arantes – tratou como a matriz relacional dada da ontologia krenak, em que as noções de cooperação e união especialmente em relação ao mundo dos brancos são algo que deve ser construído. Argumentação esta baseada na distinção dado-construído que Viveiros de Castro (1993) faz a partir da noção da afinidade potencial como matriz relacional dada do parentesco amazônico.

Ambos os trabalhos assentam seus argumentos em um primeiro momento nos relatos históricos de viajantes e funcionários do SPI⁷⁸ sobre a belicosidade, a fama guerreira e a tendência à fragmentação dos grupos botocudo e do lugar da guerra e da figura do guerreiro em alguns mitos e nas histórias dos antigos. Baseiam-se principalmente em suas experiências de campo na TI Krenak, se inserindo em momentos de intensa disputa e tensão política entre os grupos que viviam no território até então. Arantes enfatiza em sua etnografia que as desavenças e os conflitos entre famílias eram o assunto interno preferido na aldeia e que as histórias de guerra e a fama da belicosidade krenak eram constantemente lembradas pelas lideranças e pelos mais velhos nas histórias que contavam aos mais novos. Pascoal desdobra o argumento da autora trazendo as noções de “competição” e “cooperação” enquanto formas relacionais que se alternam na vida krenak e em sua relação com a sociedade envolvente, sendo a matriz “competitiva” a forma dada do modo de existência borum.

É interessante refletir sobre como o trabalho de Gomes promove uma inflexão nas discussões sobre o que seriam os fundamentos do que chamo aqui de “sociocosmologia krenak”. Da belicosidade e desconfiança enfatizadas nas etnografias anteriores, à questão da transmissão e da continuidade levantada em seu trabalho e que também parece de forma mais proeminente em meus dados, acontecem como eventos relevantes na vida deste povo a queda da barragem de Mariana-MG (2015) e a participação ativa dos Krenak nos espaços de justiça de transição criados pela Comissão Nacional da Verdade (2012-2014). Para além das disputas familiares e políticas da vida cotidiana que parecem se manter no dia a dia do grupo – uma das coisas que Dona Lia me dizia sobre a saudade que sentia do Watu e da vida da TI Krenak é que seria muito difícil voltar pra lá porque a família deles “não tinha espaço para viver lá” -, as

⁷⁸ O mais conhecido e detalhado relato foi feito por Antônio Estigarribia. Estigarribia liderou a instalação do primeiro Posto Indígena de Atração do SPI na região do médio Rio Doce já na segunda metade da década de 1910. (Paraíso, 1992; Estigarribia, 1923)

lideranças mais jovens e os sábios mais velhos estão em um esforço ativo de reflexão e de construção de práticas que estimulem e reforcem os laços de conexão intergeracionais e de parentesco contra uma força externa – o mundo dos *Kraí* - que na perspectiva destes sempre buscou destruir seus modos de vida e sua existência.

Quando os Krenak falam de sua *cultura*, da importância do *Uatu* na sua vida cotidiana e da necessidade de ter as condições necessárias para que os mais velhos ensinem os mais jovens para que estes no futuro ensinem seus filhos, sua característica guerreira e belicosa e as histórias de resistência ativa contra uma série de invasões dos brancos a partir da Guerra Justa de D. João VI também estão presentes e são constantemente lembradas. “Nós estamos vivos porque nosso povo é muito guerreiro”, como vi Douglas dizer várias vezes, é uma afirmação presente nas histórias que os mais velhos contam aos mais novos.

No entanto, a força necessária para lutar e resistir contra a ofensiva dos brancos passa pela proteção das vias de transmissão da força e dos bens dos *Maret* a seu povo. Os Krenak irão sobreviver porque são um povo historicamente temido e que sempre soube fazer guerra, mas em tempos de morte do *Uatu*, volto à afirmativa de Geovani já transcrita neste trabalho: “nosso povo nunca esteve tão vulnerável”. A força para resistir e contra-atacar à guerra ininterrupta dos brancos passa pela proteção e pelo fortalecimento da “dinâmica da transmissão” encontrada por Gomes na reflexão krenak sobre sua língua. O meu ponto a partir de agora é demonstrar que a ideia de “transmissão” se estende para além da língua, passa pelas reflexões sobre sua história e pelo enfrentamento atual contra as últimas atualizações da interminável Guerra.

As histórias de saudade do *Uatu* em Vanuire-SP eram contadas a mim acompanhadas da importância de manter a “cultura krenak viva”, mesmo com a distância e a tristeza de se estar longe do rio. Seu João Borum e Dona Lia Krenak são conhecidos na aldeia como os responsáveis pelo renascimento da cultura krenak entre as famílias que saíram da MG e foram viver no Estado de São Paulo. Ao lado de sua casa, Seu João construiu o Museu Krenak da aldeia Vanuire, que se encontram peças feitas pelo próprio João – grande artesão – que replicam ornamentos, armas, cocares e instrumentos utilizados pelos ancestrais Botocudo e pelos Krenak do presente (o museu será mais bem descrito no próximo capítulo). Muitos dos cantos e histórias aprendidas pelas crianças na escola e no cotidiano têm Dona Lia como a fonte de transmissão primeira da aldeia, vista como a liderança responsável em conectar a história e a tradição dos antigos com as gerações mais jovens da aldeia no interior de São Paulo.

Quando se conversa com os mais jovens sobre esse importante casal que vive ao lado da escola da aldeia, Seu João e Dona Lia são vistas como importantes lideranças porque são “puxadores de movimento” da tradição e da cultura krenak na aldeia. Como nos lembra Perrone-Moisés (2015: 49-50), a capacidade de iniciar uma ação, puxar um movimento e ser “causa da vontade do grupo de se reunir” é uma das características fundamentais da chefia ameríndia e seu status de prestígio e responsabilidade frente às outras famílias.

Entre as histórias que ouvi sobre a importância de se ensinar a língua e a cultura para as crianças na escola e o desejo de manter os cantos e o artesanato krenak vivos, há uma história que descreve um evento incômodo na relação de Dona Lia e sua família com a sociedade envolvente e com aquilo que ela se refere, em português, como sua cultura. Uma situação que tornou visível uma fragilidade na dinâmica de transmissão dos saberes Krenak em Vanuire. O evento ocorreu no início dos anos 90, quando da volta de Seu João e Dona Lia à São Paulo após alguns anos de participação direta na luta político-jurídica pelo território Krenak nos anos 80 em Resplendor:

“Quando os meninos eram pequenos [entre eles Lidiane e Altieri] teve uma semana do índio ali no museu de Tupã e eles queriam que a gente se apresentasse no teatro uma dança indígena. Como naquela época a gente não falava mais a língua, não fazia mais os cantos... Eu mesmo não lembrava de nada dos cantos e das danças, o João também muito pouco. Então ela [a diretora do museu] sugeriu que a gente dançasse uma “música do índio” que era da Mara Maravilha acho... não lembro, de alguma dessas apresentadoras famosas da TV da época. Quando ela pediu aquilo eu fiquei revoltada e tinha decidido que ia pedir pra minha tia me ensinar os cantos e as danças. Mas o problema é que meus tios lá no Krenak não queriam me ensinar, e nem o João porque eles morriam de medo que o governo soubesse e, eles ou eu, apanhassem de novo por isso. Demorei algumas semanas até convencer eles a ensinar os cantos e as danças. E desde que aprendi eu decidi que aqui na aldeia a gente tinha que ensinar para nossos filhos e para as crianças, pra manter nossa cultura viva”

O “museu de Tupã” é o Museu do Índio Vanuire⁷⁹ localizado na cidade vizinha de Tupã-SP, museu este que é parceiro em vários projetos sociais e culturais

⁷⁹ O Museu Histórico e Pedagógico Índia Vanuíre, instituição da Secretaria de Cultura e Economia Criativa do Estado de São Paulo, Tupã (SP), foi criado em 1966 por Luiz de Souza Leão no contexto de implantação da rede dos Museus Históricos e Pedagógicos do estado de São Paulo. Atualmente contém

desenvolvidos pelas lideranças kaingang e krenak da aldeia. Esse caso me parece muito interessante para pensar as percepções de Dona Lia frente a uma situação vista como inaceitável. Ser convidada a fazer uma apresentação aos brancos da cidade e perceber que ela não conseguia mais lembrar as danças e os cantos de seus ancestrais a levou a refletir sobre as consequências e os efeitos que a violência dos militares e da polícia durante o período do Reformatório e da Fazenda Guarani causaram na sua relação e de sua família com mais velhos e com os saberes dos antigos. A revolta e a recusa pronta em não dançar uma “música de índio” que traz em seu conteúdo essa visão genérica (“índio”) criada pela administração colonial do mundo dos brancos que desde que aportaram nesse território os declararam uma guerra de extermínio, levou Lia a relembrar a importância de reconectar-se com a cadeia de aprendizagem dos saberes de seus antigos por intermédio de seus parentes mais velhos.

No entanto, a busca em aprender com seus tios tinha sido dificultada pelas consequências nefastas da violência dos policiais e militares durante os anos 60 e 70, que puniam severamente os Krenak que falassem sua língua na frente destes agentes. A extrema violência contra a liberdade de se “falar na língua” é constantemente lembrada pelos mais velhos quando se pede para contar histórias sobre esse período. Espancamentos e prisões arbitrárias eram castigos comuns aos Krenak que ousavam resistir à obrigatoriedade do português na aldeia (Correa, 2000; Freitas, 1999). A dificuldade de convencer seus tios a voltarem a ensinar os cantos, danças e histórias dos antigos, com medo de que seus filhos apanhassem do “governo” como ocorrera com sua geração, também é observada por Gomes (2016) a partir das descrições da linguista Lucy Seki (1987), que desenvolveu trabalhos de suma importância no fortalecimento do *Ithok* entre os Krenak:

“Outro episódio revelador da intensidade com que os Krenak eram afetados por sua língua é encontrado numa comunicação de Seki, em que a linguista lembra que uma das suas colaboradoras chegava a demonstrar tremores no corpo ao responder as perguntas que lhe eram feitas. Reações “mais frequentes na fase inicial da pesquisa, isto é, pouco depois do retorno da comunidade ao rio Doce e após, portanto, um período bastante longo em que a língua foi pouco ou nada usada”

um acervo permanente com peças de diversos povos indígenas (especialmente Kaingang e Krenak). E também uma coleção denominada como “histórica”, contando a história de formação da cidade de Tupã a partir da contribuição de imigrantes europeus. O fato da coleção indígena não fazer parte da coleção “histórica” nos fazem pensar sobre como até mesmo um museu especializado em povos indígenas operam com uma ideia de que “História” é algo que só brancos têm.

(Seki 1984: 116). É claro que esta senhora provavelmente estava muito desconfortável com aquela situação, mas nosso ponto é precisamente este. Falar na língua krenak na frente de um kraí (“não-índio”) tinha se tornado um tabu. A rigorosa autovigilância imposta aos Krenak, a necessidade de regular uma coisa tão espontânea quanto a fala, já podia reverberar sobre o corpo de alguns deles implementava a política linguística de eliminação do falar característico dos borum. Depois de livrarem-se dos policiais, era preciso se livrar de sua sombra, do hábito de contenção que lhes imprimiram, para enfim invertê-lo e tornar a fazer proliferar a língua krenak. (Gomes, 2016: 77-78)”

O início dos anos 90 foi justamente este momento em que se começava a se livrar da sombra e dos “hábitos de contenção” que a tecnologia de violência dos policiais lhes imprimiram por mais de uma década, por isso a dificuldade imensa de Dona Lia em convencer seus parentes mais velhos a reconstruir a dinâmica de ensino-aprendizagem que constrói as vias e as relações que mantêm a “cultura krenak viva”. Essa situação desconfortável na fatídica semana do índio em Tupã no início dos anos 90 fez com que Dona Lia e Seu João trabalhassem ativamente desde então para fortalecer os laços com os saberes dos antigos e com o circuito de transmissão que os leva até os *Marét*, fonte primordial dos saberes e dos bens que os fazem krenak.

Se a língua borum (*Ithok*) é o instrumento de conexão e da construção de relações de transmissão que permitem a circulação dos cantos, das danças e das narrativas dos antigos que os levam até seus espíritos ancestrais, o artesanato e os ornamentos também são pensados pelos mais velhos krenak e especialmente por Seu João Borum como um lugar especial do modo de vida e da relação com seus ancestrais. Quando lhe perguntei sobre as razões ele havia decidido que o moveram a criar um museu krenak dentro da aldeia, entre outras coisas João enfatizou o museu como um espaço de transmissão e ensino às gerações mais jovens que se encontravam na aldeia:

Quando eu vim pra cá com a Lia ninguém aqui sabia fazer artesanato. O Mário [vice-cacique da aldeia e irmão de Dona Lia, portanto cunhado de João] tinha me falado lá no Krenak pra vir morar no Vanuire porque eu fazia artesanato e não tinha gente que fizesse pra vender, e pra ensinar as crianças e os jovens daqui. E quando eu cheguei eu falei pra Lia que eu tinha que fazer os artesanatos pra deixar pros mais jovens, pra eu poder ensinar eles e eles não esquecerem que são Krenak. Eu queria que os mais jovens não esquecessem da cultura dos antigos

Ainda que Seu João tenha reclamado de que atualmente estava cada vez mais difícil achar um menino com “paciência” para aprender a fazer os ornamentos (flautas, filtros dos sonhos, arcos), fazer as peças e manter o museu aberto tinha o duplo objetivo de lembrar e ensinar às crianças “de como é bonito a cultura dos nossos antigos”, ao mesmo tempo em que estabelecia um canal de comunicação da aldeia com a cidade e os brancos, já que o museu fica aberto aos fins de semana como local de visita das escolas municipais das cidades vizinhas de Arco Íris e Tupã. Nos dois períodos em que estive em Vanuire (março e novembro de 2019), respectivamente começo e fim do ano letivo das escolas, não cheguei a presenciar nenhuma visita externa. No entanto Seu João parecia sentir muita satisfação em contar dessas visitas, que segundo ele “deixavam a aldeia mais alegre”. Contar sua história aos brancos é também algo que João e Lia valorizam muito, mas este tema será mais bem destrinchado no próximo capítulo.

Para além de minhas restrições de tempo e de campo que inviabilizaram minha estadia na TI Krenak (especialmente com a pandemia de 2020), minhas conversas com as lideranças krenak da aldeia Vanuire oferecem perspectivas interessantes para pensar como o “ser krenak”, seus modos de vida e de existência, se vinculam diretamente à construção de relações e de espaços de transmissão dos saberes e dos conhecimentos dos antigos. Se o *Uatu* está distante geográfica e temporalmente de Seu João, Dona Lia e de seus filhos (Altiere, Lidiane), os cantos, as danças, a língua (e a escola) e a cultura material são as vias que mantêm “o ser krenak” ativo. Ou lembrando de outra frase impactante que ouvi de João, bastante comum nos discursos das lideranças indígenas da atualidade: “quando a gente começou a fazer as danças e os cantos aqui no Vanuire, a gente lembrou dessas coisas que já tavam dentro da gente”. Mesmo com as sucessivas tentativas de eliminação da língua e dos modos de vida krenak pelo Estado brasileiro durante a ditadura, mesmo com as sucessivas remoções forçadas e a suspensão da relação desses krenak com seu rio sagrado, seu João e outras lideranças Krenak não esqueceram ou colocaram em questão seu vínculo com os ancestrais e com os *Marét*.

Gomes (2016) faz uma interessante observação que se relaciona de certa forma com o comentário de seu João feito a mim em Vanuire. O autor nota que diferentemente da fixação da Linguística – de nós brancos em geral – tem com a ideia de “extinção” e “morte” da língua, os Krenak nunca diziam que sua língua havia morrido. O termo mais comum utilizado quando se falava dos projetos culturais que envolviam a produção de

materiais didáticos e de atividades escolares “na língua” era “fortalecer a língua e a cultura”. Segundo o autor:

“A língua que lhes interessa é uma língua presente na fala de seus parentes mais velhos. Sem esse decalque temporal e vendo a produtividade do *ithok* no cotidiano dos Krenak, me sinto no caminho de entender uma assertiva que me tirou o chão durante uma entrevista. Nela, o entrevistado foi além de dizer que “a língua nunca morreu”, como os demais geralmente faziam. “A linguagem não morre não, o que morre são as pessoas, nós temos ela intacta”, ele disse com a maior tranquilidade. Pode ser que o tempo produza alterações na matéria da “língua krenak”, mas isso não acomete o *ithok*. Pois a força do *ithok* parece se localizar na reprodução dos Krenak enquanto Krenak, onde ele entra como motor e como precipitado, e não se vê fim para esse movimento.” (Gomes, 2016: 109)

Frente aos repetidos e violentos ataques na grande Guerra movida pelos brancos para romper com as vias de conexão e transmissão com os mais velhos e com os Maret, os Krenak de Resplendor e do Vanuire nunca duvidaram da continuidade dessas conexões, já que através das histórias e dos ensinamentos dos mais velhos há a certeza de que sempre existiram aqueles mantiveram essas práticas vivas. A história dos Krenak no contexto dessa guerra é uma história das práticas e das relações de fortalecimento desse circuito de transmissão que conecta o alunos que frequentam as escolas de ambas as aldeias às narrativas sobre seus ancestrais que estabeleceram o primeiro contato com os espíritos generosos fontes dos bens culturais de seu povo.

2.4. O dia da *cultura*, a igreja e a escola

Um desdobramento desse “fortalecimento” em Vanuire são as relações que se estabelecem entre a cultura Krenak e o pentecostalismo presente na vida cotidiana da família de João e Lia e dos demais parentes na aldeia que frequentam a igreja da Congregação Cristã nos dias de culto. A Igreja encontra-se próxima à escola e à casa da saúde do lado Krenak da aldeia⁸⁰.

⁸⁰ A Congregação Cristã da TI Vanuire foi construída em 2002. Até então os indígenas convertidos da aldeia iam para igreja da cidade de Arco Íris. Silva (2009: 135-137) investiga em sua dissertação a história de conversão dos Krenak de Vanuíre ao pentecostalismo, vinculando à dona Ondina, uma branca casada com índio Kaingang e moradora da região que teve alguns sonhos com que a convenceram à se

Quando cheguei em Vanuire, uma das primeiras coisas que Seu João fez questão de me mostrar foi a casa de reza que ele tinha construído com a ajuda dos filhos e genros, casa esta que fica ao lado de sua residência. A casa de reza é o espaço utilizado pelos Krenak do Vanuire para uma série de atividades relacionadas por João à cultura e às decisões coletivas da aldeia. Todos os problemas e situações que envolvem a aldeia como um todo são discutidas nessa casa, que também é o espaço privilegiado para aulas e ensaios de cantos e danças com os mais jovens. Todas as manhãs seu João acorda para alimentar a fogueira que deve se manter sempre acesa dentro da casa de reza. Quando o perguntei porque era necessário manter o fogo sempre vivo, João me disse que:

“A fogueira é o espaço que nossos ancestrais e os *Mahkian* se reuniam pra aprender e contar histórias, conversar com os *Marét* e aprender sobre nossa cultura. Então eu sempre deixo a fogueira acesa porque é aqui que a gente se reúne e pode aprender sobre nossos ancestrais e sentir e conversar com os *Marét* também.”

A casa de reza e a fogueira são uma via de comunicação com os ancestrais e com os *Marét*, por isso o fogo deve ficar aceso. Uma imagem poderosa da história de luta dos Krenak em sua relação com a sociedade envolvente⁸¹. Os Krenak do Vanuire também constituíram com o tempo uma intensa relação com o pentecostalismo e com as atividades da Congregação Cristã. Quando perguntei sobre os dias em que João e Dona Lia iam à igreja ambos me disseram enfaticamente que os dias da igreja eram dias diferentes dos dias de “fortalecer a cultura”: os domingos e as quartas eram dias de atividades na Igreja, e as segundas e os sábados (dias de visita das escolas de cidades da região) eram os dias da *cultura*. Essa ênfase de que a igreja e a cultura eram coisas diferentes me foi feita algumas vezes nos primeiros dias que estive em Vanuire.

Essa separação muito clara e estabelecida por Dona Lia e seu João Borum entre os dias da *cultura* (e seus cantigos, danças e rituais) e os dias de igreja, assim como a história de conversão dos Krenak do Vanuire, foram investigadas de maneira detalhada na pesquisa de Daniela Silva (2009) sobre a história da chegada e do estabelecimento das famílias Krenak na TI Vanuire. A autora recolheu em sua pesquisa uma série de relatos que trazem experiências oníricas de algumas lideranças da aldeia – inclusive Dona Lia – como motivos, na perspectiva dos Krenak, da conversão de suas lideranças e

converter. A experiência onírica de de dona Ondina, o que ilustra a importância do sonho na vida cotidiana dos Kaingang e Krenak, foi decisiva para angariar o interesse dos Krenak na conversão.

posteriormente de suas famílias. O sonho e as experiências oníricas dos mais velhos são pensados pelos velhos Krenak como uma das formas mais comuns de se estabelecer contato com os *Maret* e assim adquirir seus ensinamentos e sua proteção que deve ser passada adiante para as gerações posteriores (Missagia de Mattos, 1996; Gomes, 2016). Portanto, passo agora a retomar alguns destes relatos colhidos na dissertação de Silva que se relacionam diretamente com algumas conversas e algumas situações que vivi em Vanuire, no que diz respeito à relação entre cultura e igreja. Minha percepção é de que a relação que os Krenak do Vanuire estabelecem entre estas duas esferas de sua vida cotidiana torna visível a importância de manter ativamente – e cotidianamente – as vias de transmissão que constituem o “ser krenak”. E principalmente como essa “dinâmica da transmissão” delimitou os modos como os Krenak do Vanuíre se relacionaram e se relacionam com o pentecostalismo.

Na investigação da autora sobre a entrada da Congregação Cristã do Brasil em Vanuire, os mais velhos contam que as primeiras conversões de lideranças kaingang e krenak da aldeia geraram um receio de que o “dia da cultura” e os espaços de contato com os ancestrais fossem “destruir” o movimento já iniciado de “resgate cultural” dos Krenak na aldeia. (Silva, 2009: 137) No entanto, Dona Lia descreve à autora uma experiência onírica que representou um deslocamento nesse receio, já que a partir dela os Mahkian do Vanuire tiveram a certeza de que o vínculo com os *Maret* e com os ancestrais estavam assegurados ainda que se convertessem a fé cristã. No sonho descrito por Lia um “redemoinho” lhe faz uma visita – uma “revelação divina”, diz ela e lhe diz que ela e seu marido João everiam contar a todos que a comunidade poderia continuar com o “dia da cultura”, com seus cânticos, com as danças e com a flauta porque Deus sempre esteve e estaria lá para protegê-los. Esse sonho foi decisivo na narrativa de Lia para que seu irmão Mário (vice-cacique) se convertesse e passasse a aceitar a entrada da Congregação Cristã na aldeia.

Essa passagem coletada por Silva contém uma série de características que nos permitem refletir sobre a preocupação dos Krenak do Vanuire com as dinâmicas e os espaços de transmissão que os conectam aos ancestrais e aos *Maret*. Dona Lia teve esse sonho poucos meses após sua conversão à igreja, e sua preocupação primordial neste processo estava justamente na potencial ameaça que sua conversão pessoal e familiar poderia representar para a cultura dos seus. Lia e seu irmão Mário são convencidos por essa revelação divina que Deus aceitaria seus modos de vida antigos e não imporá nenhuma ameaça de ruptura das vias de transmissão com os *Maret*, o que talvez os

tenha convencido ainda mais facilmente a aceitar a palavra de Deus. De uma compreensível primeira desconfiança de ameaça de ruptura por parte de outra instituição vinda do mundo dos não-indígenas, a relação das lideranças krenak do Vanuire com o pentecostalismo da Congregação Cristã passa a ser vista muito mais a partir de uma chave de continuidade e coexistência do que de ruptura e transformação.

A tranquila separação entre o “dia da igreja” e o “dia da cultura” por parte de João e Lia e seus filhos quando me contavam de seu cotidiano e a minha sensação inicial de que ambos os espaços eram igualmente relevantes na produção da vida da família e da aldeia também se dava na esfera das memórias e das reflexões de seu João Borum sobre alguns mitos krenak que ele ouvia quando era criança. Em uma conversa sobre que tipo de histórias seus avós contava a ele, João me fez a seguinte observação:

“antigamente meu vô me contava a história do Sol, que era um homem que desceu e os índios mataram e disso tudo ficou noite, e ele ressuscitou para que ficasse dia de novo⁸². Mas os mais antigos não sabiam ainda que o Sol era criação de Deus, o sol, a lua e as estrelas foi tudo Deus que criou”

Ouvi outras vezes também de Dona Lia e de João que os Maret eram os espíritos ancestrais que sempre estiveram juntos com Deus (cristão) para proteger os Krenak. Os Krenak teriam passado por inúmeras situações de violência e teriam sobrevivido por que Deus também sempre tinha estado na companhia dos Marét para protegê-los. A coexistência (superposição) e a ideia de continuidade entre os espíritos ancestrais e o Deus cristãos que chegara posteriormente é um aspecto que nos ajuda a pensar a partir de quais matrizes os Krenak do Vanuire “indigenizaram” o pentecostalismo da Congregação, e como essa recepção “nativa” tem como característica fundamental a valorização das vias de transmissão da “cultura” e do “ser” Krenak. Gomes (2016) faz uma observação similar em seu trabalho com os Krenak de Resplendor:

“Há nisso uma série de pontos a serem explorados. O primeiro é a relação de vizinhança estabelecida entre Deus e os máret. Proximidade que permitiu que um de meus principais interlocutores, evangélico, traduzisse essa noção indígena por meio da noção cristã de “anjo”, uma espécie de intermediário entre Deus e os homens. Aponto aqui

⁸² Uma versão deste mito foi coletado por Nimuendaju (1948)

para o fato de que uma característica constante das histórias envolvendo os marét são as dádivas que oferecem aos borum, o que é capaz de ressonância com as dádivas e “livramentos” de Deus. Em segundo lugar, há o gesto do olhar, em torno do qual se constrói um jogo entre visibilidade e invisibilidade, presença e ausência, que harmonizam com a ideia de onisciência divina (Vilaça 2016). Os borum, em condições normais, não podem ver os marét, mas os marét podem vê-los.” (Gomes, 2016:96-97)

As duas características lembradas por Gomes que constituem os Maret, sua generosidade e fonte de dádivas, e sua invisibilidade frente a quase todos (já que somente alguns mais velhos podem vê-los, e normalmente em sonhos) se coadunam com concepções de onisciência e bondade de Deus cristão. Daí dizerem que: antigamente os Krenak “não sabiam”, mas assim como os *Marét* e sua capacidade de estarem presentes e zelarem pela vida dos Krenak, Deus também estava lá e compartilhava com os espíritos ancestrais a responsabilidade de proteger seus parentes que sobreviveram, graças a essa dupla proteção, a inúmeras experiências de violência. A ideia de que os Krenak “são muito fortes espiritualmente” é outra frase que acompanha de modo constante as narrativas sobre a resistência do povo frente à guerra dos brancos.

A experiência onírica de Dona Lia registrada por Silva, as analogias ouvidas por Gomes (2016) dos espíritos Maret como “anjos de Deus” e a reflexão que ouvi de Seu João sobre os mitos de Sol e Lua e seus personagens como criação de Deus nos remetem – como apontou Gomes – às discussões feitas por autores como Aparecida Vilaça (2009) e Peter Gow (1991) ou à coletânea *Native Christians* (2016)⁸³ sobre como alguns povos nativos das Américas “indigenizaram” a chegada das igrejas e da cosmologia cristã. O que me chama especialmente a atenção na descrição onírica de Dona Lia e na naturalidade das superposições que se dão constantemente nas falas dos Krenak do Vanuire sobre o poder e a proteção de Deus e dos *Maret* é que isto se efetiva somente a partir do momento em que a manifestação do poder sobrenatural exterior (o Deus cristão) assegura a Lia e a seus parentes que as práticas e os dias de fortalecimento de sua cultura podem continuar sem perigo de conflito. Viver o pentecostalismo da Congregação Cristã é viável, uma vez asseguradas as vias de transmissão de seu povo com os antigos e os *Marét*. Dada a perspectiva dos Krenak, tanto de Resplendor quanto

⁸³ Vilaça, Aparecida. *Native Christians: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. Routledge, 2016.

do Vanuire, que pensam sua história de relação com o mundo dos Kraí como uma luta contínua de fortalecimento e proteção dos mecanismos e das vias que os conectam com os ancestrais e com os Maret (já que os brancos tem tentado destruir todos estes espaços, lugares, entes em que tais relações são efetivadas), o “sucesso” da conversão pela Congregação Cristã passa pelo mínimo respeito à estas práticas e lugares⁸⁴.

2.5 A “ontologia Krenak” como transmissão e o enfrentamento da Guerra Justa

O protagonismo – em sua presença e ausência - do *Uatu* nas narrativas e memórias orais que constituem a história de resistência dos Krenak contra as frentes de expansão e “desenvolvimento” da sociedade envolvente; a contundente afirmação de Geovani Krenak de que os Krenak atualmente nunca tiveram tão “desprotegidos” como atualmente, com a impossibilidade de se relacionar e de viver de seu rio; e a relação contínua que os mais velhos krenak estabeleciam entre o *Uatu* e as práticas de transmissão de conhecimentos, saberes e do que muitos chamam de “fortalecimento da cultura”, me levaram a seguir alguns fios me ajudassem a pensar que tipos de relação poderia estabelecer entre a centralidade do *Uatu* nos modos de existência Krenak e a Guerra Justa dos brancos contra seu povo na qual suas lideranças denunciam constantemente que nunca havia acabado. Mais que isso, o recente crime do rompimento da barragem em 2015 teria ferido seus modos de vida de tal forma que algumas de suas lideranças enxergavam os tempos atuais como ainda mais perigosos que outros períodos reconhecidos como de extrema violência e ameaça à continuidade de seu povo, como foi todo o período da ditadura militar.

As narrativas orais que ouvi de seu João Borum e que os mais velhos Krenak contaram a outros pesquisadores e às cameras de suas produções audiovisuais traziam o *Uatu* como o parente protetor primordial na salvação dos Krenak que ficaram vivendo às margens do rio, em um espaço cada vez mais restrito pela invasão de fazendeiros da região. O *Uatu* e os rios eram a fonte de comida e e refugio fundamental nas sagas de volta das remoções forçadas⁸⁵. E isso não é tudo, vimos que o rio “chamou” os Krenak

⁸⁴ Esse insight já é levantado pela Silva (2009), assim como a capacidade de adaptação e transformação da cristandade também já é bem documentado.

⁸⁵ Lembrando: impostas pelos órgãos indigenistas e pelo Governo de Minas Gerais tanto na ida para a Terra dos Maxakalis em 1953 quanto na segunda remoção para Fazenda Guarani em 1972, já sob a ingerência da FUNAI

– esse é o termo utilizado pelos mais velhos ao contarem essa história - exilados de volta para sua terra quando da grande enchente de 1979 que certamente agilizou o processo de retomada da terra por parte das famílias krenak que estavam espalhadas pelos municípios de Minas Gerais e São Paulo (Vanuire). Portanto, o Uatu, parente protetor e morada dos espíritos ancestrais Marét foram agentes históricos presentes e fundamentais nas condições de possibilidade de resistência e sobrevivência dos Krenak frente às atualizações militares da Guerra Justa iniciada pelo rei D. João VI em 1808. Watu sempre foi pensado pelos Krenak como um guerreiro protetor que sempre esteve a postos nas batalhas que se sucederam a partir da declaração de guerra pelos brancos. Watu foi e é a “Ausangate” dos Krenak, lembrando mais uma vez a montanha protetora e presente nos eventos históricos dos Quechua contados pela família Turpo à Marisol de la Cadena. (*op cit.*)

A vulnerabilidade dos Krenak sem o *Uatu*, após o crime da Samarco, também parecia se encontrar s espaços e nas práticas de transmissão de alguns saberes fundamentais no dia a dia das aldeias à beira do rio, que tinham sido completamente inviabilizadas pela impossibilidade de contato com as águas contaminadas pela lama dos rejeitos da Samarco. A impossibilidade de ensinar as crianças a nadar no rio; de ensiná-las a pescar; de poder batizá-las e garantir a proteção dos espíritos ancestrais; a não utilização da beira do rio como espaço de “contação de histórias” e de compartilhamento entre as crianças e os mais velhos eram motivo de profunda tristeza dos mais velhos, tristeza esta vista pelos Krenak como essencialmente perigosa, em consonância com a centralidade do corpo e da indissociação entre “psicologia” e “fisiologia” que marcam as filosofias ameríndias (Perrone-Moisés, 2015).

A questão da transmissão me parecia cada vez mais clara a partir de uma observação de Gomes (2016) de que a característica distintiva dos espíritos ancestrais *Marét* é sua generosidade, sua disposição à proteção e serem a fonte primordial dos bens culturais e da agricultura na cosmologia Borum. Logo, a construção e-ou a manutenção dos espaços de contato com os Marét, sendo o *Uatu* um dos mais relevantes⁸⁶, é uma das condições de possibilidade que garantem a continuidade da vida e da construção dos corpos borum. Ainda que os Krenak tenham plena consciência da gravidade ambiental, biológica e material da impossibilidade de se beber e se pescar no rio – alguns jovens krenak são formados em biologia e já desenvolvem projetos de

⁸⁶ A gruta dos sete salões que vem sendo disputado nas novas lutar pela remarcação de suas terras também é apontado como lugar de morada dos Marét. Esta questão será apresentada no próximo capítulo

conservação ambiental na aldeia -, não ter o *Uatu* dificulta enormemente a continuidade de uma série de práticas que são essenciais para a feitura de corpos borum e na transmissão dos saberes e ensinamentos que os mais velhos recebem dos *Marét*. Uma das vias de transmissão mais importantes de saberes e do conhecimento borum que vão dos *Maret*, passam pelos *Makhian* e chegam às crianças das novas gerações havia sido destruída por mais uma atualização da Guerra Justa dos brancos.

Mas falar do rio e da resistência à Guerra Justa ininterrupta perpetrada pelos *Kraí*, e a restrição cada vez maior dos espaços que mantinham uma importante via de transmissão da produção de saberes e corpos krenak não esgotam a preocupação e o cuidado das lideranças e dos mais velhos em relação à transmissão de sua cultura “Aprender” e “ensinar” são verbos constantes quando se fala de história e de luta do povo Krenak.

A transmissão oral dos saberes e algumas concepções indígenas do “aprender”, bem descritas e discutidas em trabalhos clássicos e relevantes como a pesquisa de Cohn (2000) entre os *Xikrin* do *Bacajá* e o de Weber (2006) entre os *Huni Kuin*, tem como premissas fundamentais a proximidade relacional entre a geração dos avós e das crianças. Especificamente entre os *Xikrin*, Cohn nos mostra como as crianças em determinada faixa de idade são estimuladas a dormir com seus avós e a passar parte do seu dia ouvindo as histórias dos antigos. Essas práticas são pensadas como partes integrantes da construção da pessoa *xikrin* – “fortalecer o coração, os olhos e os ouvidos”, receptáculos do conhecimento – e de um corpo capaz de receber e passar adiante o *Kukradjá* (“tradição”) do grupo. (Cohn, 2000: 120-121).

No caso dos Krenak de *Resplendor*, a impossibilidade de relação com o *Watu* apresenta o duplo risco da incompletude da produção de uma criança krenak “forte”, já que elas serão impossibilitadas de receber a proteção dos *Marét* e das águas por intermédio do parente protetor nos “batismos”, assim como não irá aprender técnicas do corpo fundamentais na produção da vida borum como nadar e pescar no rio. Na outra ponta da relação, os mais velhos se sentem impedidos de atualizar parte de sua responsabilidade – enquanto veículos de transmissão dos saberes dos *Maret* – de passar certos saberes e conhecimentos que fazem deles “Borum Krenak” e que fortalece seus modos de vida frente à ameaça constante de destruição por parte dos brancos.

Neste sentido, acredito que a experiência de exílio e de “fortalecimento da cultura” por parte das lideranças krenak do *Vanuire-SP*, contadas aqui a partir da trajetória e das reflexões de Seu João Borum e de Dona Lia Damasceno também nos

dão boas pistas sobre a centralidade da “transmissão” e do fortalecimento ativo da conexão com os Maret na cosmologia borum.

As memórias das idas e vindas destas duas lideranças entre Vanuire e Krenak são entremeadas por lembranças e reflexões sobre a importância e a necessidade de se fortalecer a língua, os cantos, as histórias e o artesanato de modo a manter viva sua conexão com os Maret e sua própria condição enquanto “Krenak”. Estar longe do Watu e das terras de seus ancestrais certamente é motivo de saudade e de tristeza para a geração que foi removida à sua revelia da TI Krenak para viver no interior de São Paulo. No entanto, não há a menor dúvida por parte de Seu João, Dona Lia e Mário Damasceno de que eles nunca deixaram de ser Krenak e sempre carregaram dentro de si os ensinamentos dos mais velhos e seu lugar no circuito de transmissão de saberes provenientes dos Maret. Ainda assim, toda a história do processo de “fortalecimento cultural” em Vanuire demonstra a agência e a preocupação ativa destas lideranças em construir espaços e viabilizar a continuidade destes lugares de transmissão e aprendizado do “ser” borum.

A distância geográfica do *Uatu* e de seus demais parentes levaram Seu João e Dona Lia a investir de forma mais ativa na “recuperação”⁸⁷ da língua reaprendendo com seus parentes mais velhos da TI Krenak, na construção da casa de reza e da instituição dos “dias da cultura” (segundas e quintas), do ensaio e da prática dos cantos e de algumas danças – as duas que assisti foram em celebração à proteção dos espíritos Maret –, e no *Museu Akãm Oram Krenak*, construído por Seu João com um duplo objetivo: “manter vivo a tradição do artesanato krenak pra poder ensinar os mais jovens, e mostrar às pessoas de fora sobre a beleza de nossa cultura”. E como visto, a própria conversão ao pentecostalismo teve como condição uma “garantia” sobrenatural de que os Krenak do Vanuire poderiam manter suas práticas de fortalecimento dessas vias de transmissão com seus ancestrais e com os Maret. Deus e os Maret os protegem e lhes conferem força espiritual de conjuntamente.

As memórias do tempo do exílio, das remoções forçadas e da violência cotidiana dos militares (policiais e outros agentes do órgão indigenista) durante as experiências do Reformatório Krenak (1968) e da Fazenda Guarani (1972-1979), por parte de João e Lia, são carregadas de referências e de reflexões sobre as práticas recorrentes destes

⁸⁷ Gomes (2016) tem uma percepção que compartilho de que os Krenak raramente falam em “morte” de sua cultura. Há a certeza de que suas tradições nunca morreram, mesmo com as tentativas contínuas por parte dos brancos em destruí-la. A noção de “fortalecimento” ou de manter “forte” são termos mais usuais e comuns quando falam de sua cultura

agentes para impedir e romper a construção e a transmissão dos modos de vida borum. O ataque à língua é uma memória constantemente lembrada e visivelmente muito triste nas histórias que ouvi de João e Lia. A instalação de um medo generalizado de falar “na língua” nos espaços comuns da aldeia é pensada como um dos motivos que quase rompeu as dinâmicas de transmissão dos saberes, se lembrarmos da dificuldade que Lia teve em convencer seus tios a lhe ensinar a língua e os cantos à ela para que fossem ensinados à geração mais jovem que crescia em Vanuire no início dos anos 90.

Portanto, o fortalecimento da cultura e da língua se transformou em uma política ativa e central na produção da vida desses krenak que vivem distante do rio e que no entanto nunca deixaram de ser e se sentir “borum Krenak”. Tanto que os Krenak das aldeias de Resplendor, em que pese alguns conflitos entre famílias, nunca duvidaram de que seus parentes que vivem no estado vizinho também estão inseridos nos circuitos de transmissão que os conectam aos *Marét* e aos ancestrais Makhian. “Ser” Krenak, onde quer que vivam, é fortalecer e manter estas práticas de transmissão destes saberes ativas, viabilizando espaços de relação entre gerações, em que os mais velhos possam “ensinar” e os mais novos possam “aprender”.

Um outro lugar visto como uma conjunção entre o fortalecimento destas dinâmicas de transmissão com os *Maret* e a construção das condições de se defender na guerra movida pelos brancos⁸⁸ é a escola da aldeia. Neste sentido, é interessante prestar atenção em como as lideranças mais velhas, os professores e as crianças da aldeia pensam esse espaço.

Conviver e brincar com as crianças, e levar a sério suas perspectivas e concepções sobre a aldeia, a escola e as atividades que os adultos as incluem, pode ser interessante na investigação dos regimes de conhecimento e de premissas filosóficas dos povos com que trabalhamos.

Passei algumas tardes na aldeia brincando com as crianças na volta delas da escola no período da tarde, jogando “taco” e brincando de “esconde esconde” na maior parte das vezes. A intensa curiosidade delas sobre o que eu estava fazendo lá me fazia pensar em qual mecanismo tradutório eu iria utilizar para conferir sentido à minha existência passageira no espaço em que elas produzem seu mundo. O que elas achavam mais interessante nestas conversas era quando eu dizia que eu era “estudante” na universidade e também era professor (de História e Inglês). Essa curiosidade fazia com

⁸⁸ Como em outros contextos ameríndios, a expressão “guerra do papel e da caneta” é utilizada por meus interlocutores.

que falassem do que elas gostavam de fazer na escola. A minha pergunta preferida para elas, delimitada pela minha curiosidade docente e pelo recorte de pesquisa era: “O que você mais gosta de aprender na escola?”. O que me chamou muito a atenção e que centrou ainda mais meu olhar e meus ouvidos para as reflexões de meus interlocutores sobre as “dinâmicas de transmissão”, era a resposta unânime das crianças de que a parte mais legal da escola – além das “brincadeiras” – é aprender os cantos e as danças “na língua” e ouvir a história “dos mais velhos”.

Dona Lia e Seu João, Lidiane – filha do casal e professora na aldeia – costumam que a escola é um dos lugares centrais da aldeia onde os mais novos vão poder aprender sobre a *cultura*, e passar para os filhos e netos quando ficarem mais velhos. Mas como veremos no próximo capítulo, “aprender” e “ensinar” na perspectiva das lideranças responsáveis pelo movimento do “resgate cultural krenak” da aldeia Vanuire, conectam o espaço da escola com outros espaços da aldeia, e também relacionam a escola diferenciada com uma série de lugares e entes que transbordam o que o mundo dos *Kraí* entendem como espaços formais de ensino. Além de preparar os mais novos para a construção uma relação mais segura e protegida no mundo dos *Kraí* nas cidades vizinhas.

Se o “mito de origem do Resgate Cultural Krenak” na aldeia Vanuire, contado a mim por Dona Lia (supra,), tem como cenário uma situação que exigiu dos Krenak tornar visível certos sinais diacríticos frente aos não indígenas e aos parentes das outras etnias da região que também participavam das comemorações do dia do Índio em Tupã, esse evento trouxe também na reflexão de Lia e João a busca em reconectar suas vidas e a de seus filhos – conexões esgarçadas pelo “exílio” e pelas remoções forçadas - com os saberes e as vias de transmissão que sustentam e protegem a construção e os modos de feitura da personitude borum e de sua cultura.

Essa reconstrução ativa da relação com os saberes borum passou pelo difícil convencimento de seus parentes mais velhos à ensinar danças, cantos e o *Ithok* para que essa transmissão continuasse ativa entre os parentes que viviam em Vanuire. Dona Lia passou a ser a grande mediadora desse saber na aldeia, muito respeitada justamente por ter sido responsável por colocar em movimento⁸⁹ a dinâmica de transmissão de saberes

⁸⁹ “Saber organizar o pessoal”, lembrando da precisa definição de chefia que Merukuku, aparai do alto Paru do Leste (PA), deu a Perrone-Moisés (2015:23)

e práticas que os “fortalece”⁹⁰ enquanto Krenak, mesmo longe das moradas originárias dos *Maret*. Um outro espaço de “fortalecimento” da personitude e da visibilidade Borum foi o trabalho ativo de seu João Borum e sua especialidade de artesão e detentor de saberes vinculados aos bens culturais dos Krenak. É desse esforço que nascerá seu museu, com o objetivo dual de apresentar e manter viva para as crianças e os mais jovens uma série de saberes e de bens culturais que são constitutivos dos modos de existência de seus ancestrais, e também construir um espaço de visibilidade e de mediação com o mundo não indígena, especialmente através das visitas à aldeia das escolas das cidades vizinhas.

Em Vanuire, a ausência do *Uatu* – muito presente nas memórias - e a distância de seus espaços *sagrados* originários levaram estas duas lideranças a um trabalho ativo de recomposição de suas relações e de sua família com os *Maret* e com os demais parentes em Minas Gerais. Mas isso não é tudo, “visibilidade” e “reconhecimento” eram outras questões que nos últimos anos vão se tornando cada vez mais relevantes para as lideranças de ambas as regiões.

2.6 Tornar visível as dinâmicas de transmissão: Os contextos e espaços de “Justiça de Transição”

A década de 2010 para os Krenak de Resplendor e do Vanuire se caracterizou por uma luta e busca ativa de visibilidade e de busca de reconhecimento por parte do Estado e da sociedade envolvente dessa história em que o mundo dos brancos, desde a chegada da família real portuguesa, se empenhou ativamente - a partir de inúmeras tecnologias de violência e controle - em destruir e romper lugares, práticas e formas de existência que fortalecem e garantem os circuitos de transmissão aos ancestrais que produzem a pessoa borum e a continuidade de suas tradições, de sua “cultura”.

Na primeira metade da década as lideranças Krenak e os mais velhos participaram ativamente na rememoração e na narração das histórias de violência, remoção e opressão sofrida por seu povo pela chamada “questão militar” e por essa figura estatal inimiga corporificada na figura dos que vestem farda (“o militar”), seja

⁹⁰ O verbo “fortalecer”, ser “forte”, é muito presente nas reflexões das lideranças krenak quando falam de sua “história”, de sua “língua” e de sua “cultura”. É importante aqui retomarmos a percepção de Gomes (2016) de que quando os mais velhos refletem sobre o *Ithok* (falar “na língua”), eles jamais dizem que a língua deve ser “revivida”, mas sim “fortalecida” através do ensinamento aos mais jovens. A língua, a cultura e a história nunca morreram porque sempre existiu algum Borum para contar, para falar. Como afirmou Seu João Borum a mim quando terminava de contar as histórias do Reformatório Krenak.

das frentes de expansão do século XIX e de seus fortes militares, da Polícia Militar de Minas Gerais ou da Guarda Rural Indígena.

A criação do Grupo de Trabalho indígena na Comissão Nacional da Verdade e sua delimitação temporal de investigação determinada pelo interregno autoritário entre as Constituições democráticas de 1946 e 1988, colocou o Reformatório Krenak e a experiência de repressão vivida por esse povo no centro do levantamento de memórias, narrativas e documentos que trazem a tona a omissão e extrema violência de agentes de Estado - vinculado aos órgãos indigenistas (SPI e FUNAI) e à polícia - contra lideranças indígenas de vários povos que foram mandadas ao Reformatório, construído com o objetivo de funcionar como prisão e uma espécie de “campo de concentração” para os indígenas considerados pelos agentes estatais como “problemáticos” e-ou “subversivos” e contra os próprios Krenak submetidos às mesmas práticas repressivas que as lideranças provenientes de outros lugares (Correa, 2000).

A Comissão se tornou um espaço para tornar visíveis e reconhecidas, pela sociedade envolvente que os violentou, as práticas e os efeitos nefastos destas violências na produção de seus modos de existência. Além disso, a participação na CNV e a aliança estratégica com outros agentes do Estado, como os procuradores do Ministério Público Federal de Minas Gerais, permitiu aos Krenak produzir uma série de documentários e produções audiovisuais que levam sua história para espaços mais amplos no mundo dos *Kraí*.

O rompimento da barragem da Samarco e a “morte” do *Uatu* em 2015, que se apresentou aos olhos dos Krenak como uma nova atualização – talvez a mais dramática segundo as palavras de Geovani – da Guerra Justa que busca por diferentes modos destruir as dinâmicas de transmissão e as formas de vida dos “Krenak borum”, se somou às lutas por reconhecimento, visibilidade e anistia do período do Reformatório na denúncia e na busca por reconhecimento da contínua Guerra perpetrada pelos brancos. Novas produções audiovisuais, projetos culturais e educacionais e muita participação política nos espaços públicos passam a fazer parte do cotidiano das jovens lideranças krenak que atualmente se engajam na luta por reparação e pela remarcação do território da TI Krenak que num primeiro momento deixou de fora um dos lugares mais importantes de contato com os Maret e seus espíritos ancestrais, a gruta dos Sete Salões. É sobre as reflexões destas lideranças acerca de *reconhecimento* e da “importância de contar nossa história aos brancos” que trata o próximo capítulo: o esforço tornar visível uma Guerra que não terminou.

Capítulo 3 – “A importância de contar nossa história”: os Krenak e a busca de “reconhecimento” em tempos de justiça de transição.

Em depoimento à Comissão Nacional da Verdade (2012-2014), Douglas Krenak, após ter relatado aos membros do Grupo de Trabalho indígena uma série de eventos e situações de violência sofrida por seus parentes no período do Reformatório, descreve um outro evento que retrata um desconforto seu e de seu pai acerca da invisibilidade das experiências e de relatos indígenas em um espaço público de rememoração da ditadura militar

“Uma vez meu pai foi convidado em um evento para comemorar a anistia política da ditadura militar. Ai meu pai perguntou... “Você quer ir comigo?”... eu falei “Vamos!”... Mas ele foi convidado como ouvinte.... Chegando lá escutamos um bocado de coisas tristes que tinham acontecido na ditadura... e ai, eu e ele e ficamos pensando que o povo indígena também sofreu todas essas coisas... E o povo indígena não tinha nem como manifestar... nem como gritar que a gente tinha passado por isso... o que piorava ainda mais a situação. Na época a gente não tinha como fazer movimento... a gente tava isolado, não tinha mecanismo, estratégia... Ai aquele dia pedimos a palavra e falamos que o povo indígena tinha sofrido as mesmas consequências...” (Douglas Krenak, Depoimento à Comissão Nacional da Verdade)⁹¹

As condições de possibilidade que permitiram a Douglas e seu pai tornar visíveis em espaços institucionais as violências sofridas pelo povo Krenak durante a ditadura militar, se inserem em um período da história política do país – a primeira década dos anos 2000 – que estabelece as primeiras iniciativas e espaços institucionais de justiça de transição e de políticas de reparação contra vítimas do Estado brasileiro no período que compreende os anos de governo militar no país (1964-1985). Nesse sentido, penso que algumas notas (macro)contextuais são importantes para entender a construção dos acessos e das pontes institucionais que permitiram às lideranças krenak contar algumas de suas histórias que na perspectiva destes tinha sido ignorada pelos agentes que

⁹¹ Vídeo nas aldeias: Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=MACXsyPDhBY>

organizavam estes espaços que discutiam política de anistia para vítimas de nosso período autoritário.

A CNV (Comissão Nacional da Verdade) foi criada em 2011 como instrumento político-administrativo oficial - destituído de poder jurídico, porém formatado a partir de suas categorias - de apuração de abusos e violências do Estado brasileiro durante o período que compreende os anos de 1946 a 1988.⁹² É interessante aqui seguir os relatos que tratam da criação do grupo de trabalho “Graves Violações de Direitos Humanos no campo ou contra indígenas”, GT este que viajou a vários lugares do país coletando narrativas e memórias de vários povos indígenas que sofreram direta ou indiretamente tanto com as tecnologias de violência da política indigenista gerida pelos militares e-ou pelos projetos de “Desenvolvimento” (especialmente na Amazônia) criados pelo governo militar e que tinham como pré-condição a destruição dos biomas e a remoção forçada de dezenas de povos que viviam nos espaços que deveriam ser transformados pela construção de rodovias e de grandes empreendimentos hidrelétricos (Valente, 2017; Davis 1978).

Em entrevista em que eu e professora Edilene Coffaci de Lima do PPGA – UFPR fizemos com Marcelo Zelic, ativista na área de Direitos Humanos e pesquisador que fez parte do então recém criado GT indígena na CNV, Zelic foi enfático ao tratar da dificuldade da entrada da pauta indígena nas reuniões e nos contextos de discussão de grupos envolvidos neste processo de justiça de transição. Segundo Zelic:

“O ambiente na Comissão sempre foi um ambiente de questionar que a violência contra os indígenas não era uma violência da Ditadura, e era claramente um caso de violência de Estado. E era algo tão ridículo que eu queria tratar na ironia...veja, se os índios tivessem criado o “Grupo de Libertação Tupamaro” eles teriam sido reconhecidos né, ou “Grupo Revolucionário Indígena” ou algo do gênero também. Então dentro dessas discussões a gente via claramente as intenções, ao ver como a coordenadora do GT tratava destas questões, assim como os outros comissionados que a todo tempo ficavam tentando estancar a discussão.(...) Veja, não foi só a CNV que ofereceu resistência a esta questão. Teve uma conferência nacional dos presos políticos da Ditadura, depois da gente ter conseguido colocar o tema indígena na

⁹² **LEI** Nº 12.528, DE 18 DE NOVEMBRO DE 2011 – Formado a partir de uma estrutura baseada em um Colegiado, Subcomissões e Grupos de Trabalho. O Colegiado era formado por uma composição pluralista, com 7 membros titulares (Cláudio Fonteles, Gilson Dipp, José Carlos Dias, João Paulo Cavalcanti Filho, Maria Rita Kehl, Paulo Sérgio Pinheiro e Rosa Maria Cardosos da Cunha). Havia três subcomissões (Investigação, Relação com a sociedade civil, e Instituições e Comunicação Externa); e onze GT’s (Grupos de Trabalho), dentre eles um GT que abordava violações à camponeses e povos indígenas. O GT indígena foi coordenado pela psicanalista e membro do Colegiado da CNV Maria Rita Kehl.

CNV, nós estávamos lá e o Egydio Schwade ficou muito brabo porque eles tinham desqualificado a questão indígena. Eles tinham dito lá que o “cobertor era curto”, que não dava para colocar tanta gente nos processos de justiça de reparação. Eles davam a entender que os índios estariam “pegando carona” nesta discussão. Ora, pegando carona? Somente em 10 povos contabilizou-se mais de 8000 mortos, estaríamos pegando carona em que? Houve a mesma conversa quando se discutiu um filme produzido pelo pessoal do Pará, chamando os índios de cortadores da cabeça. Veja, quem fala isso é gente da esquerda. Tem-se então o massacre da direita e têm a incompreensão da esquerda, e isso é uma questão que precisa ser pautada em termos de justiça de transição no Brasil” (Marcelo Zelic in: Azola e de Lima, 2017: 355-356)

Nesta entrevista, Zelic reitera algumas vezes a dificuldade de convencer alguns membros da Comissão e de grupos políticos que discutiam políticas de anistia em trazer a “questão indígena” para as investigações e reivindicações por anistia. A lógica do “cobertor curto” apontada pelo ativista se referia à percepção de alguns anistiados de que o Estado brasileiro não daria conta (ou não estaria interessado em dar conta) de tantos processos de reparação. A percepção de Douglas, de que os Krenak não tinham tido espaço para se manifestar até um certo momento de sua história de relação com os brancos também foi apontado por Zelic pelo lado dos grupos políticos que estavam engajados há mais tempo nas discussões sobre anistia. Importante destacar que Marcelo Zelic é um dos maiores responsáveis por trazer para o espaço público evidências e relatos dos inúmeros crimes contra a humanidade causados por militares e agentes estatais durante a ditadura.

Voltando à situação etnográfica que abre este trabalho, uma das frases que mais me impactou no primeiro encontro em São Paulo com os Krenak do Vanuire e que de certa forma me ajudou a entender o grande esforço feito por eles ao viajarem oito horas de carro até a capital para contar a história de seu povo foi feita por Altieri na parte final de sua apresentação. Logo após a apresentação de uma dança borum às alunas de pedagogia, respondendo aos agradecimentos do professor da turma por terem aceito o convite e estarem dispostos a viajar todo esse trajeto para falar de sua cultura, Altieri respondeu: “Estar aqui é uma forma de lutar contra a invisibilização do Estado da presença do nosso povo, e da presença indígena na história do país.”. “Estar aqui” e contar a história do povo krenak aos não-indígenas é uma questão que sempre foi levantada por meus interlocutores nas conversas que tive com eles, quando explicitava meus interesses de pesquisa e as razões de eu estar desenvolvendo esse trabalho.

No fim de seu primeiro depoimento à CNV, Douglas ressalta a importância que ele atribuía ao fato dos membros da CNV e do “governo” terem ido ouvir suas histórias:

A gente tem uma luta muito grande por aqui, e o trabalho de vocês nos ajuda de uma forma... que vocês vieram fazer aqui, de várias maneiras... tanto de nosso relacionamento com quem tá ao redor da nossa aldeia... isso melhora muito... porque o pessoal em volta começa a querer saber como nosso povo vive hoje... porque que fizeram isso na ditadura e tal... Começou a ter um certo tipo de respeito... e eu falo isso porque conheço muita gente na cidade... o pessoal ficou mais comovido... o povo Krenak é um povo indígena que precisa ser reconhecido... Então isso tipo de coisa ajuda muito... porque não é fácil ser índio aqui não... Pra nós é doloroso e a gente tem saber que lidar com isso... e o trabalho da Comissão pode ajudar muito a gente... a amenizar as coisas que ele fez no passado...

A chave do *reconhecimento* parece fundamentar a importância conferida por Douglas ao fato de terem sido ouvidos pelos membros do GT indígena da Comissão. Reconhecimento de uma certa história que ainda não é conhecida pelos não-indígenas, principalmente pelos que vivem nas cidades próximas à aldeia. “Não é fácil ser índio aqui não” poderia ser combatido a partir da explicitação de suas narrativas, dessa guerra contínua contra o Estado que sempre os violentou através de seu braço militar. Douglas, assim como Altieri, também levanta a invisibilização promovida por uma outra história – a pública, a do “Estado” – da presença indígena na ditadura e em outros momentos da “história do Brasil”⁹³:

As pessoas ocultaram a parte indígena dessa história, de uma certa forma o governo ocultou... Mas a gente tem que mostrar que o povo indígena foi a válvula de escape durante a ditadura... na época da Transamazônica, o povo indígena era forte de denunciar as coisas ruins que o governo estava fazendo. Então a válvula de escape que os movimentos tinham pra protestar... Então nada mais justo que hoje a gente ter um apoio para mostrar que o povo indígena sofreu e de certa forma ver como o governo pode reconhecer tudo isso... porque

⁹³ Em um texto do final da década de 80, Carneiro da Cunha (2009: 125) afirmava de modo consistente que até os anos 70 os povos indígenas eram vistos no Brasil como povos sem passado e sem futuro. A História e a Antropologia como disciplinas eram reticentes a pensar as histórias desses povos por uma série de razões político-epistemológicas. A história das das agências indigenistas no século XX e a descrição das perspectivas indígenas destes mesmos processos são temas relativamente novos destas duas áreas. Houve um aumento significativo destes estudos no contexto de consolidação das Comissões da Verdade e da temática indígena nestes espaços.

durante aquele período além de sofrer a gente serviu pra ajudar a denunciar⁹⁴

Para Douglas, contar essa história era positivo como uma forma de se sentir reconhecido e respeitado entre os não-indígenas com os quais os Krenak convivem no dia-a-dia em função de uma série de relações e obrigações que os fazem ir às cidades de Resplendor e Governador Valadares. Mas também era importante como forma de fazer conhecida pelo (e para o) Estado a história de violência pela qual os povos indígenas no Brasil passaram durante o período da ditadura, assim como o protagonismo e a participação ativa dos movimentos indígenas no processo de abertura política brasileira a partir da segunda metade dos anos 70. Fazer essa história conhecida e visível para os brancos e para o Estado brasileiro é visto pela liderança como condição fundamental de maior respeitabilidade por parte dos *Kraí* aos Krenak.

Importante lembrar que foi neste contexto que uma série de denúncias foram feitas por lideranças indígenas e outros aliados da causa contra o Estado brasileiro em cortes internacionais. Sendo a mais emblemática a que gerou o interesse do governo militar em alterar o Estatuto do Índio e “emancipar” os indígenas após tentativas do Ministério do Interior de impedir a viagem de Mário Juruna ao Tribunal Russell para denunciar o governo brasileiro por crimes de lesa humanidade contra povos indígenas em 1980, entendido por Carneiro da Cunha como um “turning point” na consolidação da luta dos movimentos indígenas recém-criados, em aliança com setores da igreja católica (especialmente o CIMI), com antropólogos e outras organizações não-governamentais (Carneiro da Cunha, 2009: 246)⁹⁵.

A questão do reconhecimento de sua história, da luta constante contra o apagamento e o esquecimento de sua participação nestas narrativas oficiais da História, é um dos horizontes centrais de existência dos espaços de justiça de transição no mundo. (Bauer, 2017). As lideranças Krenak expressaram a mim e em suas produções audiovisuais de forma bastante clara a consciência de que o apagamento da participação indígena na luta contra a ditadura militar é uma outra forma da violência constante que se perpetua no tempo. Por isso, este capítulo buscar explicitar o modo como as

⁹⁴ ALDEIAS, Vídeo nas. Depoimento dos Krenak – Parte 2. 2014 (1h18m). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=h7udYzBWDz0>.

⁹⁵ Não só contra este projeto relatado mas também na participação ativa destes movimentos na luta pela democracia no país.

lideranças krenak entendem e operam com esta ideia de que contar a história krenak para os não-indígenas é uma arma de guerra contra uma história não-indígena que por muito tempo os esqueceu, ou os apagou da história do país. É um nível fundamental que a “matriz relacional da guerra” (Perrone-Moisés, 2015) krenak parece se atualizar, nos espaços atuais de políticas de reparação⁹⁶.

Importante pontuar que da perspectiva da sociedade envolvente, a luta contra a violência do esquecimento das “políticas de memória” (Bauer, 2017) do Estado e-ou de uma certa memória oficial é uma das bases que sustentam as discussões sobre reparação e justiça de transição no Ocidente. Ricoeur em sua reflexão sobre a noção de justiça no direito ocidental, lembra que:

Por que é preciso ouvir as vítimas? Porque quando elas vêm ao tribunal, o que se ouve não é uma queixa. É já o grito de indignação: é injusto! E esse grito comporta várias reivindicações. Primeiramente, a de compreender, de ouvir um relato inteligível e aceitável do que ocorreu. Em segundo lugar, as vítimas pedem uma qualificação dos atos que possibilite instaurar a justa distância entre todos os protagonistas. E talvez também caiba ouvir, no reconhecimento de seu sofrimento, um pedido de desculpas que quem sofre espera dos políticos. Só em último lugar vem o pedido de indenização (RICOEUR, 2008: 121)

O “grito de indignação” de Douglas e de seu pai que começa este capítulo, consistia em tornar conhecido pelos não-indígenas o fato de que o povo krenak e os indígenas como um todo tinham passado pelas mesmas violências que os brancos contrários ao regime. Era explicitar sua história para a construção de um reconhecimento mínimo de seu sofrimento e de sua resistência contra a repressão do Estado não só no período da ditadura, mas também durante toda a história de contato de seu povo com a sociedade dos brancos.

No entanto, mais uma vez é necessário colocar em suspenso as semelhanças do “grito de indignação” de Douglas e os pressupostos ético-políticos da justiça de

⁹⁶ Em 2017 foi produzido o Relatório Final da Comissão da Verdade de Minas Gerais. Que traz de maneira detalhada em seu volume 4 as violências sofridas pelo povo Krenak durante o mesmo recorte proposto pela CNV em 2014. Por limites de pesquisa e pela falta de cuidado de minha parte eu soube da existência deste relatório somente no momento de minha banca de defesa, por uma das professoras avaliadoras que acertadamente me chamou a atenção deste fato. No entanto, vale dizer que após minha leitura do relatório durante a correção da dissertação para publicação na Biblioteca de Dissertações e Teses da USP posso dizer que seu conteúdo contém os mesmos depoimentos encontrados no relatório da CNV e em outros documentos produzidos pelas lideranças Krenak. Este relatório pode ser acessado em: <http://www.comissaodaverdade.mg.gov.br/handle/123456789/2736>

transição pensados por pensadores como Paul Ricoeur, o que visivelmente constrói pontes de inteligibilidade entre os mundos Krenak e as instituições da sociedade envolvente, mas que também trazem consigo uma série de equivocações possíveis de ser trabalhadas pela antropologia. Relembrando mais uma vez Viveiros de Castro (2004), nesses espaços que o trabalho da nossa disciplina se faz. A partir de algumas notas etnográficas e de alguns registros das falas das lideranças krenak responsáveis em dialogar com o mundo dos brancos, o objetivo será entender melhor sob quais formas e a partir de que concepções de “história”, “anistia”, “reconhecimento” os Krenak do Vanuire e Resplendor se engajaram e ainda se engajam nas discussões e nos espaços que trabalham com a construção de mecanismos de reparação e de justiça de transição no Brasil.

3.1 Contar “nossa história”: a invisibilidade do passado e do presente

As falas de Douglas Krenak aos membros da Comissão estabelecem uma relação direta entre a invisibilidade da história de seu povo – e dos povos indígenas como um todo – e de suas lutas no período da ditadura militar (“as pessoas ocultaram a parte indígena dessa história, de uma certa forma o governo ocultou”), com a relação presente dos Krenak de Resplendor com a sociedade envolvente e os *Kraí* no geral: “o povo Krenak é um povo indígena que precisa ser reconhecido... Então isso tipo de coisa ajuda muito... porque não é fácil ser índio aqui não”. A visibilização e o conhecimento por parte dos brancos da história de seu povo é visto por Douglas e outras lideranças krenak como um fator importante nas relações cotidianas que os Krenak e demais indígenas tem com os não brancos. Se a tal “Guerra Justa” até hoje não acabou na perspectiva destas lideranças, uma destas zonas de luta e resistência se encontra no campo da narrativa e da história pública de seu povo. Antes de voltar às lideranças de Resplendor, algumas notas etnográficas de Vanuire poderão nos ajudar a complexificar esta relação entre “contar nossa história” e as lutas por sua visibilidade frente à sociedade envolvente.

Seu João Borum, meu principal interlocutor na aldeia Vanuire, repetiu por diversas vezes e em diferentes dias sua satisfação e a importância conferida por ele à narração da história dos Krenak para pesquisadores e pessoas que estavam dispostas a conhecê-la. Entre as inúmeras variações desta reflexão, separei uma delas que podem

nos abrir alguns caminhos reflexivos, em uma das primeiras conversas que tive com ele durante os longos cafés da manhã de conversa:

Antigamente, uns anos atrás, a gente recebia muita gente que queria ouvir a nossa história e essas coisas horríveis que aconteceram na ditadura... que nem você... E eu gostava de receber essas pessoas porque o governo e os não-indígena tem que saber do quanto a gente sofreu. Eles tem que saber da nossa história pra respeitar a gente. Mas já faz um tempo que não aparece ninguém... Por isso as vezes a Lidiane e o Altieri visitam as escolas da região e viajam pra contar nossa história. Para que vocês conheçam e respeitem a gente.

Arantes (2006), em sua pesquisa sobre a sociabilidade borum na TI Krenak, faz um relato similar de uma das lideranças com quem conviveu:

A mais velha senhora que participou da construção da festa tem uma concepção interessante do que é o Atorân. Ela diz que é inevitável, hoje índio é moderno. Quando ela era criança, não existia esse costume de dormir em cama. Todos dormiam no chão, somente em cima de uma esteira, e à beira do fogo. Hoje, os Borum dormem em cama. Só não dorme em cama aqueles que não possuem uma. Mas, com certeza, o dia em que conseguirem comprar uma cama ou ganharem de alguém ficarão felizes. Cama, disse-me a velha senhora, é igual luz elétrica: quem não tem quer. Luz elétrica não tem na casa dela, mas bem que ela queria. Então, é isso. Não se deve negar a modernidade. E o Atorân está incluído nesse novo jeito de viver o mundo. Chamar os brancos para irem à aldeia é muito melhor, segundo ela, do que ir à cidade apresentar em escolas e praças. Primeiro que os Borum em sua própria casa ficam muito mais fortalecidos e protegidos espiritualmente do que quando vão para a cidade. Além do que fica claro para o homem branco que os Borum tem um território e uma cultura. Esse é um ponto que esta senhora insiste: é preciso divulgar a cultura indígena e mais especificamente a cultura Borum. Mostrar aos brancos que os Borum existem, estão fortes, tem uma especificidade. É preciso marcar a diferença (ARANTES, 2006: 117-118)

A fala dessa anciã krenak, registrada por Arantes em 2006 contém uma série de reflexões e premissas que também ouvi em campo e nas análises das produções audiovisuais das lideranças jovens do povo. “Mostrar aos brancos que os Borum existem” é pensado pelos mais velhos como uma prática que tem efeitos em diferentes níveis.

No tempo presente, contar e convidar os não indígenas que vivem no entorno de Resplendor e de Vanuíre são modos de visibilizar aos brancos que os Krenak (Borum) “tem cultura” e “tem território”. É um povo que tem uma ligação profunda com aqueles lugares e tem o direito de estar ali tanto quanto os não indígenas que vivem no entorno. Trazer as escolas e os não indígenas para conhecer a aldeia é uma forma de tornar o “ser Borum” visível, não apenas como “indígena” no sentido genérico, mas como um povo com sua própria história e especificidades culturais. Não mais de uma vez ouvi que quando os *Kraí* conhecem “nossa história” e vão visitar a aldeia as relações na cidade (ouvi isso em relação a Tupã e Arco-Iris, cidades no entorno de Vanuíre) tendem a se tornar menos hostis e mais simpáticos para com os jovens que estudam e trabalham no entorno da aldeia. Se na Modernidade (mundo dos *Kraí*), como sublinham Sahlins (2008) e Safatle (2016), é o medo que funda a política (o paradigma Tucídides-Hobbes da necessidade do “Leviatã”⁹⁷), o que torna a disputa pelas estruturas de visibilidade e “reconhecimento” primordiais no ocidente, os Krenak entendem muito bem os efeitos no mundo dos brancos em se fazer enxergar enquanto uma “cultura”. Mais que isso, enquanto uma “cultura” que tem “história”. Dois signos primordiais que sustentam nossa Antropologia.

Um segundo nível está na afirmação desta anciã de que trazer os não indígenas para a aldeia é melhor porque ali se sentem “muito mais protegidos espiritualmente do que quando vão para a cidade”. No caso da TI Krenak, Terra onde Arantes fez seu trabalho de campo, a proximidade com o Uatu e os Marét e consequentemente com a via de transmissão que produz e fortalece a personitude Borum frente à ameaça sempre latente de certos avatares dos mundos dos *Kraí* (“os militares”, “a polícia”), faz com que as estratégias de visibilidade dos Krenak em relação à sociedade envolvente seja feita de forma mais controlada e segura com o auxílio dos espíritos ancestrais. É importante lembrar também que uma das características mais perigosas atribuídas aos *Kraí* por alguns anciãos krenak na literatura (Missagia de Mattos, 1996; Arantes, 2006) é sua capacidade de enfraquecer o *yikegn* (força espiritual, capacidade de se comunicar com os Maré) dos corpos borum. Ficar muito tempo na cidade significa também “ficar fraco”, mais vulnerável a uma série de contingências perigosas. E é novamente a partir

⁹⁷ Em “The Western Illusion of Human Nature” (2008), Sahlins demonstra como uma certa noção de “natureza humana”, entendida como universal e baseada na ideia de que os humanos orientam suas ações no mundo pautadas essencialmente na busca incessante pela satisfação de seus desejos e pela necessidade de controle de sua natureza animal, sustentou antropologicamente a filosofia política do mundo europeu desde Tucídides.

do fortalecimento e da proximidade com o que tenho chamado neste trabalho de “vias de transmissão” com os Maret, que trago aqui uma variação dessa reflexão em minha experiência e conversas com as lideranças da Aldeia Vanuire no Estado de São Paulo. E que trata da história e das reflexões sobre a construção de um museu nativo: o museu *Akram Oram* Krenak.

3.2 O Museu “novo olhar” Krenak: reconhecimento e fortalecimento do “ser krenak” em Vanuire

Em uma das primeiras conversas que tive em São Paulo com Altieri Krenak, filho de João Borum e Dona Lia Damasceno Krenak, ele me havia dito que seus pais não só tinham muitas memórias do tempo da ditadura – por terem vivido toda a série de violências que atingiram o povo Krenak neste período –, mas também estavam engajados ativamente no fortalecimento da cultura de seu povo na TI Vanuire. E uma dessas frentes de fortalecimento seria justamente a criação de um museu Krenak na aldeia por João Borum.

Ao me contar a história de sua chegada à aldeia Vanuire, João me contou que teria sido seu talento como artesão e de detentor dos saberes da feitura de uma série de bens culturais de seu povo, que fez o vice-cacique de Vanuire no início da década de 90 - Mário Damasceno Krenak (irmão de Dona Lia) - convencê-lo a ir morar em Vanuire para “ensinar os mais jovens a fazer essas peças e fortalecer nossa cultura na aldeia”.

Logo em seguida eu perguntei à João porque ele havia criado o museu. Meu objetivo com a pergunta era justamente começar a entender o que o ancião compreendia como “museu”, uma instituição base de nossa “ontologia histórica” e da formação dos Estados Nacionais Modernos (Anderson, 2008 [1984]), e que nas últimas décadas uma série de povos indígenas nas Américas estavam adotando como locus de representação e de visibilização de sua história (e existência)⁹⁸. João contou-me assim história de origem de seu museu:

⁹⁸ Sobre a construção de museus indígenas no Brasil ver FREIRE, José Ribamar Bessa. "A descoberta do museu pelos índios." *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A (2003): 219-254. e principalmente ROCA, Andrea. "Acerca dos processos de indigenização dos museus: uma análise comparativa." *Mana* 21.1 (2015): 123-156.

“Quando eu vi pra cá [Vanuire] eu queria fazer meus artesanatos pra não deixar nossa cultura morrer e poder ensinar os mais novos a fazer essas coisas que são parte da cultura de nosso povo. Um dia, a diretora do museu Índia Vanuire lá de Tupã veio visitar nossa aldeia... viu minhas peças que tavam guardadas em uma casinha aqui do lado e me disse que essa casinha podia virar um museu. Aí a gente decidiu criar nosso museu com meu artesanato, aí logo depois pedimos ajuda ao pessoal do museu Vanuíre a fazer ele, e ela nos ajudou doando armários e gavetas pra gente guardar e proteger as peças aqui. Aí depois disso a gente abriu para que as escolas das cidade venham visitar aqui, ver o museu e saber mais de nossa cultura”

No dia em que ouvi essa história, fiquei surpreso pelo fato de que a ideia da criação de um “museu Krenak” tivesse vindo de alguém “de fora”, no caso uma diretora do Museu Índia Vanuire de Tupã-SP. Como se a transformação do estatuto de sua casinha, que guardava peças com o objetivo primeiro de ensinar os mais jovens e não permitir que a transmissão deste saber que João detinha se rompesse (e aqui voltamos à preocupação com a transmissão de seus saberes), para a categoria “museu” fosse um caminho interessante para visibilizar mais efetivamente sua cultura e conseguir mais facilmente apoio do poder público local no projeto encabeçado por ele e por Dona Lia de “resgate cultural” dos Krenak na aldeia. Em um evento sobre museus etnográficos, organizado pelo Museu Índia Vanuire e pelo MAE- USP em 2019 (Cury, 2020), seu João Borum contou a mesma versão:

Hoje, tá desse jeito que vocês tão vendo. Mas foi, eu creio que nós ajudou também nesse museu e quero falar pra todos que o nosso museu, não foi feito museu, eles me chamavam de João do Artesanato, então peguei e falei: “Ah, vou pegar uma casa pra colocar artesanato”, eu não fiz o museu, eu fiz a casa pra artesanato, então eu fiz uma casa, coloquei o artesanato lá e aí a pouco todo mundo disse “Isso aqui é um museu?” (risos), aí ficou sendo um museu (risos), então nós colocou o nome Akãm Orãm Krenak, vai ser um museu, porque aqui não tinha isso. (CURY, 2020: 69)

Esse movimento de João me parece similar aos casos analisados por Carneiro da Cunha (2009) em *Cultura com aspas*, enquanto uma operação “pragmática” da noção de “museu” e de “cultura” na busca em conciliar suas preocupações com a “imaginação limitada” do mundo dos brancos e de suas noções estritas de “conhecimento e de cultura”. O fato descrito por João de que na época “todo mundo” tinha perguntado se

aquilo “era um museu?”, revela uma das matrizes que, segundo James Clifford (1994), orientam – e limitam - nossa percepção dos objetos e das coleções feitas por povos indígenas: ou como “artesanato” ou como objetos etnográficos musealizáveis⁹⁹.

No entanto, é interessante notar que antes do uso “pragmático” do museu para estabelecer uma nova ponte de relação com o poder público local, a “casinha” tinha sido pensada inicialmente a partir da chave da transmissão dos saberes krenak discutido no capítulo anterior. A preocupação fundamental de João era construir um espaço em que pudesse guardar as peças feitas por ele ao longo do tempo, ao mesmo tempo que pudesse chamar e incentivar os mais jovens a potencialmente virarem aprendizes e se tornarem detentores futuros destes bens culturais borum na aldeia Vanuire. Aliás, essa era uma reclamação constante de seu João quando me contava da origem do museu e quando me mostrava atenciosamente as peças feitas por ele. Ele me disse mais de uma vez que: “as crianças gostam muito de vir aqui aprender nossa cultura, mas os meninos hoje em dia estão muito preguiçosos, só querem ficar no celular e não tem mais paciência de aprender nosso artesanato”. É a “dinâmica de transmissão” krenak que sustentou a preocupação inicial de Seu João de fazer as peças e guardá-las, a transformação do estatuto da “casinha” para “Museu” se deu posteriormente, de que essa transformação os ajudaria a estabelecer uma aliança e uma ajuda material fundamental em seu projeto inicial de fortalecer sua cultura e seus sinais diacríticos mesmo longe do Uatu e de seus demais parentes em Minas Gerais.

Mas isso não é tudo, a própria escolha do nome do museu indica como este movimento de “musealização” da coleção pessoal de João Borum trazia em si a preocupação com o fortalecimento da transmissão endógena intergeracional de saberes. Como contou Lidiane Krenak, filha de João e Dona Lia e professora na aldeia, no mesmo evento em que João Borum tinha contado sobre a origem do museu:

“O museu se chama Akâm Orãm Krenak, que significa “o novo olhar Krenak”. Por que novo olhar? Como vocês puderam ver, aqui tá o Mateus [Vieira Rodrigues da Silva]. Mais cedo estava o Gabriel [Damaceno]. E é esse o novo olhar. O olhar do mais novo pro que é

⁹⁹ No texto “Colecionado Arte Cultura”, Clifford cria um diagrama estabelecendo os critérios que norteiam a arte de colecionar objetos no ocidente a partir de dois parâmetros: sua autenticidade e seu aspecto autoral. Todos os objetos aptos a ser classificados pelo pensamento ocidental entram em uma classificação delimitada por quatro eixos: 1) Objeto de Arte (autêntico, autoral); 2) Objeto etnográfico (autêntico, coletivo); 3) falsificações, cópias, ready mades (inautêntico); 4) Arte turística, mercadorias, curiosidades e utensílios (inautêntico). CLIFFORD, James. “Colecionando arte e cultura.” *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* 23 (1994): 69-89.

interessante e pro que é verdadeiro. A nossa história, a nossa identidade. A Aldeia Indígena Vanuíre, a nossa aldeia.

“Esse museu visa a integração do mais velho com o mais jovem por meio de troca de conhecimento e de cultura. O museu é importante para difundir mais a cultura, buscando maior reconhecimento e valorização do indígena no território do Oeste paulista. O Museu Akãm Orãm Krenak consiste em preservar e difundir a cultura Krenak, com a construção e manutenção de cabanas de sapé originário do nosso povo, ensinando os jovens do nosso grupo a manter as tradições culturais e quebrar paradigmas em relação ao estereótipo indígena midiático. O indígena midiático é só o da Amazônia. Só o do Xingu. O indígena midiático é o cabelo lisinho e olho rasgado” (CURY, 2020: 66)

A fala de Lidiane é significativa pelo fato de explicitar a articulação entre os dois objetivos, um com um caráter mais endógeno e intergeracional e o outro voltado para fora, na “gestão” da visibilidade de seu povo na relação com a sociedade envolvente.

Akãm Oram – “novo olhar” – se refere diretamente à “integração do mais velho com o mais jovem por meio de troca de conhecimento e de cultura”. E há mais, essa integração se dá a partir da demonstração aos mais jovens do “que é verdadeiro”, “a nossa história, a nossa identidade e a nossa aldeia”. A pergunta que fica e vale a pena ser desdobrada na continuidade deste capítulo é: “O que é verdadeiro?”; Em que sentido mostrar “sua história”, segundo as concepções das lideranças krenak do Vanuire se contrapõe e difere (ou não) de outras histórias que enxergam como uma história que não é a deles? De que forma o museu, sua expografia e a lógica de exibição das peças ajuda neste intento?¹⁰⁰

Se o “novo olhar” Krenak parece se relacionar diretamente com a preocupação das lideranças borum do fortalecimento e da manutenção das vias de transmissão que os levam aos saberes e aos bens doados pelos espíritos Maret, não só no tempo do mito mas também na vida cotidiana (como demonstramos no capítulo 2), as capturas

¹⁰⁰ A formulação destas perguntas em parte são inspiradas nas questões de James Clifford quando de sua visita ao *Museu indígena Kwakiutl* na Columbia Britânica: “Uma mulher, que trabalha na loja de presentes, responde ao meu comentário sobre as reações dos moradores ao repatriamento do tesouro: “Sim, é bom para eles terem os objetos perto deles” “Perto deles”... O que ela quer dizer com tal expressão? Uma presença cotidiana e um sentimento de parentesco? Uma mensagem de orgulho e de autonomia local? A lembrança histórica de uma perda? Quais os significados locais de “perto deles”? Essa explicitação de significados altera as percepções do visitante, acostumado a ver as exposições de arte e cultura tribal apenas nos grandes museus” (CLIFFORD, James. “Museologia e contra-história: viagens pela Costa Noroeste dos Estados Unidos.” *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A (2003): 280)

indígenas da instituição “museu” e seus agenciamentos contemporâneos em várias regiões das Américas também tem como característica fundamental o fortalecimento das transmissões de saberes e objetos dos antigos às novas gerações, e a busca em contar uma história Outra, “nossa história”. Em suma, o museu é um espaço largamente utilizado como lugar de produção de “contra-histórias”.

Roca (2015), fazendo uma análise comparativa da criação de museus indígenas no Brasil e no Canadá, demonstra como os Ticuna do Amazonas explicitam seus objetivos em construir um espaço que permita construir uma narrativa alternativa à “História” dos brancos, isto vinculado à preocupações similares com os Krenak do Vanuere:

O Museu do Centro Magüta é importante para nós, porque nele vai ficar guardada a cultura do nosso povo, para o futuro dos nossos filhos e netos. É importante, também, para os brancos conhecerem nossa arte, nossa ciência, para compreenderem que os Ticuna são gente que tem história, que tem cultura, que tem sua própria língua, como qualquer outro povo que existe no mundo. Para os Ticuna, o Centro Magüta é como a nossa terra sagrada, o Evaré (ROCA, 2015: 129)

Os indígenas não podiam chegar perto do porto das cidades que eram rejeitados e perseguidos. Não éramos respeitados e ainda éramos tratados como animais[...] Por isso, as lideranças viam no museu uma iniciativa pra mostrar a cultura e adquirir o respeito da população. [...] Hoje, muitos filhos daqueles que antes agiam contra os indígenas procuram o museu. Até a esposa de um dos líderes do Massacre do Capacete hoje faz pesquisa sobre os Ticuna (Idem, 2015: 131)

Fazer os brancos “compreenderem que os Ticuna são gente que tem história”; “quebrar paradigmas em relação ao estereótipo indígena midiático”, retomando a fala de Lidiane Krenak. Estes dois exemplos nos remetem diretamente às reflexões de Claude Lévi-Strauss em *Raça e História* e Pierre Clastres em *A Sociedade Contra o Estado* sobre a nossa dificuldade em entender – por nossa limitação imaginativa – outros regimes de historicidade que não se assemelham à nossa matriz de significação do tempo pautado na obsessão pela acumulação, pela mudança e pela transformação daquilo que é dado (“Natureza”) em bens culturais e de consumo. Deste modo, o museu é visto como um lugar fundamental para dizer aos brancos que os índios tem sim “sua própria história”, e que esta história implode também o congelamento temporal que o “esterótipo midiático” - que Lidiane identifica com a imagem dos índios xinguanos - promove restringindo os modos de existência ameríndios a um modelo único e

congelado no tempo-espaço (índios só são entendidos como tal se falamos daquele do passado colonial, ou dos povos que vivem na floresta e se encontram mais distantes do mundo e principalmente das coisas dos brancos). O objetivo é buscar em contar a “nossa história”, especialmente em contraposição às histórias contadas pelos brancos que os invisibilizam, também movem os agenciamentos dos *Musqueam* e de outros povos Kwakiutl na construção de seus museus indígenas locais, como descreve Clifford (2003). A ideia de que os Krenak e outros povos originários das Américas tem se movimentado na busca da construção de uma “contra-história”, histórias contra “A História” e o “Museu” - esferas constitutivas do Estado nacional moderno como nos lembram Anderson (1984) e Detienne¹⁰¹ (2004) – parece fazer mais sentido quando se compara experiências muito similares em diferentes pontos do continente.

Mas há mais aqui, para os Ticuna do Amazonas construir seu próprio museu também se refere a uma dupla articulação que os Krenak do Vanuêre entendem como consequências lógicas de explicitação de sua *história* e de sua *cultura* aos brancos: a construção de um espaço que fortalece as dinâmicas de transmissão de saberes para os mais novos e o apaziguamento das relações de hostilidade e violência dos brancos contra estes povos. “Mostrar a cultura e adquirir o respeito da população”; “buscar maior reconhecimento e valorização do indígena do Oeste Paulista”; “mostrar aos brancos que os Borum existem, estão fortes, tem uma especificidade. É preciso marcar a diferença”. Todas estas são falas que demonstram a percepção dos Krenak e dos Ticuna de que contar suas histórias, através dos livros, dos documentários e do museu, tem eficácia na “domesticação” da violência dos brancos e do seu mundo.

Há uma percepção muito acurada de certos supostos evolucionistas que ainda acompanham a consciência histórica do senso comum entre os brancos: de que os povos indígenas são povos destituídos de “história”, de “cultura” e de “sociedade”. Se no século XIX os indígenas eram vistos por filósofos, naturalistas e agentes coloniais como povos que se encontrariam mais próximos do polo animalidade-natureza e-ou na “infância da humanidade”, ou ainda destituídos de sociedade como pensava José Bonifácio durante a Constituinte de 1824. Estes supostos, na perspectiva dos indígenas,

¹⁰¹ “No século XIX, de um e do outro lado do Reno, em uma Europa então rica e poderosa em escala mundial, os Nacionais inventam uma “ciência histórica”, destinada a forjar a identidade de uma raça e de suas forças de terra e sangue. As sociedades sem civilização ou sem escritura passaram para a trapa. Caso trate-se de comparar, será sobre o modo de “Nós temos... Eles tem”, com a condição de que o segundo termo designe a Nação com a qual se confronta e que se torne entendido que “Nós” recebemos a melhor parte na herança” (Detienne, 2004: 11)

se mantêm presentes nas ações hostis dos brancos com quem estes são obrigados a manter relação atualmente. É como se os povos indígenas estivessem apontando para uma outra importante matriz que sustenta a violência colonial do mundo dos brancos para as quais décadas atrás Claude Lévi-Strauss e Pierre Clastres haviam nos chamado a atenção: a falsa prerrogativa de que somente o Ocidente e algumas outras regiões do mundo (como o mundo indo-europeu e o Extremo-Oriente) seriam povos “com história”, dotados do privilégio de ter “cultura” e “sociedade” e da transformação diacrônica. Logo, povos em que uma certa ideia de “história” e “cultura” seriam minimamente inteligíveis para a imaginação limitada dos brancos são corpos “passíveis de luto”¹⁰², que adentram a um estatuto de “humanidade” e de “humano” que na história do Ocidente tem se mostrado tragicamente estrito. Uma espécie de “clube” exclusivo onde poucos entes teriam acesso, como nos lembra de forma irônica e contundente Ailton Krenak (2020)¹⁰³.

Voltemos ao Museu Akam Oram Krenak e a construção deste museu como um espaço de articulação destes dois objetivos que na perspectiva dos Krenak e dos Ticuna se relacionam: tornar sua história visível aos brancos e estabelecer um espaço de fortalecimento da transmissão de saberes e de conhecimentos às gerações futuras. Se João Borum construiu este espaço inicialmente com o intuito de “guardar seus artesanatos” para lembrar e ensinar os mais jovens a feitura e a beleza de seus bens culturais, ainda que o ancião reclame que atualmente os adolescentes não se parecem muito interessados em dar continuidade a seu saber, a transformação do estatuto de sua casa para a categoria “Museu”, superpõe a busca dos Krenak do Vanuire de se aproximar com certas instituições da sociedade envolvente e com a busca em apaziguar a hostilidade dos habitantes das cidades vizinhas onde seus jovens atualmente trabalham e estudam. Neste sentido, considero interessante fazer um breve relato das características expográficas do Museu, e a partir de quais premissas João Borum pensou a organização de suas peças naquele espaço.

O museu reproduz arquitetonicamente as casas com teto de sapê, consideradas pelos Krenak como habitações características de seus ancestrais Botocudo quando dos primeiros contatos com os portugueses nos séculos XVIII e XIX. As paredes da construção e a armação do telhado são feitas de troncos de bambu grossos. Seu João me

¹⁰² BUTLER, Judith. *Quadros de Guerra: quando a vida é passível de luto?*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015

¹⁰³ KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Editora: Companhia das Letras, 2019.

contou que ele construiu a casa aos poucos, boa parte dela com a ajuda dos enteados e outros parentes da aldeia para ter um espaço para guardar suas peças. O aspecto “museal” do lugar é dado pelos armários, gavetas e estantes doados pelo Museu Índia Vanuire de Tupã-SP para que João pudesse estabelecer seu próprio sistema de classificação das peças consideradas por ele mais valiosas e passíveis de serem guardadas em espaços exclusivos e mais adequados para sua “conservação”.

O espaço interno do museu se configura a partir da divisão em dois espaços com objetivos distintos. Há uma única porta para entrar no museu, próximo a esta porta, por onde o visitante passa na entrada e na saída - já que a expografia das peças se dá a partir de um corredor que se estende de forma oval – se encontram peças de tamanho menor que Seu João vende para os visitantes: filtros dos sonhos, maracás, “mensageiros do vento”, arcos para crianças, brincos, e pequenos colares estão dispostos na parede e em gavetas-vitrine, para os visitantes da cidade podem escolher e comprar para levar pra casa. Vender estas peças também é algo almejado na abertura da aldeia para visitação dos habitantes das cidades vizinhas de Arco-Íris e de Tupã, e uma importante fonte de renda para João que faz estas peças em menor escala para este intuito.

O restante do espaço de exposição estão peças de maior porte, e são consideradas como parte do acervo de exibição dos bens culturais krenak para os visitantes. Cestarias, lanças para pesca e para guerra, arcos de grande porte (caça e guerra dos antigos), cabaças para água, bordunas, flautas, zarabatanas, filtros do sonhos de maior porte, vestimentas de homens e das mulheres krenak nos dias de festa (cocares para os homens e as tiaras com plumas das mulheres), uma rede de dormir característica dos botocudo, e no centro do museu se encontra um manto de plumas e pele de animal que segundo João é uma réplica que ele fez dos mantos de inverno dos chefes botocudo – especialmente os chefes Krenak e seu filho Muin, conhecidos e celebrados lideranças botocudo que conduziram as relações com os agentes do SPI que faziam as primeiras tentativas aldeamento na região de Replendor- MG (Estigarríbia, 1923 ; Manizer 1919; Paraíso, 1998) – para fazer os mais novos não esquecerem da beleza e da força dos chefes guerreiros Botocudo.

João me contou que as peças do acervo foram sendo feitas ao longo dos anos por ele e por sua esposa, que é a líder do movimento de “resgate cultural” dos Krenak em Vanuire, Dona Lia Damasceno Krenak. Sobre as grandes peças, seu João me explicou que:

“Eu fiz elas pra que os mais novos daqui não se esqueçam da cultura dos nossos antepassados. Pra que eles lembrem que a gente tem uma cultura forte e bonita, e para que eles possam aprender a fazer elas também e poder passar esse conhecimento para os filhos deles. Assim nossa cultura vai continuar forte. E agora com o museu a gente pode mostrar pro pessoal da cidade que a gente é índio que tem uma cultura bonita e antiga e assim eles conhecem a gente melhor e vão respeitar mais nossa aldeia”

Novamente a conjunção entre o fortalecimento das dinâmicas de transmissão, objetivo primeiro da confecção das peças, e a visibilização dos bens culturais para os *Kraí* que vivem nas cidades ao redor da aldeia aparece nas reflexões de Seu João acerca das razões que o levaram a construir a casa que posteriormente ganharia o status de “museu”. A função primeira da produção do acervo de João se assemelha também às narrativas contadas para James Clifford em suas visitas a dois museus Kwakiutl no Canadá:

“Os objetos, aqui, são lembranças íntimas da comunidade. E, ao menos para um estrangeiro, uma grande parte de seu poder de evocação, além de seu valor estético formal, reside no simples fato de se encontrar “aqui”, na cidade de Cape Mudge. Num museu local, o “aqui” importa. Ou você viajou para vir a esse local ou você já vive nele e identifica uma herança familiar. Naturalmente, todo museu é um museu local: o Louvre é parisiense, o Metropolitan Museum é um estabelecimento típico de Nova York. Mas se os grandes museus refletem sua cidade e sua região, eles aspiram a transcender essa especificidade, a representar uma herança nacional, internacional, “humana”” (CLIFFORD, 1994: 12)

Se nos museus nativos o “aqui importa”, diferentemente dos grandes museus das grandes cidades dos *Kraí* que tem aspirações cosmopolitas e que transcendem seu local geográfico (“acervos da humanidade”), no caso do Museu Akam Oram o “aqui” tem um primeiro sentido voltado às gerações porvir da aldeia, de modo a lembrá-los da beleza e da profundidade de sua tradição e de sua “cultura” que ainda vive a despeito da história de tentativa de apagamento e de ruptura que as tecnologias de violência de agentes estatais e do Capital colocaram em prática nos últimos 200 anos. E seu segundo sentido se refere às relações presentes e cotidianas dos Krenak do Vanuire com os habitantes das cidades vizinhas. Abrir a aldeia e mostrar como sua cultura é “bonita e antiga” parece ter o poder de apaziguar e domesticar a violência e hostilidade dos *Kraí*

contra seus parentes. Mostrar que tem “cultura” e que tem “história” é o que importa muito “aqui” (em Vanuire).

Diferentemente da obsessão do “totemismo museal” do ocidente, pautada na busca da autenticidade tanto dos objetos de arte, quanto dos objetos etnográficos (Clifford, 1994), o acervo Akam Oram Krenak foi pensado por seu João Borum como lugar de fortalecimento da transmissão de saberes dentro de sua aldeia, integrado portanto ao projeto iniciado pelo casal de anciãos krenak – João e Lia - nos anos 90 de fortalecimento das dinâmicas de transmissão que haviam sido rompidas pelas tecnologias de violência de agentes do Estado que durante o século XX haviam tentado apagar o uso da língua e dos bens culturais em favor daquilo que Souza Lima (1995) chamou de “pedagogia da civilização pelo trabalho agrícola”. A violenta repressão e proibição de se falar o *Ithok* no até então Posto Guido Marliere (hoje TI Krenak, Resplendor-MG), vista pelos agentes do SPI e da Polícia Militar de Minas Gerais como “não civilizadas” e “subversivas” à seu poder tutelar (Correa, 2000) ameaçou toda uma série de práticas que atualizavam a relação das famílias exiladas para Vanuire com seus parentes mais velhos da TI Krenak e com os Maret. “Resgate Cultural” é (re)construir ativamente as práticas que produzem corpos borum, que os fazem ser krenak em Vanuire.

Mas isso não é tudo, fortalecer saberes borum passa pela luta diária e pela relação constante no mundo dos *Kraí*. Se o museu é um espaço de visibilidade dos Krenak de Vanuire frente às cidades vizinhas, outras frentes de batalha foram lançadas na busca daquilo que muitas lideranças Krenak chamam de *reconhecimento*. O objetivo agora é entender como algumas de suas lideranças entendem e operam com este termo que é bastante clássico na filosofia política ocidental. E a partir de quais lugares e ferramentas os Krenak buscam atingir isso.

3.3 A Guerra pelo *reconhecimento*.

Voltemos à citação que abre este capítulo (supra,), em que Douglas Krenak lembra do incômodo e da sensação de invisibilidade da história de seu povo e dos indígenas no geral, em um evento que tratava da anistia política de uma série de vítimas do período da ditadura militar. Esta sensação, de não ter sua história contada por

algumas instituições vinculadas ao Estado brasileiro, parece ser um dos elementos centrais na organização atual de algumas lideranças jovens krenak que nos últimos anos vêm desenvolvendo projetos e alianças com ONGs, universidades e com outros setores do poder público – especialmente o Ministério Público de Minas Gerais – para construir espaços e veículos em que seu povo possa contar histórias vistas como omitidas e-ou não contadas pela história dos brancos: A “História” que se aprende nas escolas, monumentalizada nas cidades, as que se veiculam nos meios de comunicação e na TV, e que em certa medida – para além da “ciência histórica” - sustenta os processos que envolvem pedidos de anistia e reparação em nosso mundo. Portanto, espaços de circulação pública de discursos históricos e certos regimes de historicidade, vinculados ao que os historiadores chamam do campo da “História Pública”¹⁰⁴.

Como brevemente apresentado no capítulo 1, nos últimos anos os Krenak produziram uma série de documentários e narrativas audiovisuais que buscam trazer para o conhecimento dos brancos as versões dos próprios Krenak de uma série de eventos de violência cometidos pelo Estado brasileiro contra seu povo ao longo dos últimos 200 anos: a “Guerra Justa”, tratada de forma mais detalhada na primeira parte desta dissertação. Inserido nas narrativas da Guerra Justa, em sua armação narrativa que se assemelha às formas espirais que caracterizam muitos mitos indígenas, se encontra a todo momento a questão do *reconhecimento*. Mas o que “reconhecimento” quer dizer nas narrativas krenak aqui apresentadas? Volto a fazer aqui uma análise mais detalhada deste material, buscando seguir sua operação.

3.3.1 – “Guerra sem Fim” e “Reformatório Krenak” (2016), a invisibilidade na ditadura e a luta pelos Sete Salões.

¹⁰⁴ “O conceito de história pública não é novo, mas a reflexão sobre sua especificidade na academia vem se expandindo nos últimos anos. O conceito e o debate sobre sua importância tiveram origem na Inglaterra, nos anos 1970, e ganhou espaço no Canadá, Austrália, Itália, África do Sul e Estados Unidos. Na Europa, emergiu como prática do uso público da história com fins político-ideológicos, influenciados pela ideia da justiça social. Os historiadores ingleses cultivaram a prática de uma história voltada para a inter-relação entre memória e narrativa, valorizando a construção de identidades coletivas. Nesse sentido, a história ganhou o seu locus “público” para além da divulgação de um conhecimento organizado e sistematizado pela ciência, por meio da organização e mediação de conhecimentos locais” (DE ALMEIDA, JUNIELE RABÊLO, and MARTA GOUVEIA DE OLIVEIRA ROVAI. "História pública: entre as “políticas públicas” e os “públicos da história”." (2013), ANPUH.

A vídeoreportagem “Reformatório Krenak” (2016) de Rogério Corrêa, nasceu a partir de uma parceria do Itaú Cultural com a Procuradoria dos Direitos do Cidadão do Ministério Público de Minas Gerais. Procuradoria que em 2015 formalizou um pedido de Anistia coletiva¹⁰⁵ aos Krenak pelas violações cometidas pelo Estado brasileiro ao povo Krenak no período 1957-1980, período este que compreende os dois exílios Krenak – Maxakali e Fazenda Guarani -, e as prisões indígenas em que os Krenak foram diretamente implicados e vítimas centrais: Reformatório Krenak (1968) e a prisão na Fazenda Guarani (1972-1979).

O documentário, que pode ser lido como um dos desdobramentos do pedido de Anistia feito pelo procurador federal Edmundo Antonio Dias Netto Junior em parceria com as lideranças krenak, tem como foi condutor a apresentação e explicitação de um evento – a construção da prisão indígena conhecida como *Reformatório Krenak* - que anteriormente já havia mobilizado fortemente os membros do Grupo de Trabalho Indígena da CNV e que foi um dos destaques do Relatório Final, inclui ampla documentação das graves violações que vários povos indígenas sofreram durante o período delimitado pelos membros da Comissão.

Na primeira parte, o Reformatório é apresentado na vídeoreportagem como um dispositivo de violência e repressão do Estado brasileiro, coordenado pela recém criada FUNAI em 1968 e por sua delegação da gestão indigenista à recém criada Ajudância Minas-Bahia, coordenada pela Polícia Militar de Minas Gerais através da figura do Capitão Manoel dos Santos Pinheiro. Se, como as investigações da CNV e a literatura já existente sobre a temática nos demonstra (Correa, 2000; Freitas, 1999), o dispositivo havia sido criado com o intuito de servir como uma prisão para lideranças indígenas de várias regiões do país, sabe-se que o povo Krenak que vivia naquele território quando a prisão foi criada também foi forçado a se submeter às lógicas de controle e repressão determinadas pelo Capitão Pinheiro para os presos que vinham de outros lugares. São justamente as narrativas dos anciãos e outras jovens lideranças krenak sobre estas tecnologias de violência o documentário apresenta. Memórias estas seguidas por esforços de contextualização histórica, feitas a partir da participação de alguns historiadores e também pelas falas do procurador responsável pelo requerimento de Anistia coletiva dos Krenak.

¹⁰⁵ A noção de “anistia coletiva” apresentada no documento é uma tentativa de deslocamento das reparações concedidas pelos pedidos de anistia que até então eram baseadas em reparações à indivíduos e feitas em dinheiro. O pedido dos krenak centravam seu pedido na reparação como redemarcação de seu território como uma compensação coletiva, para além das compensações individuais em dinheiro.

As memórias de violência e repressão, muitas delas já apresentadas nos capítulos anteriores desta dissertação, tanto no curto período de funcionamento do Reformatório (1968-1969) quanto no período em que o povo Krenak sofreu seu segundo exílio para a Fazenda Guarani em Carmésia-MG (1972-1979) (também construída para servir como um presídio para lideranças indígenas) são apresentadas a partir de uma chave “cultural” e “coletiva”. As violências cometidas pelo Estado brasileiro, agenciadas na figura do temido Capitão Pinheiro são trazidas pelo documentário como processos de violações de direito de um povo, da sustentação de dispositivos de repressão que impediram um povo de usufruir de suas condições de autodeterminação sócio cultural. A impossibilidade de falar a língua, de fazer seus rituais, a remoção forçada e o alijamento de sua relação com a terra, com o rio e com outros espaços sagrados são preocupações centrais nos depoimentos apresentados e nos esforços de contextualização organizados pelos produtores.

E é este aspecto coletivo e social que organiza a parte final do documentário, que enfoca a luta atual dos Krenak pela (re)demarcação de sua terra, reivindicando a entrada da margem oposta do Uatu e da gruta dos Sete Salões como parte da TI Krenak. Portanto, a apresentação dos Krenak como vítimas centrais dos dispositivos de violência da Ditadura Militar (centrado na construção e no funcionamento do Reformatório), o que em termos político-jurídicos os qualifica como potenciais sujeitos de Direito pelo pedido de Anistia e reparação ao Estado Brasileiro, se dá a partir de uma reivindicação coletiva do povo: a luta por um novo processo de demarcação de suas terras. Retomando a emblemática fala de Douglas Krenak nos minutos finais do documentário, logo após afirmar que a Anistia é sobretudo um novo processo demarcatório:

“Dizer que nosso povo não pode ser anistiado porque vive no coletivo é um erro gravíssimo. Outros povos além do branco sofreu com a repressão militar, negar isso ao nosso povo é voltar a ter a ditadura nua e crua, porque meu povo vive ela ainda... O nosso povo é um povo guerreiro, e antes de ter uma cultura diferente nós somos seres humanos”

Este trecho relaciona uma série de construções temporais e narrativas que se ligam à ideia de *reconhecimento* operada pelas lideranças krenak. A primeira delas é buscar tornar visível a questão de que não foram somente os “brancos” que foram violentados pela ditadura, mas também outros povos. Isso é pensado em conjunto com uma ideia que Carneiro da Cunha (2009) desdobra nas controvérsias envolvendo regimes de

propriedade intelectual analisadas pela autora em “Cultura com aspas”. “Dizer que nosso povo não pode ser anistiado porque vive no coletivo” parece ser uma crítica direta ao modo como o Direito ocidental pensa os povos não-ocidentais como “espelhos invertidos” de nossas concepções base de indivíduo e de propriedade. Esta fala de certa forma é análoga ao protesto do chefe yawanawa registrado por Carneiro da Cunha de que “Honi (ayahuasca) não é cultura!”, ou seja, de que a ayahuasca não deve ser enquadrada num regime de propriedade coletiva. (Carneiro da Cunha, 2009: 314). Isto vem acoplado a ideia já trabalhada de que seu povo ainda não saiu de uma “ditadura”, ou seja, de uma violência que não findou com o fim do regime militar.

A questão do reconhecimento – mostrar-se vivos para os não indígenas – aliada às suas lutas por direitos de reparação e-ou direitos territoriais também foi descrita por Ponce Garcia (2015) no caso do envolvimento forçado dos Aikewara pelos militares na “Guerrilha do Araguaia”, na primeira metade da década de 70. Eles foram o primeiro povo indígena a ser indenizado por crimes do Estado brasileiro durante a ditadura militar. Segundo a autora, o que movia os Aikewara participar de processos de relatos tais eventos era tanto o interesse em combater uma versão mentirosa que circulou amplamente na imprensa, de que eles seriam os responsáveis pelas mortes dos guerrilheiros, marcados por essa versão como “caçadores de cabeça”, como também pelo reconhecimento de seu direito à luta pela demarcação de suas terras. O que levou a uma outra equivocação neste espelho invertido “indivíduo-coletivo” que se colocam nestes espaços.

Relacionamos este sentir y apego al territorio con algo que Mairá (actual cacique de Sororó) había decidido hacer. Junto con los 13 pedidos de amnistía que serían enviados desde la aldea, uno de ellos serviría a modo de *provocación* al Estado. Ferraz reconoce que se trató de una provocación reflexionada e intencional solicitando reparación colectiva, mismo porque se sabe que la Comisión de Amnistía al menos con sus lineamientos y directrices actuales no tendría potestad para regularizar la TI en cuestión. Siendo así, este pedido adicional estaba direccionado a promover un debate institucional sobre potenciales opciones de reparación de carácter colectivo por daños morales, materiales, culturales y sobre todo, territoriales a pueblos indígenas. (...)Así, una reparación individual no se engendraría en una noción de pueblo Aikewara, en la medida en que se entienden como productos y productores de sí mismos y de sus redes de interacción. Si todo sujeto, acción o cosa, como nos dice Marilyn Strathern (1988) no existe fuera de la relación que los produce, la demanda de reparación agenciada por el reconocimiento de sus territorios, afectados por las acciones de la dictadura militar en diferentes aspectos, podría, desde sus regímenes de conocimiento y

desde su sociopolítica, garantizar la sustentación de su universo social. (PONCE GARCIA, 2015: 174)

Os Aikewara foram anistiados individualmente, treze aikewara receberam uma indenização em dinheiro, já que a premissa da reparação da Comissão de Anistia só podia ser pensada e calculada em termos individuais. Em contraposição a isso, Maira – chefe Aikewara – inclui em sua fala e nos pedidos de anistia uma reivindicação territorial, defendida por ele como um direito dos Aikewara como povo, e que deveria ter sido levada em conta pelo Estado no processo de reparação. De seu ponto de vista, as reparações individuais em dinheiro e a reparação coletiva e territorial são inseparáveis, e deviam ter sido pensadas conjuntamente pelo Estado. Como reafirmou Tiapé Suruí (liderança Aikewara) em 2019:

Só que, até hoje nós não ficamos muito satisfeitos, porque estes 14 que foram anistiados, foi individual, e nós queríamos que seja coletivo também. Porque, assim, nós estávamos com esse processo, e mesmo que fosse dinheiro, que não paga essa cicatriz que ficou no nosso meio. Porque de lá nós perdemos muito a nossa língua, o nosso costume, o nosso modo social também, a nossa organização. E, com isto, nós questionamos muito que o governo demarcasse um pedaço da nossa área que ficou fora até hoje Tuapekuokawa, onde que ficou nosso barro, do qual nós fazemos nossa cerâmica, ficou tudo fora. E isso não aconteceu com essa reparação. Isto que seria uma reparação coletiva, porque hoje nós entendemos que essa reparação individual que veio para os nossos 14 avós, pais, não foi suficiente, até mesmo porque a comunidade toda sofreu. Mesmo que eles foram, nossos pais, foram pegos para caçar esses que chamam de guerrilheiro, mas eles participaram sem saber o que estava acontecendo lá. Levavam para o mato; nossos pais, nossos avós, ficavam na aldeia sem saber se eles estavam vivos, se estavam passando bem lá com o Exército, que pegavam eles e levavam para ser mateiro deles. (SURUÍ, 2020: 92)

Este povo compartilha com os Krenak uma crítica das políticas de Anistia por seu aspecto individualizante – inerente ao Direito da modernidade ocidental -, e colocam como problema e desafio aos espaços de Justiça de Transição a criação de mecanismos que levem em conta os efeitos dos dispositivos de repressão e violência que atingiram coletividades como um todo. Nos dois contextos homens, mulheres e crianças foram obrigados a se submeter ao poder tutelar e aos regimes de vigilância dos militares. Tiveram seus modos de existência severamente afetados pela presença destes agentes estatais em seu território. Impedidos de falar a língua, de plantar seus alimentos,

fazer suas festas, sua movimentação cotidiana impedida e suprimida, suas terras originárias foram reduzidas e muradas.

“O aldeamento é um esquema militar” como nos lembra Douglas Krenak, as cercas, os muros e a restrição de movimento são coisas dos brancos. Os aldeamentos forçados, os exílios e os dispositivos de repressão dos militares são atualizações do mesmo projeto de integração forçada destes povos à sociedade nacional. Portanto, o reconhecimento e a “Teoria da Justiça” que sustenta a crítica Aikewara e Krenak à Justiça de Transição dos brancos é a necessidade de se pensar reparações em escala coletiva e relacional. Sendo a inserção de dois espaços importantes na topologia cosmológica destes povos: Tuapekuokawa (Aikewara) e a gruta dos Sete Salões (Krenak), soluções de Anistia vistas como minimamente compensatórias.

A gruta dos Sete Salões, atualmente parte do Parque Estadual dos Sete Salões¹⁰⁶, é considerada pelos anciãos Krenak como uma das moradas dos Maret. Era ali também que seus ancestrais se refugiavam frente aos ataques dos Kraí, num espaço de “fortalecimento do espírito” dos guerreiros borum (Baeta e Matos, 2008: 311). Até mesmo em Vanuire eu ouvi de Seu João que os Sete Salões era um lugar importante para a cultura krenak pois era lá que eles podiam se conectar com os Maret e fortalecer seu espírito.

Além de ser um outro lugar de conexão com seus espíritos, fonte de seus bens culturais e espirituais, os Sete Salões é um espaço geográfico importante na topologia das narrativas dos antigos e dos mais velhos. Era um lugar central nas movimentações da Nação Borum não só no refugio e na defesa de seu povo contra as diversas manifestações da guerra movida pelos brancos mas também como um lugar em que se retirava matéria prima para a fabricação de remédios, pontas de flecha e outras armas que compõem os bens culturais dos Krenak. Fiorott (2016) em sua pesquisa sobre os

¹⁰⁶ Decreto nº 39.908, de 22 de setembro de 1998. Em seu Artigo primeiro, determina a finalidade do Parque, sem qualquer menção aos Krenak e a existência da gruta como lugar de morada dos Maret: “Art. 1º - Fica criado na região do médio Rio Doce do Estado, nos municípios de Conselheiro Pena, Itueta, Resplendor e Santa Rita do Itueto, o Parque Estadual de Sete Salões, que ficará subordinado ao Instituto Estadual de Florestas - IEF e terá por finalidade proteger a fauna e a flora regionais, as nascentes dos rios e córregos da região, além de criar condições ao desenvolvimento de pesquisas e estudos científicos e alternativas de uso racional dos recursos naturais, como o ecoturismo.”

impactos sócioambientais do rompimento da barragem de Mariana entre os Krenak, registrou algumas falas significativas sobre a relação entre a demarcação dos Sete Salões e as lutas atuais por *reconhecimento* e remarcação territorial:

“Eu fui mais ele caçar o material pra fazer flecha de obá, fui lá caçando, e não vê nada, eu falei com ele, ixi! Como é que nós faz? É, eu vou caçar pra esses córregos aí pra dentro, lá que tem né, aqui nós não temos as coisas de fazer artesanato, lá nos Sete Salões tem. Tem “zói de cabra”, de fazer colar, “zói de pombo”, olho de vaca, açai” (FIOROTT, 2016: 116)

“A gente vai conversar com o pessoal tudo direitinho, pra conservar o Sete Salões, vigiar, porque tem a mata, o único lugar que tem a mata é o Sete Salões, o resto você não acha mata mais, acabou. Então tem que proteger, pra fazer cabana, cultura sagrada, e lá já tem, que é a caverna, lá nessa época que tá chovendo vai ter muitas flores, orquídeas, e muito remédio, tem remédio até para dor de dente também” Dejanira Krenak (FIOROTT, 2016:134)

“Outra coisa é com relação à demarcação dos Sete Salões: precisa fazer também um levantamento das ilhas da comunidade que são ilhas que o povo utilizava bastante e que foram territórios perdidos, as margens todas do rio e colocar essa demanda de terra que a gente perdeu como um ponto reivindicação da demarcação do Sete Salões como urgência. Mapear essa terra toda que o povo perdeu por causa da lama, dizer também que os Sete Salões é uma demanda principal, a gente tem que ter mais espaço pra poder andar. É colocar essas áreas de impacto da lama que antes a gente usava e que hoje não usa mais. A demarcação dos Sete Salões vai suprir a falta dessas ilhas e dessas margens no rio. É agilizar a demarcação do território pelo menos no que diz respeito a FUNAI” Douglas Krenak (FIOROTT, 2016:83)

A reivindicação e inserção dos Sete Salões na demarcação da terra de seu povo, pensado pelas lideranças krenak como um mecanismo reparatório minimamente justo frente às diversas atualizações da Guerra Justa que seu povo tem sofrido ao longo de mais de 200 anos, contém em si uma história de destruição e ruptura de diversas esferas que compõem os modos de existência borum e que os *Kraí* por muitas vezes não consideram de maneira relacionada quando operam estas narrativas nos espaços de justiça de transição e de sua História Pública.

Os Sete Salões são um espaço de morada dos Krenak, lugar de fortalecimento das dinâmicas de transmissão e de atualização de seus modos de existência. Assim como é um lugar de mata preservada, em que ainda é possível ter acesso à uma série de

materias primas para a produção de muitos de seus bens culturais e medicinais. Anistia só será realmente Anistia para os Krenak se os Kraí entenderem que a Guerra Justa e suas atualizações devem ser entendidas como uma força destrutiva que busca destruir a Nação Borum enquanto uma coletividade, uma rede de relações que implicam não só indivíduos – estes restritos à espécie humana – mas toda uma complexidade de relações com entes que diríamos não-humanos ou extrahumanos: a mata, o rio, as pinturas rupestres nas pedras da gruta, os minerais, os *Marét*.

Sendo um espaço de relação com os espíritos ancestrais que foi altamente degradado por visitantes Kraí que passaram ao longo do tempo por este lugar, faz com que Douglas no fim de “Reformatório Krenak” afirme: “a ditadura está pichada nas paredes dos 7 salões, então o mínimo que o Estado pode fazer é anistiar nosso povo demarcando nosso território”. Portanto, um mínimo de reparação para o povo Krenak passa pela remarcação de seu território, desfazendo as cercas e as restritas delimitações territoriais oriundas dos aldeamentos capuchinhos do século XIX e pela criação do Posto Indígena Guido Marliere pelo SPI, e que em certa medida se mantém na reintegração de posse pelos Krenak de quatro mil hectares em 1993 – delimitada a partir do tamanho da criação da PI Guido Marliere em 1920 –, reintegração esta que delimitou oficialmente a demarcação da TI Krenak em 2000.

Os Sete Salões ficaram então de fora, no entanto as lideranças Krenak parecem seguir um ensinamento – forçando uma analogia que pode ser interessante - de seu célebre parente Davi Kopenawa Yanomami: Se para Davi “ecologia é tudo aquilo que não tem cerca” (Kopenawa Yanomami e Albert, 2015; 48). Para os Krenak, anistia e reconhecimento parece ser poder reconstruir um modo de vida em que não haja mais cerca”. Mas isso não é tudo, nos demais documentários produzidos pelos Krenak nos últimos 5 anos, o que nós *Kraí* entendemos por “ecologia” também tem um papel importante em suas reflexões sobre a questão do reconhecimento. Especialmente aliada à uma esfera de nossa existência que o senso comum e a História Pública dos brancos tendem a separar, aquilo que chamamos de “Meio ambiente”.

3.3.2 “Sobreviventes do Vale” e “Vivos na Natureza Morta”: História como “fato social total”?

Em 2017 o povo Krenak, em parceria com o Canal Futura e co-produção entre Matilha Conteúdo & Imagem, Criola Filmes e In Midia Digital, filmou seu primeiro

documentário sobre os efeitos do rompimento da barragem da Samarco em 2015 na vida e no cotidiano de seu povo. Exibido pelo Canal Futura, o documentário foi dividido em 5 episódios, a partir de uma organização narrativa que busca tornar visível diferentes esferas da vida borum drasticamente afetada pelo crime ambiental da Vale-Samarco afetou de forma drástica.

O primeiro episódio (“A lama matou nosso Rio”) trata da profunda relação dos Krenak com o Uatu e de como a poluição do rio afetou e rompeu com uma série de práticas que são consideradas centrais na produção da pessoa borum, muitas destas abordadas no capítulo anterior deste trabalho. O segundo episódio (“a lama matou nossos bichos”) concentra-se especialmente os impactos ambientais e socioeconômicos da morte do rio e dos animais que compõem o bioma que circunda o Uatu. A impossibilidade de pescar, o sumiço de outras espécies que eram possibilidades de caça para os Krenak (especialmente a capivara) e a piora das condições de nutrição e subsistência são o centro narrativo desta parte. O episódio 3 (“A lama matou nossas plantas”) mostra como a morte do Uatu rompeu com o acesso dos anciãos e xamãs Krenak a uma série de plantas e ervas que compõem seus saberes medicinais tradicionais, forçando-os a uma maior dependência da medicina e dos fármacos dos Kraí. O quarto episódio (“a lama matou nosso riso”) explicita os impactos do crime ambiental em uma esfera que a sociedade dos brancos chamam de “mentais” e “psicológicos”, na vida dos Krenak que vivem na beira do Uatu. E o último episódio (“Nós, os Krenak, vivos”) busca inserir, seguindo a organização lógico-temporal da contra-história Krenak, o crime da Samarco como mais um ataque – talvez a mais letal – da Guerra Justa iniciada por D. João VI em 1808. O episódio termina com um amplo destaque à capacidade de resistência e de vida do povo Krenak, e dá amplo espaço à reivindicação atual das lideranças pela demarcação dos Sete Salões como parte de seu território.

“O rio”, “os bichos”, “as plantas”, “o riso”, “nós, vivos”: A organização narrativa do documentário ressalta as diferentes esferas em que o desastre da barragem de Mariana afetou (e afeta) o povo Krenak desde 2015. A morte do rio, dos bichos e das plantas como consequência da poluição da lama e dos rejeitos da barragem que desceram o rio Doce até sua foz no Espírito Santo é algo facilmente inteligível para os Kraí, já que este evento foi (e ainda é) considerado pela mídia como um dos maiores desastres ambientais da história do país. A noção de “ambiental” que sustenta essa classificação no mundo dos brancos está fortemente ancorada em uma noção de

“Natureza” enquanto um lugar que não necessariamente se relaciona com o mundo dos humanos, seguindo a separação ontológica daquilo que Latour (1994 [1991]) chama de “Constituição Moderna”. Logo, o esforço do documentário e das lideranças krenak que tomam frente nos depoimentos é lembrar constantemente aos *Kraí* que não há como pensar o rio, os bichos e as plantas de forma separada (ou não relacionada) com “o riso”, ou seja, a produção da alegria e consequentemente da vida através de uma espécie de *Bem Viver* com uma série de entes e seres extrahumanos que compõem o que nós brancos chamamos de “Natureza”.

As implicações e consequências da queda da barragem de Mariana são apresentadas pelos Krenak em “Vivos, na Natureza Morta” a partir de uma lente que busca transbordar os limites da Constituição Moderna do mundo dos *Kraí*. A relação entre esse evento, que junto com o rio “matou o riso” dos Krenak, e a conexão deste evento com a história espiral da Guerra Justa, nos levam novamente alguns limites de nossa “ontologia histórica” (de la Cadena, 2014) que as jovens lideranças krenak buscam ressaltar em muitas de suas falas neste documentário e em outros espaços.

O binômio “alegria-tristeza”, em parte já discutido no segundo capítulo sobre a complexidade da relação do povo Krenak com o Uatu, aparece novamente de forma significativa neste documentário. Se o Uatu – para além de um rio no sentido geográfico e ambiental - é parente e morada dos Maret, espaço em que se praticam e se (re)atualizam uma série de atividades que reforçam os laços intergeracionais e suas dinâmicas de relação-transmissão com os espíritos ancestrais, a destruição do seu entorno e do “meio ambiente” implica também em uma violência direta na vontade de viver dos mais velhos e de seus parentes no geral. No episódio final do documentário Douglas lembra novamente que:

“Nosso povo, é conhecido por ser muito guerreiro... mas é também um povo muito alegre, que gosta muito de alegria e de festa, de contar história... ao longo do tempo o nosso povo vem passando por muitos problemas, de destruição do meio ambiente e de imposição cultural, mas o nosso povo procurou sempre manter essa alegria, buscar esse sentimento de felicidade, até porque pra nós parente não pode ficar triste, porque quando esse mundo começa a ficar muito ruim para nós, os espíritos acham que aqui não é lugar para nós”

A partir desta fala voltamos aqui à percepção de Perrone-Moisés (2015) sobre a festa como matriz relacional fundamental dos povos nativos das Américas e sua relação direta com uma reflexão profunda destes povos sobre a importância em ser “alegre”:

“Tristeza e morte andam juntas. Mas se a mortalidade não se pode evitar, desde que, como contam os mitos da “vida breve” (Lévi-Strauss), instalou-se entre os vivos, sua oposta, a vitalidade, tem de ser constantemente cultivada nos bons hábitos e é produzida pela alegria” (PERRONE-MOISÉS, 2015: 106)

A relação entre “tristeza e morte” é explícita na fala de Douglas quando este afirma que parente não pode ficar triste porque os espíritos começam a achar “que aqui não é lugar pra nós”. E isso se dá a partir do momento em que o mundo “começa a ficar muito ruim” para seu povo. Portanto, a destruição do rio, dos animais e das plantas que constituem seu entorno implica necessariamente no desenvolvimento de um estado de tristeza, diretamente relacionado no mundo ameríndio à morte e a possibilidade de passagem para o mundo dos mortos.

Se como nos lembra novamente Perrone-Moisés (2015: 109): “a felicidade, a alegria, assim como a raiva e a tristeza são estados do corpo”, ou seja, que a alegria, o estar alegre e sua produção são indissociáveis daquilo que é visto como um corpo saudável (“é o estado saudável do corpo”), a parte final de “Vivos, na Natureza Morta” busca reforçar que a destruição de um rio e dos demais entes extrahumanos que compõem o ecossistema da região no entorno dos Krenak não devem ser indissociados do impacto à sua cultura, à sua história e àquela esfera que nós *Kraí* chamamos de “impactos psicológicos”.

Já vimos no capítulo dois que a produção da pessoa borum passa por uma relação próxima e cotidiana com o Uatu, lugar onde as crianças aprendem a nadar e a pescar, lugar que os mais velhos escolhem para contar as histórias dos antigos e assim fortalecer as vias de transmissão que os levam aos Maret. Espaço também usado para fazer festas e lugar de diversão para as gerações mais jovens, lugar onde se cultiva alegria e consequentemente corpos mais saudáveis. Portanto, contar a história da queda da barragem da Samarco e seus impactos sobre os Borum neste documentário passa pela dissolução das fronteiras estabilizadas e subsumidas à separação Natureza-Cultura: a separação entre “História”, “Ecologia” e “Psicologia. E consequentemente deslocam

também certas categorias político-jurídicas que sustentam parte das discussões sobre justiça de transição e políticas reparatórias no ocidente: particularmente as noções de “genocídio”, “etnocídio” e “ecocídio”.

O documentário, seus depoimentos e narrativas ressoam com a famosa exortação de Marcel Mauss em “A Expressão Obrigatória dos Sentimentos”. Mauss, em uma palestra dada à Sociedade de Psicologia da França em 1923, convidava seus colegas sociólogos (antropólogos) e psicólogos a necessidade de se “melhor informarem” em relação à aquilo que o autor chamou de “o homem total”. Em que a observação dos coletivos humanos demandariam uma maior atenção ao fato que na ordem do real: “sociologia, psicologia e fisiologia, tudo aqui deve misturar-se” (Mauss, 2015 [1923]: 334).

Douglas e demais lideranças jovens krenak nos colocam a todo momento neste documentário a lembrança, para nós *Kraí*, de que o reconhecimento do nefasto crime perpetrado pela Vale-Samarco no caso de Mariana-MG só pode ser feito uma vez que se entenda que este “crime ambiental” atingiu seu povo de um modo que transborda completamente nossas limitadas concepções de “natureza” e “ambiente”. Há plena consciência dos impactos ecológico-ambientais da queda da barragem para o entorno onde vivem, para os animais e plantas que sempre garantiram a vida de seu povo. O que a Samarco destruiu com a lama e os rejeitos da barragem se relaciona diretamente com a produção da pessoa borum, de suas festas e de seu modo de vida. Poder fazer festa, falar sua língua, pescar e comer peixe do rio (comida de festa para os Krenak) são formas de produzir “corpos saudáveis”. Novamente, não se trata de um mero “crime ambiental”, “cultura” e “psicologia” devem ser inteiramente consideradas quando se fala neste evento e no reconhecimento desta violência em sua totalidade. Em um outro trecho de “Vivos na Natureza Morta”. Douglas reitera que:

“Eles não podem dar para o nosso povo alguma coisa que se perdeu... Porque o povo não pode entristecer. A gente tem que bolar estratégias pra voltar ter alegria, e não uma coisa disfarçada. A gente ainda tá buscando uma solução para tudo isso.”

As afirmações e reflexões que ouvi das lideranças krenak, assim como outros depoimentos que podem ser encontrados neste documentário, destacam que indenizações em dinheiro como as recebidas pelos Aikewara em 2014, apesar de serem

importantes e consideradas como uma ação mínima de agentes do Estado e da Vale, são enfáticos em dizer que, como eu ouvi de Seu João Borum da Aldeia Vanuire: “dinheiro é importante mas não vai fazer a gente ser feliz porque não vai fazer o rio viver novamente”. Variações desta frase são ditas por outras lideranças também neste documentário feito em parceria com o Canal Futura. Se quisermos falar de uma “teoria da justiça repartitória” das lideranças krenak frente ao desastre da Samarco e a sua relação com os ataques passados dos Kraí em seu intento de guerra, poderíamos dizer que há uma tentativa deliberada de nos lembrar que história, território, ecologia, cultura e psicologia não devem ser separadas nos espaços em que se discutem possibilidades de reparação por crimes de Estado (sempre em conluio com grandes empresas).

E é no último documentário produzido pelo povo Krenak em parceria com o Canal Futura, *Krenak, Sobreviventes do Vale* (2019), que as denúncias e reflexões sobre os impactos do desastre de Mariana se encaixam no que chamo de “contra-história krenak”, a continuidade absoluta e as atualizações constantes da Guerra Justa de 1808 declarada contra os povos Botocudo. Iniciando com a Carta Régia de D. João VI, passando pela construção dos primeiros destacamentos militares lideradas por Guido Marliere; a consolidação das primeiras políticas de aldeamento coordenada por ele e posteriormente por frades capuchinhos em meados do século XIX; a construção da ferrovia Vitória-Minas na primeira década do século XX; os abusos e remoções forçadas perpetradas pelo SPI, Polícia Militar de Minas Gerais e FUNAI em meados do século XX; os projetos de “desenvolvimento” e a violência etno-ecocida dos efeitos da construção da UHA de Aimorés e da queda da barragem de Mariana. Todos estes eventos são elencados como momentos ou variações de uma dinâmica relacional que se instala a partir do momento em que os *Kraí* passam a fazer parte da vida de seus ancestrais, chamados pelos Krenak atuais de Nação Botocudo.

Se a Guerra Justa aparece novamente como uma guerra que nunca cessou, que nunca foi revogada a despeito de sua revogação oficial em 1831 (supra,), novamente também é a luta pela demarcação da gruta Sete Salões como terra originária krenak que aparece como desfecho deste documentário. Não é só a “ditadura continua pichada nas paredes dos Sete Salões”, a guerra só cessará a partir do reconhecimento mínimo de que os Krenak tem direito a um novo processo remarcatório, que lhes deem acesso novamente à este lugar que os proporcionaria novas possibilidades de fortalecimento de seu modo de ser através do contato com os *Marét* que habitam a gruta, assim como dos recursos naturais que circundam a área, preservadas minimamente por estar alocada em

um Parque Estadual. Mas novamente, a busca por “recursos naturais” ou “matéria prima” não devem ser dissociadas das vias de transmissão do *Yikegn*, da “força espiritual” dos Maret e dos anciãos e ancestrais que construíram uma “boa vida” neste mundo e que foram capazes de estabelecer parentesco com estes espíritos. Afinal, os Maret vivem no Uatu, na mata, nas grutas, em espaços em que se foi possível preservar minimamente da violência e da destruição irrefreável dos *Kraí*. Esse ensinamento constante dos Krenak nos faz voltar a uma reconsideração das categorias que sustentam as discussões reparatórias nos espaços de justiça de transição.

3.4 Traindo a linguagem de chegada: história, genocídio, ecocídio e etnocídio

As narrativas krenak sobre a história da sua relação com os brancos coloca um desafio à uma série de separações que a os regimes de conhecimento do mundo dos Kraí fazem quando constróem narrativas acerca de seu passado e-ou quando operam essas narrativas no campo jurídico nos espaços de justiça de transição. No que se refere á “História” como regime discursivo que delimita e orienta nossa relação com o tempo, as lideranças krenak – quando situam o desatre ambiental de Mariana como mais uma atualização da Guerra Justa declarada pelo Rei de Portugal aos Botocudo em 1808 – por outras vias parecem fazer um movimento crítico análogo às recentes discussões no campo da História, especialmente a partir de um texto seminal do historiador indiano Dipesh Chakrabarty. O autor coloca a necessidade de se pensar o humano e sua relação com o ambiente na História a partir das discussões das ciências da natureza em torno da noção de antropoceno¹⁰⁷. Especialmente a partir da ideia de que a espécie humana se tornou desde a Revolução Industrial um importante (e perigoso) agente geológico-climático, capaz de imprimir uma influência decisiva naquilo que a historiografia tradicionalmente tratou como mero “pano de fundo”: o “meio ambiente”. Também,

¹⁰⁷ “Agora que os humanos – graças à nossa numerosa população, à queima de combustíveis fósseis e a outras atividades afins – nos tornamos agentes geológicos no planeta, alguns cientistas propuseram que reconheçamos o início de uma nova era geológica, na qual os humanos agem como o principal determinante do ambiente do planeta. O nome cunhado para esta nova era geológica é Antropoceno. A proposta foi apresentada pela primeira vez pelo químico e Prêmio Nobel Paul J. Crutzen e seu colaborador, um especialista em ciência marinha, Eugene F. Stoermer. Em uma curta declaração publicada em 2000, eles afirmaram: “Considerando [...] [os] extensos e ainda crescentes impactos das atividades humanas na terra, na atmosfera e em todas as escalas, inclusive a global, nos parece mais que apropriado enfatizar o papel central da humanidade na geologia e na ecologia através da proposta do uso do termo ‘antropoceno’ para a época geológica atual” (Chakrabarty, 2013 [2009]: 11)

como consequência dos impactos de nossa civilização no clima da Terra acabaram por nos fazer considerar certas forças naturais e geo-físico-químicas como possíveis agentes históricos. Como ressalta Chakrabarty (2009) em “O clima da história: quatro teses” :

Em discussões sobre a liberdade no período decorrido desde o Iluminismo, nunca houve qualquer consciência do poder geológico que os seres humanos estavam adquirindo simultaneamente aos e através dos processos intimamente ligados à sua aquisição da liberdade. É compreensível que os filósofos da liberdade estivessem principalmente preocupados com a forma como os humanos escapariam da injustiça, opressão, desigualdade, ou mesmo da uniformidade impingida a eles por outros humanos ou por sistemas fabricados por humanos. O tempo geológico e a cronologia das histórias humanas permaneciam desconexos. Essa distância entre os dois calendários, como examinamos, é o que os cientistas do clima agora afirmam ter desmoronado. O período que mencionei, de 1750 até hoje, é também a época em que os humanos substituíram a madeira e outros combustíveis renováveis pelo uso de combustíveis fósseis em grande escala – primeiro o carvão e depois o petróleo e a gasolina. A mansão das liberdades modernas repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão (CHAKRABARTY, 2013 [2009]: 11)

“A mansão das liberdades modernas repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente em expansão”. A “História”, a narrativa mestra que orienta a experiência no tempo do mundo dos brancos subitamente se vê interpelada por fenômenos que ultrapassam totalmente as escalas das diferenças culturais e das questões iluministas vinculadas às noções de liberdade e universalidade. Os chamados “projetos de desenvolvimento” encabeçados pelo Estado brasileiro ao longo do século XX, atrelados à clássica e fundamental noção que orienta o regime moderno de historicidade (Hartog, 2013) - “o Progresso” - tem como condição de possibilidade a destruição massiva de ecossistemas e de entes humanos e extrahumanos que constituem o chamado Sistema Terra. Deste modo, Chakrabarty e os Krenak a seu modo poderiam parafrasear a famosa frase da sétima tese “Sobre o conceito de História” de Walter Benjamin¹⁰⁸, dizendo que “nunca houve um monumento da cultura [dos brancos] que não fosse um monumento de destruição de outros coletivos e seres”.

Importante lembrar que a Guerra Justa era um mecanismo jurídico do Império Português que tinha como objetivo final a destruição total daqueles que ameaçavam a fé cristã e a soberania do Rei. Perrone-Moisés (1989: 155) destaca que “uma vez

¹⁰⁸ “Nunca houve um monumento na cultura que não fosse também um monumento da barbárie” (Benjamin, 1996 [1940]:223)

reconhecida como justa, a guerra seria movida até a destruição total dos inimigos, da forma mais violenta possível – os termos empregados nos documentos não deixam margem a dúvidas – e os sobreviventes seriam escravos”. Portanto, observadas a partir da perspectiva dos mecanismos e conceitos operados nos espaços de justiça de transição e também no que chamariamos de “senso comum”, a classificação da Guerra Justa de 1808 como genocídio – a destruição física deliberada de uma etnia¹⁰⁹ – é algo facilmente inteligível e com bastante eficácia política. As remoções forçadas, torturas e assassinatos cometidos por agentes do Estado durante a ditadura militar também foram classificadas a partir dessa noção no relatório final da CNV.

No entanto, as coisas se tornam mais complicadas para o mundo dos *Kraí* quando o que a sociedade envolvente chama de “projetos de desenvolvimento”, vários povos indígenas – e os Krenak são bastante enfáticos classificando o desastre de Mariana-MG como a atualização mais nefasta da Guerra Justa – são classificados como uma forma extremamente destrutiva de genocídio.

Molina (2020), em sua proposta de deslocamento e subversão da noção de “genocídio” da tradição jurídica ocidental através das lutas indígenas no Brasil, traz uma interessante fala de uma liderança munduruku que é muito similar à contra-história Krenak:

Será que o mundo vai permitir esse genocídio que está sendo anunciado com a decisão do governo brasileiro de construir grandes hidrelétricas na região amazônica, causando impactos irreversíveis para toda a humanidade? É a vida na Terra que está em perigo e nós estamos dispostos a continuar lutando, defendendo a nossa floresta e os nossos rios, para o bem de toda a humanidade. E vocês? Vocês estão dispostos a ser solidários nessa luta? (Molina, 2020: 164)

A construção de grandes hidrelétricas na Amazônia, vista pelo governo brasileiro em diferentes períodos do século XX, como obras que sustentariam o desenvolvimento econômico e social da região norte do país, são classificadas por

¹⁰⁹ A ênfase na ideia de destruição física de um genos (de uma etnia) nas décadas subsequentes à criação do conceito de genocídio pós-Segunda guerra levou a que etnólogos com experiência de pesquisa na América do Sul criassem – especialmente a partir da obra de Robert Jaulin – a noção de etnocídio, para designar processos de destruição sócio-cultural e dos modos de vida dos povos indígenas das Américas. Como observa Pierre Clastres: “É à realidade indígena da América do Sul que se refere essa ideia de início (...) Se o termo genocídio remete à ideia de “raça” e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio aponta não para a destruição física dos homens (caso em que se permaneceria na situação genocida), mas para a destruição de sua cultura. O etnocídio, portanto é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento dos povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o genocídio mata em seu espírito.” (Clastres, 2004: 78-79)

lideranças munduruku como obras genocidas, sem nenhuma diferença em termos qualitativos com outras tecnologias de violência que ao longo do século XX constituíram as discussões coordenadas pelos tribunais internacionais de Direitos Humanos.

Sigo aqui os passos de Molina (2020) que coloca a necessidade de (re)pensarmos a noção de genocídio a partir justamente de nossa escuta atenta a como lideranças indígenas no Brasil atual vêm refletindo a partir dessa categoria e como ela vem sendo operada por diferentes povos nativos, que nos últimos anos têm tido seus modos de existência severamente ameaçados pela construção de grandes hidrelétricas e outras obras de infra-estrutura feitas à sua revelia. O que configuram violações sistemáticas do Artigo 231 da CF aos Artigos sexto e sétimo da Convenção 169 da OIT¹¹⁰, ratificada pelo Brasil e tendo força de lei desde 2004. Novamente, a autora ressalta que

Assim, creio que podemos tratar do que está sujeito à destruição de maneira mais próxima àquelas pelas quais os próprios coletivos entendem a questão. É nesse sentido que me parece ser possível

¹¹⁰ Artigo 6º 1. Ao aplicar as disposições da presente Convenção, os governos deverão: a) consultar os povos interessados, mediante procedimentos apropriados e, particularmente, através de suas instituições representativas, cada vez que sejam previstas medidas legislativas ou administrativas suscetíveis de afetá-los diretamente; b) estabelecer os meios através dos quais os povos interessados possam participar livremente, pelo menos na mesma medida que outros setores da população e em todos os níveis, na adoção de decisões em instituições efetivas ou organismos administrativos e de outra natureza responsáveis pelas políticas e programas que lhes sejam concernentes; c) estabelecer os meios para o pleno desenvolvimento das instituições e iniciativas dos povos e, nos casos apropriados, fornecer os recursos necessários para esse fim. 2. As consultas realizadas na aplicação desta Convenção deverão ser efetuadas com boa fé e de maneira apropriada às circunstâncias, com o objetivo de se chegar a um acordo e conseguir o consentimento acerca das medidas propostas.

Artigo 7º 1. Os povos interessados deverão ter o direito de escolher suas, próprias prioridades no que diz respeito ao processo de desenvolvimento, na medida em que ele afete as suas vidas, crenças, instituições e bem-estar espiritual, bem como as terras que ocupam ou utilizam de alguma forma, e de controlar, na medida do possível, o seu próprio desenvolvimento econômico, social e cultural. Além disso, esses povos deverão participar da formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional e regional suscetíveis de afetá-los diretamente. 2. A melhoria das condições de vida e de trabalho e do nível de saúde e educação dos povos interessados, com a sua participação e cooperação, deverá ser prioritária nos planos de desenvolvimento econômico global das regiões onde eles moram. Os projetos especiais de desenvolvimento para essas regiões também deverão ser elaborados de forma a promoverem essa melhoria. 3. Os governos deverão zelar para que, sempre que for possível, sejam efetuados estudos junto aos povos interessados com o objetivo de se avaliar a incidência social, espiritual e cultural e sobre o meio ambiente que as atividades de desenvolvimento, previstas, possam ter sobre esses povos. Os resultados desses estudos deverão ser considerados como critérios fundamentais para a execução das atividades mencionadas. 4. Os governos deverão adotar medidas em cooperação com os povos interessados para proteger e preservar o meio ambiente dos territórios que eles habitam.

entender como o desterro e a destruição da terra são necessariamente genocidas para os coletivos que têm na sua relação com a terra e com os seres que nela também habitam a constituição de seus modos de vida, o delineamento da particularidade do grupo e a sua condição de autodeterminação ontológica. (Molina, 2020: 172)

Partir das reflexões indígenas e de outros coletivos minoritários sobre os processos de destruição e ameaça à sua “condição de autodeterminação ontológica” pode ser um movimento de deslocamento fundamental na mitigação de equivocações inerentes à relação entre estes povos e os regimes discursivos e pressupostos pautados na “Constituição Moderna”¹¹¹ que sustentam nosso Direito. Alargar a noção de *genocídio*, colocando “no centro da discussão os efeitos da destruição sobre humanos, seres terrenos, espíritos e outros” (idem, 2020:175) passa a ser um movimento fundamental nas presentes e futuras alianças que a antropologia pode construir nos processos de luta política e de demarcação de terras de dezenas de povos indígenas que ainda sofrem efeitos das tecnologias de desterro e destruição que são sujeitados pelo mundo dos brancos.

Nos anos 70, etnólogos, a partir de Robert Jaulin e Pierre Clastres, introduziram a noção de etnocídio como uma forma de marcar, tornar visível o fio condutor que constitui a máquina de destruição “de modos de vida e de pensamento de povos diferentes” que se instalou com a invasão dos portugueses nas Américas¹¹²: missões e suas políticas de conversão à fé cristã, aldeamentos e remoções forçadas, as políticas de aviamento nas regiões do caucho e da borracha, a “pedagogia do exemplo” (Amoroso, 201) e a “pedagogia da civilização pelo trabalho agrícola” (Souza Lima, 1995). Tecnologias de violência que se diferenciam em certa medida das máquinas de eliminação física que marcaram a fundação do tribunais penais internacionais e as discussões sobre direitos humanos no século XX. Os Munduruku e os Krenak nos convidam a ir além das distinções (ou conjunções) das noções político-jurídicas de genocídio e etnocídio para colocar em cena também uma série de entes extrahumanos que estão implicados não só em seus modos de existência, mas na existência da própria humanidade como espécie. A “Guerra Justa”, o “genocídio” e-ou o “etnocídio” dos Kraí traz também uma máquina de destruição que nas últimas décadas passou a ser chamada

¹¹¹ Novamente me refiro aqui à noção de Latour (1991) em *Jamais Fomos Modernos*: Da separação e purificação contínua entre dois reinos ontológicos: um mundo humano (social, construído, histórico, político, etc.) e um mundo não humano (natural, dado, ahistórico, científico, etc)

¹¹² Colocar aqui a discussão do Rafa e da Edilene sobre o termo Genocídio e a volta aos escritos de Raphael Lemkin

de “ecocídio”. A contra-história krenak e de outros povos indígenas parece trazer em si esse desafio à nossa narrativa mestra que organiza nossa relação com o tempo, isto muito antes de Chakrabarty e de outros expoentes da historiografia que vêm repensando a distinção Natureza-Cultura em suas disciplinas. As aproximações do pensamento de Chakrabarty com as contra-histórias indígenas aparece de maneira explícita na relação que Douglas Krenak estabelece entre a guerra declarada 1808 e a exploração massiva de recursos naturais da região do Rio Doce:

Porque ele queria extrair as pedras preciosas, madeira, e alguns recursos minerais e naturais de todo o Vale do rio Doce (...) E meu povo era uma grande nação Borum, e então era legal você matar meu povo em nome do progresso... Então você ganhava terras, condecorações, homenagens... por matar e destruir esse povo em nome do “progresso”. Pra minerar, pra extrair pedras, arrancar as madeiras, pra levar pra fora e que tem até hoje naquelas grandes igrejas da Europa... de Portugal, da Espanha, França, Inglaterra... Então todos estes países também ajudaram a destruir

As aproximações que faço aqui entre as “contra-histórias” de alguns povos indígenas no Brasil e recentes discussões epistemológicas no campo da História e a proposição de uma outra reflexão acerca do papel da “natureza” e do “meio ambiente” na disciplina - isso feito por minha inteira responsabilidade, à revelia das lideranças indígenas – tem como intuito demonstrar como os Krenak a seu modo (e também os Munduruku) nos impelem não só a alargar a noção de “genocídio”, termo que contém uma história estabelecida, ampla circulação pública e eficácia política nos espaços de justiça de transição, mas também coloca desafios imperativos à nossa “ontologia histórica”, ou seja, à nossa matriz de significação do tempo.

“Matar o rio” (Uatu) é também simultaneamente “matar nosso riso”, “matar nossas plantas”, “matar nossos animais”, “matar nosso povo”. E a tentativa de eliminar seus corpos é iniciada justamente com a chegada dos portugueses aos Sertões das Minas Gerais e ao vale do rio Doce. Logo, fazer uma (contra)-história da resistência krenak, uma (contra)-história da relação de seu povo com o mundo dos *Kraí* implica necessariamente derrubar as fronteiras da Constituição Moderna (Natureza-Cultura), implica também em reconhecer que é só possível pensar suas experiências no tempo como uma “história total” (parafraseando Mauss e seu “homem total”), em que sociologia, fisiologia, ecologia e psicologia não podem ser pensadas separadamente.

Contar “nossa história”, expressão que ouvi diversas vezes conversando com os Krenak do Vanuire e com as jovens lideranças da TI Krenak, é trair a “língua de chegada” (Viveiros de Castro, 2004) quando falamos da “História” e das historiografias que dão base às categorias político-jurídicas nos espaços de justiça de transição. Johnson (2005), que estudou as lutas político-jurídicas dos maori nos processos de demarcação e proteção de suas terras originárias a partir dos anos 70 descreve a compreensão de um intelectual Maori da dificuldade em fazer os brancos entenderem suas profundas relações ontológicas com seu rio, reivindicando então sua demarcação e proteção:

To me, the [Whanganui] river has been the ultimate part of my learning . . . and it has been a source of spiritual things that even you and I can't discuss. It is something that has been discussed by the ancient ones . . . We give to it the things that people don't realise – it is hard to even begin to understand what we're talking about when we talk about the spirituality of the river. Mareikura's difficulty in communicating the spiritual significance of the river lies in trying to make the various aspects of this spiritual relationship analytically distinct for the tribunal (and wider public). One Whanganui kuia explained, 'If we are to continue being Maori and not just brown skin Pa'keha', then we need our awa [river] back to do the things we need to do as Maori. Our awa is not separate, it's all part of us. We can't be separated. You don't just send your eyes to the concert. Or as another kaumatua put it, 'The river and the land and its people are inseparable. (Johnson, 2005: 265)

“Our awa [o rio] is not separate, it's all part of us. We can't be separated”; “The river and the land and its people are inseparable”. Estas duas frases, ditas por lideranças Maori nos tribunais neozelandeses que discutiam políticas de reparação aos povos nativos de seu país, são essencialmente as mesmas dos inúmeros relatos que os Krenak fazem acerca da importância que o Uatu tem para seus modos de existência, assim como na participação ativa do rio – sua capacidade de “eventfulness” – em suas memórias de resistência na guerra que lhes movem os Kraí.

A dificuldade que os mecanismos de justiça de transição na Nova Zelândia tiveram em aceitar as narrativas orais e a característica mais marcada da “ontologia cosmo-histórica” dos Maori - a indissociabilidade-relacionalidade dos corpos maori com outros entes extrahumanos -, coloca um desafio aos operadores do Direito, agentes do Estado e também historiadores implicados nestes processos. Johnson defende que historiadores e antropólogos inseridos em contextos reparatórios devem mostrar para

outros agentes que nesses espaços de “lógica interétnica” (Carneiro da Cunha, 2009) se estabelecem conexões entre mundos incomensuráveis. Os depoimentos e potentes frases de lideranças indígenas na Nova Zelândia (e também no Brasil) são “statements of incommensurability that mark the limits of, and purportedly incorporative, language of the colonizer” (Johnson, 2005: 267).

Marcar os limites da linguagem do colonizador, seja a dos operadores do Direito ou a dos historiadores, é um efeito importante no modo como os Krenak de Resplendor e do Vanuire contam sua história (“nossa história”). A busca pelo *reconhecimento* passa pela demonstração aos Kraí de que a justiça só pode começar a ser feita a partir do momento em que se reconheça que os Krenak estão vivos e resistindo até os dias de hoje, e entendam que a Guerra Justa à Nação Botocudo e a seus descendentes nunca foi revogada. A Anistia e a justiça só serão feitas a partir do momento em que suas relações com o Uatu e com os Sete Salões sejam entendidas como indissociáveis de seus corpos e de seus modos de existência. Lugares de morada dos Maret, fontes primordiais da força (*Yikegn*), dos bens culturais e das plantas medicinais dos Krenak, vias fundamentais das dinâmicas de transmissão que constituem a existência borum. A proteção e a garantia de que poderão continuar fortalecendo estas vias de transmissão pode ser o primeiro passo para o fim da longa Guerra. Enquanto isso não acontece, acá estão os Krenak, vivos.

CONCLUSÃO

É preciso muito egocentrismo e ingenuidade para crer que o homem está inteiramente abrigado num só dos modos histórico ou geográfico de seu ser, quando que a verdade do homem está no sistema de suas diferenças e de suas propriedades comuns

Claude Lévi-Strauss em *O Pensamento Selvagem*

Para grande desespero dos historiadores, os homens não costumam mudar de vocabulário a cada vez que mudam de costumes

Marc Bloch em *Apologia da História*

Um caminho possível – e acredito que sugestivo – pra concluir esta dissertação seria retomar as transformações que meus problemas de pesquisa de mestrado sofreram a partir das conversas, dos encontros e dos problemas que meus interlocutores de pesquisa – Os Krenak da Aldeia Vanuire e as jovens lideranças da TI Krenak – me colocaram. A trajetória de minhas perguntas de pesquisa podem servir como um bom fio condutor para pensar a especificidade e as potencialidades da antropologia como saber relacional (Wagner, 2009), e me ajudar a explicitar o que pode ser a pequena contribuição deste trabalho para uma série de questões que entrelaçam outras disciplinas das humanidades com o saber antropológico: nessa pesquisa, refiro-me especificamente a História.

Nos tempos de graduação em Ciências Sociais, fiz uma pesquisa de iniciação de científica sobre política indigenista brasileira no período da ditadura militar. Pesquisa voltada aos pressupostos, discursos, tecnologias de governo do Estado brasileiro, seus dispositivos de produção do Outro “indígena” e a gestão estatal dessas populações (uma espécie de antropologia do Estado portanto). Já no mestrado minha curiosidade havia se voltado para as perspectivas de alguns dos povos indígenas que foram vítimas diretas dos crimes que o Estado brasileiro cometeu no século XX, e que na última década estavam ativamente engajados no que qualificamos como luta por reconhecimento e por políticas de reparação. Não somente nos espaços institucionais de justiça de transição, como a Comissão Nacional da Verdade, mas também na mídia e em outros espaços de luta política na arena pública.

Meus primeiros esforços de delimitação de um objeto de pesquisa acabaram centrando meu problema na participação indígena em um espaço específico de luta e busca por reconhecimento: a CNV e a criação do GT indígena. As investigações conduzidas por este grupo de trabalho deveriam respeitar um recorte temporal específico, delimitado quando da criação da Comissão em 2011, e que acabaram por definir como balizas temporais a promulgação das duas últimas Constituições democráticas da história de nossa República: 1946 e 1988. Além dessa delimitação marcada pelo espaço institucional que eu estava interessado em pesquisar, uma outra delimitação se fazia necessária para permitir uma pesquisa de mestrado, que tem um prazo de no máximo 3 anos, viável e minimamente consistente. A partir de conversas e sugestões de minha orientadora, decidi escolher e demilitar a perspectiva de um dos povos indígenas implicados neste espaço.

Em minha pesquisa de graduação – que teve o Relatório Figueiredo como fonte principal – o conhecimento de um evento nefasto das tecnologias de violência e repressão da ditadura militar contra indígenas em geral e particularmente contra os Krenak que havia me impressionado muito. A construção do Reformatório Krenak (1968), presídio construído em terras krenakk para prender e lidar com lideranças indígenas consideradas “subversivas” e-ou “más influências” em suas aldeias. Além disso, a participação ativa de lideranças jovens desse povo na CNV e outros espaços de discussão sobre possíveis políticas de reparação, poderia ser um lugar e uma perspectiva profícua para entender como lideranças indígenas atuais operavam e estabeleciam suas reflexões em um espaço de lógica interétnica recém aberto para seus povos (a CNV como um espaço de justiça de transição).

Minha experiência de pesquisa comprovou mais uma vez as observações e lições de Evans-Pritchard a respeito da prática etnográfica: “Eu não tinha interesse por bruxaria quando fui para o país zande, mas os Azande tinham; e assim tive de me deixar guiar por eles. Não me interessava particularmente por vacas quando fui aos Nuer, mas os Nuer, sim; e assim tive aos poucos, querendo ou não, que me tornar um especialista em gado” (Evans-Pritchard, 2005: 244-245). Meu primeiro encontro com duas lideranças jovens krenak da aldeia Vanuire deslocou completamente meu problema inicial de pesquisa, precisamente porque as questões deles eram outras. A importância que conferiam a contar uma história de seu povo que transbordava completamente as balizas temporais da CNV e de outros espaços que discutem políticas de reparação no Brasil me fizeram deslocar temporariamente o problema do “reconhecimento” e da

“justiça” em favor de um outro tema com que eu já tinha alguma familiaridade: a “História”.

A explosão de nossas balizas temporais era feita por uma narrativa que voltava dois séculos no tempo, uma história que continha em si uma espécie de evento fundador. Evento fundador este documentado, o que confere força ao estatuto de verdade do “fato” nos moldes do método crítico fundado no século XIX que ainda sustenta o metier do historiador até os dias de hoje (Benzaquen de Araújo, 2019). No entanto, longe de figurar como evento único e particular como o concebe nossa tradição histórica, aparecia como variante, ainda que primeira do (des)encontro em curso entre o povo krenak e os brancos.

Boa parte das indagações que apresentei a meus interlocutores sobre o Reformatório Krenak e o período da ditadura militar eram “contempladas” de algum modo, contadas por estas lideranças jovens e por seus pais (Seu João e Dona Lia Krenak) com muita emoção e a todo momento reconhecendo a importância de conta-la e de se fazer conhecida para um *Kraí* como eu. No entanto, o código de significação do tempo - a “cronologia” como código do conhecimento histórico, retomando a reflexão de Lévi-Strauss no capítulo final do *Pensamento Selvagem* (Lévi-Strauss, 1989 [1962]) – que carregava em mim era constantemente subvertida, já que estas lideranças me lembravam constantemente que a ditadura era uma atualização de um evento mais antigo, fundador de uma lógica relacional que se estabeleceu desde o primeiro encontro com o mundo dos *Kraí*, a “Guerra Justa” que D. João VI declarou aos Botocudo em 13 de maio de 1808.

Essas conversas, aliadas à minha análise crescente da potente produção audiovisual contemporânea do povo krenak sobre sua história me fizeram atentar para as características formais dessas narrativas que este povo chama de “nossa história”. Estas características formais, comparáveis às de narrativas míticas de outros povos indígenas das Américas, assim como de povos indígenas da Polinésia e do Havaí (Sahlins, 1979 e 1985) acabaram por se tornar meu objeto de reflexão no primeiro capítulo deste trabalho.

Essa percepção, esse ruído formal-estrutural da história dos Krenak em relação à meu “código do historiador”, foi meu primeiro problema colocado pelo trabalho de campo e pela análise de reflexões feitas por meus interlocutores. Portanto, meu primeiro movimento foi tentar explicitar como os Krenak deslocam, alargam – ou até mesmo explodem – certos supostos narrativos e temporais que sustentam nossa “História”,

enquanto código de significação do tempo e estrutura narrativa de que lançamos mão para organizar nossas ações no mundo, o que François Hartog chamou de “regime de historicidade”.

Guerra Justa aos Botocudo (1808); construção de fortes militares na colonização dos “Sertões do Leste” (1820); criação dos aldeamentos capuchinhos (1850); construção da Ferrovia Vitória-Minas (1905-1910); criação dos primeiros Postos Indígenas pelo SPI (1910-1920); remoções forçadas e o Reformatório Krenak (entre 1953-1972); construção da Usina Hidrelétrica de Aimorés (década de 2000); queda da barragem da Samarco e a morte do Uatu (2015). Todos estes eventos, relativamente distantes no tempo, são pensados por meus interlocutores variações. Até mesmo a morte do Uatu, classificada por muitos de nós *Kraí* como um “desastre ecológico e ambiental” fincado em problemas que se tornaram pertinentes politicamente somente no século XXI, é pensada pelos Krenak como a variante (ou capítulo) “mais nefasta da Guerra Justa de D.João VI”. A guerra que foi declarada pela Carta Régia como “justa”, jamais revogada na prática, que se atualiza até o presente a partir de distintos eventos subverte totalmente uma as características fundamentais da estrutura narrativa da “História” como conhecimento, formulado no século XIX e que ainda mantém sua força em nossa “consciência histórica”.

A “singularidade dos vários fatos” relatados nas narrativas Krenak não eram necessariamente negados ou suprimidos, mas sim deslocados em favor de uma outra estrutura formal que tratava estes diferentes “eventos” ocorridos em diferentes momentos no tempo, como variações ou capítulos de uma guerra contínua que nunca cessou. A descontinuidade e a particularidade destes eventos e de suas datas eram transformadas em continuidades de uma violência fundadora, a “Guerra Justa”. E que se tornava realidade em diferentes momentos e em diferentes escalas. Uma narrativa que se desenrola em uma espécie de imagem “espiral-fractal”, retomando a pertinente nomeação de Berbert (2017) sobre as narrativas Maxakali e suas memórias da ditadura, que na perspectiva deles também ainda não acabou e continua acontecendo em diferentes frentes e de diferentes formas.

Deste modo, continuidade e descontinuidade se superpõem nisso que chamei de “contra-história Krenak”, que pode ser pensada em termos estruturais como uma “história mítica”. E aqui, acredito ser importante retomar algumas palavras de Lévi-Strauss sobre estas variações:

A história mítica apresenta, então, o paradoxo de ser simultaneamente disjunta e conjunta em relação ao presente. Disjunta, porque os primeiros antepassados eram de uma outra natureza que não a dos homens contemporâneos: aqueles foram criadores, estes foram copistas; e conjunta, porque, desde o surgimento dos ancestrais, nada mais ocorreu além de fatos cuja recorrência periodicamente apaga a particularidade. (Lévi-Strauss, 1989 [1962]: 262)

O segundo movimento de deslocamento de minha matriz de significação do tempo por meus interlocutores krenak estava em um *leitmotif* que passei a identificar conforme ia ouvindo as histórias de Dona Lia e Seu João Borum em Vanuire. Que se tornou ainda mais evidente quando passei a analisar as falas, os materiais audiovisuais e as poucas conversas que tive com as jovens lideranças da TI Krenak em Resplendor-MG.

O *Uatu*, conhecido por nós *Kraí* como “Rio Doce”, aparecia nas narrativas não como parte do cenário, ou como fundo do “palco histórico” em que seus parentes mais velhos resistiam contra as violências provenientes do mundo dos *Kraí*. O *Uatu* era contado e pensado como um companheiro de resistência, um aliado, que os acompanhava nas longas e duras histórias de fuga e de retorno para suas terras, especialmente nas histórias que tratavam das remoções forçadas à Maxakalis nos anos 50 e à Fazenda Guarani já nos anos 70. O Rio Doce também aparecia muitas vezes como um parente, mãe ou pai, como comentado acima (cáp 2). O *Uatu* é a morada principal dos espíritos considerados pelos Krenak como doadores primordiais, dos bens culturais e das plantas cultivadas. As condições de existência de seu povo e sua força espiritual (*yikegn*), como ressaltam várias falas transcritas nessa dissertação passam pelo fortalecimento e manutenção de uma série de práticas, e no contato cotidiano com o *Uatu*.

O *Uatu* aparecia também nas narrativas e memórias das lideranças de Vanuire como um ausente sempre presente. Era sempre lembrado pela falta que fazia. estando longe, pela tristeza profunda de ver seu parente ser envenenado pelo crime ambiental da Samarco.

O protagonismo do *Uatu* nessas narrativas representava outro questionamento importante a um outro grupo de pressupostos que sustentam nossa (minha) matriz narrativa para conferir sentido à experiência humana no tempo: a “História” como “ciência dos homens, no tempo”, lembrando da célebre frase de Marc Bloch. “É bastante conhecido e trivial lembrar que as concepções de “humano” nos mundos

ameríndios transbordam e explodem completamente a estrita definição de uma espécie a que se refere Bloch. São entes e seres ditos extrahumanos, ou não-humanos ou sobrehumanos que em vários planos são como os “humano”. Nas narrativas de resistência à guerra ininterrupta desde 1808, o Watu aparece como um aliado indispensável. Os Krenak obrigam a pensar que os “homens no tempo” de que fala Bloch, entendidos como dotados de agência histórica podem ser muito mais diversos que do nossa imaginação limitada supõe: rios, matas, “espíritos ancestrais”, são todos “agentes históricos”, sujeitos.

A importância do *Uatu* na contrahistória e nos modos de existência krenak se conecta também a um elemento que me parece central nas narrativas da guerra movida pelos *Kraí*. Os ataques dessa guerra parecem ter o objetivo de destruir e-ou inviabilizar uma série de práticas e lugares que permitem a seu povo fortalecer as dinâmicas de transmissão e de conexão com os *Marét*, seus grandes doadores. “Contar nossa história” tem primeiramente uma importância “endógena”, já que a primeira razão levantada pelos mais velhos Krenak é que estas narrativas devem ser contadas de modo a que os mais jovens não se esqueçam e queiram aprender e principalmente transmitir a “cultura” de seu povo para as gerações futuras.

Partimos da pesquisa de Breno Gomes sobre o *Ithok* (língua Borum) e a importância que este povo concede aos espaços de transmissão e prática da língua, especialmente em contraposição às tristes memórias dos períodos em que agentes do SPI, da Polícia Militar de Minas Gerais e da FUNAI proibiam os Krenak de falar sua própria língua em suas terras durante o século XX. A incessante busca pelo fortalecimento dos espaços e práticas de transmissão da língua também pôde ser observada em outros aspectos da vida krenak atual em Vanuire e nos discursos de lideranças da TI Krenak em Minas Gerais. Se a Grande Guerra dos *Kraí* contra os Krenak tenta a todo momento, através de distintas formas de violência e ataque, destruir seus espaços, suas práticas e seus modos de conhecimento, “fortalecer a cultura” (esse é uma expressão muito utilizada) aprendendo e ensinando torna-se um imperativo de suas práticas e de suas narrativas. Contar a história de seu povo aos mais jovens, reconstruir espaços de transmissão de saberes de sua cultura, ensinar sua língua que os branco tentaram destruir, são vistos como condições de possibilidade essenciais para sua existência como *Nação Borum*.

Tentei mostrar que, do ponto de vista krenak, a “importância de contar nossa história” também tem um objetivo voltado para fora, especificamente para o mundo dos

Kraí. Os Krenak do Vanuire e de Resplendor falam muito sobre a necessidade e a importância de serem “reconhecidos” e “vistos” pelos não indígenas. Tornar visível sua extensa e intensa história de resistência às investidas dos brancos é, esperam, um modo de permitir o estabelecimento de relações melhores com a “sociedade envolvente”. Há décadas os Krenak frequentam as zonas urbanas nos entornos das aldeias, sobretudo jovens que vão para as cidades fazer universidade e trabalhar. Ser reconhecidos como “povo Krenak” e não como “índio” ou “bugre” (termos pejorativos, como se sabe), ter oportunidades de apresentar sua aldeia, seus modos de vida e principalmente sua história é uma forma de fazer os *Kraí* os respeitarem mais e os entenderem melhor. Essa é sua aposta. Do mesmo modo, o museu *Akam Oram Krenak* em Vanuire, para além do objetivo primeiro de construir e fortalecer um espaço de transmissão de saberes e da “cultura do povo” krenak, foi pensado como um espaço de apresentação de seu povo às escolas e a população das cidades vizinhas à aldeia. Demonstrar que os Krenak também tem “cultura” e “história” (ou histórias!), o que mostra também uma profunda percepção de suas lideranças sobre os efeitos nefastos que a suposição ainda muito vigente na sociedade brasileira de que os povos indígenas seriam “povos sem história” (e-ou povos que somente existiram no passado) tem nas relações que constituem com os brancos.

O modo como os Krenak contam a história de suas relações com os *Kraí* me colocaram uma série de desafios da gramática e de léxico “crono-lógico” no momento da escrita desta etnografia. A questão que me foi colocada nas reflexões de meus interlocutores, em que um certo acontecimento, datado (13 de maio de 1808), e que acaba se “mitificando” e instalando um estado de guerra ininterrupta que se efetiva e se mantém através de variantes (ao longo do tempo) do primeiro ataque declarado pela Carta Régia, me fizeram pensar que as noções de “atualização” ou “evento mítico” não abarcavam totalmente as formas narrativas que os Krenak trazem quando falam de sua relação com os brancos. Diferentemente do caso havaiano analisado por Sahlins, a contra-história Krenak não trata exatamente de uma “atualização” de um evento primeiro. Não há repetição, mas talvez variações de um primeiro ataque que perpetua um estado de guerra contínuo. Nesse sentido, as noções de “variação” e “variantes”, emprestadas do vocabulário leví-straussiano das *Mitológicas* foi uma saída provisória para dar conta de um regime de historicidade em que continuidade e descontinuidade se superpõem (Lévi-Strauss chama essa superposição de “história mítica” em *O Pensamento Selvagem*)

Os Krenak nos obrigam a repensar também as categorias político-jurídicas criadas ao longo do século XX para dar conta das tecnologias de violência e destruição em larga escala que o Estado e o Capitalismo direcionam a outros modos de existência. Genocídio, Etnocídio e Ecocídio são categorias que se emaranham quando as lideranças krenak nos afirmam que o crime da Samarco é o capítulo mais violento do objetivo genocida da “Guerra Justa” aos Botocudo. Em tempos de Antropoceno, a “História” que segundo Foucault (2016 [1966]:512) nasceu no século XIX como um saber para funcionar enquanto um “ser mesmo do homem”, não deve mais ignorar o fato que nossa existência está implicada em uma diversidade imensa de seres que se encontram muito além do que entendemos como “humano”. Os Krenak nos fazem pensar de maneira enfática sobre a necessidade de explodir nossa limitada noção de “História” em vários planos, nos convidando a deslocar uma série de pressupostos que foram condições de possibilidade da máquina que desde o período colonial tem atacado povos indígenas como os Krenak. O fim da Guerra declarada por D.João VI depende da descolonização permanente de nossa matriz de significação do tempo. Que a explosão da “História” se faça a partir da proliferação de contrahistórias!

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Mauro WB. "Caipora e outros conflitos ontológicos." *R@ u* (2013): 7-28.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

AMOROSO, Marta. *Terra de índio: imagens em aldeamentos do Império*. Editora Terceiro Nome, 2019.

ARANTES, Luana Lazzeri. *Diferenças indissolúveis: um estudo sobre a sociabilidade Borum.*, 126 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social)-Universidade de Brasília, Brasília, 2006

AZOLA, Fabiano A.. *O Relatório Figueiredo e os índios no sul do Brasil*. Monografia em Ciências Sociais. Curitiba: Departamento de Antropologia,, UFPR, 2017

BAETA, Alenice Motta, and MATTOS, Izabel Missagia de "A Serra da Onça e os índios do Rio Doce: uma perspectiva etnoarqueológica e patrimonial." *Revista Habitus-Revista do Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia* 5.1 (2008): 39-62.

BAUER, Caroline Silveira. *Como será o passado? História, historiadores e a Comissão Nacional da Verdade*. Paco Editorial: Jundiá, 2017.

BENJAMIN, Walter. "Teses sobre o conceito da história, 1940." *Obras escolhidas*, 1996: 222-232.

BENZAQUEN DE ARAÚJO, Ricardo *Zigue zague: ensaios reunidos (1977-2016)* Org: Carmen Felgueira, Marcelo Jasmin e Marcos Veneu – Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Editora Unifesp, 2019

BLOCH, Marc. *Apologia da História, ou o Ofício do Historiador*, trad. André Telles, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor ,2002

BRAUDEL, Fernand. *Escritos sobre a história*. São Paulo: Editora Perspectiva, 2005.

BERBERT, Paula. 2017. Para nós nunca acabou a ditadura: instantâneos etnográficos sobre a guerra do Estado brasileiro contra os Tikmũ'ũn_Maxakali. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Belo Horizonte, UFMG: FAFICH

CHAKRABARTY, Dipesh. "O clima da história: quatro teses". Sopro: Panfleto político-cultural, 91, 2-22.", 2013.

CLASTRES, P. *A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac-Naify., 2003

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

CLIFFORD, James. "Colecionando arte e cultura." *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional* 23, 1994: 69-89.

CLIFFORD, James. "Museologia e contra-história: viagens pela Costa Noroeste dos Estados Unidos." *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003

COHN, C. *A criança indígena: a concepção Xikrin de infância e aprendizado*, São Paulo, pp. 185, dissertação em Antropologia. PPGAS USP, 2000

CORRÊA, José Gabriel Silveira. "A ordem a se preservar: a gestão dos índios e o reformatório agrícola indígena Krenak." *Rio de Janeiro*. 214p. *Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro* (2000).

DAVIS, Shelton. *Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil*. Zahar, 1978.

DESCOLA, Philippe. *Par-delà nature et culture*. Vol. 1. Paris: Gallimard, 2005.

DE LA CADENA, Marisol. *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press, 2015.

DETIENNE, M. *Comparar o Incomparável*. Aparecida, SP: Idéias & Letras, 2000

EVANS PRITCHARD, E.. Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota. *Perspectiva*, 1978

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Cultura com aspas e outros ensaios*. São Paulo: Cosac Naify, 2009

EMMERICH, Charlotte, e MONSERRAT, Ruth. *Sobre os Aimorés, Krens e Botocudos: notas linguísticas*. Ministério do Interior, Fundação Nacional do Índio, 1975.

ESTIGARRIBIA, Antonio. "Índios do Rio Doce." *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo* 7 (1934): 12-52.

FAUSTO, Carlos, and HECKENBERGER, M. *Time and memory in indigenous Amazonia: anthropological perspectives*. University Press of Florida, 2007.

FIOROTT, Thiago H. "A Morte do Uatu: Impactos do desastre da Samarco-Vale-BHP sobre a sustentabilidade do povo krenak" Dissertação de mestrado em desenvolvimento sustentável. UNB. 2017

FREIRE, José Ribamar Bessa. "A descoberta do museu pelos índios." *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A (2003): 219-254

FREITAS, Edinaldo Bezerra de. 1999. *Índios-Soldados: a GRIN e a tradição militar da política indigenista brasileira*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo

FOUCAULT, M *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas* 10.ed – São Paulo, Martins Fontes. 2016

GALLAGHER, Jennifer Lima. *De muitas verdades a uma: histórias enredadas, memórias tuteladas e a Comissão Nacional da Verdade (1979-2014)*. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2017.

GOMES, Breno "Palavras de Makian". Dissertação de mestrado em antropologia. PPGAS – Museu Nacional, 2016

GOW, Peter. *An Amazonian myth and its history*. Oxford University Press, USA, 2001.

GRUZINSKI, Serge. *A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII*. Editora Companhia das Letras, 2003.

HARTOG, François. *Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo*. Autêntica, [1ed 2003] 2013.

JOHNSON, Miranda. "Honest acts and dangerous supplements: Indigenous oral history and historical practice in settler societies." *Postcolonial Studies* 8.3, 2005: 261-276.

KOPENAWA, Davi, and ALBERT, Bruce *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. Editora Companhia das Letras, 2015.

LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Editora 34, 1994.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia estrutural dois*. Cosac Naify, 2013. [1973].

LÉVI-STRAUSS, C. *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus, 1989.

LÉVI-STRAUSS, C. *História de lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993

LÉVI-STRAUSS, C *De perto e de longe*. Cosac Naify, 2005 [1988]

LIMA, Edilene Coffaci. "Exílios índios: sobre deslocamentos compulsórios no período militar (1964-1988)." *ACENO-Revista de Antropologia do Centro-Oeste* 3.6 (2017): 18-35.

LIMA, E. C., & AZOLA, F. A. 2017. Entrevista com Marcelo Zelic: Sobre o Relatório Figueiredo, os indígenas na Comissão Nacional da Verdade e a defesa dos Direitos Humanos. *Mediações-Revista de Ciências Sociais*, 22(2), 347-365. 2017

LIMA, Edilene Coffaci, and PACHECO, Rafael. "Apresentação: A ditadura continua para os índios." *Campos-Revista de Antropologia* 20.2, 2020.

KRENAK, Ailton. "O eterno retorno do encontro." *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras (1999): 23-31.

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2006.

MANIZER, Henri Henrikhovitch. *Les Botocudos*. Imprensa nacional, 1919.

MATTOS, Izabel Misságia. *Borum, Bugre, Kraí: a constituição da identidade e memória étnica Krenak*. Diss. Dissertação de Mestrado. UFMG, 1996.

MATTOS, Izabel Missagia de. *Civilização e revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*. Bauru: Edusc, 2004.

MAUSS, Marcel. *Ensaio de Sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 1981

MOLINA, Luisa Pontes "A subersão como método: repensando o genocídio a partir das terras e das lutas indígenas" In: *Insurgências, ecologias dissidentes e antropologia modal*. [E-book] / organizadores, Suzane de Alencar Vieira, Jorge Mattar Villela. - Goiânia: Editora da Imprensa Universitária, 2020.

SANTOS, Eduardo Natalino dos. *Tempo, espaço e passado na Mesoamérica. O calendário, a cosmografia e a cosmogonia nos códices e textos nahuas*. 1. ed. São Paulo: Alameda Casa Editorial, 2009. v. 1. 432p .

NIMUENDAJU, Curt. "Social organization and beliefs of the Botocudo of Eastern Brazil." *Southwestern Journal of Anthropology* 2.1 (1946): 93-115.

PASCOAL, Walison Vasconcelos. "Imagens da sociopolítica Borum e suas transformações." 136 f., il. Dissertação(Mestrado em Antropologia Social)-Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

PARAÍSO, Maria Hilda B. "Os botocudos e sua trajetória histórica." *História dos índios no Brasil* 2 (1992): 413-430.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos sertões do leste*. 1998. Diss. Tese (Doutorado em História Social)-Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas-Departamento de História-USP, 1998.

PEREIRA, Ana Carolina Barbosa. *Na transversal do tempo: natureza e cultura à prova da história*. 2013. 225 f. Tese (Doutorado em História)—Universidade de Brasília, Brasília, 2013.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Aldeados, aliados, inimigos e escravos: lugares dos índios na legislação portuguesa para o Brasil." *Actas do Congresso Internacional Portugal-Brasil: Memórias e Imaginários*. Vol. 1. Lisboa: GTMECDP, 2000.

PERRONE-MOISÉS. Beatriz *Festa e Guerra*, Tese de livre-docência, FFLCH USP, 2015

PONCE GARCIA, Andrea. *Trayectoria de la (s) memoria (s) Aikewara= del'evento'de la Guerrilla de Araguaia a la Comisión de Amnistía en el actual contexto de revisión de la ditadura brasileña*. 175 p. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP, 2015

ROCA, Andrea. "Acerca dos processos de indigenização dos museus: uma análise comparativa." *Mana* 21.1 (2015): 123-156.

RÜSEN, Jörn. *Razão histórica. Teoria da história: os fundamentos da ciência histórica*. Tradução de Estevão de Rezende Martins. Brasília: Ed. UNB, 2001, 194p.

SÁEZ, Oscar Calavia. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*. Unesp, 2006.

SAFATLE, Vladimir. *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Autêntica, 2016.

SAHLINS, M. *Metáforas históricas e realidades míticas*, Zahar,

SAHLINS, Marshall. *Islands of history*. University of Chicago press, 1985.

SAHLINS, Marshall. *The Western illusion of human nature: with reflections on the long history of hierarchy, equality and the sublimation of anarchy in the West, and comparative notes on other conceptions of the human condition*. Vol. 32. Prickly Paradigm, 2008.

SEKI, Lucy. "Apontamentos para a Bibliografia da Língua Botocudo/Borum." *Revista de Antropologia* (1987): 511-535.

SILVA, Daniela Araújo da. "Diáspora Borum: Índios Krenak no Estado de São Paulo (1937–2008).", 191-f. Dissertação em História. UNESP, 2009

STRATHERN, Marilyn. "Estratégias antropológicas." *O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP (2006).

SURUI, Tiapé. "Nossos pais, nossos avós, estavam com medo de contar a história." *Campos-Revista de Antropologia* 20.2 (2020).

SZTUTMAN, Renato. *O profeta e o principal: a ação política ameríndia e seus personagens*. Edusp. Universidade de São Paulo, 2012.

VALENTE, Rubens. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. Editora Companhia das Letras, 2017.

VELHO, Otávio Guilherme. *Capitalismo autoritário e campesinato: um estudo comparativo a partir da fronteira em movimento*. Difel, 1976.

VILAÇA, Aparecida. *Native Christians: modes and effects of Christianity among indigenous peoples of the Americas*. Routledge, 2016.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation." *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2.1 (2004): 1.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. "Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico." *Amazônia: etnologia e história indígena* (1993): 149-210.

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WEBER, Ingrid. Um copo de cultura: os Huni Kuin (Kaxinawá) do Rio Humaitá e a escola. Rio Branco: Edufac, 2006