

# O que vive em nós

**Realização** Camila Junqueira, Cristiane Abud Curi, Gisela Haddad, Ivy Semiguem, Thiago Majolo e Vera Zimmermann

**Emerson Souza, Guarani** é mestre e doutorando em Antropologia Social pela PPGAS/USP e professor de Sociologia da Rede Estadual de Educação de São Paulo. Sua dissertação de mestrado *Povos Indígenas na Metrópole: movimento, universidade e invisibilidade na maior cidade da América* está disponível em: <<https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-10062021-192302/en.php>>.

**Juliana Rosalen** é doutora (2018) e mestre (2005) em Antropologia Social pela USP, pesquisadora da Antropologia da Saúde junto aos Wajãpi do Amapari (AP) desde 1998, é sócia fundadora do Instituto de Pesquisa e Formação Indígena e atualmente coordenadora adjunta do Programa Wajãpi. Desde 2007 é responsável pela formação dos Agentes de Saúde Wajãpi em parceria com o DSEI Amapá e Norte do Pará. Sua experiência na área de Antropologia tem ênfase na etnologia indígena amazônica em temas como saúde indígena; concepções de pessoa; cosmologias ameríndias; estados alterados; medicalização e políticas de saúde indígena.

**Lucila de Jesus Mello Gonçalves** é psicóloga e psicanalista, mestre em Saúde Pública e doutora em Psicologia Social. É membro do Espaço Potencial do Instituto Sedes Sapientiae e professora do curso “Winnicott: experiência e pensamento” no mesmo Instituto. É autora do livro *Na fronteira das relações de cuidado em saúde indígena* (Annablume/Fapesp, 2011) e *Ponte* (Patuá, 2018).

**Maria Rita Bicalho Kehl** é psicanalista e escritora, atuou como psicanalista na Escola Nacional Florestan Fernandes do MST (2006/2011), participou da Comissão Nacional da Verdade (2012/2014), que investigou as graves violações de direitos humanos promovidas pela ditadura militar, contra camponeses e povos indígenas. É autora, entre outros livros, de *Deslocamentos do Feminino, Ressentimento, O tempo e o cão – atualidade das depressões* (Prêmio Jabuti do ano de 2010 na categoria não ficção), *Bovarismo brasileiro* (Boitempo).

**Priscila Ambrósio Moreira** é bióloga (UFPR), com mestrado em Recursos Genéticos Vegetais (UFSC) e doutorado no programa de Botânica da Amazônia (INPA). Colabora como etnobotânica no projeto ProDocult, Museu do Índio (FUNAI).

**Thiago Barbalho** (Natal, RN) é artista visual e escritor com formação em filosofia e antropologia. Publicou os livros *Um homem bom*, *Doritos* e *Thiago Barbalho vai para o fundo do poço*. Seus trabalhos já foram expostos em São Paulo, Londres e Lisboa, entre outros.

Emerson Souza (Guarani)

Juliana Rosalen

Lucila de Jesus Mello Gonçalves

Priscila Ambrósio Moreira

Thiago Barbalho

Maria Rita Kehl

*Estima-se que hoje no Brasil as sociedades indígenas componham 250 povos, 180 línguas vivas faladas e cerca de 900 mil pessoas, o que representa 1,1% do total da população nacional. Mas Luis Bologhese, diretor do recém-lançado filme A última floresta, nos lembra de que estudos recentes sobre os povos que viviam na América antes da chegada dos europeus revelam que o território brasileiro teria sido habitado por cerca de 20 milhões de pessoas durante quase 4 mil anos, preservando seus biomas. Em pouco mais de 500 anos, a civilização europeia caucasiana teria destruído 2/3 dos biomas, o que contribui para a crise de biodiversidade do planeta e afeta as futuras gerações. Ailton Krenak, em seu livro Ideias para adiar o fim do mundo (2019), interroga a capacidade da humanidade de autodestruição, diante do impacto de um exercício permanente de exploração da natureza, e contrapõe ao modo de vida dos povos originários, em que a Terra seria um organismo vivo, alçado ao lugar de uma mãe provedora, seja pela dimensão de subsistência ou pela dimensão transcendente, ao dar sentido à sua existência. Ao nos descolarmos da terra, nossas narrativas ocidentais dissociaram o logos do corpo e dos afetos, a ciência dos mitos, levando-nos a perder nossa filiação à natureza e apagar nossas relações com as etnias originárias. Se, (des)afetados pelo tecido civilizatório, seguimos tentando suprimir a diversidade de formas de vida e de existência, na cosmologia indígena, antes de um problema, os outros seriam uma solução. Não seriam espelho, mas destino. Em O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem, Eduardo Viveiros de Castro destaca que o valor fundamental para a sociedade tupinambá não se assenta*

na identidade, mas na troca e na abertura ao outro. Ali a totalidade do Uno não faz sentido, já que exterioridade e diferença prevalecem sobre o ser. Nesta relação imanente com a alteridade, o imutável é justamente a inconstância da alma, o constante devir. No livro *A queda do céu*: palavras de um xamã yanomami, Davi Kopenawa afirma que o devir branco dos índios ocorreu e segue ocorrendo, ainda que à revelia dos povos indígenas. Se Kopenawa se empenha em alertar os brancos sobre o fim do mundo, também se esforça para que possam receber um legado inigualável para esse devir, o devir índio do branco. Seríamos todos nós, brasileiros, constituídos por essa cultura, e ainda que nossa descendência indígena siga ambivalente, e que tentemos apagar nossas heranças indígenas, cerca de 33% dos autodenominados “brancos” de nossa população teriam diretamente uma antepassada indígena de linhagem materna. Se somarmos à linhagem paterna, o número se eleva exponencialmente. Além disso, podemos reconhecer suas marcas em inúmeros aspectos de nossa cultura, sejam nos nomes de origem indígena de cidades, ruas, rios e parques,

há uma forte campanha por parte de alguns grupos econômicos que procuram ocupar territórios indígenas e destiná-los ao agronegócio, à mineração

na forma fonética de nosso português, nas comidas, no uso de plantas para cura dos males do corpo e da alma, e até nas tatuagens – os brasileiros estão entre os 10 países que mais se tatuam no mundo – provável herança artística e cultural da pintura corporal indígena. “O povo brasileiro é muito mais indígena do que se suspeita ou supõe”, nos lembra Viveiros de Castro. Seríamos mais estranhos a nós mesmos do que queremos admitir? Como nos (re)apropriar e usufruir disso que vive em nós? A seção *Debate da Revista Percurso* convida autores de áreas diversas a falar sobre o tema.

## Emerson Souza, Guarani

*Diga sim aos povos indígenas:  
pelo direito à terra, à vida e ao bem viver*

O ano de 2021 tem sido intenso. Um ano de transição importante para a luta dos povos indígenas no Brasil, já que os direitos constitucionais que garantem a demarcação de terras indígenas e outros direitos, como saúde e educação diferenciadas, têm sido objeto de cobiça por parte de grupos econômicos poderosos, que vão além de interesses nacionais. Há uma forte campanha por parte de alguns grupos econômicos que procuram ocupar territórios indígenas e destiná-los ao agronegócio, à mineração, entre outras maldades contra a população originária. Uma delas seria encerrar a

possibilidade de novas demarcações. Um ano de muitas reflexões e desafios frente ao que “esperamos”, muito em breve, ser o período pós-pandêmico, período este crucial para a manutenção dos direitos aos povos originários.

A transição e “covicídio” indígena têm sido acompanhados por entidades nacionais e estrangeiras que, agregadas à imprensa internacional, denunciavam as barbáries propagadas. Intensificaram-se, nos últimos anos, os ataques de grupos econômicos nacionais e transnacionais aos direitos indígenas. Artigos constitucionais, como o 231 e 232, sofrem





*não é muito difícil perceber  
a invisibilidade dada  
aos indígenas não só na maior  
cidade do país, mas em  
todo o Brasil*

neste momento uma avalanche de ataques e ofensivas por parte de grupos organizados, que aqui simplifico por BBB+B: a bancada da bala, do boi, da Bíblia e da bola. Um outro B ronda direitos importantes e intensifica uma forte campanha contra a diversidade brasileira. Estamos, há quase três anos, sofrendo a violência de Estado e de Governo que impulsiona uma série de ataques muito bem articulados. Representantes do Neoliberalismo financiam o desmonte de políticas públicas que, outrora, foram referência na defesa não só dos direitos indígenas, como também de uma série de direitos ambientais. No linguajar chulo dessas organizações, dizem ser o momento de “passar a boiada”.

Em minha pesquisa *Povos Indígenas na Metrópole: movimento, universidade e invisibilidade na maior cidade da América*, abordei questões históricas e pontos atuais, que carecem de reflexões e análises. Defendi a dissertação mediando uma questão que me fez repensar a noção de espaço, tempo e, de maneira geral, de como se compreende a presença indígena nas grandes cidades. Me vi diante de um desafio e, de forma dolorosa, analisei questões graves aos povos indígenas. Abordei as políticas adotadas em São Paulo e de como as “ilhas”, que são pontos dispersos do território indígena, com aldeias já criadas no Estado de São Paulo, têm o objetivo de levar adiante uma “política de integração” não muito diferente da atual, que envolve forte presença desse nacionalismo desenfreado que ronda nosso país. As aldeias de hoje ocupadas pelos povos Guarani Mbya, Guarani Nhandeva, Kaingang e Krenak são pequenos territórios dispersos

no Estado de São Paulo. O Estado e sua principal capital, de maneira geral, transformaram a presença ameríndia em algo do passado, e a terra foi distribuída para a elite paulista.

São Paulo é o maior estado do país em número de habitantes: 41.262.199 habitantes, segundo dados do Censo de 2010, e em 2020, 46.289.333 habitantes. A capital paulista é a maior cidade do país, com 12.325.232 habitantes, e a maior cidade do continente sul-americano. Também é a maior cidade do complexo sistema metropolitano com mais de 21 milhões de habitantes, a maior cidade da América, e a décima maior cidade do mundo, em números de habitantes. É nela que se encontra o maior número de indígenas vivendo em contexto urbano, com um total de 12.977 indígenas – 11.918 na zona urbana e 1.059 na zona rural. As aldeias Guarani estão na zona urbana da cidade de São Paulo. A maior população indígena em contexto urbano do Brasil é São Paulo, segundo dados do Censo de 2010. Depois dela, viriam: São Gabriel da Cacheira, com 11.016 habitantes; Salvador, com 7.560; Rio de Janeiro, com 6.764; Boa Vista, com 6.072; Brasília, com 5.941; Campo Grande, com 5.657; Pesqueira, com 4.049; Manaus, com 3.837; e Recife, com 3.665. No Estado de São Paulo, os dados do Censo de 2010 apontam uma população indígena de 37.915 indígenas vivendo em cidades, o que representa 91% da população indígena do estado. No Estado o total é de 41.794 mil indígenas.

Não é muito difícil perceber a invisibilidade dada aos indígenas não só na maior cidade do país, mas em todo o Brasil. O Censo de 2010 apresenta 305 etnias, 272 línguas e mais de 80 povos vivendo de forma isolada na Amazônia brasileira. A questão principal é “o isolamento dado aos indígenas das grandes cidades”, e o que está em curso neste momento é o isolamento não só nas grandes cidades, mas em todas as partes do Brasil. Políticas higienistas estão em curso.

Minha pesquisa mergulha nos aspectos da criação do estado mais populoso do Brasil e da capital paulista, o que remete a uma imersão ao passado e aos caminhos tomados em desfavor dos

povos indígenas. Repensei e refleti sobre a cidade enquanto local da presença não indígena. A história de São Paulo não reflete sobre suas milhares de mortes. Questiono: a tragédia indígena neste estado não significa nada? Ou quase nada? Não estão nos livros de História, não estão nas praças, não possuem estátuas, não existe uma política de reparação por essas inúmeras tragédias que passam despercebidas por muitos, até mesmo nas disciplinas escolares e universidades.

Os povos que circulam pelas grandes cidades e continuam seu intenso processo de migração não correspondem às culturas no interior de outras muitas culturas? Por quê? Indaguei sobre essa ausência, refleti sobre o Antropoceno. Percorri diversos locais em São Paulo antes da pandemia e pude compreender que, embora essa presença nas grandes cidades seja uma realidade, de fato, o que existe ainda é uma ideia imaginária, uma espécie de delírio coletivo quanto à presença indígena. Para muitos, os indígenas estão à beira de rios, nas florestas e vivendo no imaginário de grande parte da população. Mas como continuar à beira de rios? São Paulo, como estado da federação, isola os povos indígenas e mantém um olhar eurocêntrico, etnocêntrico e genocida. Percorri livros históricos de São Paulo e do Brasil como um todo e percebi que, durante estes cinco séculos, o que se pode enxergar no horizonte são políticas etnocidas e genocidas.

O Brasil possui uma dívida histórica com os povos indígenas, mas o que se faz é dar sequência ao modelo do genocídio e do martírio indígena. Talvez não tenhamos nos dado conta da violência que se propaga no maior genocídio da história mundial em curso. Somos, sim, o país que mais mata indígenas em toda a história. Seja ela pela ocupação desenfreada que se deu nos últimos séculos de seus territórios tradicionais, seja pelo modelo de educação que persiste na barbárie. Ou seja, o indígena muitas vezes é retratado nos livros e na história do Brasil como algo já do passado.

Não conhecemos nossa história e de certa forma a negamos. Nos imaginamos diante de um imaginário europeu. Busca-se estar enraizado na figura ocidental, negando sua história, seus



*o Marco Temporal  
e a PL490 são uma afronta  
aos direitos dos povos originários.  
Como poderiam estar os indígenas  
em 1988 em seus territórios  
tradicionais se estes foram invadidos  
pela ganância capitalista?*

antepassados e sua própria existência na ideia de nação. Os livros e a seriedade de seus escritores muitas vezes refletem e continuam propagando muitos preconceitos e racismo contra muitos dos povos originários. Está claro que a presença indígena está distante das estatísticas na maior cidade do Brasil, embora não seja diferente em outras regiões. Posso afirmar que existe pouco estudo sobre a presença dos indígenas nas grandes cidades. Reafirmo que está distante de qualquer Censo nos últimos anos. Como vivem? Como estão? Sabem-se os números, mas pouco sabemos quem são.

As etnias que vivem nas maiores cidades do Brasil são excluídas de estudos sobre essa diversidade. Há poucos estudos sobre a distribuição de etnias nas cidades. Fora das estatísticas, fora de políticas públicas. O indígena das grandes cidades é também parte de um processo em curso para integrá-los à sociedade nacional. Está em curso o *gran finale* que é colocar de vez os territórios indígenas nas mãos do capital. Os indígenas nas cidades.

O Marco Temporal e a PL490, a serem discutidos neste ano no Supremo Tribunal Federal e na Câmara Federal, são uma afronta aos direitos dos povos originários. Como poderiam estar os indígenas em 1988 em seus territórios tradicionais se estes foram invadidos pela ganância capitalista? O caso do povo Xokleng do Sul do Brasil é um dos mais emblemáticos: eles foram caçados, tratados com “requintes de crueldade”, massacrados e lutam para se manter no território onde estão seus ancestrais. Não diferente dos Kaingang, em São Paulo, e Krenak, em Minas Gerais.

A situação indígena neste momento é delicada e haverá repercussão geral, atingindo as inúmeras demarcações de terras indígenas no Brasil. O Marco Temporal irá determinar o destino dos

povos indígenas no Brasil. Portanto, desde já, peço! Unam-se aos indígenas. Não deixem que destruam o bem viver dos povos originários. Os indígenas sem terras... É isso o que querem?

Juliana Rosalen

*Entre múltiplos “modos de existir”,  
transformações e devires*

O tema inspirador deste debate é o “devir” ou as possibilidades de experimentação de diferentes “modos de existir”. Para os povos indígenas, são muitas as possibilidades de devir, já que o mundo é composto a partir de uma pluralidade de existências – diversas “gentes” que compõem tudo o que traduzimos de modo genérico e materialista como “natureza”. As etnografias sobre estes povos nos mostram que as experimentações indígenas destes diferentes “modos de existir” podem ocorrer tanto de maneira intencional, quanto por mero descuido, já que o viver entre muitas “gentes” pressupõe necessariamente riscos.

Neste texto vou tentar aproximar o leitor das experimentações de um povo indígena, de forma a fornecer mais elementos ao debate conceitual sobre o devir e também tentar produzir um questionamento sobre como este conceito parece reverberar em nós, não indígenas.

Para os Wajãpi, povo indígena que habita o Estado do Amapá, estas experimentações podem ser entendidas como processos de capturas (menos ou mais) radicais (como o exemplo que apresentarei abaixo) ou passíveis de serem controladas (como os jovens wajãpi que experimentam o “modo de existir” dos não indígenas nas cidades e depois retornam para o seu próprio). Porém, o devir para os Wajãpi não é algo que se vive de maneira incólume, ele necessariamente produz marcas, fornece potências, habilidades, desejos e qualidades para seus detentores.

Como ressalta Viveiros de Castro<sup>1</sup>, “virar branco” – ou qualquer outra alteridade – à moda dos índios não é exatamente a mesma coisa que “virar índio” à moda dos brancos, essas “coisas são muito mais complicadas do que se imagina”.

Vamos a um exemplo etnográfico de captura de uma wajãpi para um devir outro, em sua forma mais radical.

O exemplo que apresento é de uma mulher wajãpi que acompanhei por pelo menos 4 anos. T. era uma mulher jovem, que na época da pesquisa estava com 37 anos, e casada com um homem wajãpi do Camopi (Guiana Francesa). Segundo a mãe, T. nasceu bem e depois que cresceu tornou-se muito trabalhadeira (atributo bastante valorizado entre os Wajãpi). Após um tempo de casada, foi morar alguns meses no Camopi, e, quando retornou para a sua aldeia, começou a apresentar comportamentos considerados estranhos: corria para o mato, não queria ouvir a mãe e falava “besteira”. A situação foi pouco a pouco se agravando, e a família resolveu consultar um pajé. Este viu que havia um gafanhoto verde e grande (kusikusira) que estava atacando a jovem. Nas palavras dele: “T. virou a roça do gafanhoto”. A jovem se mantinha constantemente em uma posição acorçada e olhando para o chão. Kusikusira, segundo o pajé, era responsável pelas vozes que ela ouvia e por mudar sua visão. Segundo o relato, ela estava vivendo em dois reko (“modos de existir”), o dos Wajãpi e dos Kusikusira. Segundo a família, os remédios dos não indígenas eram mobilizados para diminuir a dor de ela estar

<sup>1</sup> E.V. Castro, *O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem*, 2006.



sendo canibalizada internamente, pois o kusikuisira continuava, a despeito de qualquer química, a comer o i'ã [princípio vital dela]. Revelaram que não haveria cura para T., pois o i'ã [princípio vital dela] já se encontrava “todo estragado”.

Ouvi, no decorrer de minha pesquisa, várias versões a respeito do que poderia ter desencadeado este processo de agressão (que aqui podemos associar à ideia de captura): um comportamento inadequado por parte da jovem, a ingestão de uma substância indevida ou mesmo uma agressão deliberada produzida pelos parentes do marido. Porém, não vou explorar estas possibilidades (o que implicaria aprofundar uma reflexão que o espaço aqui não permite), mas tentar aproximar o leitor do que compreendi sobre a complexidade da ideia “vir a ser” e da transformação para os Wajãpi.

A mudança de um “modo de existir” para outro dá-se necessariamente a partir de um processo de consubstanciação. A pessoa agredida começa a trocar substâncias com gentes de outro domínio que não o seu, e, dessa forma, passa a enxergar o mundo através da perspectiva de seu agressor. Isto implica não reconhecer mais os parentes, ver os alimentos como não alimentos, desejar “namorar” com pessoas interditadas pelas regras wajãpi, etc. As vozes que a pessoa passa a escutar (dentro e fora de si) são de outras gentes que compõem o reko de seu agressor e, portanto, inaudíveis a seus parentes wajãpi. Este processo, em geral, é gradual, as pessoas vão sendo levadas aos poucos para outros domínios. Por isso, na maior parte das vezes, estas pessoas apresentam uma alternância entre condutas consideradas “normais” – em relação ao “modo de existir wajãpi” – e condutas anormais – pertencentes a outros “modos de existir”. Veja que esta apreensão passa longe de uma ideia de “patologização” e de transtornos mentais, tal qual o mundo ocidental traduziria. Ao tentar me aproximar das percepções wajãpi, nomeei estes fenômenos como “estados alterados”, que nada mais são, para os Wajãpi, do que possibilidades do viver junto a outras gentes, em outros “modos de existir”.

A irreversibilidade do estado de T., ou a proximidade de uma captura total, só me foi anunciada

*as pessoas wajãpi  
experimentam (de forma  
controlada) ou são capturadas  
(experimentam afecções  
não controladas) por diversos  
“modos de existir”*

devido à inexistência, naquele momento, de um pajé capaz de reverter a situação (mas isso não significa que outros pajés não poderiam fazê-lo...). A tristeza transpareceu em meu rosto, pois a captura total significaria a morte daquela jovem. Percebendo minha desolação, um sensível interlocutor wajãpi me explicou: “você não precisa ficar preocupada, triste, ela vai continuar vivendo em outro reko, o pajé poderá vê-la”. Naquele momento a ideia mais simples e mecânica de morte que me impactava foi substituída pela de transformação e a experimentação de novos devires.

Vale dizer que as pessoas wajãpi experimentam (de forma controlada) ou são capturadas (experimentam afecções não controladas) por diversos “modos de existir”. No caso das capturas conseguem, por vezes, revertê-las por meio de tecnologias locais. O tempo é aliado destas reversões: quanto mais cedo se intervém, mais fácil a resolução. Porém, nestas experimentações ninguém está a salvo das marcas (que passam a compor este corpo) e do risco de não conseguir retornar ao próprio reko.

Levando em consideração essa chave interpretativa, não é surpreendente o efeito que produziu sobre os povos indígenas a associação da vacina à possibilidade de as pessoas “virarem jacaré”. Esta frase, que virou chacota em quase todo o mundo, reverberou de forma diferente para os povos indígenas: para eles os processos de transformação são levados a sério, assim como a aplicação de substâncias no corpo. O que aparentemente se mostrou como uma frase inofensiva e ignorante do



*o que você faz com aquilo  
que sente e sabe? A pergunta  
pressupunha que eu tinha  
poder e liberdade para  
deixar aquela tristeza*

presidente foi mais um fator a estimular entre os povos indígenas uma grande recusa da vacinação.

Esta breve reflexão procurou, a partir de um exemplo etnográfico, provocar o leitor a respeito de como o devir pode ser experimentado pelos Wajãpi, mas será que já paramos para refletir com mais vagar sobre o que “vive em nós”? O que nos compõe? E a que tipos de devires e capturas estamos sujeitos?

Para os não indígenas, o devir aparece, na maioria das vezes, associado a uma escolha (deliberada). Então, sobre o que nos fala este “devir indígena” dos brancos (presente no texto inspirador desta chamada)? Talvez menos sobre a busca de

uma possível indianidade que existe em nós – e que para muitos se confunde apenas com uma realidade genética ou uma busca incessante de essências culturais – e mais sobre processos de experimentação de fragmentos das complexas dimensões socioculturais indígenas que nos indicam caminhos de vida mais “sustentáveis” (como costumamos traduzir). Resta saber se seremos capazes, com todos os limites, de fazer estas experimentações, de compor e de nos deixar afetar por outras gentes e seus modos de existir e com isso “adiar(mos) a queda do céu”.

Pode ser que então, depois de muito tempo, outras gentes venham à existência em nosso lugar. Mas serão outros habitantes da floresta, outros brancos. São essas as palavras de nossos antigos sobre o futuro. Os brancos também deveriam sonhar pensando em tudo isso. Talvez acabassem entendendo as coisas que os xamãs costumam falar entre si. Mas não devem pensar que estamos preocupados somente com as nossas casas e nossa floresta ou com os garimpeiros e os fazendeiros que querem destruí-la. Estamos apreensivos, para além de nossa própria vida, com a da terra inteira, que corre o risco de entrar em caos. Os brancos não temem, como nós, ser esmagados pela queda do céu. Mas um dia talvez tenham tanto medo disso quanto nós!<sup>2</sup>

Lucila de Jesus Mello Gonçalves, Priscila Ambrósio Moreira e Thiago Barbalho

*Tudo vive em nós*

### 1. Eu sou uma multidão no consultório

*Sou a favor que se libere a magia oculta  
de uma terra que em nada se assemelha  
ao mundo egoísta que se obstina em  
pisá-la, e que não vê a sombra que recai  
sobre ele.*

[Antonin Artaud]

Era estranho falar ao psicólogo da minha tristeza prolongada e paralisante como se fosse eu o responsável pelo meu desânimo profundo, quando tudo

em volta parecia conspirar para me entristecer. Os psicólogos costumam reverter nossa revolta paralisante com o mundo na seguinte questão: o que você faz com aquilo que sente e sabe? A pergunta pressupunha que eu tinha poder e liberdade para deixar aquela tristeza e viver a autonomia do que fazer com os dados que me revoltam? Quantas multidões produzem um depressivo? Se não quisesse ser triste, por outro lado também não deveria implorir ressentimento e me transformar num psicopata autor de massacres, porque isso também seria uma doença e um crime cujo réu seria somente eu. Mas corre no sangue de parentes remotos meus, primos

2 (D. Kopenawa e B. Albert, *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*, São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 498.

distantes e próximos, a noção de que a doença não é um estado individual. Aliás, a própria noção de indivíduo é muito desprezada entre esses povos. Como eu havia lido e ouvido autores e pesquisadores indígenas e seus aliados, sabia que, quando alguém entre eles adocece, é sua comunidade que está doente. Uma tristeza persistente, um descompasso, tudo é sempre coletivo. O que vive em mim é de todo mundo. O meu melhor e o meu pior. Então como aceitar a condução terapêutica num consultório que me pergunta o que faço com meu estado adoecido e ressentido quando sei que a própria ideia de resolver pessoalmente um estado pessoal é frouxa? E tristeza e ressentimento não ecoam por acaso os valores da nossa sociedade doente – sucesso, produtividade, amor eterno, independência? Sim, eu era só um catalisador fatídico do mal-estar coletivo em conviver com seus monstros. Eu incorporava o monstro de todo mundo. Foi preciso reconhecer que em mim ressoava qualquer coisa herdada de muito antes e que se revigorava quando lia sobre os indígenas e convivia com eles – sobretudo os Shipibo-Konibo, mas também nas leituras de Kopenawa e tantos outros. Era dentro de mim que despertava o parentesco remoto, do qual todo brasileiro deveria ir atrás para, com sorte, inaugurarmos um novo jeito de pensar, este que já esteve aqui o tempo todo. O reflexo e a identificação entre mim, um homem branco pobre de subúrbio do Brasil, sem história familiar que explicitasse minhas raízes negras, indígenas ou brancas (fruto do silenciamento e do extermínio das raízes), e o modo de vida indígena só existia porque havia uma familiaridade, um parentesco cosmogônico. Mais cedo ou mais tarde, aquilo reivindicava vida, cada vez mais vida. E eu me perguntava se meu incômodo com o método psicoterapêutico era no fundo um incômodo com a instauração do sujeito, com a falência do ocidente, com a história colonial. Eu não quero viver nada sozinho. Eu sou vários.

## 2. É impossível viver sozinho

Diante da “intrusão de Gaia”<sup>3</sup>, como chamou a filósofa e química Isabelle Stengers, histórias da



*no início da pandemia*

*ouvi de Jerá Guarani:*

*“Gosto de chamar mais pessoas para serem selvagens”*

vida do mundo natural se cruzam com as histórias humanas. Ou, como argumenta a antropóloga Anna Tsing<sup>4</sup>, a natureza humana é uma relação entre espécies. Tal intrusão de Gaia imprime um humano que nunca é plenamente si mesmo e que não pode se fechar sobre sua própria autonomia, ainda que assim o tente. A intrusão, diz Stengers, é um ser implacável, surdo às nossas justificativas<sup>5</sup>. No início da pandemia ouvi de Jerá Guarani: “Gosto de chamar mais pessoas para serem selvagens”<sup>6</sup>. Desde então, me pergunto como estar à altura deste gesto tão simples, genuíno e corajoso que sinceramente sabe que é impossível viver sozinho. O convite de Jerá nos desloca da perspectiva privilegiada da agência humana na produção de mundos, mas experimenta as composições multiespécies. Neste agenciamento de forças indiferentes aos nossos pensamentos e aos nossos projetos, o planeta não é um cenário inerte, como bem ilustra a obra literária *Torto Arado*<sup>7</sup>. Longe de se reduzir a um realismo fantástico, a obra é ancorada na convivência do autor com os moradores da Chapada Diamantina. A partir das palavras de Vieira Júnior, Belonísia (justamente a moça que perdeu a língua!) aguça a atenção do leitor sobre o modo como ouve o mundo e dele participa: “um grão de milho deslizou da mão de Belonísia para o solo arado. Com os próprios pés recobriu a semente, afofando com a necessária delicadeza para que o movimento do mundo se encarregasse do resto”<sup>8</sup>. “Com Zeca Chapéu Grande... aprendia sobre as nuvens, quando haveria ou não chuva [...]. Aprendia que tudo estava em movimento



*fiquei encantada com  
a riqueza encontrada ali;  
os esquimós são, nas palavras  
de Tobie Nathan,  
uma “sociedade do sonho”*

– bem diferente das coisas sem vida que a professora mostrava em suas aulas. Meu pai olhava pra mim e dizia: ‘O vento não sopra, ele é a própria viração’<sup>9</sup>. Essa nos parece uma necessidade urgente do nosso tempo: resgatar os vínculos com a terra, trazer as coisas de volta à vida junto a um humano que não está sozinho e nem é o centro do universo. Tal interdependência é uma condição e não uma nostalgia de um mundo idealizado em contato com a natureza<sup>10</sup>. Ao reconhecer a diversidade contaminada, lidaremos com o selvagem nas relações concretas da vida cotidiana. O vírus, por exemplo, embora indiferente às nossas fronteiras, sinaliza que nossos modos de relação e de composição com as intensidades do mundo vivo importam muito se queremos sustentar este mundo interdependente.

- 3 O termo Gaia, usado por Bruno Latour e Isabelle Stengers, faz referência à teoria científica de James Lovelock e Lynn Margulis, na qual o planeta Terra é um organismo vivo.
- 4 A. Tsing, Margens indomáveis: cogumelos como espécies companheiras. *Ilha Revista de Antropologia*, v. 17, n. 1, p. 184, 2015.
- 5 I. Stengers, *No tempo das catástrofes*. São Paulo: CosacNaif, 2015, p. 53.
- 6 J. Guarani, Tornar-se selvagem. *Revista Piseagrama*, Belo Horizonte, n. 14, p. 12-19, 2020.
- 7 I. Vieira Júnior, *Torto Arado*. São Paulo: Todavia, 2019.
- 8 I. Vieira Júnior, *op. cit.*, p. 254.
- 9 I. Vieira Júnior, *op. cit.*, p. 99.
- 10 M.P. de la Bellacasa, *Matters of care: Speculative ethics in more than human worlds*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017, p. 149.
- 11 T. Nathan, *La nouvelle interpretation des rêves*. Paris: Odile Jacob, 2011. *Penser l’invisible*. Paris: Gallimard, 2007. 1 CD.
- 12 D. Anzieu, Les Esquimaux et les songes. *Revue Française de Psychanalyse*, v. 40, n. 1, p. 59-64, 1976.

### 3. Quem são os “nós”?

Também não quero viver nada sozinha. Há alguns anos, preparando minha tese sobre alguns aspectos do universo onírico ameríndio, por meio de um livro de Kaes cheguei a um texto de Anzieu, sobre o sonhar dos esquimós. Fiquei encantada com a riqueza encontrada ali; os esquimós são, nas palavras de Tobie Nathan<sup>11</sup>, uma “sociedade do sonho”. Muitas das decisões são tomadas através das indicações oníricas de alguns sonhadores da comunidade, o sonho vale menos como evento e mais como desencadeador de processos. Na época recortei um pequeno trecho do texto e postei numa rede social: “[...] todo mundo sonha primeiro para si mesmo, depois com os outros e para os outros, finalmente alguém sonha para todos e se torna o que ele nunca deixou de ser, mas do qual ele agora tem certeza, parte de um todo”<sup>12</sup>. Surpreenderam-me alguns comentários de colegas, que disseram discordar do autor, pois “temos que ser sonhados antes de poder sonhar”, que “ninguém sonha para si primeiro e sim para o outro”, e assim por diante. É certo que neste minúsculo trecho não acompanhamos a “teoria do progresso da alma” desenvolvida pelos sábios esquimós, relatada pelo autor no texto cuja leitura sugiro. Mas a reação provocada me chamou atenção: ainda trabalhamos com uma única teoria sobre os sonhos! Como será que nós, psicanalistas, podemos escutar a palavra sonho sem pensar em desejo? Como podemos falar em concepções oníricas sem falar em inconsciente? A pergunta que me guiava em 2013, quando iniciei a pesquisa entre os Kamaiurá, era se diante do intenso convívio com o não indígena e a entrada maciça de inúmeros bens de consumo, o sonho poderia ser pensado como uma faceta de enraizamento e, deste modo, um índice de saúde da comunidade. Segundo as concepções dos Kamaiurá, “sonhar bem” é um elemento necessário para o bem viver. O sonho pode ser composto por hábitos cotidianos, como pescar, caçar, namorar e lutar, mas pode também ser uma comunicação com os mamãe, que são para os kamaiurá uma espécie de força, um elemento que atua constantemente no mundo invisível, que em

português ficou traduzido por espírito. Trago um fragmento para ilustrar essa relação:

Hoje sonhei ruim. Por isso não fui à roça. Sonhei com a meninada que foi atrás de mim para me pegar. Fazendo brincadeiras comigo, jogando terra. Mas escapei. Banhei, no sonho banhei, lavei o rosto, passei sabão no corpo, escapei. Quando acordei tava cansado. Não vou sair hoje senão vou direto no espiritual, mamãe vai me pegar. E tava sentindo fraqueza...ah não vou na roça<sup>13</sup>.

O sonhador me explicou que a meninada do sonho dele é o espírito, o mamãe. Me disse que esse tipo de sonho vem de fora das pessoas, do espírito mesmo. E se sonhou com espírito, é porque este veio avisá-lo sobre os acontecimentos do dia. Então ele mudou seus planos. Em vez de ir à roça cedinho e depois vir para o posto trabalhar, veio direto, e assim tudo transcorreu bem. Nesta mesma direção, em ocasião em que debatíamos sobre a saúde da população indígena, a psicóloga Taynara Tuxá nos falou um pouco da importância da dimensão espiritual nas concepções ameríndias. Taynara afirma que a “ciência indígena é o comprometimento com o sagrado”. A saúde tem relação direta com a natureza e com a terra. A saúde inclui o sagrado, pois geralmente os seres não humanos habitam as matas e as águas. Mas a categoria do sagrado não é incluída como elemento fundante dentro das concepções ocidentais da psicologia. Taynara sugere mudanças estruturais, tanto epistemológicas quanto institucionais, para que possam coexistir as múltiplas noções: “são necessárias ações inclusivas e antirracistas dentro do campo da psicologia pois o silenciamento e a violência institucional têm produzido um processo de “subjeticídio” nas pessoas indígenas”<sup>14</sup>. Recentemente um amigo Kamaiurá me telefonou da aldeia para partilhar a triste notícia do falecimento por COVID de uma senhora que havíamos encontrado juntos, em sua última visita a São Paulo. Ela era diabética, não aguentou. Conversamos sobre a pandemia, ele me disse que alguns parentes seus estavam caindo nas fake news e se recusando a tomar a vacina por medo de virarem



*nas sociedades de universos  
múltiplos, o paciente não  
é uma pessoa isolada  
de sua comunidade*

jacaré (as fake news incidem diretamente sobre as concepções de pessoa de algumas etnias!). Ao final, quando lhe perguntei se estava sonhando bem, ele me respondeu: Eu sim, eu tô sonhando bem, eu sonhei muito bem, por isso fiquei protegido da COVID. Sonhar é resistir, sonhar bem é enraizar, nenhum de nós quer viver nada sozinho, somos múltiplos, mas fomos criados, nas palavras de Tobie Nathan, em uma “sociedade de universo único”. Para o autor, há dois tipos de sociedade, a de universo único, em que o homem está sozinho, e o saber é representado pelo saber racional, e as sociedades de universos múltiplos, onde convivem saberes de ordem humana com os de ordem não humana. Nas sociedades de universos múltiplos, o paciente não é uma pessoa isolada de sua comunidade, e sua doença se relaciona tanto com outras pessoas da comunidade, como com alguma força, potência ou ser invisível presente na cultura de seu grupo. Desse modo, qualquer intervenção terapêutica, seja na cidade, seja na comunidade, lida com a multiplicidade de universos que a doença engendra. Convivem médicos, xamãs, pessoas da comunidade, curandeiros e raizeiros. Não somente o processo de tratamento e cura se dá em grupo, mas também esse é um dispositivo que gera um grupo! Tobie Nathan nos lembra que a presença de entidades não humanas permeia todas as sociedades humanas, que ao longo da história se interrogaram sobre elas. Mas esta parece ser uma dimensão do viver com que desaprendemos a nos conectar. Todos temos sofrido, em diferentes graus e escalas, as graves consequências que



*talvez os desafios estejam  
também na postura de abrir  
os olhos e ouvidos, na ampliação  
e qualidade da escuta, em conhecer  
as diferenças*

o pensamento único traz: desde o desamparo de um paciente, que não encontra eco à sua voz, até o desamparo global, passando pelas secas, contaminação das águas, extinção de espécies, a pobreza, a desigualdade, a fome, que são, entre outros fatores, diretamente relacionados ao não reconhecimento da interdependência entre as espécies. Mas seguimos aprendendo com os ameríndios, e como nos disse a pajé Mapulu, espírito que vem no sonho mora na floresta, se tirar floresta, espírito morre, ninguém sonha mais, acaba tudo. Alguns psicanalistas, tais como Winnicott, Khan e Bollas, colocaram em curso esses questionamentos no

Maria Rita Khel

*Índios, as maiores vítimas das ditaduras*

Coube a mim, como integrante da Comissão Nacional da Verdade, a investigação sobre as graves violações de direitos humanos contra povos indígenas. Não tinha familiaridade com o tema, apenas me lembrava de uma das primeiras reivindicações levada a público na década de 1980, quando a repressão violenta do Estado permitiu

que concerne ao “pensamento único”, mas ainda há pouca abertura para acolher as chamadas dimensões do sagrado<sup>15</sup>. Assim, parece que não se trata somente de nos (re)apropriar e usufruir o que vive em nós. Talvez os desafios estejam também na postura de abrir os olhos e ouvidos, na ampliação e qualidade da escuta, em conhecer as diferenças, flexibilizar a sensibilidade, reconhecer os múltiplos universos existentes e estar disposto a, de forma contínua, encontrar formas de coexistências, se reconhecendo e diferenciando permanentemente. Se pudermos aceitar o que propôs Winnicott<sup>16</sup>, colocaremos nossas teorias, cada uma delas, em uso, no sentido de fazê-las se movimentar, em abertura e confronto com o que o presente/ambiente nos traz, de modo a “criar” a teoria que encontramos, em permanente atualização. Pensamos que essa abertura poderia afetar a qualidade de nosso sonhar; e se for assim, de que modo afetaria também o nosso viver? E se aceitarmos também o convite de Jerá Guarani e pudermos nos tornar um pouco mais selvagens, será que nos aproximamos de uma condição política da existência que engendraria novos desenhos de investigações e práticas de cuidado?

alguma liberdade de expressão: “Pela demarcação das terras indígenas”. O que ignorava até o período da CNV é que os indígenas formaram o grupo mais numeroso de vítimas do período 1964-1985. Não, eles não lutaram contra a ditadura. Eles foram as vítimas mais inocentes. Lutaram contra os governos militares? Não. Os índios morreram em massa – estima-se um número de 8 mil mortes no período – vítimas de contaminação pelas chamadas “doenças de branco”: sarampo, catapora, varíola e até gripe! Como não tinham resistência contra essas doenças contagiosas, as chamadas “frentes de aproximação” não levavam

13 L.J.M. Gonçalves, *O campo e o capim: investigações sobre o sonhar nos Kamaiurá*. Tese de Doutorado. Psicologia Social e do Trabalho do Instituto de Psicologia da USP, 2019.

14 T. Tuxá, comunicação pessoal, Saúde dos povos indígenas, UFBA, 2021.

15 Gilberto Safra e Walter Moure são psicanalistas que exploraram esta dimensão em seus trabalhos.

16 D.W. Winnicott. *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

vacinas para protegê-los, desde que os irmãos Vilas Bôas, na década de 1940, entenderam que a contaminação dessas doenças para os grupos indígenas isolados lhes era fatal. Um servidor da Funai – um bom emprego público, no período – que se demitiu na época declarou em entrevista à revista *Veja*: “Não quero ser coveiro de índios”.

A seguir, trechos de depoimentos à Comissão Nacional da Verdade, de algumas lideranças indígenas.

### Visita à aldeia Yanomami em Roraima. Depoimentos do líder Davi Yanomami sobre a invasão de suas terras por garimpeiros e madeireiros

Eu não sabia que existia governo. Veio chegando de longe até nossa terra: são pensamentos diferentes de nós. Pensamentos de tirar mercadoria da terra: ouro, diamantes, cassiterita, madeira, pedras preciosas. Matam árvores, destroem a terra mãe, como o povo indígena fala. Ela é que cuida de nós. Ela nasceu, a natureza grande, para a gente usar. Eu não sabia que o governo ia fazer estradas aqui. Autoridade não avisou antes de destruir nosso meio ambiente, antes de matar nosso povo. Não só os Yanomami: o povo do Brasil. A estrada é um caminho de invasores, de garimpo, de agricultores, de pescadores. Tiram “biopirataria” sem avisar nós. Estradas que o governo construiu começaram lá em Belém, depois Amapá, Manaus, Boa Vista. Mataram nossos parentes Waimiri-Atroari. É trabalho ilegal. O branco usa a palavra ilegal.

A FUNAI, que era para nos proteger, não nos ajudou nem avisou dos perigos. Hoje estamos reclamando. Só agora está acontecendo, em 2013, que vocês vieram aqui pedir para a gente contar a história. Quero dizer: eu não quero mais morrer outra vez. O governo local e nacional, deputados, senadores, governadores, todos têm que pensar como o governo vai nos proteger e não deixar mais destruir matas e rios e fazer sofrer os Yanomami e outros parentes, junto com a floresta. O meio ambiente sofre também, junto com o índio.

Minha ideia: eu ando no meu país, o Brasil. Sou filho da Amazônia brasileira, conto, para quem não sabe, o sofrimento do meu povo. Não queremos que a autoridade deixe estragar outra vez. Se o governo quer fazer estrada na terra Yanomami, tem que entrar e conversar



*matam árvores, destroem a terra mãe, como o povo indígena fala. Ela é que cuida de nós. Ela nasceu, a natureza grande, para a gente usar*

conosco, junto com o Ibama. O governo Dilma está aprontando para estragar outra vez. Nosso povo não quer. A autoridade tem que respeitar a Constituinte que o governo passado criou. O que fala a OIT, no papel, não pode mudar não. Tem que ser respeitado.

Recomendações: Querem mudar o artigo 231. A Proposta 227 vai permitir matar nós, não vai mais deixar demarcar terras de nossos parentes. O governo tem que completar o trabalho e demarcar as terras dos povos que ainda estão lutando. Demarcar as terras de quem ainda falta demarcar. Hoje em dia nós, lideranças, sabemos reclamar! Também precisa falar com outros governos do mundo que mandam estrangeiros virem destruir a natureza de nosso país. Não queremos aprovação de projetos de mineração no Congresso. Vamos passar fome quando não tiver mais árvores, peixes, água limpa. Belo Monte é morte, não é uma palavra bonita, é palavra morte. Vai matar árvores, rios, índios, a vida da terra. Os brancos pensam que a floresta foi posta em cima do chão sem nenhum motivo. Pensam que a floresta é uma coisa morta. Isso não é verdade. Ela só fica lá, quieta no chão, porque os espíritos dos xapiripe tomam conta dos seres maléficos e seguram a raiva dos seres da tempestade. Sem a floresta não teria água na terra. As árvores da floresta são boas porque estão vivas, só morrem quando são cortadas. Mas daí elas nascem de novo. É assim. Nossa floresta é viva, e se os brancos acabarem com nosso povo e com as matas, eles não vão saber orar em nosso lugar, vão ficar pobres e acabar sofrendo de fome e sede. Queremos que nossos filhos e netos possam crescer achando nela seus alimentos. Nossos antepassados foram cuidadosos com ela, por isso está até hoje com boa saúde. Foi o governo que tirou nossa floresta, nossos rios e a vida



*em outra época, a população  
cresceu de novo e veio um barco  
com metralhadoras no rio.  
Tem um lugar na mata  
onde morreu muita gente*

dos irmãos. Tem que pagar indenização. Porque nossa vida vale mais do que ouro.

**Visita à aldeia Waimiri-Atroari no Amazonas, alvo de bombardeios por aviões do governo, que despejaram, sobre a mata, um pó – semelhante ao “Agente laranja” usado pelo exército americano no Vietnã – que fazia cair a folhagem da mata e “queimava por dentro” os indígenas atingidos.**

Tamerré: (Se apresentou como um dos velhos que se lembra daquela época.) Foi sério o que aconteceu. Minha família não foi baleada. A temperatura subiu muito rápido. Escapou só um. De novo subiu a temperatura. Morreu mais gente. Sobraram só dois. Antes, não tinha doença. O calor contaminou toda a aldeia (Febre? Não tem certeza). Morreu mais gente do que na outra aldeia. (menciona Elcio Daima, da aldeia Alalaú). Foi alguém que fez. No tempo da festa, morreram. Iam todos na festa, sadios, sadios. Na festa mais gente doente. Depois iam voltando e morrendo no caminho. Não escapou nenhum. Mais de 2 mil morreram envenenados. Um tipo de arco com flecha envenenada matou mais de mil. Só escapou um. O homem branco veio com barco no rio. Acabou com o povo Mutamu. Poucos fugiram para contar (atribuí mortes à contaminação, mas não é claro). Refere-se a flechas envenenadas.

Em outra época, a população cresceu de novo e veio um barco com metralhadoras no rio. Tem um lugar na mata onde morreu muita gente.

Quando passou a BR, havia um avião que sobrevoou as aldeias, e a temperatura subia. Jogaram algo; não pegou fogo no mato, esquentou as pessoas que morriam

logo. (Tentamos entender: se não pegava fogo no mato, não eram bombas. Mas se matava depressa as pessoas, também não parece resultado de contaminação. Algum pesticida? Inconclusivo. Pesquisar mais.)

A chegada da estrada foi feita com o Exército. Os índios tentavam flechar o avião, porque não conheciam o que era aquilo. O calor veio quando o avião passou, não deu para fugir. Muitos fugiram e morreram no caminho. Saíram do caminho da estrada. Em uma aldeia no caminho morreram 21.

Shirumá: Nós ficamos só crianças escondidas no mato. Quando passou (o perigo?) a Funai apareceu. Foi outra guerra. Não sabíamos quem eram os amigos dos índios. Os inimigos vinham com metralhadoras. O irmão descobriu quem eram, comunicou na aldeia, melhorou (???).

Outro índio fala de “foguetes no céu”. Morreu a mãe dele e muita gente. Recentemente, em outra aldeia passou “uma luz” no terreiro, de noite, e também começou a esquentar. Morreu pai e mãe. “Foi uma bomba que o avião jogou”, mais recente. O povo saiu da aldeia, depois voltou para reagir, mas atacou um posto do SPI, não sabem quem foi. (Não pode ser recente, uma vez que o SPI foi extinto em 1968, depois do relatório Figueiredo).

Muitos brancos subiam o rio para tirar castanhas, garimpar, pescar. Outros morreram no rio Japeri. (Pode estar se referindo a ataques de fazendeiros e garimpeiros. Verificar participação do Estado). O último ataque foi em 1974. Foi o Exército. Não tinha muito fazendeiro aqui. O governo tem que reconhecer o que aconteceu.

Recomendações: De 2000 para cá começamos a recuperar terras, mas as violações do governo voltaram para cima de nós com força total. Em 2008, 180 homens da Polícia Federal com helicópteros cercaram a aldeia, o dia todo ficaram atirando, jogando bombas de gás lacrimogêneo. Conseguimos denunciar para o governo Lula. Os juizes da região concentraram os processos em mim (cacique Babau). Fui preso em 2010, passei por vários presídios, inclusive um de segurança máxima em Mossoró (RN). Teve pressão do pessoal de Direitos Humanos em Brasília, da imprensa, aí soltaram a gente. A terra Tupinambá é bonita, sagrada. Há três anos um ministro (José Eduardo Cardoso) está com os papéis para demarcar nossa terra, mas tem contestação dos fazendeiros. Eles já perderam, mas continuam pressionando, e eles não assinam. São só 47.350 hectares para 10 mil índios.

## Depoimentos de líderes da aldeia Tupinambá no sul da Bahia, cujas terras começaram a ser invadidas na década de 1940

Os Tupinambá vivem bem na mata porque sabem caçar, pescar e cultivar. Somos hoje os únicos índios na região que produzimos farinha de mandioca, mas nossa farinha, eles divulgam que é o pequeno agricultor que produz. Fomos os primeiros a plantar cacau na mata, agora eles querem a mata para produzir cacau. Os brancos compravam coisas para nós da cidade e nos vendiam, mas nos roubavam. Os encantados (os mortos) orientaram para nós estudar para não nos roubarem. Aí, esses comerciantes ficaram contra nós. Nós somos um povo altamente orgulhoso. Nossos avós criaram a gente para não depender de ninguém. Não aceitamos cesta básica da Funai, queremos comer o que a gente planta. A fome foi instituída desde Getúlio Vargas, quando nos cercaram e não nos deixaram sair. Fraudes fundiárias, o pessoal pegava documentos no cartório e vinha dizer que a terra era deles. Nós não tínhamos documento, como é que o índio tem documento? Às vezes o índio colhia uma produção alta de cacau. O fazendeiro ia dizer que o índio roubou o cacau dele. Vinha a PM tirava tudo de nós e a gente não tinha prova. Nós preservamos matas, bichos, águas, não fazemos grandes empreendimentos. A gente não precisa se matar para enriquecer, basta ter onde viver e o que comer, e nossa cultura, rezar, nossos encantados. Agora aqui tem onça, suçuarana, gato açu, macaco, peixes, cateto, veado, todos os peixes, águas melhoraram. Processamos município São José Vitória para tratar esgoto e a gente exige que limpe o rio Uma, que atravessa nosso território.

“Quando está com fome, o índio se rende. Aí aceita cesta básica, a criança cresce vendo o pai sem trabalho e vendo comida dada de esmola, quando falta a cesta básica não sabe trabalhar para comer, fica passando fome. Tem que aprender a trabalhar vendo os pais trabalharem. Quando corta esta tradição o índio fica pobre, mendigando, sem dignidade. Aqui tem dignidade, sem alcoolismo, drogas.”

O índio sem a cultura deles, sem espaço para plantar e caçar, recebendo só ajuda do governo – isso destrói o índio, sem espaço não tem liberdade e dignidade.



*dona Maloka, que me prendeu,  
era da Funai. Entardeceu.  
Escureceu. Nós saímos andando  
por uma estrada e chegamos  
num lugar diferente. Tinha pessoas  
amarradas com corrente no pé*

## Visita à aldeia Krenak em Resplendor, MG, onde foi construído um presídio indígena

(Ex-detido no presídio “Krenak”) – Quando eu tinha 27 anos fui levado do meu tekoha, onde tinha uma casa perto do cemitério. Eu estorvava os fazendeiros. De que forma? Jogando peteca, que é um jogo que pode brincar muitas pessoas. Muita gente se juntava para jogar. Os fazendeiros achavam errado a gente jogar em bando grande, fora do tekoha. O dono da fazenda, seu Tohaka, era um policial. Um dia, no tempo do SPI, me pegaram, me levaram para uma maloca e eu fiquei lá mais ou menos uma hora, esperando. Dona Maloka, que me prendeu, era da Funai. Entardeceu. Escureceu. Nós saímos andando por uma estrada e chegamos num lugar diferente. Tinha pessoas amarradas com corrente no pé. “O que a gente veio fazer aqui”? Tinha gente amarrada, correndo, apanhando. À tarde (do dia seguinte?) levaram a gente para acompanhar eles em um lugar que era o eito para nós trabalhar com machado, para tirar árvore com a raiz. (descreve como era o trabalho). Tinha que acabar antes da meia-noite. Trabalhamos, trabalhamos, sem comer. Outro dia amanheceu. Teve uma coisa que a gente não ficava contente de ver: a pessoa ser amarrada. E apanhar. E nós três (os que foram pegos jogando peteca?) trabalhando. Um dia o Antonio Calari (era da Funai? Da Polícia?) “enloucou” e dez pessoas foram sorteadas. Dez pessoas teimosas, levadas para a Ilha das Cobras. Eu caí nesse sorteio. Lá (na Ilha) continuou o trabalho. À noite a gente não dormia porque tinha muito bicho que vinha para comer a gente. Uma noite um bicho pegou um que estava perto de mim. Usavam castigos pesados. Amarravam a gente no tronco, muito apertado. Quando eu caía



*desaparecimento de cadáveres –  
Quando estavam muito debilitados,  
jogavam no hospital. A gente  
não sabia se estavam mesmo  
no hospital ou se foram massacrados  
ou morreram de fome, sede*

no sorteio para ir apanhar, passava uma erva no corpo, para aguentar mais. Tinha outros que eles amarravam com corda de cabeça para baixo. A gente acordava e via aquela pessoa morta que não aguentava ficar amarrada daquele jeito. (Para não receber o castigo...) a gente tinha que fazer o serviço bem rápido. Depois de seis meses lá, chegou o Teodoro, o pai e a mãe dele presos. A gente tinha medo. Os outros apanharam mais pesado que eu. Derrubavam no chão. Tinha “parentes” (outros índios) que vieram do Rio, do Paraná, de São Paulo. Tinha Terenas também. Eu tinha um irmão chamado Tato Duarte. Foi para lá, nunca mais voltou. O Paulo Duarte também. A mãe do Totó, dona Anita, nunca mais voltou. Só porque a gente não queria deixar o nosso Tekoha, que o Getúlio Vargas deu para a gente em 1917. Os que tentavam fugir levavam para a Ilha das Cobras. O Teodoro me contou que lá ficavam num navio para os bichos não pegarem, o Teodoro só voltou porque tocava um instrumento, uma flautinha (que acalmava as cobras...?). Teve um que voltou porque caiu na sorte de só ficar trabalhando lá. Saiu meio aleijado, mas voltou. Eu voltei porque meu serviço era trabalhar. Eu fui para lá porque não queria deixar o tekoha, mas não teve castigo de me matar. Fazia força para terminar os trabalhos. Mas muita gente não voltava. São desaparecidos políticos.

Oredes Krenak (ancião) – O presídio foi feito aqui na época da ditadura. O povo Krenak foi impedido de falar a língua. Também não podiam fazer rituais, caçar, pescar. Meu pai, Jacó Krenak, sofreu muitas represálias feitas pela Guarda Rural Indígena. Vinham para cá índios presos de várias partes do Brasil: Karajá, Xerém, Xavantes, Tupiniquim, Tupinambá, para ficar presos nessa aldeia. Cabiam mais de 200 presos confinados ali,

para de dia fazerem trabalho escravo. Os frutos desse trabalho eram para os funcionários do presídio (não para os índios). Os presos só comiam duas refeições por dia. Éramos punidos por coisas pequenas, por desobediências de não querer fazer trabalho obrigatório, ou quando nos pediam coisas que a gente não sabia fazer. Também era proibido fazer nosso artesanato. Meu pai e minha tia Bastiana iam vender flechas em Valadares, mas a guarda é que decidia quanto tempo podiam ficar fora. Se passavam desse tempo eram punidos na volta. A punição era: ficar presos, passar dois dias sem comer, mais dois dias só com duas refeições, e só eram soltos no 5º dia. Na cadeia, muitos passavam fome, ficavam sem comer nem beber.

Desaparecimento de cadáveres – Quando estavam muito debilitados, jogavam no hospital. A gente não sabia se estavam mesmo no hospital ou se foram massacrados ou morreram de fome, sede. A gente não via morrer aqui, era quando estavam no hospital. Até a década de 1980 nosso povo sofreu bastante com os militares.

Oredes – Bater era normal para eles. Se o índio tentava se justificar por alguma acusação, batiam com cassetete grande, depois jogavam na prisão. Não podiam nem perguntar por que estavam sendo punidos. Também batiam de chicote. Algemavam o preso dentro da cadeia e ele não podia falar, argumentar. Ameaçavam com arma. Os mais antigos contam que quando matavam um índio, jogavam no rio Doce e diziam para os parentes que tinha ido viajar.

Inimá – Qual a função da PM de Minas?

Oredes – O vínculo da Guarda Rural Indígena com as PMS de Minas era que eles (PMS) é que preparavam os índios para reprimir nós mesmos. Eles precisavam de índios na guarda, para ter quem entendesse a língua, senão eles, polícias, não sabiam o que a gente dizia. Eles não queriam ser esses guardas, eles eram obrigados a ir. Escolhiam os mais fortes, que aprendiam a bater, reprimir. Em 1972 mais ou menos, nós fomos obrigados a desocupar nossas terras e exilados nas terras dos Maxacali. A Rural Minas era um órgão do governo para questões fundiárias. Gente de várias regiões e etnias era trazida aqui para o presídio. Os índios de outras aldeias até pensavam que a palavra Krenak era o nome de um presídio, e não uma etnia! Aqui vieram Xavantes, Xerentes, Terenas, Caiapós, Funiôs, Carajás, vieram um bocado

de índios para cá. As lideranças nossas, quando eram boas para coordenar nosso povo, eram tiradas daqui e levadas para outro lugar.

Douglas – O índio Zé Amato era uma grande liderança. Foi levado para o posto Vanuire pelos agentes do governo [em Tupã], para uma determinada “missão”, e não voltava mais. Lá no Vanuíre ele chorava de saudades. Nos lugares onde havia problemas de terra, levavam as lideranças para bem longe. Nem sempre era à força. Às vezes enganavam o índio para levar. Mas depois do golpe militar, levavam à força, mesmo. Meu avô foi levado à força. Era liderança. Foi algemado, para todos os exílios que teve.

Oredes – O primeiro exílio foi para a terra Maxacali, com o povo todo. As crianças às vezes morriam no caminho de fome, doenças. De lá, voltaram a pé, noventa dias de caminhada, crianças nas costas, algumas doentes. Depois de um tempo o governo transferiu de novo. Levaram os índios algemados para um trem da Vale (do Rio Doce), jogaram os sacos de pertences nos vagões, bateram com chicote nos que resistiram, foram jogados no comboio, foram para Itabira. O trem parou aqui perto só para isso. De Itabira foram jogados num caminhão tipo pau-de-arara para o município de Carmésia, perto de BH, na Fazenda Guarani. Era um tipo de prisão mesmo. Um antigo horto florestal da PM, o governo fez uma permuta da fazenda Guarani com essa terra nossa. Depois de 2 ou 3 anos lá, meu pai morreu. Foi sepultado na terra dos Pataxós de lá. Ele sentia muita tristeza, morreu deprimido, com muita tristeza no coração. Falava que nós íamos voltar... morreu disso.

Douglas – Nosso povo era acostumado na beira do Rio Doce. Nosso problema nas outras terras não era

o convívio (com outros indígenas), era a adaptação com o clima, a terra, os lugares de realizar as tradições, a falta das condições da cultura, ter deixado para trás o cemitério onde estavam os parentes... muita dor. Meu avô morreu em Carmésia, está enterrado lá. Meu pai não conseguiu passar para nós os rituais fúnebres, porque os parentes mais velhos estavam enterrados em outros locais, com outras etnias. Para nós é difícil. Muita coisa da ditadura já feriu a alma da gente, isso não tem cura. Para o nosso povo essa questão de morte é muito delicada. Nosso povo tem uma luta contra o tempo muito forte, os mais velhos estão morrendo e nós não temos mais a tradição para dar significado para as nossas gerações. O que a gente busca hoje é isso. Hoje recuperamos a língua. A proibição da língua veio com o golpe. Mas desde antes da ditadura as escolas ensinavam o português. Eram obrigados a falar português. Matar a língua é acabar com o nosso povo. Hoje nosso povo é bilíngue, fala português, mas tem a sabedoria de passar nossa língua para as novas gerações.

Douglas – A ditadura, para os índios, foi a continuidade do esquema que já existia. Por exemplo: uma das primeiras guerras bacteriológicas de que se tem notícia foi contra o nosso povo, ainda no Império: os brancos traziam roupas infectadas de hospitais para contaminar os Krenak e outros índios com doenças. Mas, na época, nosso povo era tão numeroso, que ainda sobrou muita gente. Nosso povo tem uma estratégia de sobrevivência muito grande; desconfia do branco, cultiva a cultura, trava lutas muito fortes com empresas como a Cemig, a Vale, que faz o trem passar a menos de 200 metros do cemitério indígena. A Vale não respeita nada.

