

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS

JULIANA VENTURA DE SOUZA FERNANDES

A “GUERRA DOS 18 ANOS” – REPERTÓRIOS PARA EXISTIR E RESISTIR À
DITADURA E A OUTROS FINS DE MUNDO
Uma perspectiva do povo indígena Xakriabá e suas cosmopolíticas de memória

BELO HORIZONTE
2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

JULIANA VENTURA DE SOUZA FERNANDES

A “GUERRA DOS 18 ANOS” – REPERTÓRIOS PARA EXISTIR E RESISTIR À
DITADURA E A OUTROS FINS DE MUNDO
Uma perspectiva do povo indígena Xakriabá e suas cosmopolíticas de memória

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação
em História para obtenção do título de Doutora
em História

Área de Concentração:

Linha de Pesquisa: História e Culturas Políticas

Orientadora: Profa. Dra. Miriam Hermeto de Sá
Motta

Belo Horizonte
2020

Folha de Aprovação de Doutorado

Nome: Juliana Ventura de Souza Fernandes

Título: A “GUERRA DOS 18 ANOS” – REPERTÓRIOS PARA EXISTIR E RESISTIR À DITADURA E A OUTROS FINS DE MUNDO. Uma perspectiva do povo indígena Xakriabá e suas cosmopolíticas de memória

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas (FAFICH) – Universidade Federal de Minas Gerais.

Aprovada em: ___ / ___ / ___

Banca Examinadora

Orientadora: Professora Doutora Miriam Hermeto de Sá Motta

Instituição: PPGHIS/Universidade Federal de Minas Gerais.

Assinatura: _____

Examinador(a): Professora Dra. Cristiane de Assis Portela

Instituição: MESPT/Universidade de Brasília

Assinatura: _____

Examinador(a): Professor Dr. Edson Machado de Brito (Edson Kayapó)

Instituição: Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia da Bahia (IFBA)

Assinatura: _____

Examinador(a): Professor Dr. Edgar Rodrigues Barbosa Neto

Instituição: FAE/PPGAN/Universidade Federal de Minas Gerais

Assinatura: _____

Examinador(a): Professor Dr. Rodrigo Patto Sá Motta

Instituição: PPGHIS/Universidade Federal de Minas Gerais

Assinatura: _____

Examinador(a): Célia Nunes Correa (Célia Xakriabá) – Convidada Especial

Instituição: Povo Xakriabá/PPGAN/Universidade Federal de Minas Gerais

Assinatura: _____

Examinador(a): Professora Dra. Luana Campos Akinruli – Suplente

Instituição: FIOCRUZ e Universidade Federal de Minas Gerais

Assinatura: _____

Examinador(a): Professor Dr. Pedro Rocha de Almeida e Castro – Suplente

Instituição: FAE/Universidade Federal de Minas Gerais

Assinatura: _____

Aos amigos Xakriabá, por tudo que me foi permitido aprender.
À Avelin Buniacá Kambiwá, pelo *presente de parente*.

Agradecimentos

Nada do que pude imaginar sobre a defesa dessa tese me permitiria vislumbrar que ela aconteceria sem a possibilidade de, ao final, abraçar pessoas que foram fundamentais a esse percurso. Sendo assim, expresso, aqui, a minha gratidão e deixo um abraço:

À querida professora e amiga Miriam Hermeto, pelo muito que significou ter assumido a orientação dessa tese. Obrigada pela imensa generosidade, por tantas partilhas, que alentaram e alentam meu coração e pela particular sensibilidade com que acompanhou esse trabalho, desde sempre. Obrigada pela leitura cuidadosa e delicada e por tanto (e tanto) mais.

Ao querido Edgar Rodrigues Barbosa Neto, a quem devo e agradeço por quase tudo que se refere à produção desse trabalho. Muito obrigada por compartilhar sua imensa inteligência e sensibilidade, por tantas oportunidades de aprendizado e por ter me ajudado a construir caminhos que nem me pareciam possíveis. Obrigada por ter sido fonte inesgotável de estímulo e por alentar em mim a utopia de uma academia conectada a territórios diversos, de forma não hierárquica. Essa tese é também fruto do meu respeito e admiração por você. Ao professor Márcio Goldman, que por intermédio de Edgar, me permitiu participar das reuniões do NAnSi, um espaço de inestimável aprendizado para mim, e por todas as contribuições que pude receber, quando apresentei minha pesquisa.

Ao professor Douglas Attila Marcelino, agradeço por tantas contribuições, partilhadas em ocasião do exame de qualificação e em suas disciplinas. Ao professor Rodrigo Patto Sá Motta, pelo acolhimento em diversos momentos de minha trajetória na Pós-Graduação e pelo privilégio de tê-lo, finalmente, como avaliador da tese.

À professora Cristiane Portela, cujo trabalho e vínculo com os povos indígenas são tão inspiradores para mim, agradeço pelo aceite para compor a banca de defesa. Ao professor Edson Kayapó, cujas reflexões e posicionamentos me são fontes de aprendizado decisivos, pela presença – que me honra tanto – em minha defesa.

À professora Ana Gomes e ao professor Pedro Rocha, que, em diversas situações, contribuíram com conversas e indicações essenciais à formulação desse trabalho.

A todos – mestres e mestras, docentes, técnicos e bolsista – que, de alguma maneira, fomentam a existência e a permanência de programas como a “Formação Transversal em Saberes Tradicionais” e o “FIEI”, cujas experiências foram tão essenciais a minha formação e à produção da tese. Vida longa a essas formas contracoloniais de ocupação da universidade! Agradeço, ainda, pelos muitos bons encontros que pude ter em função dessas atividades: Melina Wuladesin’wu, Paula Bebert, Bruno Duarte, Juliana Campos e tantos outros.

Ao Maurício e a todos os funcionários da Pós-Graduação em História, pelo atendimento extremamente cuidadoso a demandas diversas, ao longo da tese. As representantes discentes Ana Murta e Kelly Morato, pelo acolhimento e seriedade com que encaminharam questões importantes desse percurso.

Ao IFMG – campus Ribeirão das Neves, pela concessão de afastamento para realização do trabalho de campo e para mobilidade acadêmica para a UNAM – México. Sou particularmente grata a vários colegas e amigos que me apoiaram, de tantas maneiras, ao longo desse caminho. À professora Graça e aos professores Luciano, Heberton, Sandro e Guilherme, por tanto apoio e compreensão, frente à necessidade de dedicação intensa, imposta pela escrita da tese. À professora Michele, pelo acolhimento e cuidado em um momento particularmente delicado para mim. Ao Agnaldo, à Débora e a todos os meus queridos “NAEs”, por serem sempre meu lugar do coração. À Clarice, por todo auxílio quanto às questões burocráticas que envolveram meu afastamento e defesa.

Aos amigos David, Edu, Daila, Allan, Laís, Laura, Moisés, Luanda, Malu, Fernanda, Marina, Alícia, Carol, Luiz Drummond e Tito, que foram enormemente compreensivos e prestativos com relação a várias demandas de trabalho e que – ainda mais importante que isso – me proporcionaram e proporcionam tantas experiências de afeto e cumplicidade. Toda minha gratidão a vocês!

A Luiz Nogueira (*in memoriam*), que sei que estaria comemorando comigo o final dessa tese. Obrigada pelo imenso privilégio de ter tido sua amizade e ter convivido e partilhado tantas coisas importantes com você. Ainda dói, mas é maravilhoso saber que você está por aqui. À Vanessa, minha amiga tão amada, por tudo de tão intenso e profundo que pudemos dividir no decorrer desses últimos anos. Obrigada por tanto carinho, por tanto amor e por toda confiança que podemos ter uma na outra. Também agradeço pelos muitos afetos que recebo dessa sua família, que me permito compartilhar com você.

Agradeço profundamente pelo privilégio de coordenar o NEABI (IFMG – campus Ribeirão das Neves), que é, para mim, um espaço de muito aprendizado e conexões afetivas das mais relevantes e amorosas. Expresso minha enorme gratidão à Maria Eduarda Ferreira dos Santos, Mariana Kind Melo, Ana Luiza Maura Falinácia Zeferino, Sérgio Guimarães Silva, Lidia Nataly de Sousa, Ana Luiza Rocha Benedita, Giovanna Pietra Fernandes Rocha, Maria Eduarda de Paula Romano, Rayane Souza Silva e Lorena Sabino de Oliveira, que me acolheram tanto e com quem posso partilhar experiências que iluminam (ou escurecem) a alma. Vocês me conectam às que vieram antes de nós e são minha mais delicada fonte de esperança. A escrita dessa tese também é por amor a vocês e uma forma de gratidão a nossas ancestrais. Seguimos!

Às companheiras e aos companheiros de IF Negro, parceiros incansáveis da luta antirracista.

Às/Aos estudantes e orientandes, com a(o)s quais tenho a felicidade de conviver, que carinhosamente compartilharam dessa trajetória, me oferecendo estímulo, excelentes perguntas e muita paciência. Um agradecimento muito especial à Laís, ao Eduardo Leone e à Adriana.

Ao queridíssimo amigo Rafael Barcelos de Moraes, agradeço pela imensa generosidade, cuidado e conforto em situações realmente duras para mim. Sinto-me honrada por tantas partilhas sobre as alegrias e as dores do cotidiano docente, a luta antirracista e temas da alma. É uma felicidade enorme saber que estamos juntos no NEABI e na vida. Registro, ainda, um particular agradecimento pela elaboração do abstract.

À minha amada amiga Jayne, que se tornou meu lar em tempos em que isso foi absolutamente fundamental. Obrigada por ser minha família, por ter cuidado tanto de mim, por ter me sustentando, quando eu não acreditava que daria conta. Te agradeço pelo imenso amor e confiança que partilhamos e por amar a Luz, mesmo quando ela se comporta tão mal. Eu não teria conseguido finalizar essa tese sem você (e, nesse caso, essa frase não é nada trivial). “Você é uma pessoa incrível!” e eu amo você. Ao querido Pedro, pela intimidade que permite que tenhamos e por ser uma pessoa tão especial, querida e que eu admiro tanto. Obrigada por me receber.

À Natália Frizzo, a quem as expressões de amor e gratidão sempre me parecem insuficientes. Devo a você, certamente, um dos encontros mais bonitos e potentes que pude ter na vida. Obrigada por toda paciência com a qual você escudou e compartilhou as angústias da tese, por toda a pertinência e inteligência de seus comentários, mas, principalmente, pela conexão que nos permite aprender juntas tantas coisas fundamentais.

À Natiele Rosa, por termos construído confluências afetivas por tantos caminhos. Tudo que construímos pela nossa amizade é fonte inesgotável de vida para mim. Agradeço pela partilha intelectual, pela disposição a conversarmos sobre nossas teses e por ser, evidentemente, a melhor companheira de viagens ao Centro-oeste. Amo você, Nat. À minha amada Ana Marília, cujos laços tornam-se, cada dia, mais imprescindíveis para mim. Obrigada por tanto apoio e afeto, por ser uma casa e por me acompanhar, quando eu mais precisei. E, claro, por nosso encontro ser, realmente, extraordinário. Ao querido Gabriel Amato, pelo brilhantismo intelectual, que é fonte de inspiração e estímulo para mim, e por tantas conversas que contribuíram para muito do que a tese se tornou. Como não fosse suficiente, ainda tenho o privilégio de poder chamá-lo de melhor amigo. À Carolina Dellamore e Olívia, por tanto cuidado e delicadeza. À Naná Barud, por tantas coisas que já nem sei contar, meu afeto e enorme gratidão. À Rafa e Maíra, companhias incríveis.

À Luana Akinruli, por trocas intelectuais estimulantes e por tantas oportunidades de aprendizado interessantíssimas. À Marina Camisasca, pela leitura extremamente cuidadosa de uma versão preliminar da tese e por tantas sugestões fundamentais. A Bruno Morais e todos do grupo de orientação da professora Miriam, meu muito obrigada pela leitura do texto, pelas discussões e indicações bibliográficas.

À Jole, Sharlene, Lara e Diogo, por serem sempre para onde eu quero voltar. Amo muito vocês.

A REDMACRO, que me concedeu uma bolsa para a realização de mobilidade acadêmica na UNAM – México, experiência que me foi extremamente marcante em termos acadêmicos e pessoais. À professora Teresa Valdívia, que se dispôs a me receber em seu núcleo de pesquisa, me permitindo aprendizados bastante importantes. Aos colegas Haydee e Carlos, pelas sugestões bibliográficas. Às queridíssimas Adriana Madeira e Giovanna Pezzuol, presentes e conexões belíssimas que o México me proporcionou. À Lluvia, pela acolhida e amizade fundamentais e pela melhor companhia de viagem às terras dos maias. À Azucena, que nunca deixou de me lembrar que eu provenho de um país imperialista, pela companhia sempre inteligente e amorosa. À Cecília e ao Pozzo, que permitiram muito disso ser possível.

Aos colegas da COVEMG, por tudo que partilhamos juntos e por discussões e questões importantes para a elaboração dessa tese. Ao procurador Edmundo, que logo na ocasião da minha entrada no doutorado, me permitiu acesso a fontes e informações essenciais. Nos caminhos do norte de Minas, agradeço muito à Alda e Daiane, funcionárias do CIMI, por todo acolhimento e auxílio, à Hellen, do CAA, e aos funcionários do CEDEFES, sempre solícitos e cuidadosos com minhas demandas. A Lino e Pablo, funcionários da FUNAI, por contribuições fundamentais para realização da tese. À Avelin Buniacá Kambiwá e ao Comitê Mineiro de Causas Indígenas, por tudo que me ensinam por meio da luta. Estou voltando!

À querida Lucília, por auxílios incontáveis e pela parceria amorosa, ao longo da tese. Devo muito a sua sensibilidade antropológica e aos seus conhecimentos sobre a “vida na roça”. Muito obrigada!

À Amanda, Tetê e Rafa, por tantas trocas intelectuais e afetivas essenciais à produção da tese e por serem as melhores companhias de eventos da moradia indígena da UFMG.

Aos meus queridos amigos Xakriabá, por tudo que me foi permitido aprender. Essa tese é testemunho do meu imenso respeito as suas lutas e as suas formas de sonharem e construir mundos. Ao cacique Domingos e ao vice cacique, seu Alvino, agradeço pela permissão para que eu estivesse no território, desenvolvendo minha pesquisa. Muito obrigada à querida Nice e Manoel, Lourdes, seu Valdin (*in memoriam*) e dona Ana, dona Chica e Wanuan, que me receberam em suas casas, em várias viagens de pesquisa. Ao seu José de Fiúza, seu José de Benvindo, seu Valdemar, seu Rosalvo e seu Laurindo, pela imensa sabedoria compartilhada. À Célia, Edgar, Simone e Juvana, por toda amizade e ensinamentos, quando estivemos com um “pé na aldeia e outro no mundo”. À dona Zeinha, dona Otília e dona Faustina, fontes inesgotáveis de força e sabedoria feminina no território. Ao seu Estácio, dona Binu, dona Ana e Pajé Vicente, por tudo que sabem sobre as “*ciências*”, na Caatinginha. À dona Rosa e dona Isabel, pelos ensinamentos na formação transversal de saberes e na aldeia Custódio. A Hilário, dona Bia, Sandra, Bel de Dé, Dé, Neidinha, Neide, Chiquinho, Ney, Bel, Gil, Vana, Cida, Sana, Ney Xakriabá, Ivanir, Adriana, Netty, Manoel e todos os amigos da aldeia Barreiro Preto. Ao prefeito José Nunes, por todo acolhimento e boas conversas. Na figura do pequeno *Wuan*, agradeço a tantas crianças Xakriabá que acompanharam o trabalho de pesquisa, por toda delicadeza e diversão que me proporcionaram. A todos que não citei, mas que estão em meu coração. Encontrá-los foi uma experiência completamente transformadora para mim. Obrigada por tudo!

Aos meus pais, meu irmão, minha avó, Henrique e Mariângela, por terem acompanhado e me acolhido em momentos tão importantes desse caminho.

À Serra do Cipó e ao Cerrado, por todas as curas e à Renata, por possibilitar parte desses agenciamentos.

À Luz, por ser meu *alebrije*.

A todos os encantos e encantados que me acompanharam nesse percurso, me guiando, protegendo e ensinando. Ahiantã!

A aldeia Krenak fica na margem esquerda do rio, na direita tem uma serra. Aprendi que aquela serra tem nome, Takukrak, e personalidade. De manhã cedo, de lá do terreiro da aldeia, as pessoas olham para ela e sabem se o dia vai ser bom ou se é melhor ficar quieto. Quando ela está com uma cara tipo “não estou para conversa hoje”, as pessoas já ficam atentas. Quando ela amanhece esplêndida, bonita, com nuvens claras sobrevoando a sua cabeça, toda enfeitada, o pessoal fala: “pode fazer festa, danças, pescar, pode fazer o que quiser”. Assim como aquela senhora hopi que conversava com a pedra, sua irmã, tem um monte de gente que fala com as montanhas. No Equador, na Colômbia, em algumas dessas regiões dos Andes, você encontra lugares onde as montanhas formam casais. Tem mãe, pai, filho, tem uma família de montanhas que troca afeto, faz trocas. E as pessoas que vivem nesses vales fazem festas para essas montanhas, dão comida, dão presentes, ganham presentes das montanhas. Por que essas narrativas não nos entusiasmam? Porque elas vão sendo esquecidas em favor de uma narrativa globalizante, superficial, que quer contar a mesma história para gente? (...) É um abuso o que chamam de razão (Ailton Krenak, 2019).

RESUMO

A “GUERRA DOS 18 ANOS” – REPERTÓRIOS PARA EXISTIR E RESISTIR À DITADURA E A OUTROS FINS DE MUNDO. Uma perspectiva do povo indígena Xakriabá e suas cosmopolíticas de memória.

Essa tese é um estudo da ditadura militar (1964-1988), a partir do ponto de vista do povo indígena Xakriabá, cujo território situa-se no noroeste do estado de Minas Gerais. Em termos metodológicos, a pesquisa foi produzida a partir da articulação entre os aportes conceituais da etno-história, da etnografia e da “historiografia em viés testemunhal”, colocando-se em diálogo contribuições do campo historiográfico e antropológico e das epistemologias indígenas. Buscou-se o afastamento de abordagens teóricas que interpretem as experiências de contato entre povos indígenas e mundos não-indígenas por meio da ideia de “mestiçagem como hibridismo”, refletindo-se sobre as possibilidades de agenciamentos indígenas que não impliquem o que, em geral, se entende por “sincretismo”. Sendo assim, foram privilegiadas as teorias que analisam processos que podem ser entendidos como práticas de contra ou anti-mestiçagem, enfatizando-se os conceitos nativos Xakriabá e a maneira pela qual o próprio povo indígena pensa e constrói significado para suas experiências. Nesse sentido, a ditadura, do ponto de vista Xakriabá – concebida como uma “guerra” – que possui temporalidades próprias (o “tempo da luta pela terra” ou da “guerra dos 18 anos”), não pode ser apreendida, simplesmente, pela perspectiva da “resistência”. Embora resistir às intrusões do Estado seja um aspecto relevante nas experiências vivenciadas, as formas do povo Xakriabá compreender e vivenciar a temporalidade da ditadura evidenciam estratégias de existência ou práticas de se “fazer-mundos” específicas, sustentadas por sua cosmovisão. Essas estratégias e práticas, geralmente à margem das escritas acadêmicas mais presentes na historiografia da ditadura, conformam uma operação historiográfica nativa, de base contramestiça e contracolonial. A tese também se dedica a compreender como os Xakriabá contemporâneos se relacionam com esses passados e o que produzem a partir deles no presente. Na relação com esses passados, destacam-se complexos processos de “retomada da cultura” ou de “reativação da memória”, que não se atém unicamente a uma perspectiva de retorno ao passado ou da tradição. Embora os ensinamentos dos “antigos” sejam decisivos para esses agenciamentos, essas práticas revelam projetos e possibilidades de devires indígenas, implicando formas de se “fazer-pessoas Xakriabá” e curar o território, que incluem humanos, não-humanos, Cerrado, “antigos”, Xakriabá contemporâneos e “os que ainda estão por vir”.

Palavras-chave: ditadura militar, povos indígenas, povo Xakriabá, contramestiçagem, “tempo da luta pela terra”, “retomada”.

ABSTRACT

THE EIGHTEEN YEARS' WAR - REPERTOIRES TO EXIST AND RESIST
MILITARY DICTATORSHIP AND OTHER ENDS OF THE WORLD. A perspective
of the Xakriabá people and their cosmopolitics of memory.

This PhD dissertation is a study of military dictatorship (1964-1988) from the point of view of the Xakriabá, whose indigenous territory is located in the North-east of the state of Minas Gerais. In terms of methodology, this research study draws from concepts of ethnohistory, ethnography, testimonial historiography, and contributions derived from the interplay of historiography, anthropology, and indigenous epistemologies. Theoretical approaches seeking to interpret the experience of contact between indigenous peoples and the non-indigenous world by means of the “hybridity as mestizaje” discourse have been avoided, whereas those looking at the possibility of indigenous agency that would not rely on what is generally understood as “syncretism” have been considered. Therefore, theories that analyze processes that could be understood as counter- or anti-miscegenation were preferred, thus highlighting traditional concepts of the Xakriabá and the ways indigenous people think and make sense of their own experiences. In this way, the military dictatorship, from the perspective of the Xakriabá - conceived as a “war” - and their own understanding of temporality (“the time of the struggle for land” or “The Eighteen Years’ War”), can not be grasped simply by the perspective of “resistance.” Although the struggles against intrusions of the State are of special relevance in the experiences lived, the ways the Xakriabá understand and experience the temporality of the military dictatorship point to specific strategies of existence or practices of “world-making,” sustained by their own cosmovision. Generally on the margins of academic writing on the historiography of military dictatorship, such strategies and practices help to shape a native historiographic process, based on counter-miscegenation and counter-colonialism. This work also focuses on the understanding of how contemporary Xakriabás relate with such past events and what they make of that past now. When dealing with that past, complex processes of “cultural reclaiming” and “memory reactivation” can be observed, although they don’t solely indicate a perspective of return to the past or tradition. In spite of the fact that the teachings of their “ancestors” are key elements of their agency, such practices unveil projects and possibilities of indigenous becoming, entailing ways of “peoplemaking” and healing the Xakriabá territory, which includes humans, non-humans, the Cerrado, “the ancestors,” contemporary Xakriabá and “the ones still to come.”

Key-words: military dictatorship, indigenous peoples, Xakriabá people, counter-miscegenation, “time of the struggle for land,” “reclaiming.”

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Nº	Legenda	Página
1	Pinturas rupestres nas Lapas do Peruaçu. Imagem sem autoria identificada.	31
2	Pintura Corporal Xakriabá. Fotografia de Edgar Xakriabá (2018).	31
3	Processo de Pintura Corporal. Fotografia de Edgar Xakriabá (2018).	32
4	Recorte do Mapa de Curt Nimuendajú, com identificação da presença Xakriabá, no século XVIII	37
5	Seu Laurindo. Fotografia de Dogllas Xakriabá (2017).	76
6	Rua de Cultura. São João das Missões (MG). Acervo da autora (2018).	118
7	Seu José de Benvindo na Romaria dos Mártires Xakriabá. Fotografia de Edgar Xakriabá (2017).	152
8	Pajé Vicente. Fonte: Fotografia de Edgar Xakriabá (2018).	196
9	Seu Valdemar Xakriabá. Fotografia de Edgar Xakriabá (2018).	227
10	Vestiários do campo de futebol da aldeia Barreiro Preto. Acervo da autora (2018).	240
11	Agnaldo Xakriabá recita versos durante a Romaria dos Mártires Xakriabá. Acervo da autora (2017).	253
12	Cacique Domingos fala na abertura dos eventos de memória aos mártires Xakriabá. Acervo da autora (2017).	256
13	Povo Xakriabá se concentra para a saída da Romaria. Acervo da autora (2017).	259
14	Seu Valdemar e seu José de Benvindo, segurando a cruz ornamentada em homenagem aos mártires. Acervo da autora (2017).	259
15	Chegada ao local da chacina, onde estão sepultadas as lideranças indígenas. Acervo da autora (2017).	260

LISTA DE FIGURAS

Nº	Legenda	Página
1	Carteira de Identificação da FUNAI de Rosalino Gomes de Oliveira	160
2	Cartaz de divulgação da 30ª Romaria dos Mártires Xakriabá (2017)	249

LISTA DE ABREVIATURAS

APM – Arquivo Público Mineiro
ARENA – Aliança Renovadora Nacional
ASI – Assessoria de Segurança e Informação
ATL – Acampamento Terra Livre
BDMG – Banco de Desenvolvimento de Minas Gerais
BID – Banco Interamericano de Desenvolvimento
CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva
CIMI – Conselho Indígena Missionário
CNV – Comissão Nacional da Verdade
COVEMG – Comissão da Verdade em Minas Gerais
CPI – Comissão Parlamentar de Inquérito
CPT – Comissão Pastoral da Terra
CVRD – Companhia Vale do Rio Doce
DF – Distrito Federal
DOPS – Departamento de Ordem Política e Social
DSN – Doutrina de Segurança Nacional
EMOP – Escola de Minas de Ouro Preto
FIEI – Formação Intercultural de Educadores Indígenas
FUNAI – Fundação Nacional do Índio
GRIN – Guarda Rural Indígena
GT – Grupo de Trabalho
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IFMG – Instituto Federal de Educação, Ciência e Tecnologia de Minas Gerais.
MG – Minas Gerais
MPF – Ministério Público Federal
OIT – Organização Internacional do Trabalho
PDS – Partido Democrático Social
PE – Pernambuco
PI – Posto Indígena
PM – Polícia Militar
PLANOROESTE I – Plano Integrado de Desenvolvimento do Noroeste Mineiro – etapa I
PLANOROESTE II – Plano Integrado de Desenvolvimento do Noroeste Mineiro – etapa II
PR – Partido Republicano
PSD – Partido Social Democrático
PSP – Partido Social Progressista
RURALMINAS – Fundação Rural Mineira de Colonização e Desenvolvimento Agrário
SNI – Serviço Nacional de Informações
SP – São Paulo
SPI – Serviço de Proteção ao Índio
TCC – Trabalho de Conclusão de Curso
TI – Terra Indígena
TIX – Terra Indígena Xakriabá
UDN – União Democrática Nacional
UFMG – Universidade Federal de Minas Gerais
UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro
UNESP – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho
USP – Universidade de São Paulo

SUMÁRIO

Introdução.....	1
Parte I	
Os Xakriabá e (alguns de) seus repertórios resistentes.....	29
1. Temporalidades Xakriabá – o “ <i>Tempo dos Antigos</i> ”.....	30
2. O “ <i>Tempo da RURALMINAS</i> ” e a institucionalização da violência.....	54
3. A “ <i>Busca dos Direito</i> ” – circulação e alianças nas lutas dentro e fora do território.....	72
4. Epistemologias nativas e a indigenização de marcos da historiografia “tradicional” – contrapontos a uma narrativa colonial.....	97
5. (Des)encontrando a FUNAI – “sangue de índio” e a reatualização de dispositivos eugênicos durante a ditadura.....	122
Parte II	
Uma guerra (neo)colonial - As batalhas do Sapé.....	142
Prólogo – “Mas o que é isso de ditadura?”.....	143
1. A guerra contra os corpos.....	151
1.1 O caso Célio Horst – os <i>índios inocentes e pacatos</i> e a ameaça comunista....	177
2. A guerra contra a “ <i>cultura</i> ”.....	187
3. A Guerra contra o Cerrado.....	212
Parte III	
Cosmopolíticas de Memória Xakriabá.....	224
Prólogo – Sobre o “ <i>amor</i> ” e a “ <i>amizade</i> ” pela terra: princípios de uma pedagogia resistente fundada em um território-dádiva.....	225
1. “Romarias dos Mártires Xakriabá” e “Momentos de reflexão” – entre as alianças com os “de fora” e a “cultura daqui”.....	249
2. “ <i>Demarcando Tela</i> ” – o cinema como (re)ativador da memória Xakriabá.....	276
Considerações Finais	
“Fazer-mundos”, “adiar fins de mundos” e outros devires - (Ou o que os Xakriabá e os povos indígenas nos ensinam sobre a história da ditadura).....	293
Referências.....	299
ANEXO.....	316

Introdução

*Sou índio Xakriabá,
não escondo a minha raça
Por amor a minha terra
Se possível faço guerra
Faço fogo sem fumaça
Sou valente, sou guerreiro
Sou um campeão de caça
Os homens civilizados
Só pensam em dinheiro e guerra
Mas eu peço a Deus Tupã
Que olhe aquele que erra
Desmatando as florestas
A natureza encerra
Luto para não ser cativo
Pois o índio positivo
Está ficando sem terra*

Rosalino Gomes de Oliveira

Em 10 de fevereiro de 2017, a liderança Xakriabá “*Domingos Cacique*” iniciou com estes versos de autoria de seu pai, Rosalino Gomes de Oliveira, o evento que recordaria os 30 anos de seu assassinato. Rosalino tornou-se uma importante referência de luta entre seu povo, quando, durante os anos 1980, começou a organizar os chamados “*mutirões de retomada*” das terras indígenas invadidas por posseiros e grandes fazendeiros. O episódio que o levou à morte junto a dois outros companheiros ficou conhecido como a “*chacina Xakriabá*” – um desfecho trágico de décadas de lutas empreendidas pelo povo Xakriabá pela garantia de poder viver em seu território de ocupação tradicional.

Rosalino foi assassinado em sua casa, que se localizava na aldeia Sapé, Terra Indígena Xakriabá, por um grupo de posseiros liderados pelo fazendeiro Francisco Assis Amaro. Grávida de 2 meses, dona Elisa, esposa de Rosalino, foi baleada. Um dos atiradores ordenou que outro filho de Rosalino, José Nunes de Oliveira, retirasse o corpo de seu pai de dentro da casa. Queria a garantia de que Rosalino realmente estivesse morto. José Nunes, na época, uma criança de 11 anos de idade, não conseguia reunir forças suficientes para arrastá-lo. Irredutível, o atirador o interpelava agressivamente, dizendo que sem se certificar da morte de seu pai, seguiria atirando em toda a família. Dona Elisa disse ao filho que Deus lhe daria forças, pedindo que tentasse arrastá-lo mais uma vez.

José Nunes fez uma nova tentativa. Foi possível carregar o corpo do pai. O corpo estava “leve”.

José Pereira Santana, um parente que vivia junto com a família, também foi baleado. Manuel Fiúza de Oliveira, irmão de dona Elisa, foi assassinado ao vir “*acudir*” seus familiares. Os relatos que foram feitos durante o evento de *Celebração dos 30 anos dos mártires da Terra Indígena Xakriabá – memória, missão e resistência* e em muitas outras situações cotidianas também dão conta de que o número de mortes poderia ter sido muito maior, caso “*um do lado deles*” não tivesse sido baleado. Tratava-se, na verdade, do pistoleiro Agenor, que, de acordo com as narrativas Xakriabá, era indígena, mas se assumiu “*posseiro*” nos conflitos envolvendo as invasões do território, em circunstâncias que discutiremos oportunamente.

A “*mata*” que abrigava a casa de Rosalino encontra-se, atualmente, em processo de recuperação ambiental. “*Domingos cacique*” conta que se aventou a possibilidade de que o espaço se tornasse um Centro de Memória ou um museu sobre a chacina Xakriabá e a luta pela terra. No entanto, decidiu-se que aquele espaço, uma vez reparado, deveria permanecer como um local sagrado, reservado a práticas rituais. Próximo ao local das mortes, resta ainda o vultoso tronco da árvore que abrigava as reuniões nas quais Rosalino e outros líderes discutiam e planejavam as ações de “*retomada*” da terra. Seguindo a tradição, Rosalino, José e Manuel foram sepultados próximos de seus locais de moradia já que “*um Xakriabá assassinado não pode ser enterrado muito longe de sua casa*”, devendo permanecer no território ao qual pertence (XAKRIABÁ, Professores, 1997, p. 39).

Foi ao redor de suas sepulturas que aconteceram a cerimônia do *Toré*¹ e a missa em homenagem aos mártires Xakriabá em 12 de fevereiro de 2017, depois de uma caminhada em romaria que saiu da aldeia Itapicuru rumo ao Sapé. Ainda que a configuração desses eventos varie, os “*momentos de reflexão*” em memória aos “*mártires Xakriabá*” a cada mês de fevereiro são provavelmente a experiência contemporânea que

1 Oportunamente, no capítulo A “*Busca dos Direitos*” – circulação e alianças nas lutas dentro e fora do território”, abordaremos a questão do *Toré* Xakriabá de forma mais detalhada. Por enquanto, nos limitaremos a explicar que o *Toré* é, de acordo com Célia Xakriabá, “uma manifestação cultural de entoação simbólica, característica dos povos indígenas da região Sudeste e Nordeste do Brasil”. Também conforme a autora, a expressão “*Novo Toré*” indica “um marco de resistências e ressignificação da cultura e dos rituais Xakriabá, culminando no fortalecimento da identidade e no processo de luta Xakriabá, elaborado a partir de 1987” (XAKRIABÁ, Célia, 2018, p. 30). Para a antropóloga Ana Flávia Moreira Santos, o *Toré* Xakriabá pode ser definido como um ritual religioso, “ligado à crença na figura mítica da onça cabocla” (SANTOS, 1997, p. 23).

melhor evidencie os significados que a chamada “*luta pela terra*” assumiu na organização cosmológica e social do povo Xakriabá.

O assassinato das lideranças foi consequência de uma série de conflitos que se vinham desdobrando no território de ocupação tradicional Xakriabá desde a década de 1960. Esses conflitos relacionavam-se à presença cada vez mais intrusiva do Estado no território, em virtude da implantação de políticas desenvolvimentistas e de expansão de “fronteiras internas”. No final da década de 1960, um expressivo plano agroindustrial, que tinha por base a ocupação do Cerrado, foi idealizado pelo governo estadual de Minas Gerais – o PLANOROESTE I (Plano de Desenvolvimento Integrado da Região Noroeste de Minas Gerais). Na década de 1970, uma nova etapa do projeto foi aplicada, recebendo o nome de PLANOROESTE II. O protagonismo da implantação dos PLANOROESTE I e II esteve a cargo da RURALMINAS (Fundação Rural Mineira/Colonização e Desenvolvimento Agrário), órgão público criado em 1966, responsável pela regulação fundiária estadual.

O povo Xakriabá sofreu severas consequências pela implantação desses projetos. Ainda que a presença invasora não fosse propriamente uma novidade entre os Xakriabá, o cenário dos anos 1970 e 1980 impôs novas e violentas contingências ao território: a intensa articulação entre interesses públicos e privados na expropriação de suas terras e a perversa demanda de apresentação de “provas” e “indicadores” de indianeidade Xakriabá por parte dos órgãos indigenistas. Como outros povos indígenas – cujos territórios situam-se no Brasil e, em particular, em Minas Gerais – os Xakriabá foram, durante a ditadura militar (1964-1988)², alvo de políticas repressivas associadas à implantação de projetos desenvolvimentistas.

Mas, de forma distinta ao contexto de violência que outros povos indígenas em território mineiro experienciaram, o povo Xakriabá não possuía o reconhecimento de sua indianeidade por parte da recém-criada FUNAI (Fundação Nacional do Índio)³. A negação da condição indígena Xakriabá foi fruto, como se verá, da mobilização de categorias do discurso indigenista que se forjava desde o fim do século XIX, quando se passou a atribuir ao povo Xakriabá a condição de “caboclo”. Essa designação foi decorrente das interpretações feitas pelos órgãos estatais acerca das dinâmicas territoriais

² Ainda na Introdução da tese, teceremos mais comentários acerca da periodização assumida nesse estudo.

³ A FUNAI foi criada no ano de 1967. BRASIL. Lei nº 5371, de 5 de dezembro de 1967. Autoriza a instituição da Fundação Nacional do Índio e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L5371.htm.

e das relações que os Xakriabá estabeleceram com seus “outros”, incluindo a presença invasora no território – os “fazendeiros” – e de povos com os quais os Xakriabá, em determinadas circunstâncias, produziram alianças – os “baianos”. Com a negação da indianeidade Xakriabá, o Estado passou a assumi-los como meros “camponeses comuns”⁴, justificando, do ponto de vista estatal, a implementação de uma série de políticas que levaram a uma intensa escalada de violência no território.

A questão indígena assumiu uma renovada notoriedade depois da publicação do relatório da Comissão Nacional da Verdade, em 2014. O resultado de suas investigações veio a corroborar o cenário de profunda violência que já havia sido apresentado pelo trabalho de pesquisa pioneiro a respeito das violações de direitos indígenas na ditadura produzido por Shelton Davis (1978), em “Vítimas do Milagre”, e, mais recentemente, revisitado por Rubens Valente (2017), em “Os fuzis e as flechas”. É relevante ponderar, contudo, que, quando se tratam de práticas etnocidas ou genocidas contra populações indígenas no Brasil, estamos falando de um cenário de violência de longa duração não restrito, evidentemente, à ditadura militar (1964-1988) – exemplos “(...) da ferocidade dos brancos, que condensam muito mais continuidades do que excepcionalidades históricas, mesmo que à nossa memória nebulosa tudo isso pareça ser sinistramente singular” (BERBERT, 2017, p. 18).

(...) contra as populações indígenas existiram e existem diferentes formatos e contextos históricos de autoritarismos que antecederam, permaneceram e sucederam a chamada ditadura militar-civil brasileira. Acompanhando comparativamente a história dos povos indígenas, que lutam pelo direito originário e congênito à terra, e pensando-se na situação atual e na anterior aos mais de vinte anos de estado de exceção no Brasil, é possível afirmarmos que o regime autoritário foi uma regra e não exceção (ANGATU, Casé, TUPINAMBÁ, Ayra, 2019, p. 26).

Entretanto, com respeito às mais de duas décadas de duração da ditadura, pode-se sugerir que tenha havido, naquele período, uma particular associação entre violência, repressão política e expansão capitalista, que se tornou cenário para o assassinato de aproximadamente 8500 indígenas, em razão de atos diretos ou omissão do Estado. Os indicadores levantados pelo Relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV) revelam,

⁴ A tentativa de conversão de povos indígenas em camponeses comuns, com sua proletarização e apagamento das dimensões que os particularizam em seus modos de vida, foi uma das dimensões mais violentas das políticas desenvolvimentistas que envolviam territórios de ocupação tradicional indígena durante a ditadura. Essa questão será abordada na Parte I da tese.

desse modo, que os povos indígenas, ao menos em número de mortes, foram, certamente, as maiores vítimas da ditadura militar no Brasil.

Ao antropólogo francês Pierre Clastres, que durante a década de 1970 realizou estudos etnográficos em territórios indígenas latino-americanos, devem-se, provavelmente, as primeiras reflexões a respeito do contexto de violência que atingia os povos indígenas, enquanto as imaginações dos estados nacionais almejavam a expansão de suas fronteiras capitalistas⁵. Em seu texto clássico, “Do Etnocídio”, publicado em 1974, Clastres analisa a origem desse conceito, compreendendo-o como relacionado à realidade indígena sul-americana e, sobretudo, à brasileira.

Para o autor, as sociedades indígenas latino-americanas seriam historicamente marcadas por “dois tipos de criminalidade” – o genocídio e o próprio etnocídio, ambos baseados na suposição de que o Outro é a diferença – “sobretudo, uma má diferença”. No entanto, enquanto a perspectiva genocida objetiva a eliminação radical da diferença via extermínio, a prática etnocida prevê a possibilidade de que uma ação de caráter pedagógico, leiga ou missionária, possa “corrigir” o caráter “bárbaro” ou “pagão” do Outro. O etnocídio, portanto, seria o aniquilamento sistemático de modos de vida e pensamento de povos distintos daqueles que empreendem a destruição: a “redução do múltiplo em Um” (CLASTRES, 1974, p.79).

Eliminar a força da crença pagã é destruir a própria substância da sociedade. Aliás, é esse o resultado visado: conduzir o indígena, pelo caminho da verdadeira fé, da selvageria à civilização. O etnocídio é praticado para o bem do selvagem. O discurso leigo não diz outra coisa quando enuncia, por exemplo, a doutrina oficial do governo brasileiro quanto à política indigenista: “Nossos índios, proclamam os responsáveis, são seres humanos como os outros. Mas a vida selvagem que levam nas florestas os condena à miséria e à infelicidade. É nosso dever ajudá-los a libertar-se da servidão. Eles têm o direito de se elevar à dignidade de cidadãos brasileiros, a fim de participar plenamente do desenvolvimento da sociedade nacional e de usufruir de seus benefícios (CLASTRES, 1974, p. 80).

Pierre Clastres, contudo, identifica a presença de traços etnocêntricos também em sociedades ditas “primitivas”. Partindo dessa consideração, propõe-se a refletir a respeito, então, do que efetivamente levaria um grupo social a ser caracterizado como “etnocida”. Em sua perspectiva, uma das maneiras de se opor sociedades ditas “selvagens” às

⁵ Nos capítulos 2 e 5 da Parte I da tese serão abordados alguns aspectos que relacionam projetos desenvolvimentistas idealizados na ditadura militar (1964-1988) com discursos e práticas indigenistas.

“civilizadas” seria compreendendo-as em termos de sociedades “com” ou “sem” Estado. O Estado, “por essência, o emprego de uma força centrípeta que tende a – quando as circunstâncias o exigem – esmagar forças centrífugas inversas”, seria o principal fator responsável pela transformação de traços etnocêntricos em práticas etnocidas propriamente ditas. Mesmo diante dessas ponderações, as evidências históricas demonstrariam, de acordo com seu argumento, que a existência do Estado não se constituiu um fator suficiente para a caracterização de uma sociedade como etnocida. Nesse sentido, caberia a questão de qual seria, portanto, o ponto distintivo que tornaria os Estados “ocidentais” mais propensos ao etnocídio. A resposta de Pierre Clastres indica que é, precisamente, a articulação entre Estado e capitalismo (CLASTRES, 1974, p. 86-7). Em diálogo com o antropólogo, pode-se sugerir que o elemento fundante e particularizador da violência contra povos indígenas, durante a ditadura militar, seja a convergência entre discursos e práticas ditas pedagógicas, de cunho racista, e dos ideais de expansão capitalista, que se evidenciaram na formulação das políticas indigenistas⁶.

A publicização das investigações de episódios de violência contra povos indígenas durante a ditadura, entretanto, não vem se revertendo de maneira suficiente nos estudos historiográficos sobre a questão indígena ou com povos indígenas para recortes temporais mais contemporâneos. Embora alguns pesquisadores venham destacando um aumento expressivo de estudos acadêmicos dedicados à história indígena nas últimas décadas no Brasil, não se deixa de apontar que a maior parte delas seja dedicada ao período colonial ou imperial (LIMA, 2016, p. 20). Uma notável contribuição para que se supram as lacunas desse quadro foi a publicação do dossiê “Remoções forçadas de grupos indígenas no Brasil Republicano”, organizado pelo historiador José Eremites de Oliveira e pela antropóloga Edilene Coffaci de Lima, por ocasião dos 50 anos de divulgação do Relatório Figueiredo (OLIVEIRA e LIMA, 2017).

Especificamente em relação a questões indígenas na ditadura militar (1964-1988), um trabalho pioneiro e de maior envergadura foi a tese de doutorado em História Social, defendida em 1999, por Ednaldo Bezerra de Freitas, na Universidade de São Paulo (USP). Freitas, cuja pesquisa se intitulou “Índios-Soldados. A GRIN e a Militarização da Política

⁶ Apesar de partir de matrizes conceituais distintas e de uma outra perspectiva sobre o que é o Estado, Hannah Arendt, em “As origens do Totalitarismo”, também localiza as raízes da violência no Totalitarismo na experiência “demolidora da alteridade” e sugere que a “política da raça”, em última instância, esteja relacionada com a “política de morte”. “A raça é do ponto de vista político, não o começo da humanidade mas o seu fim, não o nascimento natural do homem, mas sua morte antinatural” (ARENDR, 1973, p. 232).

Indigenista Brasileira”, discutiu as estratégias de recrutamento e atuação da Guarda Rural Indígena junto ao povo Krahô, etnônimo pelo qual é conhecida a população de aproximadamente 1300 indígenas, ocupantes de uma área demarcada de 320.000 hectares de terras, situada no norte do estado do Tocantins, entre os municípios de Itacajá e Goiatins (FREITAS, 1999, 2001). Com a criação da Guarda Rural Indígena, durante a ditadura, 28 jovens Krahô foram recrutados. A opção por seu recrutamento, conforme analisa o pesquisador, não foi fortuita. Os Krahô eram considerados pelos agentes estatais como os indígenas mais próximos aos seus ideais civilizatórios, com comportamentos entendidos como mais adequados a uma perspectiva de “branqueamento” dos costumes.

Estando na condição de prestadores de serviço no Posto Indígena localizado em seu território, os guardas Krahô não puderam manter as atividades agrícolas de suas aldeias. Em compensação, a existência de remuneração para o exercício da atividade policial contribuiu para a formação de novos hábitos entre os indígenas, como o consumo de gêneros alimentícios nas cantinas dos Postos. Os rituais diários da comunidade começaram a ser transferidos, exclusivamente, para os domingos, dia de folga da Guarda. Diante do “relativo ócio” em que se encontravam os agentes da Guarda, alguns jovens Krahô passaram a frequentar assiduamente a escola, o que deu início a um processo de alfabetização, em português, desses indígenas. Quando a Guarda foi extinta, muitos ficaram repentinamente privados de seus salários, já que não havia previsão de reaproveitamento dessa mão de obra em outros empreendimentos estatais, e diversas práticas coletivas que garantiam a subsistência do povo Krahô permaneceram severamente comprometidas (FREITAS, 1999, 2001).

Em 2009, a pesquisadora Daniela Araújo da Silva defendeu a dissertação de mestrado “Diáspora Borum: Índios Krenak no Estado de São Paulo (1937-2008)”, no Programa de Pós-Graduação em História da UNESP de Assis. Nesse trabalho, a autora procurou reconstituir a trajetória do povo Krenak, que partiu do Vale do Rio Doce (MG) em direção à atual Área Indígena Vanuíre (SP), por imposição das políticas de (re)aldeamento ou “atração” determinadas, primeiro pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e, depois, pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Trata-se de uma investigação que lançou mão da História Oral como recurso metodológico, com ênfase na análise de que a autora denominou “processos de reelaboração da identidade étnica” dos Krenak em diáspora (SILVA, 2009).

Por sua vez, Elias Bigio (2007) teve por objetivo comparar as ações indigenistas do Estado brasileiro na Amazônia Legal durante a ditadura militar e na Nova República,

em um recorte temporal estabelecido entre os anos de 1967 e 1990. O autor destacou a existência de estreitas relações entre os modelos nacional-desenvolvimentistas e as políticas indigenistas praticadas desde a década de 1930 no Brasil, apontando a existência de um fundamento comum entre essas políticas, ao longo do período republicano: o estímulo à implantação de projetos de desenvolvimento locais e nacionais. Essa tendência, intensificada durante a ditadura, esteve sustentada sobre uma perspectiva ideológica evolucionista e civilizatória, que tomava o “ser” indígena como condição transitória, passível de “desenvolvimento” por meio de uma intervenção tutelar e educativa do Estado. Essa perspectiva se manteve institucionalizada ao menos até 1973, quando foi aprovado o Estatuto do Índio (BIGIO, 2007).

Pode-se ainda mencionar a dissertação de mestrado de José Gabriel Silveira Correa, desenvolvida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ). Em “A ordem a se preservar: a gestão dos índios e o Reformatório Agrícola Indígena Krenak”, o autor procurou recuperar aspectos da trajetória institucional dessa entidade que, criada no âmbito ditadura, dedicou-se à “correção” de indígenas considerados criminosos. O Reformatório, instituído em Minas Gerais nos primeiros anos de existência da FUNAI, esteve inserido na rubrica das políticas de “proteção” e “assistência” às comunidades indígenas e foi uma experiência exemplar no que diz respeito à articulação entre política indigenista e repressão política (CORREA, 2000).

Finalmente, é possível incluir nesse quadro de estudos que se dedicaram à temática indígena na ditadura, a tese de doutorado de Carlos Benítez Trinidad, defendida em 2017, na Universidade Federal da Bahia, em co-tutela com a Universidad Pablo de Olaride, na Espanha. Intitulada “Un espejo en médio a un teatro de símbolos: el índio imaginado por el poder y la sociedade brasileña durante la dictadura civil-militar (1964-1985)”, a pesquisa teve por objetivo analisar componentes epistemológicos que conformam o que o pesquisador denominou de “índio imaginado”, elemento que assumiu como chave para a elaboração e implementação das políticas indigenistas e desenvolvimentistas na ditadura. Os componentes analisados por Trinidad incluíam os discursos militares, do indigenismo oficial, da legislação, da opinião pública, do meio acadêmico, de sertanistas e religiosos. A partir de seus achados, o historiador considerou que o constructo “índio” se apresentava, nesses componentes, como um potente gerador de símbolos das mais diversas naturezas, que refletiam, contudo, como aspecto comum, a atribuição à figura do indígena do lugar de um “espelho invertido e oposicional à própria sociedade/poder nacional” (TRINIDAD, 2017).

Essa breve retomada da literatura indica que, ressalva feita ao trabalho de pesquisa Daniela Silva, o que se tem assumido por história indígena na ditadura refere-se muito mais propriamente a análises sobre a política indigenista ou práticas estatais acerca dos povos indígenas do que a discussões a respeito de como os próprios povos indígenas pensam as experiências vivenciadas entre as décadas de 1960 e 1980. Por outro lado, trabalhos inseridos no campo da história indígena, tais como as teses de doutorado de Edson Hely Silva e Giovani José da Silva, tomaram as narrativas indígenas como fontes privilegiadas de **suas investigação**, ao tratar de temporalidades historiográficas que incluíam a ditadura (1964-1988). Seus objetivos, no entanto, não previam adotar essa experiência histórica como dimensão analítica relevante de seus estudos.

A tese de Edson Hely Silva, intitulada “Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/PE) – 1950-1988”, analisou as conexões entre os repertórios de reivindicação territorial Xukuru das décadas de 1950 e 1980. De acordo com o historiador, **um importante fundamento dessas mobilizações relacionava-se ao compartilhamento e retomada das “histórias dos antepassados”, notadamente a garantia territorial conquistada pela participação dos Xukuru na Guerra do Paraguai (SILVA, 2008)**. Nesse sentido, as narrativas orais Xukuru, como se discutirá, guardam algumas semelhanças com as narrativas Xakriabá, que serão abordadas ao longo da tese.

A pesquisa de Giovani Silva, de sua parte, trata das dinâmicas relativas à presença Camba-Chiquitano na fronteira Brasil-Bolívia (1938-1987). Em sua investigação, o historiador buscou tomar o que denominou como “memória social” do grupo para compreender como os Camba-Chiquitano “elaboraram suas identidades” e vivências enquanto povo indígena em uma fronteira transnacional. Um dos resultados mais destacados de seu trabalho foi a produção de um expressivo acervo de história oral, que enfatizava o valor das narrativas indígenas para a concepção da tese e para a produção de estudos futuros (SILVA, 2009).

Uma recente e importante exceção a esse cenário, é o estudo da antropóloga Paula Berbert, que caracteriza a estruturação dos órgãos indigenistas em território Tikmũ’ün_Maxakali como uma “guerra do estado brasileiro contra o povo originário do Vale do Mucuri”. A pesquisadora assumiu como ponto de partida de sua pesquisa sobre a Guarda Rural Indígena (GRIN), criada durante a ditadura, as experiências dos próprios Maxakali, destacando o caráter de longa duração das violações de direitos vivenciadas por esse povo indígena. Seu trabalho também evidenciou como a vigorosa expressividade dos movimentos indígenas e indigenistas que se consolidaram a partir da década de 1970

foi capaz de se contrapor, ao menos parcialmente, aos propósitos estatais. A partir das articulações a esses movimentos, os Tikmũ'ũn_Maxakali vem conseguindo forjar, ainda que pesem sobre eles os mecanismos característicos de um regime de exceção, processos de agência e empoderamento contra os obstáculos contemporâneos que ainda se edificam contra a efetivação plena de seus direitos territoriais (BERBERT, 2017).

Além da maioria dos estudos que envolvem questões indígenas e ditadura militar (1964-1988) se dedicar, majoritariamente, às políticas indigenistas, é interessante ponderar que parte expressiva desses trabalhos **assume** como referência fundamental os aportes conceituais advindos do que se poderia denominar de perspectiva da “(re)emergência étnica”. Essa perspectiva, mobilizada por parte da Antropologia e por parte considerável do(a)s historiador(a)s dedicado(a)s à questão indígena, **assume** o princípio de que os inúmeros processos de (des)territorialização e (re)territorialização vivenciados pelos povos indígenas da região Nordeste, ao longo do histórico de contato com as diferentes versões da presença colonial do Estado, contribuíram para a conformação de uma identidade particular, que poderia ser sintetizada por expressões como indígenas que “fizeram a viagem de volta”.

A metáfora da “viagem de volta” é alusiva, por sua vez, a conceitos como o de “sócio” ou “etnogênese”, mobilizados em relação ao que se costuma chamar de “situações históricas” (OLIVEIRA, 2016, p. 32). Nesse particular, “situação histórica” pode ser tomada quase que invariavelmente como sinônimo de contato interétnico com o mundo “branco”. Ainda que procure se afastar de uma leitura que tome esses contatos pelo viés das “perdas culturais”, a escola “contatualista” acaba por interpretar os processos culturais agenciados pelos povos indígenas estudados a partir de conceitos como o de “invenção da tradição”, produzida em referência a demandas geradas nos desencontros com as distintas formas em que o Estado se fez presente (VIVEIROS DE CASTRO, 1999, p. 122).

Para Eduardo Viveiros de Castro, a problemática dessa abordagem estaria relacionada ao posicionamento teórico-metodológico diante do problema de se entender os povos indígenas como “situados no Brasil” e ou como “parte do Brasil”. A segunda vertente, atribuída à escola “contatualista”, traria implicações profundas para a interpretação dessas culturas e de suas lógicas de relação com os mundos não-indígenas, cujos processos históricos seriam assumidos como um “capítulo da história do Estado”. Contudo, apesar do afastamento conceitual que assumimos com relação a essa produção intelectual, também se reconhece, em consonância com um comentário feito por Célia

Xakriabá durante a pesquisa, seus aspectos relevantes. Nesse sentido, Célia destaca que a produção dessa escola teve o mérito de restituir e considerar, nos estudos historiográficos e antropológicos, a presença de povos indígenas como o Xakriabá, que possui uma dinâmica semelhante à atribuída aos “povos do Nordeste”. Sobretudo nos estudos antropológicos, a presença dos indígenas “amazônicos” ainda é bastante expressiva e, talvez, majoritária.

A motivação inicial para a realização desta pesquisa foi compreender a experiência da ditadura militar (1964-1988) a partir do ponto de vista de interlocutores cuja historiografia relativa a essa temporalidade histórica ainda trata de forma incipiente – os povos indígenas. Em princípio, idealizou-se investigar as experiências de povos indígenas cujos territórios se situam no estado de Minas Gerais. Nesse sentido, imaginou-se produzir uma análise constituída pelos povos Pataxó, Maxakali, Krenak e Xakriabá. Devo às antropólogas e antropólogos com quem tive a oportunidade de dialogar ao longo da pesquisa, a indicação de necessária circunscrição dos limites desse estudo. As experiências de cada um desses povos, em si, já proporcionariam a elaboração de diferentes teses, já que a aproximação, formação de laços e mínima compreensão dos modos de existir de cada um deles se constituiria uma experiência profundamente complexa, cuidadosa e de ritmo próprio, que não poderia ser abarcada no tempo que se dispõe para elaboração da pesquisa de doutorado.

O objetivo central da tese tornou-se, desse modo, compreender, a partir da experiência do povo indígena Xakriabá, formas particulares de significar, vivenciar e resistir, na temporalidade da ditadura militar (1964-1988), bem como refletir **sobre** possíveis incidências dessas experiências **sobre** a organização cosmopolítica dos Xakriabá contemporâneos. Como se verá ao longo da tese, essas incidências relacionam-se à produção do que denominaremos cosmopolíticas de memória e às maneiras pelas quais o povo Xakriabá trata, não apenas as experiências vivenciadas na ditadura, mas o que chamaremos, em alusão às reflexões de Ailton Krenak, de seus outros “fins de mundo”⁷. Além disso, a compreensão dessas formas particulares de significação da ditadura, também demandou a investigação de repertórios culturais Xakriabá longamente datados, que são “*retomados*” ou, melhor dizendo, “*reativados*” durante o “*tempo da luta pela terra*” ou da “*Guerra do Sapê*”⁸ e contemporaneamente.

⁷ Cf. KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

⁸ Todos os termos em itálico são referências a conceitos nativos Xakriabá.

Nesse sentido, essa tese não se objetiva uma história estatal da ditadura ou das maneiras pelas quais o Estado ditatorial se relacionou com os povos indígenas. Embora esses elementos sejam mobilizados em determinados momentos da narrativa, pretende-se, antes de tudo, a produção de uma história da ditadura que não assume o Estado como seu ponto de partida ou como eixo central de sua narrativa e, sim, uma história da ditadura do ponto de vista do povo indígena Xakriabá. Assim, analisar experiências relativas à temporalidade da “ditadura”, do ponto de vista Xakriabá, implicou um esforço de imprescindível (des)aprendizado, já que a ditadura militar, nos estudos historiográficos, é interpretada como uma experiência inscrita nas temporalidades do Estado⁹.

Ao que se nomeia nos estudos historiográficos como ditadura militar, os Xakriabá atribuem temporalidades e experiências distintas, pensadas como o “*tempo da luta pela terra*”, “*a independência da terra*” e “*guerra dos 18 anos*”, maneira pela qual seu Valdin (*in memoriam*), liderança da aldeia Barreiro Preto, se referiu aos anos que vão de 1969, com a chegada da RURALMINAS ao território, a 1987, ano do assassinato das lideranças e da homologação da Terra Indígena (TI) Xakriabá. A referência mais presente entre meus interlocutores Xakriabá, contudo, é a da “*guerra do Sapé*”, conceito que dará título e será o fundamento analítico da Parte II da tese. Também nos propomos a um deslocamento da perspectiva que reduz os povos indígenas a “vítimas da ditadura” (perspectiva que poderia situar a questão indígena apenas como “subtema” dessa historiografia, sem alterar suas bases epistemológicas) para a investigação da ditadura como um “capítulo da história” do povo Xakriabá, a partir de seus próprios conceitos e epistemologia nativa. Trata-se de se pensar como a história – uma história do ponto de vista indígena – pode incluir o Estado e não o contrário.

⁹ Para fins desse estudo, assumo como marco final da ditadura o ano de 1988, já que foi apenas com a promulgação da Constituição que o dispositivo da tutela indígena foi abandonado da legislação brasileira e a cidadania e o direito de autodeterminação dos povos indígenas foi oficialmente reconhecida pelo Estado. Contudo, considerando-se as perspectivas assumidas pela pesquisa, as temporalidades utilizadas para análise serão aquelas concebidas pelo próprio povo Xakriabá.

¹⁰ Apesar de Homi Bhabha posicionar-se conceitualmente de forma alinhada a noções de “hibridismo cultural”, como as propostas por Garcia Canclini, que o toma como “situação de confronto político entre posições de poderes desiguais” ou “processo de negociação cultural” – posição que, como se verá, não será assumida por esse trabalho – estamos de acordo com Bhabha no sentido de que a reconstituição do discurso da diferença cultural exija “não apenas uma mudança de conteúdos e símbolos culturais”, mas uma revisão das temporalidades sociais nas quais as narrativas históricas são escritas, variação que não deve ser tomada pelo viés da “falta” ou da “perda”. “(...) Uma substituição dentro da mesma moldura temporal de representação nunca é adequada. Isto demanda uma revisão radical da temporalidade social na qual histórias emergentes possam ser escritas; demanda também a rearticulação do ‘signo’ no qual se possam inscrever identidades culturais. A contingência como tempo significativo de estratégias contra hegemônicas não deve ser uma celebração da ‘falta’ ou do ‘excesso’ ou uma série autoperpetuadora de ontologias negativas” (BHABHA, 2014, p. 276).

Desse modo, é importante destacar, a essa altura, que, historicamente, os Xakriabá relacionaram-se a vários “outros” – sendo o Estado, em suas diversas configurações, mais um deles. Esses “outros” incluem, como já mencionado, a presença invasora e de povos oriundos de fluxos migratórios da região nordeste. Mas, não apenas. Ao longo da tese, discutiremos a importância dos agenciamentos¹¹ que se dão no território, que envolvem “*encantados*”, “Cerrado” e outros seres não-humanos. Por isso, procura-se sustentar que a inventividade cultural Xakriabá não se motive apenas “em razão” do Estado, uma vez que seus repertórios não implicam somente uma prática de “resistência”, possuindo dimensões particulares relacionadas a sua cosmovisão. Mesmo assumindo-se o sentido político dos movimentos desencadeados pelos Xakriabá em seus (des)encontros com o Estado, acredita-se que isso não autoriza que se assumam um entendimento de “resistência política” que se traduza em algo semelhante ou redutível ao protagonizado por outros grupos resistentes à ditadura¹².

¹¹ Nessa tese, o conceito de “agenciamento” é mobilizado a partir das contribuições teóricas de Gilles Deleuze e Félix Guattari. Para os autores, os agenciamentos são, por princípio, coletivos, incluindo multiplicidades, segmentaridades, linhas de fuga e planos de coexistência e são constituídos pelas suas formas de expressão (agenciamento coletivo de enunciação) e por seu conteúdo (agenciamento maquínico). Os agenciamentos colocam em conexão multiplicidades, que ao mesmo tempo **os** formam e **os** exercem. Desse modo, os agenciamentos coletivos pressupõem a relação entre diversas entidades, que, em nosso caso, incluem seres humanos, não-humanos e o que, da perspectiva “ocidental”, costuma-se compreender por “natureza”. As relações entre essas entidades são, ao mesmo tempo, sujeito, objeto e expressão de uma experiência. Nesse sentido, a noção de “agenciamento” afasta-se das análises centradas na dicotomia sujeito-objeto ou causa-efeito, que implicam uma separação entre realidade, representação e subjetividade. Cf. DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. **Mil platôs**. Capitalismo e Esquizofrenia. v.1. Rio de Janeiro: Ed.34, 1995.

¹² Para essa afirmativa, nos inspiramos, mais uma vez, nas contribuições de Pierre Clastres em “A sociedade contra o Estado”. Clastres compreende, a partir dos dados de suas etnografias, que o poder político seja universal e “imane ao social”, sendo o social tanto determinado por “laços de sangue”, como por “classes sociais”, ideia que se contrapõe à lógica comum que atribuía aos povos indígenas a condição de sociedades sem Estado e, quase que por consequência direta, sem história. Essa perspectiva, contudo, não autoriza uma generalização sobre a natureza desse poder político. Nesse sentido, o antropólogo considerou que o fator distintivo mais relevante entre as formas de poder político seja a “**coerção**”. O poder político como coerção, característico das sociedades “ocidentais” não pode ser entendido como “o modelo de poder verdadeiro”, mas simplesmente **um caso particular, uma realização concreta do poder político em certas culturas** (CLASTRES, 2003, p. 41). Nas sociedades indígenas, a forma predominante de realização desse poder político seria “não-coercitiva”. As contribuições de Clastres contribuíram para que essas sociedades pudessem ser pensadas para além de um modelo que orbita ao redor do Estado e de conceitos como “**coerção, representação, unificação**”, próprios às imaginações dos Estados nacionais, sobretudo a partir do século XIX. Eduardo Viveiros de Castro chegou a considerar que Pierre Clastres tenha refundado o conceito de político, em um movimento que atingiu, inclusive a historiografia (COSTA, 2014, s/p). De fato, as evidências de uma aproximação entre os campos historiográfico e antropológico vem se destacando desde ao menos as discussões teórico-metodológicas da segunda geração da Escola dos Annales, notadamente a partir do trabalho de Fernand Braudel. Essas convergências também contribuíram para a conformação dos pressupostos teóricos e metodológicos da “Nova História Política”, movimento que **a partir dos anos 1980** esteve associado à refundação do conceito do “político” e à ampliação de seus objetos e arcabouço interpretativo. Para René Rémond, não se tratava apenas de criticar a maneira como se produzia história anteriormente, mas de se pensar mais profundamente a política e as relações que ela estabelece com outras dimensões da vida. Sendo assim, Rémond valorizou a contribuição conceitual e o diálogo entre as Ciências

A narrativa sobre “alianças” e “misturas” é bastante presente entre meus interlocutores Xakriabá. Conforme se pôde apreender na pesquisa, as alianças entre os Xakriabá e os “*de fora*” – não somente os “*baianos*” (os mais citados em suas narrativas) – constituíram-se um aspecto fundamental das formas de socialidade e existência, que evidentemente não incorporam qualquer um “*de fora*”, mas “outros” específicos. Deriva-se daí uma clara distinção de percepções entre a presença de fazendeiros ou posseiros (“*brancos*”) e “*baianos*” – alianças que podem ser “*ativadas*” em meio a estratégias complexas de relação/controlado do território. Esse aspecto, tão decisivo para o existir Xakriabá, foi o principal aspecto que serviu à negação de sua condição indígena durante a ditadura.

Um dos aspectos relevantes para a estruturação da narrativa da tese é a análise dos processos de “*retomada*” e de “*reativação da memória*”, ambos pertencentes às práticas e modos de viver Xakriabá. Um dos cenários em que a mobilização desses repertórios se intensificou foi justamente durante o momento em que a presença do Estado, durante a ditadura militar, passou a se tornar mais efetiva no território, exigindo “provas” da indianeidade do povo Xakriabá. Esses repertórios, contudo, seguem em plena atividade, em iniciativas diversas e, como se discutirá, ainda “ativas” no território. O conceito de “*reativação da memória*” foi utilizado, na tese, em diálogo com o trabalho de pesquisa de Célia Xakriabá, no qual a pesquisadora enuncia, a partir de uma construção coletiva com seu povo, as diferenças entre a “*memória nativa*” da “*memória ativa*”. Como se verá na Parte III da tese, a primeira se refere às lembranças trazidas dos antepassados, enquanto que a “*memória ativa*”, ainda que mobilizada a partir das memórias do passado, produz seus efeitos ao/no presente e aos que ainda “virão” (XAKRIABÁ, Célia, 2018, p. 176)¹³.

Para nos aproximarmos desses objetivos, privilegamos as contribuições advindas das epistemologias indígenas, notadamente Xakriabá. Assim, a tessitura narrativa da tese se fez por meio e em diálogo das/com as narrativas e experiências partilhadas no trabalho de campo, com produções acadêmicas indígenas, com escritos, imagens e audiovisuais. Essa escrita com as “perspectivas nativas” foi inspirada nos trabalhos que vem se sustentando sobre os conceitos de contra ou antimestiçagem¹⁴. Esses conceitos surgem

Sociais e apontou a impossibilidade de se definir o político por uma “coleção de objetos” ou um “espaço”, sugerindo que seu estudo requeira a construção de novas abordagens” (RÉMOND, 1996, p. 442).

¹³ É a partir dessa ideia de uma memória que se tece coletivamente que reflito sobre os significados das experiências vivenciadas durante os anos 1970 e 1980 no Prólogo da Parte III, intitulado “Sobre o ‘amor’ e a ‘amizade’ pela terra: princípios de uma pedagogia resistente fundada em um território-dádiva”.

¹⁴ Sobre essa questão, ver LUCIANI, José Antonio Kelly. **Sobre a antimestiçagem**. Curitiba: Cultura e Barbárie, 2016 e GOLDMAN, Márcio. **Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e**

como um contraponto crítico à noção de mestiçagem enquanto “hibridismo” ou “sincretismo”, processos que conformariam uma “identidade” específica, a partir do contato colonial.

A noção de mestiçagem como “hibridismo” ou “sincretismo” assume, em linhas gerais, uma concepção de diversidade que toma a homogeneidade como o destino de qualquer agenciamento entre diferenças, quer “se manifeste por depuração e purificação, quer por mistura e fusão” (GOLDMAN, 2017, p. 15). Uma das reflexões teóricas relativas à perspectiva da contra ou antimestiçagem é a que se fundamenta no conceito de “relação afroindígena”. A inspiração inicial do conceito advém do povo sul baiano investigado pela pesquisadora Cecília Mello (2003), que se (auto)refere dessa maneira. A partir da análise do que esse e outros povos pensam a respeito de si próprios, a “relação afroindígena” vem sendo entendida como uma “perspectiva”, que se refere a uma forma particular de articulação da diferença.

Essas reflexões não ignoram, evidentemente, as interações e contatos interétnicos vivenciados por esses povos. Contudo, a “relação afroindígena” pretende se deslocar da compreensão dessas interações a partir de uma lógica que as assumem como um problema de constituição do Estado-Nação, que, por um lado, tomou a mestiçagem como um problema social, ou, em sua vertente supostamente positiva, matizou a violência que envolve as relações entre “raças” no Brasil, exaltando processos que teriam levado ao apagamento ou embranquecimento dos traços provenientes dos povos subalternizados. Nas palavras de Márcio Goldman, trata-se de responder à pergunta: “Como ficam sincretismo e mestiçagem se deles suprimimos não o fato histórico, político e intelectual dos encontros, mas seu vértice maior, os ‘brancos’?” (GOLDMAN, 2017, p. 19).

Nesses termos, as teorias que esses povos produzem sobre si mesmos podem ser tomadas como contradiscursos não homogeneizantes, cujas elaborações são produzidas simultaneamente, em seu caráter extensivo e intensivo, em sua molaridade histórica e em sua molecularidade criativa, contra-efetuando a realidade história reservada a eles. Assim, não se pretende reduzir o conceito de “relação afroindígena” à apreensão de uma ideia de identidade substancializada, ainda que não se negue que a identidade possa ser uma dimensão importante dessa relação. Contudo, procura-se pensar em termos de uma “ontologia modulatória”, constituída de forma relacional, não apreensível por uma vertente genealógica ou historicista, e aberta à indeterminação (Ibidem, p. 22).

mestiçagem. Estudos etnográficos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 11, n. 2, p. 11-28, 2017. No capítulo 4 da Parte I também retomaremos discussões provenientes dessa perspectiva.

Com relação aos estudos que tratam da coexistência de perspectivas indígenas e coloniais, de um ponto de vista que não assume a mestiçagem em sua vertente fusional, ressaltam-se as contribuições de autores como Pedro Pitarch, que propõe uma inflexão na forma de se analisar os ditos processos de “reafirmação da identidade” indígena frente ao Estado. Pitarch se dedicou ao estudo dos *tzeltales*, povo situado no estado mexicano de Chiapas, e apresentou uma análise bastante original das relações entre indígenas e não-indígenas, partindo da questão da religiosidade. Em sua perspectiva, a busca por uma religião não-nativa se sustentava, do ponto de vista indígena, por uma verdadeira vontade de conhecer aquilo que é diferente, novo ou exógeno, traço que Pitarch identifica como frequentemente presente nas culturas indígenas em geral (PITARCH, 2013, p. 168).

Nesse sentido, do ponto de vista indígena, a busca de conhecimento e de estabelecimento de relações com o “estrangeiro” estaria baseada em uma identificação provisória “com o objeto de conhecimento”, ancorada em uma lógica de não-contradição e possibilidade de coexistência entre diferentes epistemologias. Essas relações, contudo, não significam que o que é “ocidental” fosse necessariamente assimilado. Seus elementos poderiam ser assumidos de forma diferenciada no interior da cultura indígena, sem que se produzisse um “hibridismo cultural genuíno”. A leitura de Pitarch se contrapõe às perspectivas mais comuns sobre o “sincretismo”, uma vez que a presença de elementos culturais externos não implicariam “fusão” ou “abandono” de formas rituais consideradas singulares pelos povos indígenas.

No caso dos *tzeltales*, assim como entre os Xakriabá, é comum a participação e engajamento em diferentes instituições não-indígenas, o que não significa que esse movimento seja feito sem os devidos processos de “indigenização” referentes a essa ocupação, ou a partir da desconsideração de princípios e aspectos fundamentais dos modos de existir Xakriabá. Por isso, tendo-se em vista essas considerações, recusamos em nosso trabalho a utilização do conceito de “aculturação”, privilegiando, como já pontuado, as abordagens teóricas que se detém à compreensão das estratégias “antimestiças” e que assumem como seu ponto de partida os conceitos “nativos”.

Como argumento central da tese, sugerimos que a teoria nativa Xakriabá sobre a constituição da pessoa e do parentesco sejam os fundamentos elementares de uma estratégia contramestiça e contracolonial de (re)existência frente às narrativas históricas provenientes do Estado. Essa estratégia pode ser identificada em vários repertórios Xakriabá, notadamente, na desestabilização discursiva e no deslizamento semântico que efetuam em relação à Certidão de Doação de Terras de 1728, documento que é resultado

da primeira temporalidade de contato entre Xakriabá e mundo colonial não-indígena. Essa desestabilização discursiva se dá não apenas com relação à interpretação do documento, que é um elemento bastante relevante no que tange à construção da ideia de legitimidade da ocupação do território, como também em várias escalas e dimensões do existir Xakriabá. Essas dimensões incluem a forma como concebem as relações com os seus outros, seus modos de relação com o território e com o Cerrado, em contraposição à imaginação estatal, as maneiras como pensam a formação de crianças e guerreiros Xakriabá e seus projetos de futuro, sustentados sobre a “memória do território”.

Esse trabalho se inscreve em diálogo com contribuições do campo historiográfico e antropológico, em convergência com renovações conceituais propostas pela chamada “Nova História Política”. Privilegia-se não uma história indígena compreendida como a história que os cientistas sociais produzem a respeito das vicissitudes socioculturais e históricas das populações nativas – “uma história das representações sobre o outro”, mas sim uma história que se constrói a partir das histórias narradas e interpretadas pelos próprios indígenas. Conscientes de que somos conectados, como lembra Isabelle Stengers, a uma tradição intelectual que é herdeira da caça e “queima das bruxas”, procura-se escapar ao “orgulho” que se pode sentir do poder crítico de “saber mais” que elas, o que nos situaria, justamente, no lugar de seus caçadores (STENGERS, 2017, p. 9).

A proposta teórico-política de Stengers, condensada na ideia de “reativação do animismo”, relaciona-se a um processo de descolonização das ciências, colocando-as em conexão com outras práticas de saber. Nesse sentido, a filósofa propõe a superação de divisões epistêmicas, em favor da elucidação de “contrastes ativos” entre distintas formas de saber, capazes de permitir “conexões rizomáticas” entre essas diferentes práticas¹⁵. Sua perspectiva sugere que se assumam um olhar não hierárquico da ciência em relação a outras epistemologias, abandonando posições que interpretem os agenciamentos indígenas, por exemplo, como puras representações do mundo.

Em diálogo com as contribuições da filósofa, Renato Sztutman considera:

Se reativar/retomar é mesmo construir pontes e não simplesmente recuperar algo do passado, se é deixar-se potencializar por novas alianças, é preciso admitir que dentre essas práticas resistentes de que

¹⁵ Rizomática, aqui, faz referência às conceituações de Gilles Deleuze e Felix Guattari (1995), que serão retomadas na Parte II da tese.

fala/escreve Stengers deveriam estar também, e especialmente, as dos povos indígenas. Se os cercamentos no início da Era Moderna coincidem com a erradicação das bruxas, não é menos verdade que eles coincidem com o longo processo de expropriação das terras indígenas, este que está na base da Conquista e que se perpetua até os dias de hoje na política dos Estados nacionais (SZTUTMAN, 2018, p. 355)

Portanto, pretende-se “levar suficientemente a sério” as perspectivas apresentadas pelo povo Xakriabá, buscando escapar do risco de que nossa escrita se assente sobre um “imperialismo epistêmico” (SANTOS, NICODEMO e PEREIRA, 2017, p. 180). Com relação a esse aspecto, Roy Wagner destaca que a (tentativa) de compreensão de outras culturas impõe problemas ético-metodológicos específicos para a produção de conhecimento. O mais evidente deles seria a necessidade do(a) pesquisador(a) “incluir a si mesmo e a seu próprio modo de vida em seu objeto de estudo”. Nesse sentido, ao partir de sua própria cultura (geralmente, de matriz imperialista) para estudar outras, o(a) antropólogo(a) – e nesse caso, compreendemos que a advertência seja válida também ao campo historiográfico – deveria renunciar a uma clássica pretensão racionalista de objetividade, em favor do que Wagner conceitua como uma “objetividade relativa”. Essa “objetividade relativa” seria o resultado de um esforço considerável por parte do(a) pesquisador(a) em conhecer os pressupostos básicos de sua cultura, descobrir quais são suas tendências e compreender quais os limites que esses pressupostos e tendências impõem à compreensão de outra cultura.

[...] a ideia de cultura coloca o pesquisador em pé de igualdade com seus objetivos de estudo: cada qual ‘pertence a uma cultura’. Uma vez que toda cultura pode ser entendida como uma manifestação específica ou um caso do fenômeno humano, e uma vez que jamais se descobriu um método infalível para ‘classificar’ culturas diferentes e ordená-las em seus tipos naturais, presumimos que cada cultura, como tal, é equivalente a qualquer outra. Essa pressuposição é denominada “relatividade cultural” (WAGNER, 2015, p. 40)

Como pertinentemente salientou Márcio Goldman, a proposta conceitual de Roy Wagner reforça a exigência de uma crítica mais consistente à ideia de representação como forma de conhecimento e forma de poder. Não somente porque a ideia de representação implica uma relação de poder, que concede a alguém o direito de representar o Outro, mas principalmente porque a ideia de representação evidencia o conjunto de prolongamentos das relações de poder que os Estados capitalistas estabeleceram, dentro dos textos científicos, com as demais sociedades do planeta (GOLDMAN, 2011, p. 199).

Em outras palavras, trata-se de problematizar o lugar da escrita sobre o Outro nos empreendimentos colonialistas do Estado, considerando-se as estreitas relações que se estabelecem entre esses empreendimentos e o histórico de formação de nossos campos disciplinares.

Também na historiografia, aportes críticos à noção de representação vem sendo formulados por autores bastante influentes em nosso campo de estudos, tais como Reinhart Koselleck.

O problema da representação, isto é, da maneira como a história [Historie] narra e descreve, remete, no campo do conhecimento, a diferentes dimensões temporais do movimento histórico. A constatação de que uma “história” já se encontra previamente configurada antes de tomar a forma de uma linguagem, limita não só o potencial de representação, como também exige do historiador que se volte necessariamente à fonte em busca de fatos. Por conta disso, da perspectiva do historiador, a questão pode ser revertida: trata-se de diferentes camadas de tempo que, por sua vez, exigem diferentes aproximações metodológicas (KOSELLECK, 2006a, p. 133).

No campo historiográfico, como vimos, o apagamento do agenciamento indígena foi refletido, sobretudo, nos estudos de história contemporânea. Em dissertação de mestrado, Daiara Tukano analisou as possibilidades de elaboração de uma política justa de reparação histórica e de direito à memória e à verdade para povos indígenas situados no Brasil. Partindo de perspectivas elaboradas a partir do pensamento de alguns “mestres indígenas”, a autora considerou que um dos elementos mais significativos, no que se refere à garantia desses direitos, seja justamente a possibilidade de “escrita da história em outros termos”. Nesse particular, destacou a “desconfiança” dos movimentos indígenas com relação ao trabalho dos historiadores, cuja origem se relaciona ao que Daiara Tukano considerou como “negligências” do campo historiográfico em relação à temática indígena – “sintoma e consequência do processo colonial”, como também ao persistente destaque dado às histórias “do passado”, sem uma efetiva consideração às dinâmicas indígenas contemporâneas.

A história indígena desponta-se como uma possibilidade de produção de narrativas históricas que enfatizem os indígenas como sujeitos que, embora subalternizados, não estiveram à mercê do processo colonizador, nem dos modelos econômicos que seguem com a implantação do Estado Nacional, contribuindo para a visibilização das trajetórias vivenciadas pelos indígenas, evidenciando que, longe de sermos engolidos pelos processos de aculturação, nos apropriamos das novas realidades através da negociação de valores, tradução cultural e

reelaboração de estratégias de enfrentamento. A reescrita traz à tona outras memórias, não esquecidas, mas silenciadas por não encontrarem espaço de escuta. Romper o silêncio é colocar em pauta a reparação dos direitos destes povos (TUKANO, Daiara, 2018, p. 49).

Filha de Alvaro Tukano, que possui notório protagonismo entre os movimentos indígenas que surgem no contexto da ditadura militar (1964-1988), Daiara recorre aos conhecimentos de Davi Kopenawa e outras lideranças para formular suas proposições. Por meio de seus diálogos com a liderança Yanomami, a autora propõe que “*Lahara*” seja o espírito do colonialismo genocida, do capitalismo ganancioso que ronda o mundo contaminando os pensamentos. *Lahara*, como ela enfatiza, é mais que uma figura poética de linguagem, mas um sério problema espiritual combatido pelo pajé Yanomami. O veneno de *Lahara* se diagnostica na morte e na destruição da natureza e dos povos que a habitam. *Lahara* envenena pelo pensamento, pode ser encontrada na universidade e nas demais instituições “brancas”. Para combater essa doença, Davi Kopenawa explica que “é necessário trabalhar e fortalecer nosso próprio pensamento, para podermos nos curar e sobreviver” (TUKANO, Daiara, 2018, p. 112).

Marcos Terena também retoma a questão das tensões entre os mundos indígenas e não-indígenas, sublinhando que o desacordo fundamental que existe entre essas duas cosmovisões seja justamente a relação com a “natureza”. Embora considere que o “mundo tecnológico” não sobreviva sem os valores humanos e ambientais do “cidadão da Selva”, tampouco, pondera, o conhecimento tradicional poderá se impor ao “mundo individual e competitivo que o cerca”. Assim, foi no campo de disputas entre essas distintas concepções de mundo que os povos indígenas perceberam que são tomados como “empecilhos” ao acesso aos recursos naturais (água potável e à biodiversidade de recursos minerais como urânio, nióbio, ouro, diamante), enquanto eles mesmos se viam como parte desses elementos (TERENA, 2019, p. 21).

O autor indígena também reivindica a escrita de história como condição para o estabelecimento de uma justiça epistêmica em relação ao mundo não indígena. Destaca que, em mais de “cinco século de ditaduras”, os povos originários vêm sendo protagonistas de suas próprias histórias, seja “conformando, reelaborando e/ou resistindo” a essas experiências. Assim, ainda que “aparentemente essas interações só tenham ocorrido de forma impositiva”, foram possíveis “metaforizações”, que se plasmam em reelaborações e formas distintas de resistências (Ibidem, 2019, p. 38).

Reafirmamos que uma das dimensões desses autoritarismos, despercebida por muitos, é uma constante tentativa, consciente ou inconsciente, de silenciar ou modificar as vivências indígenas, bastante recorrente na historiografia brasileira, que inviabiliza a presença e o protagonismo dos Povos Originários na chamada “história do Brasil” (ANGATU, Casé, TUPINAMBÁ, Ayra, 2019, p. 26).

Em “Por uma história indígena e do indigenismo”, Manuela Carneiro da Cunha discute a longa trajetória de exclusão indígena das narrativas historiográficas. Até mesmo entre os antropólogos, conforme analisa, a devida restituição da historicidade dos povos indígenas foi por muito tempo negada, negação que pautou leituras e debates acadêmicos. Nesse sentido, tanto as escolas funcionalistas como as estruturalistas privilegiaram as análises sistêmicas e sincrônicas das sociedades indígenas, como chave fundamental de inteligibilidade em seus estudos. De acordo com a autora, Radcliffe-Brown, por exemplo, a exemplo dos “historiadores tradicionais”, renunciou à pesquisa histórica das sociedades indígenas por compreender que seria impossível fazê-la adequadamente, sustentando-se sobre os cânones do documento escrito para a formulação de um escrita historiográfica apropriada. Em relação aos estruturalistas, ainda que preconizassem a historicidade dos povos indígenas, não identificavam um “nível de organização” e “poder explicativo” comparável ao da sincronidade. A história indígena, a partir dessas vertentes teóricas, foi entendida, sobretudo, pelo viés da ausência de sistemas ponderáveis conceitualmente e, portanto, ininteligíveis (CUNHA, 2009, p. 126).

Frente a essas críticas e desconfianças, a escrita da “história indígena” vem sendo cada vez mais disputada por seus próprios protagonistas, que, críticos à historiografia produzida pelos não-indígenas, buscam imprimir “marcos não-coloniais” em suas narrativas (ANGATU e TUPINAMBÁ, 2019). A escrita da história “tradicional”, compreendida como uma “violência epistêmica”, vem sendo contraposta por uma escrita reivindicativa e re-situada, com importantes expoentes no Brasil e em outros países latino-americanos. Entre seus experimentos mais notáveis, poderíamos citar o do povo Mapuche, cujos territórios situam-se em Chile e Argentina, que produziu um grande projeto historiográfico de própria autoria, baseado em uma proposta metodológica particular para leitura das fontes escritas. Na Bolívia, Silvia Cusicanqui desenvolveu o projeto intitulado *Taller de História Oral Andina*, que vem desestabilizando narrativas canônicas, produzidas não apenas pelo Estado, mas por diferentes grupos resistentes no cenário boliviano após 1952.

Ainda que no Brasil venha se destacando uma produção editorial crescente de autoria indígena, como o trabalho de co-autoria entre David Kopenawa e Bruce Albert, intitulado “A queda do céu – palavras de um xamã Yanomami”, as tessituras dos “textos” indígenas costumam ser mais variáveis e plurais. Sendo assim, Cristiane Portela e Mônica Nogueira conceituam a “autoria indígena” como um amplo e difuso movimento, fundado em uma ruptura com a submissão aos constructos coloniais. **A noção de “autoria indígena” estaria relacionada, assim, à expressão de uma nova epistemologia em gestação, que disputa os sentidos históricos do indigenismo.**

No Brasil, o movimento de autoria indígena ganharia contorno sob três formas principais, a saber: a produção de literatura indígena (que recebeu maior difusão a partir das publicações de literatura direcionadas ao público infantil inicialmente, mas, que aos poucos, também se assumiu por meio das produções bilíngues para escolas, biografias entre outras publicações); a produção cinematográfica, especialmente a partir do projeto “Vídeo nas Aldeias”, que resultou em um vasto acervo audiovisual; e a produção acadêmica de pesquisadores indígenas, em seus cursos de licenciaturas, mestrados e doutorados (PORTELA e NOGUEIRA, 2016, p. 155). Todos esses elementos constituiriam, **à sua** maneira, marcos de resignificação e expressão de diferentes formas de povos indígenas conceberam suas experiências e temporalidades.

Levando-se em conta a relevância de que os estudos historiográficos estejam em diálogo com os aportes críticos que advêm dos movimentos de autorias indígenas, essa pesquisa se constituiu, em termos metodológicos, a partir da confluência de três abordagens: a etno-história, a etnografia e o que mais recentemente vem sendo denominado como “historiografia em viés testemunhal”. A escolha por essas abordagens visou colocar em destaque e tomar como eixo narrativo da tese, os processos de agenciamento que envolvem os Xakriabá com relação ao “*tempo da luta pela terra*”.

A “ferramenta investigativa” da etno-história implica uma posição metodológica e teórica que valoriza as “formas e estratégias nativas”, mesmo em fontes históricas destinadas a outros objetivos. Essa abordagem demanda um exercício específico de etnografia superposto à análise propriamente historiográfica, sustentando-se, portanto, em uma perspectiva interdisciplinar. Isso se justifica pela especificidade da presença e experiência indígena na história, uma vez que parte das fontes documentais disponíveis a(o) historiador(a) não foram produzidas pelos povos indígenas. Por isso, autoras destacadas desse campo consideram que sua interpretação e análise não podem prescindir

de uma compreensão conjunta de processos de agenciamento histórico e produção de conceitos nativos (MATTOS, 2009, p. 75, RESENDE, 2003, p. 17).

Apesar de forjado fora do campo de debates sobre as epistemologias indígenas, o conceito de “historiografia em viés testemunhal” pode contribuir para uma determinada orientação da escuta das narrativas em trabalho de campo. Com respeito a esse conceito, as historiadoras Virgínia Buarque e Nara Cunha propõem que, sob determinados critérios epistêmicos e teóricos, a escrita histórica possa assumir os contornos de uma narrativa testemunhal (BUARQUE e CUNHA, 2015, p. 9). Dialogando com as contribuições da autora argentina Beatriz Sarlo, consideram que, no tocante aos relatos de testemunhos, chega a ser imprópria a tentativa de se proceder uma crítica historiográfica, dado que essa modalidade de enunciado reporta-se, geralmente, a “experiências extraordinárias, dificilmente cotejadas com outras práticas sociais”. As autoras também consideram igualmente inadequada a redução do testemunho à simples condição de fonte (na perspectiva “matéria-prima”) para um saber histórico-crítico de cunho verificacionista. A proposição de uma “historiografia em viés testemunhal” assume, nesse sentido, um teor ético-político.

O relato testemunhal também implica um tipo particular de regime de verdade¹⁶, demandando uma forma singularizada de se “fazer história”. Portanto, mais que uma questão de veracidade ou atestação dos relatos, importaria o abandono de uma escrita historiográfica pautada em pressupostos racional-iluministas como “identidade, causalidade ou linearidade”. As autoras sugerem que, em lugar dessa posição, a escrita historiográfica deva colocar-se em um diálogo não hierárquico com os testemunhos, repensando, assim, os diferentes sentidos atribuídos às trajetórias históricas (Ibidem, p. 20-21). É por esse aspecto que as autoras consideram que a “historiografia em viés testemunhal” possa operar como uma instância crítica da própria epistemologia da história.

Por fim, esse trabalho se pautou pela premissa de que as experiências narradas pelos nossos interlocutores e amigos Xakriabá são indissociáveis das elaborações intelectuais por eles produzidas. Assim, procuramos abandonar os privilégios sociais dos discursos que sustentam nosso fazer acadêmico, tornando-nos aptos a “realmente

¹⁶ Virgínia Buarque e Nara Cunha tomam como dimensões fundamentais das narrativas testemunhais: 1) uma específica concepção de real, expressa na excepcionalidade da situação-limite a partir do qual é proferido; 2) uma configuração temporal pautada na tríplice imbricação de memórias, de um tempo presente e de utopias; 3) uma linguagem intersubjetiva e fiduciária; 4) uma aspiração ética por uma vida pública mais justa e reconciliada (BUARQUE e CUNHA, 2015, p. 11).

aprender o que as pessoas têm a nos ensinar” (GOLDMAN, 2017, p. 17). Para tanto, a maneira que me pareceu mais adequada para alcançar esse objetivo foi o trabalho de campo de “inspiração” etnográfica. Digo “inspiração” porque me parece algo pretensioso indicar que realizei um trabalho etnográfico, considerando-se os limites de meu lugar de formação. Essa escolha deveu-se à compreensão, construída ao longo da elaboração da tese, de que entrevistas não seriam um meio suficientemente adequado para nos aproximarmos de todas as dimensões conformadas nas experiências vivenciadas pelo povo Xakriabá no “*tempo da luta pela terra*”. Assim, nos acercamos da etnografia, dada a importância das dimensões coletivas e das manifestações diversas implicadas no que poderíamos chamar de “*cultura*” Xakriabá para a construção dos significados dessas vivências¹⁷.

Meus principais interlocutores foram, embora não exclusivamente, os “*mais velhos*” Xakriabá, que eram reconhecidos pela comunidade como narradores privilegiados sobre “*o tempo da luta*”, como também os detentores das “*verdadeiras histórias*”. A maioria deles são homens e lideranças indígenas de suas respectivas aldeias. Também busquei, sempre possível, escutar mulheres que vivenciaram o contexto das lutas territoriais Xakriabá, tendo em mente a ponderação de Célia Xakriabá de que, no “*tempo da luta*”, o “*pilão*” das mulheres se tornou um pilar da resistência e da “*cultura*”. No trabalho de campo, tive a oportunidade de conversar com inúmeras mulheres, inclusive dona Elisa, viúva de Rosalino. Embora suas narrativas sejam, seguramente, muito pertinentes às questões analisadas, é comum que as próprias mulheres não se entendam como efetivas interlocutoras para temas como esses, indicando que esse assunto deveria ser tratado com os homens – filhos, irmãos ou outros parentes. Uma exceção pode ser feita à “*tia Creusa*”, que na condição de primeira professora de história da comunidade, foi apontada como uma conhecedora da “*história e da cultura*” Xakriabá.

Também foram relevantes para a produção da tese a participação observante nos eventos de memória da “*luta pela terra*”. Nessas ocasiões, foi possível evidenciar as questões intergeracionais que envolvem as lutas pelo território, já que esses eventos são marcados por uma presença significativa de jovens, geralmente “*professores de cultura*”, ainda que o protagonismo dos “*mais velhos*” seja sempre bastante expressivo. Esses eventos também se constituíram ocasiões importantes para **observação** das relações dos

¹⁷ O trabalho de campo se deu em períodos de quinze dias a dois meses contínuos, por cinco vezes, entre os anos de 2017 e 2018. Também pude estar com os Xakriabá em ocasiões diversas nas cidades de Belo Horizonte e em Brasília, como também em períodos de férias (2019-2020).

Xakriabá com outros parceiros, como a Igreja Católica, o CIMI, a prefeitura de São João das Missões e os próprios pesquisadores.

Sempre que possível, busquei escutar narrativas produzidas por interlocutores pertencentes a diferentes territorialidades da Terra Indígena Xakriabá. Considerando-se os inúmeros espaços de enraizamento populacional, evidenciados pelo expressivo quantitativo de 35 aldeias, não foi possível, no tempo que cabe à produção da tese, produzir um panorama geral, que trouxesse experiências vivenciadas por interlocutores de todas elas. Por isso, acabei privilegiando as aldeias nas quais se desdobraram os principais eventos relacionados ao “*tempo da luta pela terra*”, como também aquelas onde vivem os “*mais velhos*”, que foram reconhecidos como maiores protagonistas dessas narrativas. Isso não quer dizer, como sugerido anteriormente, que não se tenha atentado às narrativas produzidas no cotidiano das diferentes localidades nas quais tive a oportunidade de estar.

Assumo que depois de alguma experiência em campo e do estabelecimento de relações mais sólidas com os Xakriabá, uma certa ansiedade inicial em obter informações ou escutar histórias sobre o tempo da “*luta pela terra*” foi sendo substituída por uma **observação** mais cuidadosa do cotidiano das relações na terra indígena. Desde aí, foi se constituindo a perspectiva de incluir na pesquisa os efeitos da memória da “*luta pela terra*” no tempo presente. O mais evidente deles – me parece – está no engajamento que os jovens Xakriabá geram a partir dessa experiência. Esse aspecto nos aproximou de uma experiência nomeada por Castro como uma “*etnografía en dos tiempos*”, a qual se orienta pela produção de uma narrativa que mantenha a polifonia e o precaução frente aos intentos de construção de narrativas teleológicas¹⁸ (CASTRO, 2014, p. 157).

Tendo-se em vista essas perspectivas, nos pautamos pela elaboração de uma construção dialógica entre pesquisadora e interlocutores Xakriabá, que levasse em conta que o evento que foi assumido como pano de fundo de nossa pesquisa – a ditadura militar – só poderia ser compreendido a partir de categorias nativas. Por decorrência, busquei

¹⁸ Em sua etnografía, Ana Bella Pèrez Castro enfrentou desafios teórico-metodológicos semelhantes aos que tivemos em nossa tese, tanto porque a autora tinha como tema de seu estudo um problema que colocava em tensão as concepções de tempo para o Estado e para os habitantes de um povoado de Veracruz (México), como também pelas relações entre presente e passado, articuladas de forma particular, entre seus interlocutores. Em diálogo com as contribuições de James Clifford, Castro considera que, para fazer frente à complexidade implicada nessa tensão, sua escrita deva se pautar pelo dialogismo e pela polifonia, assumindo-se um ideal de “autoridade (intelectual) dispersa”, que leve em conta o ponto de vista nativo. Cf. CASTRO, Ana Bella Pérez Castro. *Etnografía en dos tiempos*. In: BAZÁN, Cristina Oehmichen (Ed.). **La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales**. Cidade do México: UNAM, 2014. p. 141-169.

compreender alguns dos significados atribuídos pelos Xakriabá a conceitos básicos da operação historiográfica – referentes às distintas historicidades, temporalidades, formas de compreensão de espaço e experiência histórica – como também quais os sentidos de conceitos cuja formulação é mais propriamente indígena.

Além disso, a narrativa da tese também se conformou, como indicado, a partir de produções nativas como os Trabalhos de Conclusão de Curso (TCC) da Formação Intercultural de Educadores Indígenas (FIEI), elaboradas por estudantes Xakriabá, bem como de audiovisuais, livros, canções e outras expressões da epistemologia Xakriabá. Utilizamos, ainda, documentos produzidos por agentes do Estado, tais como a Assessoria de Segurança e Informações (ASI – FUNAI), da própria FUNAI, do DOPS-MG, entre outros. Acervos de entidades ligadas à proteção dos direitos indígenas, tais como a Hemeroteca Digital Indígena, o CIMI e o CEDEFES, também foram consultados. Por fim, também utilizamos documentos provenientes de acervos mantidos pelos próprios Xakriabá¹⁹.

O percurso narrativo dessa tese é formado por três partes. Ainda que seja possível identificar alguma linha cronológica, o material apresentado organiza-se fundamentalmente a partir das temáticas que parecem pertinentes à compreensão dos significados das “*guerras no Sapé*” ou do “*tempo da luta pela terra*”.

A Parte I, “Os Xakriabá e alguns de seus repertórios resistentes”, é formada por cinco capítulos. No primeiro, “Temporalidades Xakriabá – o *‘tempo dos Antigos’*”, analisam-se aspectos sobre o histórico de constituição do território Xakriabá, acionando-se elementos das relações dos Xakriabá contemporâneos com os “*antigos*”. Também retomam-se questões referentes às relações dos Xakriabá com seus outros, contrapondo-se a perspectiva Xakriabá a respeito dessas relações à ideia de caboclicização dos indígenas. Procuramos esclarecer as circunstâncias que conduziram à elaboração da “Certidão de Doação” de 1728, dispositivo que se conformou como um importante recurso na luta pela terra. No segundo capítulo, “O tempo da RURALMINAS – a institucionalização da violência”, o objetivo foi retomar aspectos da imaginação desenvolvimentista que se estabelecia em Minas Gerais durante a ditadura militar (1964-1988), evidenciando suas consonâncias em cenário nacional. Nesse sentido, destacamos a ação da RURALMINAS no protagonismo da implantação dos projetos estatais, apresentando as linhas fundamentais de sua atuação em território Xakriabá. Também evidenciamos o panorama

¹⁹ É o caso, por exemplo, de documentos mantidos pelo cacique Domingos ou por seu Valdemar, que serão indicados ao longo da tese.

de inúmeros conflitos que se estabeleceram a partir de então e apresentamos alguns dos significados dessa presença para os Xakriabá.

No terceiro capítulo, “*A busca dos direitos*”, retomamos esse repertório longamente datado dos Xakriabá, analisando sua relevância para a formação de lideranças. Também são tratadas algumas questões referentes à espiritualidade Xakriabá, que serão pertinentes à compreensão dos processos de “*retomada*” ou “*reativação*”. No capítulo 4, apresentamos uma operação historiográfica particular, que chamamos de “*indigenização*” da Certidão de Doação de 1728. Essa operação, que pode ser entendida como uma estratégia de luta e resistência, evidencia inúmeros aspectos relacionados aos modos como os Xakriabá concebem seu existir e seu território. Por fim, partindo desses dois últimos repertórios, discutimos as bases em que se deu o (des)encontro dos Xakriabá com a FUNAI, levantando-se alguns aspectos referentes aos pressupostos de ação na política indigenista e suas ambiguidades.

A Parte II da tese é dedicada à análise da “*guerra do Sapê*”, conceito nativo fundamental à compreensão dos significados da temporalidade que a historiografia tradicional compreende como ditadura. Argumenta-se que essa “*guerra*” teria sido conformada por agenciamentos multi e interdimensionais, implicando os Xakriabá, outros seres humanos e seres outros-que-humanos. Compreendemos que essa “*guerra*”, do ponto de vista Xakriabá, atacou e envolveu “*corpos*”, “*cultura*” e “*Cerrado*” e fez parte da produção de uma “*técnica de memória*” específica, articulada com os processos de “*reativação*”, discutidos na Parte III.

A Parte III, intitulada “*Cosmopolíticas de Memória Xakriabá*”, parte do conceito nativo de “*reativação da memória*”. No Prólogo da Parte III também procuramos articular os princípios que estamos chamando de uma “*pedagogia resistente Xakriabá*” – um conjunto de práticas relacionadas à reativação das memórias territoriais e à produção de pessoas Xakriabá, que tem como ponto privilegiado justamente a questão da “*guerra*”. Nesse sentido, à ideia de um “*sangue misturado*”, elemento importante da autoconcepção Xakriabá, agrega-se à noção de “*sangue derramado*”, como constituinte do seu existir. O “*sangue derramado*” dos mártires pode ser tomado, como sugerimos, a partir do conceito de dádiva, já que a luta dos antepassados, como veremos, implica os que “*foram*” e os que “*estão por vir*”, produzindo agenciamentos relacionados a uma luta territorial “*sem fim*” e a um devir Xakriabá. Em seguida, tratamos de dois elementos implicados nas práticas de “*reativação da memória*”: as Romarias, ou eventos de memória relativos à luta pela terra, e a produção audiovisual de autoria Xakriabá.

Compreendemos ambas as dimensões não como procedimentos de “recuperação do passado”, tampouco, como algo desprovido das experiências históricas do território. Assumimos esses processos de “reativação” como novos agenciamentos e conexões alusivas às experiências ancestrais, que se articulam às questões contemporâneas e aos devires indígenas. Por fim, nas considerações finais, procuramos destacar alguns aspectos relacionados às possibilidades de conformação de políticas de reparação por experiências históricas traumáticas, tomando como pontos relevantes, no caso dos povos indígenas, os próprios processos de “cura” realizados em seus territórios.

Convenções

Os conceitos e expressões Xakriabá aparecem no texto entre parênteses (“”) e em itálico, para diferenciá-los de outras citações. Cometo uma imprecisão deliberada (e, espero, justificável) em relação às normas da ABNT (Associação Brasileira de Normas Técnicas). Quando faço referência às obras de autoria indígena, notadamente, Xakriabá, considerando-se que o mais usual é que a autoria indígena seja reconhecida pelo primeiro nome, acompanhado pela indicação do povo originário (por exemplo, Célia Xakriabá), opto por colocar entre parênteses, nas citações, não apenas o “sobrenome” Xakriabá, como também o primeiro nome. Viso evitar, dadas as coincidências de datas, que trabalhos de diferentes autorias se confundam. Também busco evitar que a localização específica da fonte fique dificultada na listagem de referências. Os Xakriabá são falantes da língua portuguesa. No entanto, notas explicativas podem ser elaboradas sobre algumas expressões que possuem inflexões específicas no português Xakriabá. A narrativa da tese é composta por algumas fotografias, que são uma das formas de materialização da autoria nativa. A maioria delas é resultado do trabalho etnofotográfico de Edgar Xakriabá, o que estará indicado logo abaixo delas. Menos frequentes serão as imagens de minha autoria, informação que também constará ao longo do texto.

Parte I
Os Xakriabá e (alguns de) seus repertórios resistentes

1. Temporalidades Xakriabá – o “*Tempo dos Antigos*”

Precisar cronologicamente o “*Tempo dos Antigos*” Xakriabá não é tarefa simples. É possível supor, porém, que se trate de um período localizado posteriormente ao “*Dantes Era*” – a mais recuada de todas as temporalidades –, não se confundindo, igualmente, com o “*Tempo de agora*”. O “*Tempo dos Antigos*”, no entanto, é sempre anterior, nas narrativas Xakriabá, ao tempo da “*luta pela terra*”. Como será visto ao longo da tese, a retomada de características atribuídas aos “*antigos*” se tornará bastante importante para os protagonistas dos “*movimentos*” dos anos 1970 e 1980. Gerônimo, por exemplo, um dos “*chefes dos caboclos*” mais lembrados nas narrativas que pude escutar no decorrer da pesquisa, pertence ao “*tempo dos antigos*” porque não se sabe “*nem a data de nascimento dele*”, conforme explicou seu José de Benvido, um dos destacados participantes da “*luta pela terra*”. O “*Dantes Era*”, por sua vez, é um “*tempo bem longe*”, “*muito do passado*”, quando não existia “*nem data*”.

O “*Tempo dos Antigos*” é um tempo cujas histórias não costumam estar acessíveis pela lembrança individual. Refere-se a experiências geralmente não testemunhadas por aqueles que narram um acontecimento, que sabem contá-lo porque “*parentes mais velhos*” partilharam suas narrativas. A presença desse tempo passado também pode incidir por meio de vestígios – os “*presentes dos Antigos*”. Um desses vestígios – as pinturas rupestres das “*lapas*” do Parque Nacional das Cavernas do Peruaçu (Januária/MG) – é considerado uma das dádivas mais significativas legadas aos Xakriabá contemporâneos²⁰. São elas que inspiram muitas das pinturas corporais atualmente utilizadas por homens e mulheres indígenas, incluindo a grafia do “X” do etnônimo adotado pelo grupo²¹.

²⁰ O conceito de “dádiva” será retomado mais detalhadamente na Parte III da tese. Por ora, esclarecemos que dádiva é um conceito proveniente dos estudos etnográficos de Marcel Mauss, fundamentado na sociologia durkheimiana. Comparando os sistemas de dádivas das sociedades Polinésia, Melanésia e do noroeste americano, o autor destacou que o princípio de regulação dessas trocas seria a obrigação de dar, receber e retribuir. Apesar de partir dessas sociedades, Mauss as comparou com as sociedades conhecidas como “ocidentais”, propondo a generalidade da lógica da dádiva. Seu modelo interpretativo pretende-se apropriado não apenas à análise de relações passadas, mas aos fundamentos de alianças e solidariedades contemporâneas. Essa dimensão articuladora entre diferentes temporalidades implicadas na lógica da dádiva será o fundamento de uso que faremos do conceito. Ver: MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a Dádiva**. In _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

²¹ A presença dos “*antigos*” também pode ser evidenciada por meio de outros vestígios arqueológicos, como panelas, pedaços de cerâmica, potes ou cachimbos, por exemplo. Porém, é importante destacar que o “*tempo dos antigos*” compreende uma longa duração temporal, que pode se estender desde as temporalidades às quais pertencem esses vestígios arqueológicos até as pertencentes a pessoas ou eventos que podem estar acessíveis pela “*lembrança*”, geralmente mediada pela narrativa que algum “*mais velho*” do passado deixou a algum que se tornou “*mais velho*” do presente.



Pinturas rupestres nas Lapas do Peruaçu. Imagem sem autoria identificada.



Pintura Corporal Xakriabá. Fotografia de Edgar Xakriabá (2018).



Processo de Pintura Corporal. Fotografia de Edgar Xakriabá (2018).

Além das questões teórico-metodológicas decorrentes das evidentes distinções entre as operações historiográficas indígenas e da história acadêmica, outros aspectos tornam desafiadora a escrita sobre o tempo dos “*antigos*” e suas relações com o território. Deve-se esse desafio, entre outras coisas, ao fato de não serem as palavras escritas o recurso que melhor dá conta da relação dos Xakriabá com seu território ancestral²². Primeiro, porque “*o território é o que sustenta a ‘cultura’*”, como pude aprender com os Xakriabá ao longo da tese. **Isso significa que o território não se limita a um espaço geográfico específico, mas a um conjunto de relações e agenciamentos estabelecidos entre**

²² Como destacam os intelectuais indígenas Casé Angatu e Ayra Tupinambá (p. 23): “(...) na nossa compreensão, a escrita, por mais sofisticada que seja, não consegue alcançar sentidos profundos e adjacentes que permeiem o dinâmico contexto no qual as palavras são ditas e/até mesmo não ditas”. Cf. ANGATU, Casé, TUPINAMBÁ, Ayra. Protagonismos Indígenas: (re)existências indígenas e indianidades. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci, ROSSI, Miriam Silva (Orgs.) **Índios no Brasil: vida, cultura e morte**. São Paulo: Intermeios, 2019, p. 23-40. Sobre a transmissão intergeracional de conhecimentos e a transposição da oralidade à linguagem escrita, Manoel Xakriabá comenta: “também o magistério indígena foi uma peça fundamental na ajuda do resgate dos nossos conhecimentos ancestrais, abriu caminho de como nossos alunos iriam conversar com os nossos mais velhos, para transmitir da oralidade aos textos escritos, contando a nossa verdadeira história, que por muito tempo era contada pelos não-índios, e na maioria das vezes era contada em uma versão contrária a nossa realidade”. Cf. XAKRIABÁ, Manoel Antonio de Oliveira. “**A única herança que índio deixa para outro índio é a luta**”. A história da língua Akwen do Povo Xakriabá. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Formação Intercultural de Educadores Indígenas) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, p. 32.

seres humanos e não humanos, o que o torna inapreensível a partir de narrativas generalizantes e lineares.

Por outro lado, são escassas as fontes de pesquisa a respeito das histórias mais remotas dos Xakriabá. A documentação sobre a ocupação do território é rara e, como infelizmente não poderia deixar de ser, trata das narrativas do “contato”, elaboradas a partir das perspectivas das primeiras frentes colonizadoras da região. Nesse sentido, entre a oralidade Xakriabá e as fontes documentais, operarei, neste capítulo, por meio de lacunas e tangenciamentos, não havendo a pretensão de esgotar os caminhos possíveis para se pensar os Xakriabá antes dos que hoje habitam o território indígena localizado no noroeste mineiro.

Assim, o objetivo central desse capítulo é analisar a questão territorial Xakriabá em um recorte temporal de longa duração, argumentando-se que o que se atribuiu no século XX como território de ocupação tradicional Xakriabá significa uma expressiva redução do espaço em que se deu historicamente sua circulação. Pretende-se também apresentar alguns elementos que demonstram como a literatura etno-histórica foi escrita a partir de categorias coloniais, que, por inúmeras vezes, ratificaram o fim dos Xakriabá como povo indígena – aspecto que contribuiu para a sustentação dos argumentos expropriatórios assumidos pelo Estado, sobretudo desde o fim dos anos 1960.

Por fim, procurarei acionar alguns elementos das relações dos atuais Xakriabá com a temporalidade dos “antigos”. Compreendo que esta análise justifica-se, na narrativa da tese, dado que a ocupação ancestral do território Xakriabá e as especificidades das relações estabelecidas entre os “antigos” Xakriabá e seus “outros” – colonizadores ou afrodescendentes – constituem-se um dos fundamentos de legitimidade mobilizados pelos protagonistas da “luta pela terra” em defesa de seu território. Neste sentido, este capítulo não objetiva simplesmente produzir uma narrativa sobre o contexto de longa duração no qual se conforma o território Xakriabá. Espera-se, antes disto, lançar luz a algumas possibilidades interpretativas sobre como os Xakriabá do presente pensam sua história e a de seus ancestrais, bem como o que produzem a partir dessas ideias e perspectivas.

A partir de uma breve e limitada retomada de fontes documentais, podem ser derivadas duas considerações sobre a presença Xakriabá no noroeste mineiro. A primeira delas é que se pode afirmar que, pelo menos desde o século XVIII, os Xakriabá vêm ocupando o território que atualmente habitam, como também os espaços que seguem reivindicando desde a década de 1970. A segunda indica que, seja por aspectos culturais



relativos aos modos de “*circular*” Xakriabá, seja por razões relativas à imposição de deslocamentos para os aldeamentos coloniais, os Xakriabá acabaram povoando regiões geográficas mais amplas, compreendidas entre os estados de Bahia, Goiás, Tocantins e Minas Gerais. Nesse sentido, é possível identificar registros de ocupação Xakriabá nos rios Urucuiá e Paracatu, afluentes da margem esquerda do São Francisco, durante todo século XVIII; na região do rio Palma, afluente da margem direita do Tocantins, em Goiás, entre 1751 e 1756; e na região do rio Gurgueia, afluente da margem direita do Parnaíba, entre Bahia e Piauí, no século XIX, especificamente em 1819 (ALMEIDA, 2006, p. 11).

O povo Xakriabá é identificado pela literatura do campo da linguística como pertencente à família linguística Akwen, do tronco Jê, do qual também fazem parte os povos indígenas Xerente e Xavante – “*esses povos dos três X*” (XAKRIABÁ, Célia, 2018, p. 24). Vivem, em sua maioria, na Terra Indígena Xakriabá, localizada em São João das Missões, no noroeste de Minas Gerais. Seu território atual é formado por 35 aldeias, contando, de acordo com o Censo do IBGE de 2010, com uma população de 9221 pessoas – o 14º povo indígena mais numeroso do país²³. A comunidade encontra-se em grande crescimento e as estimativas locais informais são de que hoje o território já possua cerca de 11 mil habitantes.

Investigando as práticas de retomada linguística de seu povo, Manoel Xakriabá intitulou um dos capítulos de seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) da Formação Intercultural de Educadores Indígenas (FIEI – UFMG) com um aprendizado de seus “*mais velhos*”: “*Xakriabá vivia sem fronteiras no tempo de antigamente*”. De acordo com o pesquisador indígena, os Xakriabá eram um povo que “*percorria muito*”, “*sempre nas beiras dos rios em busca de caça, pesca, frutos e das meladas (mel de abelha)*”. A presença de não-indígenas no território, no entanto, alterou ou impediu a continuidade desses fluxos já no “*tempo dos antigos*”. Analisando as origens do território, Manoel Xakriabá lembra também que “*pelo que se sabe, a partir do que contam os mais velhos, nossa história começou na região de Tocantins, onde vivíamos com nossos parentes Xerente e Xavante. Segundo nossos mais velhos, éramos um só povo*”. Com as invasões das terras indígenas, esses povos foram separados, ficando sob a liderança de “*quatro anciões*”. As pinturas corporais tornaram-se a forma de identificação e distinção entre os grupos.

²³ IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Estudos Especiais: O Brasil Indígena – povos/etnias**. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/povos-etnias.html>

A partir de uma entrevista com Deda, professor de cultura Xakriabá, Manoel explica que, na região da Bahia, os Xakriabá se aproximaram do povo Akroá, formando um só grupo indígena que, posteriormente, se dividiu em dois. Como estratégia de luta e sobrevivência, “*muitas vezes o povo Xakriabá se identificava como Akroá e os Akroá se identificavam como Xakriabá*”. Os dois povos estabeleceram alianças e travaram batalhas contra os “*não-índios*” em defesa de seu território, frente às investidas para exploração de madeira no período colonial. Os povos Akroá e Xakriabá não foram apenas parceiros de luta: “*uma forma muito forte desses povos entrar em contato era através dos seus rituais*” (XAKRIABÁ, Manoel, 2018, p. 17-18)²⁴.

Os Xerente e Xavante e o Xakriabá eles são um sangue só. Então, a língua era uma só porque antes nós éramos um só povo. Aí devido às invasões de nossas terras, esses povos se separaram. Mas é um tronco só né, o tronco linguístico... porque isso é o que a gente sabe hoje. Os Xerente não perdeu... eles continuam falando a língua indígena e nós, Xakriabá, **adormeceu** um pouco. Mas sabendo que somos um povo só, mas devido a gente ter se dividido em grupo onde ficou dividido Xerente e Xakriabá, uns foram para um lado outros foram para outro, e acabou separando. O que a gente sabe é que a gente convivia, né? **É que Xakriabá, no antepassado, convivia muito junto com Xerente e os Xavante, porque no encontro dessa margem do rio são Francisco passou muito Xerente, Xakriabá e Xavante por lá.** Sempre esses grupos deles às vezes ficava um tempo num lugar e aí mudava pra outro, né? Até que chegou o ponto de separar. Aí, cada um pegou um destino (Entrevista com seu Alvinho Alves de Barros. *Ibidem*, p. 32-33).

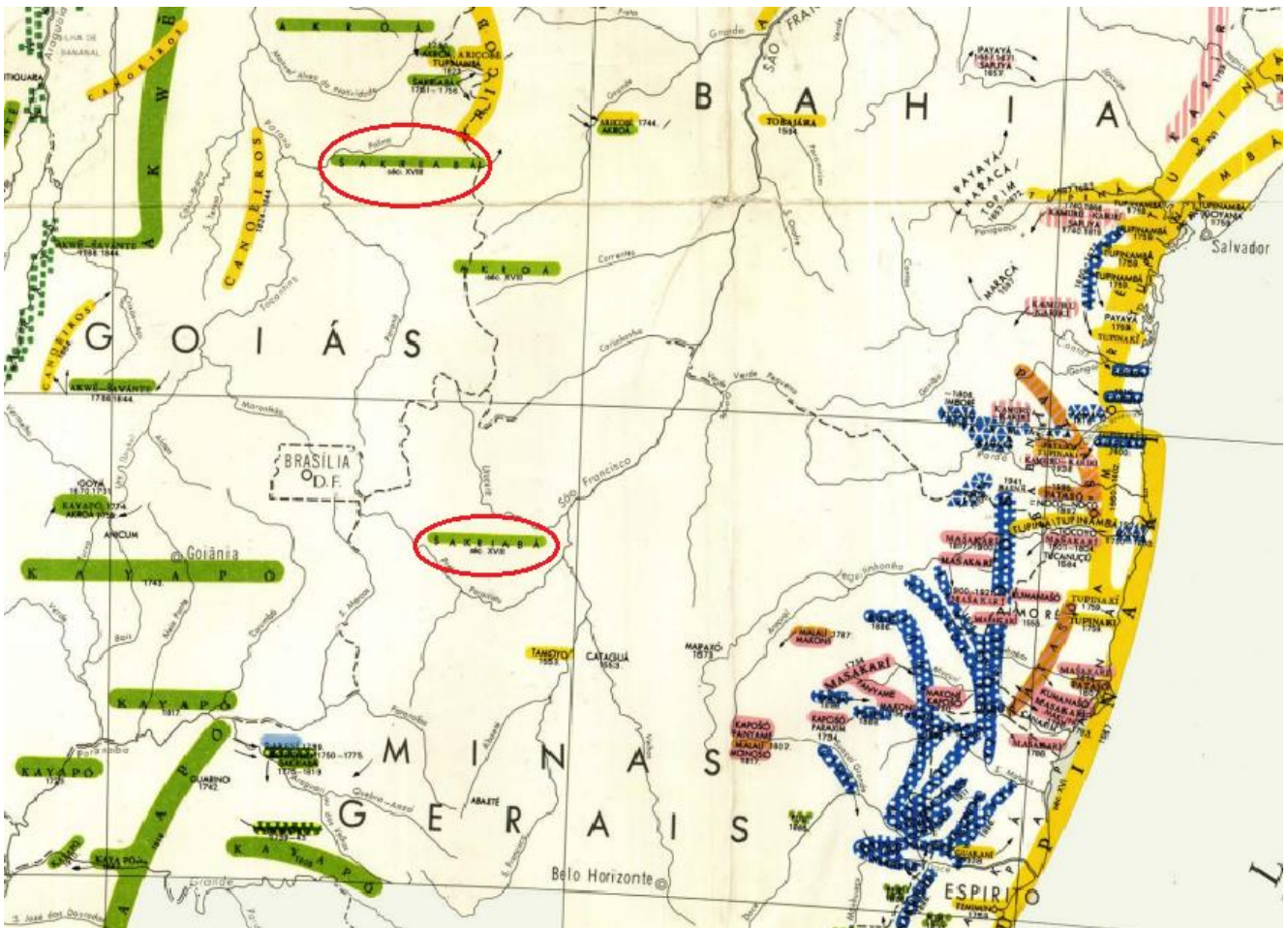
Em consonância a essa perspectiva, Maria Hilda Baqueiro Paraíso afirmou, em laudo antropológico de sua autoria²⁵, que os Jê-Akwẽn provavelmente ocuparam uma

²⁴ A tese foi desenvolvida com os Xakriabá que habitam a Terra Indígena Xakriabá, no noroeste de Minas Gerais. É importante registrar, no entanto, que alguns Xakriabá vivem na cidade de Cocos (Bahia), em comunidade liderada pelo cacique Divalci José da Costa Xakriabá. Estive com o cacique Divalci no Acampamento Terra Livre (ATL) – Brasília, em abril de 2018, mas nunca tivemos a oportunidade de conversar a respeito do território localizado na Bahia e não disponho de informações mais precisas sobre a presença Xakriabá naquela localidade. Porém, um relatório produzido pela antropóloga Sheila Brasileiro, perita da Procuradoria da República na Bahia, sugere que a presença Xakriabá no oeste baiano seja datada do final do século XIX e início do XX, a partir do deslocamento dos Xakriabá de São João das Missões, aldeados desde o século XVIII. Cf. ISA – Instituto Socioambiental. **Relatório da PF apontou ação de fazendeiros armados contra o povo Xakriabá de Cocos, mas nenhuma medida foi tomada.** São Paulo, 2014, s/p. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/es/Not%C3%ADcias?id=140880&id_pov=303.

²⁵ Trata-se do “Laudo Antropológico: Identidade Étnica Xakriabá”, datado de setembro de 1987. O laudo foi produzido pela antropóloga Maria Hilda Baqueiro Paraíso por solicitação da Procuradoria Geral da República e se tornou peça de sustentação para o processo 3480/VIII/87 da 4ª Vara da Justiça Federal de Minas Gerais, que acusava de genocídio Germano Gonçalves da Silva e outros responsáveis pela chacina Xakriabá. Cf. PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **Laudo Antropológico** “Identidade Étnica Xakriabá”. Belo Horizonte: Justiça Federal de Minas Gerais, 1987. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/identidade-etnica-dos-xakriaba-laudo-antropologico>. Acesso em: 12 de julho de 2019.

faixa extensa de terras entre os estados de Goiás e Maranhão, que tinha como limites as bacias dos rios Tocantins, Araguaia e São Francisco. Os grupos indígenas que se fixaram nas margens do rio Tocantins passaram a ser identificados como “Xerente”. Os Xakriabá, por sua vez, foram apontados como habitantes da área entre os rios Paracatu e Urucuia, afluentes do São Francisco, ao menos desde o século XVIII. Como os demais povos Jê-Akwen, os Xakriabá viviam em áreas de campo e tinham uma organização social complexa (PARAÍSO, 1987, p. 15).

A análise do Mapa Etno-Histórico de Curt Nimuendajú (1944) também sugere que o território Xakriabá ultrapassava em muito seus limites recentes. O etnólogo apontou a presença “Sakriabá” na região dos atuais noroeste de Minas Gerais e sul da Bahia, especificamente entre os rios São Francisco, Urucuia e Paracatu, já no século XVIII, e identificou o povo Xakriabá como pertencente aos Jê-Akwen. Sônia Marcato indicou compreensão semelhante, afirmando, a partir da análise de fontes documentais diversas, que “desde a primeira metade do século XVIII, a região entre os rios Peruaçu e Itacarambi, afluentes da margem esquerda do rio São Francisco, da foz às nascentes, foi ocupada pelos Xakriabá” (MARCATO, 1978, p. 407).



Recorte do Mapa de Curt Nimuendajú, com identificação da presença Xakriabá no século XVIII

Como se pode notar, muito do que foi escrito a respeito do povo Xakriabá – desde os relatos de viajantes, como os do botânico Auguste de Saint-Hilaire no século XIX, ou de trabalhos etnológicos clássicos, como o de Curt Nimuendajú – o referencia como o povo indígena que habita a margem esquerda do rio São Francisco, no limite entre os atuais estados de Minas Gerais e Bahia. Contudo, ao menos desde o século XVIII, o povo Xakriabá vem sendo sistematicamente apartado do rio, que se configura fonte fundamental de sua sobrevivência e soberania alimentar, como também aspecto importante de suas interações sociais e cosmovisão.

Atualmente, o rio São Francisco coloca-se como o principal horizonte das “retomadas” – (auto)demarcações – Xakriabá, que buscam restituir os limites territoriais que lhes foram alijados ao longo das persistentes expropriações sofridas no contato com o mundo não-indígena. As aldeias de Dizimeiro e Vargens são projetos de retomadas mais recentes, que têm por principal objetivo a reaproximação ou chegada à margem do rio. Célia Xakriabá, em sua dissertação de mestrado, comentou os laços de seu povo com o

São Francisco, destacando a relevância dessas relações em termos culturais e o impacto do afastamento do rio no cotidiano indígena – ausência e importância essas que o tornam uma **virtualidade-presente** para o povo Xakriabá.

A ausência do rio em nosso território tem um impacto direto em nossa cultura, território, alimentação e em nossa própria relação com o rio. Essa negação do direito ao acesso pode ser pensada como a retirada violenta de um filho recém-nascido do núcleo familiar, arrancado dos braços da mãe quando ainda dependente da alimentação do leite materno. Ainda que busque outros meios para suprir essa necessidade e sobreviver com a perda, **crece sem a força da amamentação**. Assim é o nosso povo Xakriabá, que também cresce, constrói caminhos estratégicos alternativos, mas assim como o filho que é retirado do direito de ser alimentado com o leite materno, **crece com ausências**. **Estas ausências se convertem em resistências e novas forças**. As últimas gerações Xakriabá também crescem sentindo a fratura identitária dessas ausências: por não terem ido com sua mãe, pai e avô pescar; pela falta das histórias e dos conhecimentos que não ouviram ao andar pelo rio; com o gosto da água que não sentiu; pelo canto e força dos encantos que de lá sumiram; por estranhar o corpo do estrangeiro que passou a se banhar e mais tarde envenenar o rio. E quando lançam a pergunta a um jovem Xakriabá: você sabe nadar? E ele responde que não, pois não conhece o rio, sendo também questionado: como não sabe nadar? Você não é índio? Você não é Xakriabá? Poderia lhes responder a tudo isso da seguinte forma: **não me afoguei no rio porque a ausência daquilo que não foi vivido no rio foi o que me afogou**” (XAKRIABÁ, Célia, 2018, p. 26).

A importância das relações dos Xakriabá com o rio também foi indicada por seu José de Fiúza, liderança da aldeia Itapicuru, que associa, inclusive, o nome Xakriabá às particularidades das interações entre indígenas e o São Francisco.

Nós... desde de quando eu lembro, nós teríamos que lutar por terra. Por quê? **Porque por nós tínhamos em torno de 200 mil hectares de terra, compra e paga com todos os impostos**. Nós, toda a vida, fizemos parte da beira do São Francisco, como nós fizemos parte também do outro lado do rio. E nós levamos o nome de Xakriabá não foi toa, é porque **nós era muito atravessador de rio, aí levamos o nome de Xakriabá, que significa “bom de remo”**. E aí a gente... o fazendeiro veio empurrando nós. Tirou todos, quem quis ficar por lá, teve que levar o nome de branco, e que nós ainda tem muito descendente lá na beira... (seu José de Fiúza, aldeia Itapicuru, 2017).

O rio São Francisco tornou-se conhecido pelos colonizadores a partir de 1554, por meio de uma expedição saída de Porto Seguro, da qual teria participado o padre João Aspícueta Navarro. A motivação principal da expedição, que percorreu inicialmente os rios Jequitinhonha e Pardo, foi a busca da “Montanha do Sol da Terra”, na qual se

localizariam minas de ouro e prata. “Interpretando” verbalizações indígenas, os colonizadores supunham que a quantidade de ouro nesse local seria tão expressiva que “faria a montanha brilhar como sol”. Seguindo por terra, os invasores atingiram o rio São Francisco, provavelmente na Barra do Jequitáí e o subiram, procurando em sua margem esquerda as supostas minas. Os barrancos esbranquiçados, decorrentes do alto índice de salinidade dos barreiros, contribuíram para que os colonizadores acreditassem na efetiva existência das minas de prata. A expedição retornou a Porto Seguro ao se defrontar com forte resistência de povos indígenas, obrigando-os a desistirem da empreitada. Apesar dessas condições, a partir desse momento, o rio São Francisco tornar-se-ia local habitual de busca das minas de ouro e prata. Seguiram-se inúmeras “entradas”, como a comandada por Vasco Rodrigues Caldas, que saiu da Bahia e a realizada por Brás Cubas, oriunda de São Vicente (Leite Pereira, 1902 citado por PARAÍSO, 1987, p. 16).

Os indicativos da presença colonial nas proximidades do rio São Francisco, já no século XVI, não nos permitem, no entanto, realizar inferências seguras a respeito do momento em que se estabeleceram os primeiros contatos entre Xakriabá e o mundo colonial não-indígena – cujos primeiros registros são datados apenas do século XVIII. Contudo, a “circulação” e presença Xakriabá em espaços territoriais mais amplos podem ser identificadas ao menos desde meados dos setecentos.

No Parecer nº 163 de 1987, por exemplo, que foi produzido pelo Grupo de Trabalho responsável por examinar a proposta da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) de homologação da demarcação administrativa da “área indígena Xacriabá”, são feitas referências a documentos constantes no Processo FUNAI/BSB/4108/78, indicativos de que os Xakriabá ocupavam originalmente uma grande extensão de terras, “que se estendia entre os estados de Minas Gerais, Bahia e Goiás”. O relatório sugeria que a população indígena, que vivia no referido recorte geográfico, **compunha-se de diversos grupos Jê-Akwen, cuja ocupação tradicional deu-se na área central do Cerrado brasileiro, com circulação pelas regiões atualmente reconhecidas como noroeste de Minas Gerais, Goiás, Maranhão e oeste da Bahia**²⁶.

²⁶ Cf. JUCÁ FILHO, Romero. **Parecer nº 163/1987**. Grupo de Trabalho Interministerial instituído pelo Decreto nº 88.118/1983 para examinar a proposta da Fundação Nacional do Índio sobre a homologação administrativa da Área Indígena Xacriabá. Brasília: FUNAI, 1987. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/parecer-n-16387-sobre-ai-xakriaba-xacriaba>. Acesso em: 2 de julho de 2019.

Analisando especificamente a presença dos povos Jê na capitania de Goiás (1749-1851), a pesquisa realizada por Cleube Alves Silva contribuiu para um dimensionamento mais adequado da circulação e da ocupação de terras pelo povo Xakriabá. Um dos objetivos centrais desse trabalho foi demonstrar as conexões estabelecidas entre os povos Akroá, Xakriabá, Xerente e Xavante diante da situação criada pelos contatos com colonizadores luso-brasileiros na Capitania de Goiás. De acordo com o pesquisador, os primeiros registros textuais sobre os contatos entre os Xakriabá e os luso-brasileiros datam do fim do século XVII, quando a região do Médio Rio São Francisco passou a ser ocupada de forma mais efetiva por não-indígenas, principalmente a partir do avanço das frentes coloniais agropastoris (SILVA, 2006, p. 63).

O primeiro aldeamento Xakriabá em terras da Capitania de Goiás do qual se encontra registro foi estabelecido em 1751. Foi chamado de São Francisco Xavier do Duro e, segundo uma leitura que nos parece inadequadamente heroicizada das empreitadas coloniais, teria sido formado por “um misto de força e habilidade em negociar de Venceslau Gomes da Silva”, que haveria persuadido os Xakriabá a serem aldeados. Para esse aldeamento, construído ao norte da Capitania e a leste do rio Tocantins, teriam sido levados inicialmente 250 indígenas Xakriabá. Os recursos para a construção da Missão de São Francisco Xavier do Duro foram provenientes dos tributos cobrados dos moradores dos arraiais da região, que deveriam pagar uma oitava em ouro por cada pessoa escravizada que possuíssem. Estimava-se que os gastos com os aldeamentos consumiam, ao todo, 1400 oitavas arrecadadas entre os moradores e mais de 300 mil cruzados provenientes da Fazenda Real. Apesar das suntuosas cifras, correspondências da época atestavam as péssimas condições de vida dos indígenas em aldeamento (Ibidem, p. 65-66).

Em 1755, a presença Xakriabá ainda era registrada nesse aldeamento. Entretanto, de acordo com a documentação analisada pelo pesquisador, há, em relação ao fim daquele ano, evidências de conflitos entre Xakriabá e moradores do arraial, o que sugere que os indígenas poderiam ter abandonado o aldeamento ou que haveria uma parte do grupo aldeada e outra não. A partir do ano seguinte, é relatado um número significativo de fugas dos Xakriabá, atribuídas à resistência ao regimento do aldeamento, que previa a realização de trabalho intenso e compulsório e devoção religiosa obrigatória. Venceslau Gomes da Silva foi convocado a conter a revolta Xakriabá, buscando o retorno forçado dos que haviam fugido. Porém, uma nova revolta, dessa vez articulada pelos Xakriabá em parceria com os Akroá, levou 17 guardas do aldeamento de São Francisco Xavier à morte

e, finalmente, ao abandono geral da Missão no ano de 1757. Consta que Venceslau Gomes da Silva ainda procurou convencer alguns Xakriabá a retornarem ao local. No entanto, apenas poucos idosos e crianças teriam regressado (SILVA, 2006, p. 66).

Flávio dos Santos Gomes e Lilia Moritz Schwarcz, analisando relações estabelecidas entre povos indígenas e povos **provenientes** de África no Brasil Colonial, também registraram uma série de conflitos relacionados ao contexto da expansão da mineração para a Capitania de Goiás. De acordo com os autores, esses conflitos foram fomentados pela tentativa de utilização do trabalho forçado de indígenas e africanos, promovendo eventuais alianças entre esses povos em áreas atualmente pertencentes a Tocantins, Mato Grosso e Minas Gerais. Nesse cenário, são mencionados registros de “revoltas Xacriabá e Akroá, a partir de meados do século XVII” e sugeridas as complexidades das relações envolvendo indígenas e quilombolas no contexto colonial, com variações que vão da formação de alianças, a casos nos quais povos indígenas, como os Xavante e os Kayapó, teriam atacado quilombos, quando esses foram vistos como ameaças ao território (GOMES e SCHWARCZ, 2018, p. 264).

Em “Viagem às Nascentes do Rio São Francisco e pela Província de Goyaz”, Saint-Hilaire tratou de seu encontro com dona Maria Rosa, mulher indígena “Chicriabá”, na Aldeia de Sant’Anna, localizada no Triângulo Mineiro. Segundo sua narrativa, a Aldeia de Sant’Anna havia sido fundada por jesuítas e seus primeiros habitantes foram “bororós” e “índios do litoral”, deslocados forçadamente para a região. Esses indígenas teriam “morrido, dispersado-se ou fundido-se com descendentes dos bororós” e, a partir de 1775, a Missão passou a ser habitada por um grupo de “Chicriabás” – “nação que habitava os desertos do Paraná e se estendera até às margens do São Francisco, na parte septentrional de Minas”. Além de indicar a presença Xakriabá em Sant’Anna, o botânico francês também fez referência a um registro atribuído a “aventureiros paulistas”. Os “paulistas”, que “pouco antes de 1712 se espalharam pelas margens do Rio São Francisco”, teriam encontrado “índios pertencentes à nação dos Chicriabás ou Xicriabás” em sua viagem (SAINT-HILAIRE, 1847, p. 275).

Para além das indicações sobre a presença Xakriabá em espaços geográficos diversos, merece nota a narrativa de Saint-Hilaire a respeito do aldeamento. Utilizando-se de categorias classificatórias coloniais, considerou que a maioria dos habitantes “Chicriabás” de Sant’Anna seriam de “raça americana pura ou quasi” e lhe pareceram “muito menos mestiçados que os habitantes do Rio das Pedras”, já que “conservavam todo o caracter dos índios”. Contudo, a língua “Chicriabás” já não era falada no povoado,

ainda que alguns habitantes a conhecessem. Era o caso de dona Maria Rosa, que, anos antes, já havia sido inquirida pelo “tenente-coronel d’Eschwege”, que desejava inventariar palavras de seu vocabulário nativo.

A mulher indígena, que segundo o próprio Saint-Hilaire, tratou-lhe com plena “amabilidade”, expressou seu receio em expor sua língua nativa. O viajante, no entanto, não se furtou a utilizar-se de estratégias de intimidação e persuasão para convencê-la, pressionando-a, inclusive, com o argumento de que sabia que ela já havia apresentado palavras de seu vocabulário ao outro viajante. A notícia surpreendeu imensamente Maria Rosa, que desconhecia detalhes sobre a difusão das informações por ela prestadas²⁷. Transcrevo o relato do autor a respeito da conversa travada entre ambos:

Vê o sr. como o meu nome corre o mundo, e, si acontecer alguma desgraça à aldeia, é sobre mim que os outros índios lançarão a culpa. Por que o sr. faz questão de conhecer a minha língua? Unicamente por curiosidade; pelo mesmo motivo que levou a senhora a me fazer perguntas sobre várias coisas que ignorava ainda – São com essas razões que os brancos enganam as pobres pessoas como nós. Eu conheço a verdade. Um dos meus compadres, que estava hontem no posto, disse-me que se falou muito de mim e que queriam saber si eu falava ainda a língua, para levar-me para longe; mas não sei nada e direi nada. – Vendo que todas as minhas tentativas eram inúteis, mostrei um collar de perolas falsas e prometti dal-o, se consentisse em falar (Ibidem, p. 276-277).

Dona Maria Rosa acabou apresentando algumas palavras de sua língua nativa, na condição de que não o faria diante de um “lusobrasileiro” que conduzia o viajante francês. Apesar do viés etnocêntrico evidente da condução de Saint-Hilaire, ele próprio considerou que o relato da cena provava “o quanto os pobres índios desconfiam dos portugueses”, o que, se deveria “convir, com tudo o que se tem passado há três séculos, prova que não é sem razão” (SAINT-HILAIRE, 1847, p. 277). Em que pese toda a violência implícita nessa narrativa, o relato parece referendar a hipótese de ocupação

²⁷ A perda ou “*adormecimento*” da língua é aspecto frequentemente lamentado entre os Xakriabá. Essa perda esteve associada a diversas temporalidades e situações vivenciadas no contato dos Xakriabá com o mundo colonial. São diversos os relatos orais e as narrativas documentais que atestam constrangimentos e impedimentos em se falar em língua nativa, seja no contexto colonial dos séculos XVIII e XIX, seja no episódio do “Curral de Varas” (primeira metade do século XX) ou no próprio “*tempo da luta pela terra*”. Trataremos de cada uma dessas experiências, de maneira mais cuidadosa, ainda na Parte I da tese. Por ora, destacamos que um dos movimentos de “*retomada da cultura*” mais expressivos dos Xakriabá é justamente o “resgate da língua”, feito a partir de intercâmbios com outros povos Akwen-Jê ou de pesquisas como a de Manoel Xakriabá, que recorreu aos “*mais velhos*” e aos inventários linguísticos de viajantes como o próprio Saint-Hilaire, para ampliar possibilidades do vocabulário Xakriabá. Esses movimentos fundam-se na perspectiva de que a língua não foi “*perdida*”, mas “*adormeceu*” diante dos contextos de violência. Estando “*adormecida*” – e não “*perdida*”, a língua pode, portanto, ser “*resgatada*” ou “*retomada*”. Na Parte III da tese, voltaremos a essa discussão.

territorial Xakriabá em recortes geográficos amplos, com manutenção das práticas culturais e sinais diacríticos que expressavam aspectos de sua indianeidade.

Uma publicação encontrada no Arquivo Público Mineiro (APM) corrobora a perspectiva apresentada pelas fontes anteriores. Intitulada *Sobre a ethnographia brasileira. Principaes povos selvagens que tiveram o seo 'habitat' em território das Minas Geraes*, destaca que os “Xicriabás”, também conhecidos como “índios Xacriabás”, teriam partido de Goiás em pequeno número e se aldeado no Vale do Paranaíba, no atual município de Araguari, Triângulo Mineiro (SENNA, 1928, p. 353). Apesar do incômodo título do trabalho, que estabelece a extinção dos povos indígenas citados e confina sua existência a um tempo passado, o texto também sugere a ocupação e a presença Xakriabá em áreas muito mais amplas do que seu território atual.

Apesar desses registros serem esparsos e descontínuos, é importante notar que, em consonância com o trabalho de Nelson de Senna, parte da literatura “clássica” decretou a extinção do povo Xakriabá, enquanto povo indígena, em seus escritos. O próprio Auguste Saint-Hilaire, por exemplo, nos relatos de suas viagens entre Minas e São Paulo, no século XIX, apresentou interpretações distintas as que anteriormente foram descritas, sobre seu encontro com os Xakriabá de São João das Missões.

os descendentes daqueles que antigamente habitavam essas terras retiravam-se para outros lugares, mas sempre às margens do Rio [São Francisco], e edificaram uma aldeia que tem o nome de São João dos Índios. Esses índios fundiram-se com negros e mestiços; todavia, por ocasião de minha viagem, reclamavam do Rei o privilégio de serem julgados por um dentre eles, regalia que a lei não concede, creio, senão aos índios puros (SAINT-HILAIRE, 1830, p. 341)

Em meados do século XX, no *Handbook of South American Indians*, os Xakriabá foram dados como extintos habitantes da bacia do São Francisco:

Central Ge – two sections are recognized – the Akwé and the Acroá. The Akwé embrace the Schakriabá, the Shavante and the Sherente. Of the, the extinct Shakriabá once inhabited thee Southern part of Tocantins-Rio São Francisco watershed (STEWART, 1946, p. 478).

Mesmo para décadas posteriores do século XX, Darcy Ribeiro, em “Os Índios e a Civilização”, tendo como marco cronológico os povos indígenas habitantes do Brasil em 1957, fez referência exclusivamente aos povos Xavante e Xerente entre os pertencentes à família Jê-Akwen. O antropólogo considerou os Xavante como indígenas em “contato

intermitente” e os Xerente como “integrados”²⁸, destacando que originalmente ocupavam a bacia do Tocantins, desde o sul de Goiás até o Maranhão e bacias do rio São Francisco e Araguaia. Apesar de não incluir o povo Xakriabá em sua listagem de povos indígenas, Darcy Ribeiro indicou a região do rio São Francisco como local de ocupação original dos Xakriabá (RIBEIRO, 2004, p. 264-265).

Uma literatura que decreta a extinção do povo Xakriabá enquanto povo indígena talvez seja um dos resultados mais perversos e violentos dos contatos coloniais. A respeito desses contatos, passa-se, agora, a analisar alguns elementos que envolvem a presença colonial mais efetiva no território Xakriabá, bem como as estratégias indígenas em face a essa realidade. A invasão sistemática do território de ocupação tradicional Xakriabá em Minas Gerais deu-se a partir do início do século XVIII. A presença colonial foi justificada em decorrência, sobretudo, da demanda de expansão das frentes pastoris, principalmente dos rebanhos bovinos. Diante do suposto insucesso da área no que se referia à exploração de metais preciosos, a região do São Francisco passou a ser palco de novos tipos de agentes coloniais.

A figura do “criador de gado” passou a conviver com seus congêneres coloniais, como o “caçador de índios” e o “combatente de quilombos”. As frentes de ocupação do norte de Minas provinham tanto do norte da América Portuguesa, principalmente da Capitania da Bahia, quanto do sul, especialmente da Capitania de São Vicente. Paulatinamente, segmentos populacionais economicamente marginalizados dos grandes latifúndios açucareiros e das zonas de exploração aurífera também passaram a ocupar a região, tendo por objetivo o estabelecimento de moradias em locais com condições mais favoráveis à sobrevivência (PARAÍSO, 1987, p. 16-17).

O primeiro relato de aprisionamento de indígenas na região é datado de 1602, quando uma expedição de Nicolau Barreto teria capturado 3000 (três mil) pessoas ao

²⁸ As categorias indigenistas mobilizadas por Darcy Ribeiro em “Os Índios e a Civilização” seriam, décadas mais tarde, retomadas no contexto da ditadura militar (1964-1988), conformando disposições do “Estatuto do Índio” em 1973. O artigo 4º do Estatuto classificou os indígenas como: “I - Isolados - Quando vivem em grupos desconhecidos ou de que se possuem poucos e vagos informes através de contatos eventuais com elementos da comunhão nacional; II - Em vias de integração - Quando, em contato intermitente ou permanente com grupos estranhos, conservam menor ou maior parte das condições de sua vida nativa, mas aceitam algumas práticas e modos de existência comuns aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento; III - Integrados - Quando incorporados à comunhão nacional e reconhecidos no pleno exercício dos direitos civis, ainda que conservem usos, costumes e tradições característicos da sua cultura” (BRASIL, 1973). É relevante destacar que essas classificações serviram a propósitos integracionistas da política indigenista durante a ditadura, que tomava a condição indígena como “transitória”, a partir de seus intentos “civilizatórios”.

norte do rio Paracatu. O número, embora pareça superestimado, indica que os indígenas em questão seriam “tapuias”, o que no léxico colonial indicava que se tratavam de indígenas não pertencentes aos grupos Tupi, que ocupavam, principalmente, a região litorânea do Brasil (Ibidem, p. 17). A possibilidade da presença de indígenas genericamente denominados como “tapuias” no território ou nas proximidades do território ocupado tradicionalmente pelos Xakriabá é coerente com ponderações feitas por seu Emílio Xakriabá, liderança da aldeia Pedra Redonda, no documentário “*Presente dos Antigos*”, no qual atribui autoria “*tapuia*” a uma das pinturas rupestres das “*lapas*” do Peruaçu²⁹.

A presença colonial mobilizou uma intensa resistência indígena. Matias Cardoso foi um dos primeiros responsáveis pela expansão colonial na região do atual noroeste de Minas Gerais, alcançando os municípios de São Romão e Manga. Cardoso foi indicado pelo governador da província para “debelar índios que haviam se refugiado às margens do rio São Francisco e limpar a estrada do sertão baiano, que chegaria ao norte da colônia”. O colonizador, que atribuía à localidade uma grande potencialidade econômica, não moderou esforços para assegurar o domínio da região. Um regime de trabalho indígena forçado foi estabelecido para a construção da fazenda e demais edificações do arraial de “Nossa Senhora da Conceição dos Morrinhos”, que se localizava em pleno território de ocupação tradicional Xakriabá.

Foi a partir desse momento que se registraram os primeiros conflitos entre os Xakriabá e os colonizadores do território de Minas Gerais. Em um desses episódios, os Xakriabá teriam queimado a sede do arraial de Morrinhos. Posteriormente, Januário Cardoso de Oliveira, filho de Matias Cardoso, reergueu uma nova sede e batizou o novo arraial com o nome de “Nossa Senhora do Amparo do Brejo Salgado”. A resistência Xakriabá, contudo, persistiu e essa segunda edificação foi novamente atacada. Os conflitos levaram a uma ofensiva violenta por parte de Januário Cardoso de Almeida, impelindo os Xakriabá a recuarem até a região do rio Urucuia (SANTOS, 1994, p. 4-5).

Sobre a formação dos arraiais, Manoel Xakriabá apresentou, em sua pesquisa de conclusão do FIEI, relatos que destacavam os agenciamentos que envolveram indígenas, não-indígenas e território:

²⁹ O documentário “*Presente dos Antigos*” foi produzido pelos professores Ranison Xakriabá e José dos Reis Xakriabá em 2009 e será um dos elementos mobilizados em nossas análises na Parte III da tese.

Em conversa com nossos mais velhos, inclusive o senhor Alvino Alves de Barros e senhor Emilio Gomes Oliveira, eles me relataram que um dos primeiros lugares que eles habitaram, desde antes da invasão dos bandeirantes e dos missionários foi onde hoje é a cidade de São João das Missões. Falam que ali tem um significado grande para o nosso povo Xakriabá. Com essas invasões, nosso povo já sendo obrigado a trabalhar como escravos, um dia ali naquele mesmo lugar, um índio trabalhando na roça capinando, de repente acertou a enxada na imagem de um santo. O índio ficou assustado e levou a imagem para um dos missionários. Em seguida, eles levaram a imagem para Morrinhos, um local onde já tinha uma igreja construída à força pelo nosso povo Xakriabá. Mas, no dia seguinte, a imagem já estava naquele lugar que o índio encontrou pela primeira vez. E isso se repetiu por três vezes, eles levavam, ela voltava. Vendo que não tinha mais jeito, os padres resolveram **construir uma igreja naquele local. Tem muito suor e sangue derramado ali naquele lugar porque o nosso povo foi obrigado a construir aquela igreja. O santo ficou conhecido como São João Batista, defensor dos índios e dos negros, e aquele lugar passou a se chamar São João dos Índios, porque ali foi sempre o nosso lugar desde antes de qualquer invasor que aqui chegou querendo explorar as nossas terras** (XAKRIABÁ, Manoel, 2019, p. 19).

Em seu espaço de ocupação tradicional, os Xakriabá provavelmente conviviam com outros grupos indígenas, como se pode depreender do mapa de Nimuendajú e das narrativas Xakriabá apresentadas anteriormente. A relação estabelecida entre esses povos variou, sendo por vezes amistosa, outras conflitiva. A presença forasteira dos bandeirantes em seus territórios reduzia-lhes os meios de sobrevivência e contribuía para o acirramento de conflitos entre os vários grupos, geralmente envolvendo recursos e terras. Alianças ou guerras incluindo povos indígenas e colonizadores, a depender da situação, fizeram parte do mundo colonial, quando se constituíam, ainda que provisoriamente, inimigos comuns. Na documentação encontrada a respeito do povo Xakriabá, um exemplo dessas alianças foi a estabelecida em relação aos conflitos envolvendo o povo Kayapó. Apesar do contexto de violência colonial contra o povo Xakriabá, ataques protagonizados pelos Kayapó passaram a atingir não apenas as fazendas das frentes pastoris, como também as terras ocupadas tradicionalmente pelos Xakriabá. Esses ataques teriam fomentado a constituição de uma aliança temporária entre Januário Cardoso de Oliveira e os Xakriabá (PARAÍSO, 1987, p. 20).

Contudo, com respeito a essas afirmativas, algumas ressalvas precisam ser feitas. Não seria, de fato, impossível que o povo Xakriabá ou outros povos Jê-Akwen tenham travado lutas contra os Kayapó. O Mapa de Curt Nimuendajú indica a presença expressiva de povos nomeados por esse etnônimo nas regiões fronteiriças dos territórios ocupados pelos povos Jê-Akwen, incluindo os Xakriabá. É importante ressaltar novamente, no

entanto, o teor colonial desses relatos. Não dispomos de informações suficientes sobre as relações estabelecidas entre Xakriabá e Kayapó, não sabemos se, de fato, haviam rivalidades entre eles, nem como eventuais rivalidades foram apropriadas pelos colonizadores, tampouco se conflitos foram abertamente estimulados por agentes do mundo não-indígena. Também nada garante, levando-se em conta as vastas áreas apontadas no Mapa de Nimuendajú como de ocupação Kayapó, que se trate de povos se reconheciam por esse etnônimo. Sabemos que viajantes, etnólogos, religiosos e colonizadores comumente generalizavam denominações de povos específicos a muitos outros indígenas.

Feitas as ressalvas relativas à imprecisão das informações referentes a essa suposta aliança, o resultado pragmático derivado dessa narrativa foi a elaboração de uma “Certidão de Doação de Terras”³⁰, pela qual Januário Cardoso de Almeida, em nome da Coroa Portuguesa, garantia a delimitação de território aos Xakriabá, bem como os eximia do regime de trabalhos forçados aos quais eram submetidos. O documento, firmado inicialmente em 10 de fevereiro de 1728³¹, simbolizava o reconhecimento da Coroa pelos serviços prestados pelos Xakriabá nos confrontos contra os Kayapó. Além de afiançarem sua liberdade com respeito ao regime de trabalhos forçados imposto pelos colonizadores, os Xakriabá obtiveram a delimitação de um lote de terras, cujos limites eram estabelecidos pelos rios Itacarambi, Peruaçu e São Francisco, e pelas Serras Geral e da Boa Vista (SANTOS, 1994, p. 5).

Para Cleube Silva, “é bom destacar que liberdade, nesse caso, significava somente estar livre dos ataques da guerra executada por Cardoso de Almeida”, não significando o (re)estabelecimento de condições de vida plena no território, tampouco recuo dos avanços das frentes coloniais. Ao que tudo indica, porém, nem todos os Xakriabá que primeiramente combateram Matias Cardoso e foram forçados a se retirar para a região do rio Urucuia dirigiram-se de volta à terra obtida através da suposta aliança com Januário Cardoso. Uma parte dos Xakriabá teria se deslocado ainda mais para oeste e acabaria estabelecendo contatos com os mineradores que foram para Goiás. Em Goiás, os Xakriabá

³⁰ A Certidão de Doação foi a principal fonte analisada no capítulo “Epistemologias nativas e a indigenização de marcos da historiografia ‘tradicional’ – contrapontos a uma narrativa colonial”. Para documento completo, ver Anexo I da tese.

³¹ A primeira versão da Certidão de Doação é datada de 1728. Em 1856, os Xakriabá a registraram novamente em Cartório da Comarca de Ouro Preto (MG), a título de certificação, após a aprovação da Lei de Terras de 1850 e em um cenário de avanço das invasões sobre suas terras. A Certidão foi ratificada pela última vez em 1969, no Cartório de Itacarambi, logo após a chegada da RURALMINAS no território.

teriam protagonizado diversos conflitos em resistência aos colonizadores, como em Natividade (1734) e Arraias (1740) (SILVA, 2006, p. 64).

A assinatura da Certidão de Doação não foi suficiente para oferecer garantias contra a continuidade da invasão do território indígena. No decorrer do século XIX, o povo Xakriabá continuaria a vivenciar um cenário de sucessivas perdas de terras relativas ao território previsto pelo documento. Abusos dos poderes locais e um quadro de violência generalizada contra os indígenas da região levaram à realização de uma viagem por parte de alguns Xakriabá à capital do Império, Rio de Janeiro, que teve por objetivo solicitar providências ao imperador relativas às garantias legais “sobre os terrenos doados aos índios das Missões” (PARAÍSO, 1987, p. 22, SANTOS, 1994, p. 9).

Ana Flávia Moreira Santos relata que, em 1912, o Cônego Maurício Gaspar chegou à São João das Missões – “um pequeno arraial formado de uma pequena praça, no fundo da qual se acha a Igreja de São João e de duas ruas de pouca extensão” – no qual encontrou uma população “majoritariamente cabocla”. Nota-se que o Cônego já manejava e reproduzia as categorias do discurso indigenista do fim do século XIX e início do XX, que determinavam a caboclicização dos Xakriabá e atestavam sua extinção enquanto povo indígena, em uma leitura “mestiça” dos (des)encontros coloniais. Ao que tudo indica, diante das investidas coloniais, os Xakriabá já mobilizavam seus repertórios resistentes, que serão abordados nos próximos capítulos, buscando a Corte Imperial para apresentar suas demandas relativas à defesa de seu território.

O Cônego, que se referia aos indígenas de São João das Missões como “Cayapós”, havia sido chamado para administrar os “últimos sacramentos ao velho índio Theophilo de tal”.

O velho índio, ao que me contaram, fez parte, há trinta annos, de um grupo de Cayapós, patricios seos, armados de flechas, resolvidos a ir ao Rio de Janeiro para apresentarem as suas queixas a Sua Magestade o Imperador D. Pedro II (GASPAR, 1912, citado por SANTOS, 1997, p. 32).

Com effeito, os descendentes dos habitantes das selvas foram muito bem recebidos na Corte Imperial e, depois de muito mimoseados trouxeram ordens para as autoridades da comarca de Januária, afim de que fizesse valer os seos direitos contra os invasores de suas terras (SENNA, 1912, citado ALMEIDA, 2006, p. 13-4)

No entanto, a presença forasteira em território de ocupação tradicional Xakriabá nem sempre foi interpretada pelos indígenas por meio das mesmas conotações. Se, por

um lado, a permanência da presença colonial e invasora continuou sendo foco de conflitos territoriais, também podem ser evidenciados outros tipos de relação entre Xakriabá e seus “outros” a partir do século XIX. Um fluxo migratório proveniente da região nordeste do país, formado por pessoas negras libertas ou fugidas da escravização, como também por brancos livres pobres, passou a escapar dos intensos períodos de seca no semiárido, deslocando-se para o norte/noroeste de Minas Gerais. Com algumas dessas pessoas, os Xakriabá estabeleceriam alianças e relações de natureza diversa às firmadas com os colonizadores. A presença dos chamados “*baianos*” nem sempre foi tomada pelos Xakriabá como ameaçadora. Alguns migrantes receberam permissão para construir moradias e roças no território e casamentos foram realizados, em determinadas circunstâncias, entre indígenas e “*baianos*” (FUNAI, 2013, p. 2; SANTOS, 1994, p. 9).

Na década de 1990, a “*finada*” dona Ercina, mãe de Rosalino Gomes de Oliveira, ressaltou o caráter pacífico dos laços historicamente estabelecidos entre os Xakriabá e os “*baianos*”, laços pautados por elementos relativos à relação com a terra e à cosmovisão indígena, que se colocam em disjunção à ideia de propriedade privada.

Aqui todo mundo, todos eles que chegavam aqui, eles eram tudo unidos, com todo mundo, pedia lugarzinho para morar... pedia um cantinho, um lugarzinho para morar, fazia uma casa e trabalhar que ninguém aqui tinha orgulho de nada não, minha filha. Índio daqui não tinha orgulho de terra aqui não, todo mundo trabalhava aqui! Trabalhou não foi um só não, trabalhou foi imensos filhos de Deus ali! Desse mundo de lá de Riacho do Brejo, inté topar aqui em riba, todo mundo de fora trabalhava. Ninguém tinha orgulho por terra não, por isso é que aqui era rico! (Entrevista com dona Ercina. In: SANTOS, 1997, p. 45)

Durante o trabalho de campo para elaboração da tese, tive contato com relatos que parecem dialogar com a percepção de dona Ercina a respeito da presença “*baiana*” no território. Seu Valdin (*in memoriam*), liderança da aldeia Barreiro Preto, comentou, enquanto passávamos de carro pelas localidades de Porteirinha e Traíras, que embora as reconhecesse como parte do território indígena, tinha conhecimento de que ali “*só tinha não-índio*”. Depois, seguiu explicando a mim e à Lucília, também pesquisadora, que o povo Xakriabá preferia não entrar em conflito com seus moradores. Os residentes daquelas localidades “*nunca arrumavam confusão*” com os Xakriabá, já que eles mesmos se davam conta de que as áreas que habitavam pertenceriam à terra indígena. Por fim, seu Valdin (*in memoriam*) explicou que a permanência daqueles não-indígenas havia sido negociada pelo cacique Rodrigoão (*in memoriam*), no contexto da demarcação da Terra

Indígena Xakriabá (TIX), nos final dos anos 1970, o que justificaria a concessão para a continuidade da presença forasteira por ali³².

Porém, nem sempre a presença dos “*baianos*” foi vista de forma condescendente pelos Xakriabá. Seu Emílio, por exemplo, liderança da aldeia Pedra Redonda, associa o crescente contingente de forasteiros às perdas territoriais e de direitos.

É ia chegando né? Porque eles fazia era assim: uns chegava pedia né um arrancho aí o outro vinha. Aí vinha. Aí vinha o parente daquele outro, vinha e encostava no outro. Aí foi onde foi tomando aqui ao redor todo dessa maneira. E eles é... ia ficando por aí né ficando por aí e ficando por aí e eles foi fazer uma roça, pediram um lugarzinho na roça e ia aumentado. Assim que eles começou a tomar a terra. Dessa maneira. (Entrevista com seu Emílio. In: SANTOS, 1997, p. 45).

Jan Pinheiro de Abreu Xakriabá retomou essa discussão em sua pesquisa para o Trabalho de Conclusão de Curso do FIEI (UFMG). O pesquisador indígena destacou que “(...) *o que se diz é que nós Xakriabá formamos alianças com negros e pessoas vindas em sua maioria da Bahia*”, afirmando que isso se deveu ao fato de “*alguns indígenas, sem se preocuparem com as possíveis consequências, uniram-se aos recém-chegados, em forma de matrimônio*”. Devido a esses vínculos, “*logo essas pessoas agregadas se apossavam de pedaços de terra*”. Porém, ainda de acordo com o pesquisador, essas alianças permaneciam até hoje e, mesmo que “*os descendentes*” tragam em si “*as mudanças nas características físicas e culturais*”, continuavam sendo “*um só povo, os Xakriabá*” (XAKRIABÁ, Jan Pinheiro de Abreu, 2016, p. 11).

Conforme veremos nos próximos capítulos da tese, as alianças entre os Xakriabá e os “*de fora*” – não somente os “*baianos*” – constituíram-se um aspecto fundamental das formas de socialidade e **existência** Xakriabá, que evidentemente, como já indicado na Introdução, não incorpora qualquer um “*de fora*”, mas “*outros*” específicos. Deriva-se daí uma clara distinção de percepções entre a presença de fazendeiros ou posseiros (“*brancos*”) e “*baianos*”. Com os “*baianos*”, alianças podem ser “*ativadas*” em meio a estratégias complexas de relação/controlado do território. Ainda hoje, os Xakriabá seguem proeminentes, como veremos, em seu trânsito criativo entre os mundos não-indígenas em iniciativas políticas, artísticas e acadêmicas realizadas por muitos de seus membros.

³² Cacique Rodrigo ou Rodrigão será uma figura constantemente lembrada no que se refere ao contexto de “*luta pela terra*”. Depois de décadas sem o estabelecimento de um cacicado, Rodrigo seria o primeiro cacique reconhecido pela FUNAI e pelo povo Xakriabá no cenário dos “*movimentos*” que atingiam o território nas décadas de 1970 e 1980. Nos próximos capítulos, as experiências de cacique Rodrigo passarão a compor mais decisivamente a narrativa da tese.

Entretanto, considerados pelos Xakriabá como mais ou menos intrusivos, fato é que os laços, alianças e relações estabelecidos entre indígenas e os “*baianos*” tornaram-se alvo do julgamento do discurso indigenista corrente no século XIX, que se sustentava sobre distinções entre indígenas de “raça pura”/“autênticos” ou “índios misturados”, “mestiços” ou “caboclos”³³. Desse modo, as relações constituídas pelos Xakriabá foram tomadas, da perspectiva do Estado, como um processo de “cabocliização” dos indígenas, o que serviu à negação recorrente de sua indianeidade³⁴.

Dogllas Xakriabá desenvolveu em seu Trabalho de Conclusão de Curso (TCC) para a Formação Intercultural de Educadores Indígenas (FIEI – UFMG) uma análise sobre as experiências do povo Xakriabá durante a ditadura militar (1964-1988). A partir de seu levantamento, que se tornou uma referência bastante importante para a tese, pode-se compreender mais detidamente os fluxos de invasões e presenças forasteiras em território Xakriabá a partir do século XX. De acordo com o pesquisador, um primeiro movimento

³³ De acordo com a historiadora Cristiane Portela, o conceito de indigenismo ganhou forma no decorrer do século XIX, em meio aos debates e discursos que permearam a construção de um imaginário do Estado-Nação no Brasil. A inclusão do indígena em um “mito de nacionalidade” concedeu-lhes um lugar no imaginário de nação que se forjava naquele momento, sem permitir, contudo, uma visibilidade real da presença indígena na sociedade, uma vez que a base desse projeto foi a “ocidentalização do mundo como projeto de nacionalização” (PORTELA, 2011, p. 13). O indigenismo também formou parte das construções de identidade nacionais em outros países da América Latina, configurando-se como um discurso intelectual, um imaginário popular e uma prática indigenista (Ibidem, p. 14). Para aprofundamento dessa discussão, ver: PORTELA, Cristiane de Assis. **Para além do “caráter ou qualidade de indígena”**: uma história do conceito de indigenismo no Brasil. 2011. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília. Nesse particular, Marisol de La Cadena analisa a gênese do conceito de “mestizo”, que pode ser tomado como congênera ao “caboclo” brasileiro. **Seu trabalho demonstra a longa duração da genealogia implicada na formação do “mestiço”, conceito que se forja na imbricação das taxonomias raciais do século XIX, que consideravam que os mestiços seriam sujeitos não-indígenas, com discursos coloniais anteriores, que associavam a mestiçagem à “transgressão da norma da fé” e seus “estatutos de pureza”**. Em outras palavras, as teorias raciais dominantes, embasadas no pretensão “conhecimento científico”, não anularam, mas se articularam às taxonomias anteriores baseadas na fé cristã. As mesmas classificações continuariam abarcando – até nova era global e neoliberal – a moral e os sentimentos taxonômicos ditados pela fé colonial (LA CADENA, 2006, p. 55).

³⁴ Seu Rosalvo de Fiúza é irmão de dona Elisa, viúva de Rosalino Gomes de Oliveira, e de Manuel Fiúza de Oliveira, ambos vítimas da chacina Xakriabá. Acerca da categoria “caboclo”, seu Rosalvo de Fiúza lembrou que no cenário da “*luta pela terra*”, frente às constantes ameaças territoriais, (os fazendeiros) “*chegavam aqui e induziam o ‘caboclo’ a vender*” (terra). “Caboclo”, conforme a liderança da aldeia Sapé, “*era como nos chamavam, porque a denominação ‘índio’, nós não conhecíamos. Eles chamavam nós de caboclo*”. A fala de seu Rosalvo é sugestiva da longa duração de uso da categoria “caboclo” para referência aos indígenas Xakriabá, como também remete aos inúmeros constrangimentos vivenciados pelos Xakriabá em relação à questão da garantia de suas terras. É interessante observar, contudo, como processos “indigenizadores” operaram sobre as noções atribuídas pelo Estado e outros não-indígenas ao povo Xakriabá. A própria categoria “índio”, exógena e de matriz colonial, foi paulatinamente pensada e indigenizada a partir das perspectivas nativas. Isso não significa, no entanto, lançar qualquer suspeita com respeito à condição indígena Xakriabá, no sentido de se colocar em questão a existência de uma compreensão de pertencimento a um grupo culturalmente diferenciado em relação aos “*brancos*”. Tão somente se sugere que o termo “índio” ou “indígena” – e não Xakriabá – seja exógeno e demandou a produção de operações específicas de indigenização. É provável que o uso do termo “indígena” tenha se tornado mais comum a partir do encontro dos Xakriabá com outros povos indígenas e com o CIMI (Conselho Indígena Missionário), a partir dos anos 1970.

de invasões teria ocorrido nos anos 1920, quando um fazendeiro conhecido como “Tiorke”, avançou indevidamente pela área onde atualmente se localiza a aldeia Pindaíba. Porém, uma onda de ocupação mais expressiva do território ocorreu na década de 1940, quando, novamente, migrantes de outros Estados e cidades vizinhas dirigiram-se à área de ocupação tradicional Xakriabá, fugindo de severos períodos de seca. Os “*baianos*” foram mais uma vez acolhidos no território, sendo-lhes permitida a ocupação da localidade de Traíras, hoje pertencente ao município de Manga/MG (XAKRIABÁ, Dogllas, 2018, p. 18).

O fluxo de “*baianos*” na década de 1940, no entanto, não foi processo isolado. As Traíras passaram a ser sistematicamente invadidas por fazendeiros, que pressionavam os “*baianos*”, visando a apropriação indevida das terras. Nessa conjuntura, “*baianos*” foram persuadidos, por vezes com uso de violência física, a “venderem” seus terrenos, forçando seu deslocamento à área preservada pelos Xakriabá a suas moradias e roças. Os “*baianos*” e o povo Xakriabá passaram a se concentrar em porções cada vez mais reduzidas das terras, o que ampliou tensões e conflitos. Fazendeiros e capangas passaram a coagir não apenas os “*baianos*”, como também os Xakriabá, para que “vendessem” seus “lotes”. Ameaçados por violências físicas e outros constrangimentos relacionados ao cerco dos fazendeiros, Dogllas Xakriabá explica que “*alguns indígenas acabaram vendendo pedaços de terras*”.

Os sentidos desiguais atribuídos à moeda e à circulação de dinheiro contribuía para que a terra fosse vendida por um valor monetário muito aquém do razoável. Em inúmeras ocasiões, os Xakriabá “*recebiam mixarias pela terra*” e os fazendeiros acabavam cercando terrenos muito maiores do que aqueles que haviam sido acordados. Com isso, a área indígena começou a ser progressivamente ocupada, primeiro pelos “*baianos*” e depois pelos fazendeiros, que buscavam a ampliação de suas “propriedades”. Os fazendeiros começaram a estabelecer fazendas e empreender outras edificações, como o “*Curral de Varas*” da aldeia Rancharia – cuja construção foi o detonador de vários conflitos entre Xakriabá e fazendeiros, como analisaremos no terceiro capítulo da Parte I desta tese. Para isso, os fazendeiros derrubaram “*matas*”, dando início ao problemático histórico de degradação ambiental do território Xakriabá e intensificando o desmatamento do Cerrado mineiro. Da localidade de Traíras, os fazendeiros pouco a pouco invadiram as áreas às margens do Rio Itacarambi, até chegar bastante próximo de onde hoje se localiza a aldeia Itapicuru, onde ocorrem, anualmente, os “*Espaços de Reflexão*” e “*Romarias em Memória dos Mártires Xakriabá*”. Desse processo, derivaram-se “*encontros indesejáveis*

entre fazendeiros e indígenas”, que levaram os Xakriabá a “*se revoltarem contra essas invasões*” (XAKRIABÁ, Dogllas, 2018, p. 20).

Concomitantemente ao fluxo de invasões sistemáticas vivenciado pelo povo Xakriabá em seu território na década de 1940, o governo do estado de Minas Gerais aprovou, em 1949, a Lei nº 550, que visava a regulamentação de terras (ditas) devolutas³⁵. A partir da promulgação dessa lei, estaria proibida a ocupação de terras devolutas em desacordo com os projetos idealizados pelo estado de Minas Gerais. Ao ignorar especificidades dos modos de existir e de relação com a terra dos Xakriabá, abriu-se caminho para um sem-fim de invasões, agora com crivo institucional, que se seguiriam, como veremos, nas próximas décadas.

³⁵ De acordo com essa lei, seriam consideradas terras devolutas reservadas: “a) as que forem necessárias para obras de defesa nacional; b) as que forem necessárias à fundação de povoações e núcleos coloniais, à abertura de estradas, a outras quaisquer servidões e à fundação de estabelecimentos públicos federais, estaduais e municipais; c) As adjacentes às quedas de água que puderem ser aproveitadas industrialmente para futuras instalações hidráulicas; d) as que contenham usinas e fontes de águas minerais e termais de utilização industrial, terapêutica ou higiênica, com os terrenos adjacentes que forem necessários a sua exploração; e) as que protegem as nascentes dos rios e as que forem necessárias à reserva florestal do Estado; f) as que forem indispensáveis à conservação da fauna do Estado; g) as que constituem margens dos rios e lagos navegáveis com um faixa até cinquenta metros e h) as necessárias à conservação de espécies florestais características. Cf. MINAS GERAIS. Lei nº 550, de 20 de dezembro de 1949. Dispõe sobre a concessão de terras devolutas. Disponível em: <http://leisestaduais.com.br/mg/lei-ordinaria-n-550-1949-minas-gerais-dispoe-sobre-concessao-de-terras-devolutas>

2. O “*Tempo da RURALMINAS*” e a institucionalização da violência

Ao final da década de 1960, muitas regiões de Minas Gerais se encontravam esquecidas, isoladas, inexploradas, desabitadas e sem qualquer tipo de infraestrutura, embora sendo regiões com grandes riquezas quanto aos recursos de água, solos, fauna e flora, como a região do noroeste mineiro. Para reverter este quadro, o governo de Minas, criou em 21 de novembro de 1966, a Fundação Rural Mineira/Colonização e Desenvolvimento Agrário – a RURALMINAS, órgão vinculado à Secretaria de Estado da Agricultura, Pecuária e Abastecimento, com o propósito de promover a colonização e o desenvolvimento rural.

O pequeno excerto que inicia esse capítulo foi extraído do *site* da RURALMINAS (Fundação Rural Mineira/Colonização e Desenvolvimento Agrário), fundação ligada ao governo estadual mineiro, extinta em 2016. O texto, datado de 20 de novembro de 2015, foi escrito e publicado em ocasião do aniversário de 49 anos da instituição. Destaca-se a referência a uma Minas Gerais de “muitas regiões” desabitadas e inexploradas. Como responsável pela regulamentação das terras devolutas – terras consideradas “vazias” ou “desocupadas”, a perspectiva da RURALMINAS coadunava com o imaginário de interiorização do Brasil, idealizado por governos de orientações diversas, durante parte significativa da história republicana. Assim como outros órgãos e agências do Estado brasileiro durante a ditadura militar, a RURALMINAS implantou seus projetos ignorando as particularidades dos modos de existir (e muitas vezes, a existência concreta) de povos e culturas à margem – ou “não integradas” – à sociedade brasileira.

Apesar do que sugeria o discurso do Estado, o noroeste de Minas seguia amplamente povoado. Povoado por mulheres e homens que se reconhecem enquanto geraizeiros, vazanteiros, veredeiros, caatingueiros, apanhadoras de flores e quilombolas. Todos esses povos organizam-se, atualmente, na chamada *Articulação Rosalino Gomes de Povos e Comunidades Tradicionais do Norte de Minas*, cujos representantes se reuniram nos dias 10 e 11 de fevereiro de 2017, nos eventos de memória pelos 30 anos da chacina Xakriabá, com o objetivo de discutir e criar estratégias coletivas de enfrentamento dos conflitos territoriais contemporâneos. O nome da articulação é uma homenagem a Rosalino Gomes de Oliveira e “à luta do povo Xakriabá”, cuja experiência tornou-se uma referência na região.

Para os Xakriabá – “*antigos*” e contemporâneos, o noroeste de Minas sempre esteve habitado por seu povo, pelos “*encantados*”³⁶, pelo Cerrado. Mas, também, em diversas situações, por inúmeros invasores – posseiros, fazendeiros e agentes públicos, que em associação a interesses privados, empreenderam inúmeras ações de expropriação de seu território tradicional.

O problema da garantia do território Xakriabá se tornou ainda mais grave, sobretudo, a partir do final da década de 1960. A crescente especulação fundiária no noroeste de Minas Gerais e a implantação de projetos de desenvolvimento agrícola como o Programa de Desenvolvimento da Região Noroeste (PLANOROESTE – etapas I e II), empreendidos pela RURALMINAS, favoreceram a atração de um número expressivo de colonos para a região. O PLANOROESTE I e II foi, de acordo com seus idealizadores,

a primeira experiência de planejamento regional integrado elaborado e implantado pela RURALMINAS, que transformou uma vasta região até então desabitada em um pólo de desenvolvimento gerador de outras riquezas e denominado carinhosamente de ‘Novo Eldorado’. Essa primeira missão atraiu a atenção de vários setores da socioeconomia mineira, nacional e de investidores internacionais, como por exemplo, o Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID)³⁷.

De fato, o “Novo Eldorado” atraiu a atenção de muitos posseiros e grandes fazendeiros para o território de ocupação tradicional Xakriabá, além de estabelecer condições bastante favoráveis à permanência dos que já ocupavam ilegalmente suas terras. Ao declarar a terra de ocupação tradicional Xakriabá como devoluta, com base na legislação de 1949 citada no capítulo anterior, a RURALMINAS passou a exigir de seus próprios habitantes a comprovação de pagamento de impostos e taxas de ocupação dos terrenos, prevendo a expulsão dos que não se adequassem aos novos critérios exigidos. Títulos de terras ocupadas por grileiros foram regularizados e a prática da grilagem

³⁶ *Encantados* são seres não-humanos que fazem parte de muitas sociedades indígenas, geralmente relacionados a práticas rituais como o Toré e aos processos de cura. No caso dos Xakriabá, podem ser ancestrais que se *encantaram*. Nesse caso, trata-se quase sempre de seres que, na sua forma humana, possuem ligações fortes com o Toré. Encanto, para os Xakriabá, “significa seres misteriosos sobrenaturais que vivem em lugares sagrados (no céu, na água)” (XAKRIABÁ, Sheila, 2017, p. 13). Um dos “*encantados*” mais importantes com quem os Xakriabá se relacionam é a Iaiá Cabocla ou Onça Cabocla.

³⁷ Cf. RURALMINAS. **RURALMINAS completa 49 anos**, 20 de novembro de 2015. Disponível em: [http://noticias.gov.br/noticias/pesquisa.xhtml?b=ruralminas%20fontes:\(\)%20perfis_facebook:\(\)%20perfis_twitter:\(\)%20canais:\(\)&j=10&q=0&o=0&dp=null&e=0&editorial=null&p=2](http://noticias.gov.br/noticias/pesquisa.xhtml?b=ruralminas%20fontes:()%20perfis_facebook:()%20perfis_twitter:()%20canais:()&j=10&q=0&o=0&dp=null&e=0&editorial=null&p=2)

acabou estimulada por essas políticas estatais, ocorrendo tanto pelo uso sistemático da violência física, com a proscricção dos indígenas das áreas economicamente mais valorizadas, como pela compra de pequenas posses, a partir das quais terrenos muito maiores foram cercados (SANTOS, 1997, p. 78-79, FUNAI, 2013, p. 3).

O governador Israel Pinheiro esteve à frente da implantação do PLANOROESTE I, quando assumiu o governo de Minas Gerais, entre os anos de 1966 e 1971. De acordo com relatório produzido pela Secretaria Estadual de Planejamento e Coordenação Geral, a estratégia básica do PLANOROESTE I, que foi implantado entre o final dos anos 1960 e início dos anos 1970, era assentar 1320 (um mil trezentos e vinte) colonos, que “receberiam como benefícios irrigação de terras, eletrificação rural, construção de estradas e telefonia rural”. Administrado pela RURALMINAS, seu principal objetivo era o “desenvolvimento rural de uma área de 114.000 km, envolvendo uma população de 450.000 habitantes”³⁸.

O Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID) financiou 35% dos custos de implantação do programa, cujo custo total alcançava a cifra de US\$ 74.396.440 (dólares americanos). Em relação à avaliação do PLANOROESTE, calcula-se que, das metas previstas, os seguintes resultados foram alcançados: “99% das estradas de penetração, 134% das pontes previstas, 96% das estradas rurais, 101% das linhas de transmissão de energia, 90% de subestações energéticas, 100% das metas do sistema de telecomunicações, 83% do número de colonos assentados e **81% da meta de incorporação de terras, através da colonização**” (grifos nossos)³⁹.

Conforme apropriadamente avalia Dogllas Xakriabá, a RURALMINAS possuía uma estrutura voltada ao estudo e à regularização de terras para fins de desenvolvimento agrário. Portanto, desconhecia aspectos específicos a respeito dos povos indígenas situados no estado de Minas Gerais. Ainda assim, coube a ela regularizar e documentar o uso da terra em todo Estado. Nesse sentido, um dos principais problemas enfrentados pelo povo Xakriabá foi a tentativa, por parte do Estado, de converter, administrativamente, os habitantes do território em moradores comuns de zonas rurais (XAKRIABÁ, Dogllas, 2018, p. 22).

³⁸ Cf. MINAS GERAIS. **A Experiência do Estado de Minas Gerais na Implementação de Programas de Desenvolvimento Rural**. Secretaria do Planejamento e Coordenação Geral. Governo do Estado de Minas. Arquivo Fundação João Pinheiro. s/ data. Disponível em: <http://www.repositorio.fjp.mg.gov.br/bitstream/123456789/2699/1/FJP07-000334.pdf>

³⁹ Ibidem.

Outro foco de conflitos diz respeito ao público-alvo do projeto. Embora as publicações referentes ao PLANOROESTE I busquem associá-lo a um público predominantemente formado por colonos de baixa renda, na prática, o que se observou é que, parte importante dos beneficiados por esses programas, foram fazendeiros e grandes proprietários. Essa orientação da política do Estado contribuiu para a instauração de um grande panorama de conflitos em território Xakriabá, contrapondo não apenas indígenas e pequenos posseiros, como também indígenas e fazendeiros de maior poder econômico, político e bélico.

Não foi possível localizar estimativas precisas sobre a população Xakriabá que vivia no território nessa época. Porém, um documento de maio de 1977 indicou a presença de 3000 (três mil) Xakriabá em área na qual posteriormente, como veremos, seria instalado um Posto Indígena da FUNAI. A população era predominantemente jovem, sendo que 73,5% das pessoas teriam até 30 anos de idade. As famílias eram numerosas, sendo que aquelas constituídas por 5 a 12 filhos totalizavam 40,3% do total e as formadas por 4 filhos, mais 15,3%. A quantidade de homens e mulheres era bastante semelhante (MARCATO, 1978, p. 403).

O governador Israel Pinheiro foi um dos egressos da Escola de Minas de Ouro Preto (EMOP), instituição que, conforme discute José Murilo de Carvalho, se tornaria conhecida por introduzir no estado de Minas Gerais e no Brasil a chamada “mentalidade desenvolvimentista”. A EMOP pautava-se por uma formação pragmática, que tinha como princípio de treinamento “estudar a natureza em vez de livros”, estimulando que seus estudantes se preocupassem com a aplicação prática de seus estudos. Os concluintes da Escola espalharam-se por várias províncias e estados dos quais eram originários, difundindo as perspectivas da EMOP em diversos órgãos de administração estadual e federal. Seus egressos envolveram-se na criação de indústrias e na articulação de políticas de exploração mineral. Especificamente em Minas Gerais, a filosofia da Escola de Minas de Ouro Preto se tornaria decisiva na orientação da política econômica assumida pelo estado a partir da década de 1940 (CARVALHO, 2008, p. 29).

Antes de se tornar governador de Minas Gerais, Israel Pinheiro assumiu o cargo de Secretário da Agricultura, Indústria, Comércio e Trabalho (1934-1942), durante o governo de Benedito Valadares Ribeiro. Em 1942, participou da fundação e se tornou o primeiro presidente da Companhia Vale do Rio Doce (CVRD). A partir de 1946, passou ao cargo de deputado federal. Sua atuação parlamentar concentrou-se no estímulo à agroindústria, prestigiando a iniciativa privada e o capital estrangeiro. Também participou

ativamente da construção de Brasília, junto a Juscelino Kubitschek, tornando-se o primeiro prefeito do Distrito Federal.

Deflagrado o golpe civil-militar em 1964, Israel Pinheiro aderiu ao bloco político que apoiou Castelo Branco, constituído principalmente por membros da União Democrática Nacional (UDN), do Partido Social Democrático (PSD), do Partido Republicano (PR) mineiro e do Partido Social Progressista (PSP) paulista, posteriormente extintos pelo bipartidarismo. Embora Israel Pinheiro tenha sido eleito pelo voto direto nas eleições de 1965, com filiação ao PSD, após empossado governador, apoiou e contribuiu para a organização da Aliança Renovadora Nacional (ARENA) em Minas Gerais.

Seu governo foi formado por ex-membros do PSD, como José Maria Alkmin, como secretário de Educação⁴⁰; Ovídio de Abreu, como secretário da Fazenda; e Crispim Jacques Bias Fortes, nomeado para a Segurança Pública. Outros cargos secundários foram atribuídos a ex-membros da UDN. A distribuição de cargos visava distensionar conflitos entre os antigos partidos, favorecendo a consolidação da ARENA mineira. Ainda que os interesses de ex-pessedistas e ex-udenistas nunca tenham sido suficientemente contemplados dentro do novo partido, que se tornou majoritário em Minas Gerais durante a ditadura militar (1964-1988), a estratégia de Israel Pinheiro remetia aos fortes vínculos que estabeleceu com o governo em nível federal. Nesse sentido, o governador buscava desmobilizar esforços estaduais para a expansão da Frente Ampla, formada principalmente pelos opositores Juscelino Kubitschek e João Goulart e o golpista Carlos Lacerda⁴¹.

No governo de Minas Gerais, a política projetada por Israel Pinheiro retomou os princípios desenvolvimentistas delineados em sua trajetória. A literatura memorialística costuma exaltar seus feitos “modernizadores”, considerando-o um político particularmente dedicado ao “desenvolvimento de Minas Gerais” e atento ao que o governador compreendia como “problemas da agricultura” (PENNA, 2005, p. 291).

⁴⁰ José Maria Alkmin foi vice-presidente, eleito indiretamente, no governo de Humberto Castelo Branco (1964-1967). Na década de 1950, foi Ministro da Fazenda no governo Juscelino Kubitschek. Filiou-se à ARENA em 1965 e assumiu a Secretaria Estadual de Educação, entre 1967 e 1970, no governo Israel Pinheiro. Cf. BRANDI, Paulo. **Verbete biográfico José Maria Alkmin**. Acervo do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea (CPDOC) *online*, s/data. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/alkmin-jose-maria>

⁴¹ Cf. RAMOS, Plínio Abreu. **Verbete biográfico Israel Pinheiro da Silva**. Acervo do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea (CPDOC) *online*, s/data. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/israel-pinheiro-da-silva>

A mim, depois de compartilhar ao longo dessa trajetória as experiências do povo Xakriabá e por ser docente em uma instituição pública localizada no município de Ribeirão das Neves, não deixa de ser estarecedora a leitura desses textos. Um dos cenários de meu entorno, quando estou lecionando, é a “Penitenciária Agrícola de Ribeirão das Neves”, cujo terreno está nos limites do campus do IFMG-Ribeirão das Neves. A penitenciária, inaugurada em 1938, é concretização de uma das principais idealizações de Israel Pinheiro, enquanto ainda ocupava o cargo de secretário de Agricultura, Indústria, Viação e Obras de Minas Gerais (1934-1942). Penso que ela seja uma espécie “metonímia” do muito que coube à imaginação desenvolvimentista no estado e das próprias perspectivas do que representavam os “problemas de agricultura” para Israel Pinheiro. Como qualquer penitenciária, o presídio agrícola foi projetado para cumprir uma função ao mesmo tempo punitiva e “pedagógica”, compreendendo-se como “pedagógico”, nesse caso, o recurso do trabalho forçado no campo. Curiosamente, o nome dessa penitenciária é José Maria Alkmin, que se tornaria, como vimos, secretário estadual de Educação e vice presidente do governo Castelo Branco. Essa foi uma das diversas iniciativas protagonizadas por Israel Pinheiro que visavam a “profissionalização do campo”.

Na condição de governador, inspirou-se em ensinamentos de seu pai, João Pinheiro, também ex-governador de Minas Gerais⁴², que considerava:

(...) grande responsabilidade cabe aos governos do país, em seu permanente descuido da educação para o trabalho, que na agricultura é feito ainda por mesmos processos do tempo colonial (...). O governo tem procurado, para o trabalho da terra, provocar a iniciativa particular, se for o caso guiá-la e informá-la. O trabalho agrícola, pela vastidão do seu potencial constitui uma forma simples e poderosa para o trabalho nacional e é aí que deve começar a nossa reorganização econômica. Mas a solução para isso passa pelo ensino técnico agrícola. Criaremos fazendas-modelo e nas escolas haverá ensino de técnicas agrícolas paralelamente ao ensino de leitura, escrita e aritmética (PENNA, 2005, p. 292).

As considerações de João Camilo Penna⁴³, entusiasta das políticas de Israel Pinheiro, são bastante pertinentes para que se vislumbrem elementos formadores da “imaginação desenvolvimentista” do governador.

⁴² As perspectivas que inspiraram Israel Pinheiro estão sintetizadas nos “Textos do Manifesto-Programa” de João Pinheiro de 1906.

⁴³ João Camilo Penna nasceu em Corinto (MG) em 1925. É graduado em engenharia pela Faculdade de Engenharia da Universidade Federal de Minas Gerais. Trabalhou na Companhia Vale do Rio Doce e foi ministro da Indústria e Comércio no governo João Figueiredo.

Em Minas, um estado com vários recursos naturais, vivia um povo pobre. A paisagem era desoladora, isolada em várias regiões ilhadas, e o mineiro morando entre montanhas, ouvindo dizer que ao longe havia o mar; vocacionado para a liberdade que buscava em seu isolamento. Dr. Israel quis quebrar esse círculo e trabalhou para romper solidões com estradas e comunicações (PENNA, 2005, p. 293). Amadurecido pela experiência na Secretaria de Agricultura e pelos seus anos como representante de Minas na Câmara dos Deputados, chegou ao governo e se empenhou no que iria ser a sua maior, uma enorme contribuição à agricultura brasileira, o PLANOROESTE, **preparo e antevisão da epopéia da conquista do Cerrado**. Grande foi essa luta vitoriosa da união dos políticos com os técnicos e com as circunstâncias (Ibidem, p. 294) (...) Lançou o PLANOROESTE, criou a RURALMINAS e construiu a fazenda-escola em Felixlândia no cerrado. O PLANOROESTE – com a cooperação do BDMG e apesar de dificuldades políticas com Brasília – conseguiu, com certo atraso, financiamento do BID. O governo de Aureliano Chaves deu continuidade efetiva aos trabalhos. No governo de Francelino Pereira com Paulo Haddad, foi preparado o PLANOROESTE II, também com financiamento do BID (Ibidem, p. 304, grifos nossos).

Não deixa de ser notável a admiração que os feitos de Israel Pinheiro mobilizam, uma vez que, enquanto a literatura memorialística exalta suas ações⁴⁴, cujos princípios, reforçamos, eram temivelmente coerentes com as políticas desenvolvimentistas assumidas pelo país, seu fazer político consolidava-se como uma “necropolítica”⁴⁵ para os povos indígenas e comunidades tradicionais situadas no estado de Minas Gerais.

As narrativas a respeito do “*tempo da RURALMINAS*” ainda são muito presentes entre os Xakriabá, especialmente entre os “*mais velhos*”. A transposição de suas fronteiras territoriais pelo Estado configuraria, pelas próximas décadas, um cenário de desencontro de diferentes concepções de vida e mundo, assim como de formas de relação com o

⁴⁴ Israel Pinheiro retirou-se da vida política após seu mandato como governador de Minas Gerais. Foi sucedido pelo ex-udenista Rondon Pacheco, que foi eleito indiretamente pela Assembleia Legislativa como candidato da ARENA. Embora não tenha conseguido, nessa conjuntura política, fazer um sucessor político, seu filho, Israel Pinheiro Filho, foi deputado federal pela ARENA entre 1967 e 1971 e candidato derrotado ao Senado, pelo mesmo partido, em 1978. Após a saída da vida política, Israel Pinheiro continuou dedicando-se aos negócios familiares, reassumindo a empresa “Cerâmica João Pinheiro”. Morreu, em Belo Horizonte, em 1973.

⁴⁵ Mobilizamos o conceito de “necropolítica” a partir das reflexões feitas por Achille Mbembe. Mbembe afasta-se de leituras convencionais sobre a formação do Estado na modernidade, que concebem “soberania” como um exercício de razão (“autoinstituição” ou “autolimitação”), para interpretá-la como um poder de controle sobre a mortalidade – o poder de quem decide quem pode ou não morrer, ou o direito de matar. Sua preocupação projeta-se sobre as formas de soberania cujo projeto central não é a luta pela autonomia, mas “a instrumentalização generalizada da existência humana e a destruição material de corpos e populações” (p. 10-11). Recorrendo ao conceito de “biopolítica” de Michel Foucault, Achille Mbembe afirma que o poder de matar se instaura sobre operações classificatórias, que pressupõem a distribuição da espécie humana em grupos. É por isso que o racismo, na economia do biopoder, tem por função a distribuição da morte, tornando possível o poder de matar. Cf. MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1Edições, 2018). No capítulo 5 da Parte I, discutiremos mais detalhadamente aspectos gerais da política indigenista adotada no Brasil e em Minas Gerais durante a ditadura.

tempo, produzindo inúmeros conflitos (MARTINS, 2002, p. 133). A lógica da propriedade privada estabelecida pela RURALMINAS contrapunha-se aos modos de relacionamento até então praticados no território, marcados pela perspectiva do direito à terra (e não posse) e pelas ideias de unidade da terra e de unidade territorial como símbolos da unidade do próprio grupo (SANTOS, 1997, p. 57).

Naquele tempo... que o princípio da luta foi em 1968, 69. Foi naquela época. Aí o Estado, com os municípios, combinaram para poder ocupar essa terra. Disse que aqui não tinha mais índios. Que o pessoal já tinha branco e negro e tal. Que aqui ninguém era mais índio, então que eles iam tomar a terra. Aí foi o tempo que reuniram os prefeitos dos municípios com o Estado e aí jogaram uma lei. A RURALMINAS, que é a lei do Estado, para poder ocupar as terras, medir as terras e vender para quem quisesse comprar. Aí tinha muita pessoa atuante aqui, fazendeiros já de bons recursos. Eles se interessaram muito, porque ia dar um documento e naquele tempo ninguém tinha documento. Trabalhava, mas não tinha documento. Não! Nós vamos arrumar um documento que poder fazer empréstimo no banco, tinha todo apoio do estado. Naquela época não tinha... então eles fizeram isso aí. A RURALMINAS demorou muito tempo aí tentando invadir (seu Laurindo Gomes de Oliveira, aldeia Prata, 16 de maio de 2017)

A RURALMINAS eu já... a gente já participou de muita coisa da RURALMINAS. Todo o nosso território que foi cortado e fornecido documento falso foi a RURALMINAS. Mas aí eles tinham deixado esse pedacinho para nós. Aqui, aqui nesse meiozinho foi... (19)67 pra (19)68, eles resolveram ‘cortar’ isso aqui. A RURALMINAS resolveu cortar o resto. Nós aqui mesmo nós só temos um quintal aqui, mais de um hectare e pouco aqui. Porque nós não tinha dinheiro para comprar terra. A RURALMINAS chegou e ‘circulou’ nós. Respeitou nós aqui nesse quintal porque meu pai tinha um documentinho de que ele pagava uma taxa de ocupação por esses terrenos feito no cartório e aí ele pagava uma taxinha aqui e outra lá em cima, para ali onde teve a chacina, para arriba daquilo ali. Então, eles respeitaram e o velho, já de idade, ‘conhecia os direitos dele’, ele falou “daqui eu só saio para sepultura. Eu não saio e não vou comprar terra, porque eu não tenho dinheiro para comprar terra” (seu José de Fiúza, aldeia Itapicuru, 13 de fevereiro de 2017).

Como se pode observar pelo trecho recortado de sua narrativa, seu José de Fiúza explicou que sua família só conseguiu fazer frente às ações da RURALMINAS porque seu pai tinha documentos e conhecia direitos. “*Conhecer direito*” e ser capaz de acessar elementos dos universos fora das fronteiras territoriais foram aspectos muito relevantes para a constituição das lutas do povo Xakriabá, conforme discutiremos no próximo capítulo. Por ora, destacamos que um dos aspectos fundamentais da relação dos Xakriabá com seu território é justamente a “*circulação*” (dentro e fora dele). A partir do fim dos

anos 1960, ao conceito nativo “*circular*”, prática que pode ser identificada desde o “*tempo dos antigos*”, passam a se confrontar significações advindas do Estado e suas estratégias de controle populacional. Nesse sentido, é relevante evidenciar que a Doutrina de Segurança Nacional (DSN), que passou a fornecer bases de sustentação ideológica a diversas políticas idealizadas durante a ditadura, inclusive aos projetos desenvolvimentistas, passou a prever àqueles considerados “inimigos internos”, as mesmas estratégias de cunho militar que até então predominavam em relação às “ameaças externas”. Os espaços do interior do país começaram a ser pensados como “fronteiras internas” a serem expandidas e controladas. Esses espaços passam a assumir significações diversas para o Estado, que não se restringiam apenas ao seu sentido econômico, mas também de controle às supostas ameaças de propagação do comunismo.

Considerando-se que parte expressiva dessas áreas eram territórios ocupados por indígenas, camponeses e outros povos tradicionais, além da convergência entre as estratégias militares direcionadas aos “inimigos externos” e aquelas mobilizadas internamente para a manutenção/ampliação do território, novas formas de segmentação populacional, hierarquização e classificação passaram a se constituir formas de exercício de controle do Estado (daí se depreende, por exemplo, a relevância da definição de quem era ou não indígena durante a ditadura). Essas práticas de exercício do poder, ao mesmo tempo que circunscreviam e controlavam populações (como no caso dos aldeamentos e Postos Indígenas), pretendiam integrá-las dentro de ideais civilizatórios do Estado-Nação. Nesse sentido, a força militar não apenas territorializava, fixava em unidades administrativas e impunha um controle centralizado, mas também fixava formas disciplinares particulares. Os experimentos tutelares que, ao mesmo tempo, se conectavam aos ideias de expansão capitalista e às práticas pedagógicas ou correcionais, dão testemunho disso⁴⁶.

Nesse cenário, os padrões Xakriabá de relação com a terra foram severamente atacados pelas políticas estatais. Ao individualizar – “circular” (no sentido de restringir ou cercar) a propriedade – a RURALMINAS atingiu um dos aspectos culturais cruciais de unidade Xakriabá: as práticas coletivas de uso da terra. Essa política “monetarizadora” da terra impôs uma conjuntura que tensionaria a própria unidade do grupo, já que, rigorosamente, significava dizer que aqueles que tivessem condições financeiras e/ou

⁴⁶ A respeito dessa discussão, ver: FOUCAULT, Michel. **Segurança, Território e População**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

desejassem, poderiam comprar, individualmente, pequenos lotes e se identificar como “posseiro” – o que, de fato, ocorreu em vários casos.

No final dos anos 1960 e durante a década de 1970, alguns Xakriabá acabaram, nessas circunstâncias, “vendendo” suas terras ou passaram a constituir mão-de-obra barata, na condição de diaristas ou meeiros, nas fazendas e sítios da região. Há relatos de que algumas mulheres indígenas passaram a cortar madeira da “Caatinga” para oferecê-la em troca de comida, uma vez que só haviam restado, como opção alimentar para seus filhos, as mangas verdes, cujo excesso de consumo vinham ocasionando distúrbios intestinais graves e a morte de algumas crianças (MARCATO, 1978, p. 414). Ao contrário, às pessoas “fracas” – pessoas com poucos recursos financeiros – restariam poucas oportunidades institucionais que garantissem a permanência na terra, o que requereu o desenvolvimento de novas estratégias de luta.

Ainda hoje, é incomum que alguma família ocupe o local onde outra família Xakriabá vive, sem alguma negociação. Essa é prática respeitada pelos moradores, que se relaciona “*ao respeito mútuo entre as famílias por pertencerem ao mesmo povo*”. A presença de cercas (de arame farpado, liso ou de madeira) não existe para “*afirmar que o local cercado é pertencente ao morador local ou para impedir de outros moradores invada*”. O uso das cercas serve apenas como uma barreira para proteger e impedir que certos tipos de animais de criação de grande e pequeno porte invadam tanto a produção agrícola, quanto o terreiro da própria casa, já que atualmente muitos Xakriabá têm como fonte de renda e alimentar a criação de gado, porco, cavalo, galinhas, entre outros animais (XAKRIABÁ, Dogllas, 2018, p. 12). Esse tipo de cercamento, diferente do que foi proposto pela RURALMINAS, não se confunde com a lógica da propriedade privada.

Seu Laurindo Gomes de Oliveira⁴⁷ refere-se, por exemplo, a um homem conhecido como Santo Rico, que segundo ele teria sido o primeiro a “*amolecer*”, ou seja, a se identificar como posseiro e vender o terreno onde vivia: “*Santo Rico, esse foi o primeiro que amoleceu mesmo. Pegou e foi vendendo para esses pessoal do governo, né? Vendendo para esses aí e fazendo maior imbecilidade dele. Ele e a família dele tudo, pegou e foi vendendo os ‘direito’ dele aí. ‘Aí, agora pode vender tudo, que caiu na mão da justiça. Nós não temos nenhum poder aí, né? Agora é do Estado’. E foi vendendo e o*

⁴⁷ Seu Laurindo Gomes de Oliveira foi um importante protagonista do “*tempo da luta pela terra*”. Foi ele que empreendeu, ao lado de Rodrigo (Cacique Rodrigo), as primeiras viagens em “*busca de direito*” após a invasão da RURALMINAS. Seu Laurindo ou Laurindão é um dos mais velhos Xakriabá. Estivemos juntos em 2017, quando foi entrevistado para a Comissão da Verdade em Minas Gerais (COVEMG). Suas narrativas sobre os anos 1970 e 1980 serão abordadas mais pormenorizadamente no próximo capítulo.

povo foi” (seu Laurindo Gomes de Oliveira, aldeia Prata, 16 de maio de 2017). De acordo com o pesquisador Rafael Santos, *Santo Rico* era o nome pelo qual José Seixas Ferro era conhecido. Ele teria operado como grileiro e apoiador dos fazendeiros no contexto da “*luta pela terra*” (SANTOS, 2010, p. 36).

Em seu trabalho, Rafael Santos indicou que questões a respeito do pertencimento indígena de parentes que abandonaram o território durante o “*tempo da luta*” continuam sendo constantes entre os Xakriabá. Alguns deixaram a terra, ao declararem abertamente seu apoio aos fazendeiros, enquanto outros partiram do território motivados pelas notícias que se espalhavam na época, pelas quais se afirmava que a FUNAI obrigaria os Xakriabá a deixarem seus costumes. Os indígenas que retornaram ao território após o “*tempo da luta*”, incluindo indígenas que tiveram alguma participação na chacina Xakriabá, são referidos como pessoas próximas (“*criados junto com nós*”). Suas motivações para engajamento nas ações dos fazendeiros invasores são entendidas como “desprovidas de sentido” por parte de muitos indígenas (SANTOS, 2010, p. 66).

Em um cenário de pouco acesso a informações e baixíssimas garantias de direitos, os Xakriabá, aos quais até então se atribuía a identidade de “caboclo”, passaram a entrar em contato com a categoria exógena “índio”⁴⁸. No entanto, os boatos que percorriam o território eram de que ainda que conseguissem o reconhecimento de sua indianeidade por parte da FUNAI, os Xakriabá “*seriam obrigados a viver de outra maneira*” ou seriam “*tutelados*”. Instauraram-se vários conflitos de informações, que contrapunham aquelas obtidas nas “*buscas de direito*”, tema do próximo capítulo, e as veiculadas pelos não-indígenas, que mobilizavam a ideia de “controle”, “ameaça comunista” ou “perdas de direitos” diversos.

Aí ele induzia o índio a vender aquilo ali. Aí depois que ele tomava conta do local, ele, como tinha muito dinheiro cercava grandes

⁴⁸ Mais uma vez, registramos que o termo “exógeno” não é aqui utilizado para produzir qualquer tipo de negação acerca da indianeidade Xakriabá. A respeito do termo “índio” como categoria colonial, Daniel Munduruku, com particular humor provocativo, assevera a inexistência de “índios” no Brasil. O autor destaca que embora essa palavra não signifique “absolutamente nada”, com o passar do tempo, o termo “índio” foi revelando o que “realmente” as pessoas pensavam a respeito dos povos originários. Compreende que essa expressão seja um “apelido” e que, como se sabe, apelidos são “negações”. A negação em questão, para Munduruku, seria justamente a de sua identidade enquanto povo específico. Essa denominação, a seu ver, reflete a visão do colonizador, generaliza e uniformiza grupos indígenas diferentes e apaga as especificidades de cada um (MUNDURUKU, 2016, s/p). As considerações de Daniel Munduruku são provavelmente muito mais direcionadas ao universo não-indígena, uma vez que, em pesem os efeitos que os próprios povos indígenas possam produzir a partir dessa categoria, sobretudo depois dos anos 1980, nenhum deles parece ignorar essas especificidades, como se pode depreender em mobilizações coletivas, como o Acampamento Terra Livre (ATL).

quantidades de terra ao redor da casa. A casa tinha um alqueire, 3 de terra né, e ele cercava 15, 20 alqueire de terra e ia empurrando para longe aqueles índios que moravam próximos ao local. Como nós não conhecíamos de nada de ‘direito’, íamos saindo porque nos forçavam a sair, cercando tudo ao nosso redor. Eles tentaram comprar o local da nossa casa né, nós morávamos ainda com meu pai, mas meu pai não quis vender, não aceitou. E eles disseram que de qualquer jeito ele ia ter que sair porque ia perder a terra (seu José de Benvindo, aldeia Pindaíba, 15 de julho de 2018).

Nossos pais nos contam que foi um momento muito perigoso para os Xakriabá, e além desses fazendeiros invadirem as terras, ainda bagunçou a união dos Xakriabá, convencendo muita gente a sair do território indígena. Nesse tempo, o nosso território pertencia ao município de Itacarambi e o prefeito, de nome José de Paula, que também era um dos fazendeiros e interessados em nossas terras, ele foi um dos que convenceu muita gente a sair para Itacarambi, dizendo que lá já tinha terreno suficiente para todas as famílias morarem. E foi aí que muita gente saiu para Itacarambi, deixando suas casas, suas roças, com a intenção de uma vida melhor. Mas, foi o contrário, essas famílias ficaram morando em barracas de lona por muito tempo. Enquanto isso nosso povo sofria as ameaças dos fazendeiros (XAKRIABÁ, Manoel, 2018, p. 24).

Seu José de Benvindo lembra que o “*povo de Geraldo de Di*” sofreu muito “*porque tinha gente da própria família que perseguia eles que só o diabo! Porque se aliaram a favor dos posseiros*”. Passaram a se referir a um dos parentes como “*João de Di*”, para colocar “*a diferença no nome*” em relação a “*Dizidoca*”, que se tornou “*nome de posseiro*”. As distintas inflexões no nome serviam à diferenciação dos parentes que apoiavam fazendeiros daqueles que estavam engajados no processo de “*luta pela terra*”.

(...) e os Dizidoca, sendo que eram da mesma família. Eles põem essa diferença aí. Aí, daí para cá, graças a Deus, foi que controlou as coisas. A gente tem muita coisa... a gente não pode ficar muito batendo assim muito... Tem que ir devagar mesmo (seu José de Benvindo, aldeia Forges, 15 de julho de 2018).

Em uma correspondência ao Conselho Indígena Missionário (CIMI), Antonio de Souza, conhecido entre os Xakriabá como “*Toninho de Dorotéo*”⁴⁹, relatou que seu próprio pai, Dorotéo, estava a “*favor dos grileiros Sivaldo e Renato Cardoso*”, tendo sido por eles “*contratado*”. Toninho contava que os grileiros levaram seu pai à delegacia do município de Itacarambi, onde Dorotéo “*deu parte contra ele*”, dizendo que Toninho “*era filho dele, mas que ele era contra eu*”. O autor da carta explicava também que a

⁴⁹ Toninho de Dorotéo é morador da aldeia Brejo do Mata Fome e liderança de uma igreja neopentecostal localizada na Terra Indígena. Tentei conversar com seu Toninho sobre o “*tempo da luta pela terra*”, que, gentilmente, se recusou, justificando que “*não teria mais lembranças*” desse período.

justificativa do pai para denunciá-lo seria que o filho era “*invadidor de terra de posseiros e muito valente*”⁵⁰. Além disso, Toninho possuiria dois revólveres calibre 38, que teria utilizado para tentar matar o próprio pai. O pai, segundo Toninho, também disse que ele “*não prestava*”, pois antes “*era um homem muito rico e acabou com tudo que tinha*” com o filho e que, sendo assim, que a “*justiça tomasse conta*” dele.

Toninho negava fortemente as acusações de seu pai, explicando que “*ajudava o pai direto*”, inclusive tendo comprado, dois anos antes, o barraco em que o pai vivia e chegado a dar uma quantia de 10.000,00 cruzados a ele. Outro “*acusador*” de Toninho seria seu tio, Amaro Marques de Souza. O tio ameaçava que se Toninho já havia sido preso uma vez, que iria “*completar duas, porque agora ele é quem iria prendê-lo*”. De acordo com Toninho, os conflitos com o tio tinham relação com uma área de terra, supostamente de propriedade do grileiro Aécio, que estava sendo retomada por ele. O tio queria apropriar-se da terra, mas Toninho não cederia porque o tio era “*o maior puxa saco dos grileiros*”⁵¹.

Em certa ocasião, seu José de Fiúza⁵², liderança da aldeia Itapicuru, lembrou um episódio da época da formação de escolas indígenas em território Xakriabá na década de 1990. Acompanhado de outras lideranças indígenas, seu José de Fiúza visitou uma escola do município de Januária (MG) e reconheceu uma das crianças como sendo indígena. Ele relatou que muitos dos Xakriabá que durante o “*tempo da luta pela terra*” escaparam para municípios vizinhos, como Itacarambi, Manga ou Januária, retornaram após a homologação da Terra Indígena Xakriabá, em 1987. Mesmo assim, como lamentou, vários parentes ainda se mantinham fora do território.

Januária tá mais distante. Mas você chega lá... Tem uns 8 ou 10 anos eu fui numa escola lá... a gente viu índio puro ali e que dava para você doer o coração. É... aquelas alunas pediram para gente tirar foto com elas. Aí a diretora disse: “nós não podemos dar endereço”. É indígena, não é? Essa é índia. Pois é, mas nós não podemos. Todos nós vendo, nós tava em um grupo de umas seis pessoas. Todos nós vendo que era Xakriabá. Mas até a escola negava de informar de onde vinham aquelas índias (seu José de Fiúza, aldeia Itapicuru, 13 de fevereiro de 2017).

⁵⁰ “*Valente*”, para os Xakriabá, em geral, não é um adjetivo revestido de conotações positivas. Costuma aludir a uma pessoa bastante agressiva e violenta e é frequentemente utilizado para se referir aos pistoleiros e grileiros.

⁵¹ Cf. Correspondência “Sapé Xakriabá 04.8.85. Prezado amigo irmão Fábio A. dos Santos”. Autoria: Antonio B. de Souza (Toninho), 1985. Pasta Xakriabá. Acervo CEDEFES.

⁵² Seu José de Fiúza é liderança da Aldeia Itapicuru. É irmão de dona Elisa, viúva de Rosalino Gomes de Oliveira, e de Manuel Fiúza de Oliveira, ambos vítimas da chacina Xakriabá e de seu Rosalvo de Fiúza, liderança do Sapé.

A narrativa de seu Laurindo evidencia como a intervenção da RURALMINAS produziu um contexto de vulnerabilidade do povo Xakriabá com respeito à garantia do direito à terra, deixando os indígenas a mercê da coação de grandes e pequenos proprietários. Relembrando de sua conversa com um posseiro, seu Laurindo mostra como o consentimento das agências do Estado para a ocupação de terras indígenas, consolidou um campo de disputas que incluía não apenas indígenas e grandes fazendeiros, como também os Xakriabá e pequenos posseiros que desconheciam efetivamente o alcance de seus “direitos”.

A RURALMINAS foi quem endoidou o povo aí tomando as terras [...] Eles fizeram que foi que (pequena pausa) Uai, eles fizeram, que já tinha um bocado desses posseiros aí, já esperando essa ordem. Quando a RURALMINAS deu a ordem, que a terra tinha que ficar para os fazendeiros porque nós não trabalhávamos, aí os fazendeiros cada um foi ‘caçando’ um jeito de encostar. Um para um lado, outro para outro, esticaram a cerca nesse muro tudo aí. E um dia eu estava lá na roça e a menina gritou: “Ó pai, ó pai (...) lá em casa tá uns homem esperando ocê, ‘caçando’ ocê lá”. (...). “Ó moço, eu tava querendo ver ocê pra isso, pra nós fazermos um acordo assim, o meu empreiteiro aí me avisou que ocê não atendeu o serviço da picada, que o senhor não aceitava fazer do jeito que ele fazia não, e aí eu não quero encrenca, eu quero é metade e tal. E você, isentando desse lugar, você dá licença para nós passar” (...) Aí eu pensei assim, já que sou eu sozinho, que estou vivendo nessa tentação, que não tem ninguém para me ajudar, eu vou largar de mão também. Aí, desci lá (...) e “ó aqui ó, isentando essa parte daqui pra cá, daí pra cá cês podem tomar conta (...) ele meteu um pau (...). Todo lugar tinha arame esticado. Um puxando por lá, outro pondo outro, um alvoroço danado. E aí resultado foi esse mesmo né? (seu Laurindo, aldeia Prata, 16 de maio de 2017).

No entanto, apesar dos conflitos por terra envolverem também pequenos posseiros, o processo intrusivo da RURALMINAS acabou beneficiando, como apontado anteriormente, a concentração de terras nas mãos de grandes proprietários locais.

E tinha outro detalhe, a RURALMINAS ela não demarcava, assim, não fazia... assim divisão, divisória em área pequena. Já era para, né? Já era um lance mesmo pra tirar o pequeno [...] E assim, a RURALMINAS ia dando oportunidade para quem tinha dinheiro né, quem tivesse condição de dividir e depois comprar a própria terra ficava, senão... aí o fazendeiro é quem tinha dinheiro, daí pra cá (da chegada da RURALMINAS) que deu oportunidade (para os fazendeiros) [...] Não tinha condição né? Por que as pessoas ‘fracas’ não tinham condição de pagar a divisão... (seu Zé, aldeia Rancharia, 17 de maio de 2017).

Como vimos no capítulo anterior, a pesquisa de Dogllas Xakriabá demonstra como as relações comerciais estabelecidas nas terras onde habitavam os “*baianos*”

também acabaram gerando muitos conflitos com os indígenas. Os fazendeiros que indevidamente compravam-nas, nem sempre ocupavam apenas as áreas “vendidas”. Cercavam terrenos cada vez maiores, forçando o fluxo dos “*baianos*” para as áreas de moradias ou roças dos Xakriabá. Os “*baianos*”, que se estabeleceram na área em negociações harmoniosas com os Xakriabá, passaram a ocupar o “*lado de cá*” do rio Itacarambi, entrando em conflito com os indígenas.

E esse povo que moravam na beira do Itapicuru até as beiras de Traíras começou a brigar por terra e a passar para o lado de cá. Do nosso lado. Aí como o Vicente era prefeito. Eles amontoaram em cima do prefeito para que resolvesse essas questões. Mas como Vicente era uma autoridade fraca, não tinha o poder para resolver as questões então ele decidiu repassar o problema para o governo na época e registraram setenta questões e encaminharam ao governo. Quando o governo viu aquilo né. Despachou uma lei. A RURALMINAS veio para cá com o direito de lotear as terras. Para partir em partes pra cada um e o restante ficava pro estado vender depois né? (seu Laurindo Gomes de Oliveira, 19/8/2017 In XAKRIABÁ, Dogllas, 2018, p. 20-21)

Um dos grandes proprietários mais beneficiados pelas ações da RURALMINAS foi José Ferreira de Paula, que foi prefeito do município de Itacarambi por sucessivos mandatos, durante e após o “*tempo da luta pela terra*” (entre 1983 e 1989; 1993 e 1997; 2001 e 2005 e 2005 e 2009)⁵³. De acordo com informações do Conselho Indígena Missionário (CIMI), o prefeito, filiado ao Partido Democrático Social (PDS), trocou uma fazenda de sua propriedade por uma dentro do território indígena. A troca foi feita com Manoel Caribé Filho, dono de grandes redes comerciais em Montes Claros (MG), que por sua vez, havia conseguido grilar a terra às custas de intimidações e violência. Valendo-se de sua condição de prefeito, José Ferreira de Paula passou a enviar policiais civis e militares para o território Xakriabá, a fim de intimidar os indígenas. Em 1984, ele cercou “*gerais*”⁵⁴, impedindo que os Xakriabá pudessem criar seus animais, como também bloqueou uma fonte importante de água para o território, canalizando-a para um tanque o qual somente seu gado poderia utilizar. A cerca obstruiu uma estrada, impedindo o livre trânsito dos indígenas no local⁵⁵.

⁵³ São João das Missões tornou-se município em 1995, a partir de sua emancipação de Itacarambi. Por isso, quando estivermos apresentando o contexto da “*luta pela terra*”, serão feitas, eventualmente, referências à última cidade.

⁵⁴ *Gerais* é a forma como os Xakriabá denominam parte da vegetação existente na Terra Indígena, quando ela se apresenta de forma mais adensada que a vegetação típica do bioma Cerrado, predominante no território.

⁵⁵ Cf. CIMI. Relatório de Visita aos Xakriabá – Itacarambi (MG). Visita realizada por Fábio Villas e Zenira Gomes (Coordenação do CIMI – Leste) e Fábio Alves dos Santos (CIMI – Belo Horizonte), nos dias 09 e

Nesse sentido, o efeito provavelmente mais pernicioso da ação da RURALMINAS seria o de conceder permissão (pelo menos, simbólica) para a prática de violência em larga escala contra os Xakriabá, contemplando a repressão aos costumes, à “cultura” e aos corpos⁵⁶. Essas violências seriam exercidas principalmente por grandes fazendeiros, que não raramente estiveram associados a agentes públicos das Polícias Militar e Civil. Seu Rosalvo de Fiúza chegou a comentar de suas suspeitas de que houvesse, no “*tempo da luta*”, um esquema de pagamentos por parte dos fazendeiros aos policiais, em troca de proteção das terras indevidamente ocupadas pelos primeiros. As articulações entre interesses públicos e privados para intimidação dos indígenas e o ataque às terras de ocupação tradicional Xakriabá também foram apontados pela liderança da aldeia Sapé.

A polícia não. A polícia vinha cumprir ordem, né? Mas a Polícia Municipal não apoiava o pessoal Xakriabá aqui não. Eles criticavam muito. Você ia em Itacarambi, tinha policial lá, mas era uma dificuldade para arranjar um lá para defender a terra. Lá o prefeito era também grilador de terra daqui. Ele também comprou terra aqui na reserva para fazer parte da briga de terra. Então, lá em Itacarambi ninguém tem confiança em ninguém. Eu fiquei muito tempo sem ir em Itacarambi. A gente só não confiava não. A gente era marcado demais. Não foi fácil (seu Rosalvo de Fiúza, aldeia Itapicuru, 25 de julho de 2018).

A respeito das relações envolvendo prefeitura, poderes locais e agentes privados engajados na defesa dos interesses grandes fazendeiros no território Xakriabá, podemos retomar informações constantes em um relatório elaborado pelo antropólogo Ney Land, em 1971, no contexto das investigações da FUNAI sobre a indianeidade Xakriabá. De acordo com Ney Land, Vicente de Paula Correia, que também foi prefeito de Itacarambi, seria uma exceção entre os agentes públicos da região, tendo sofrido “toda espécie de ameaças e pressões” por estar a favor dos Xakriabá. Apesar de registrar que o próprio prefeito tinha uma fazenda no território, ele teria defendido o direito dos indígenas à terra até sua morte, ocorrida em novembro de 1981. As circunstâncias envolvendo essa morte foram, de acordo com o antropólogo, “trágicas e misteriosas”. O carro de Vicente Correia foi perseguido por uma caminhonete, conduzida pelo genro de Rosalvo Fernandes Fraga,

10 de janeiro de 1985. Autoria: Fábio Martins Villas, 15 de janeiro de 1985 (Acervo: ISA – Instituto Socioambiental).

⁵⁶ Na Parte II da tese nos dedicaremos à discussão desses aspectos.

e se chocou em estrada sem nenhum movimento. O suposto acidente ainda não havia sido investigado até a elaboração do relatório⁵⁷.

Rosalvo Fraga Fernandes e Manoel Calais, funcionário da RURALMINAS, são nomes recorrentes em documentos produzidos pela Assessoria de Segurança e Informações da FUNAI (ASI/FUNAI) e nas narrativas Xakriabá envolvendo uma série de denúncias de violências e violações de direitos contra os indígenas. A lembrança de seus atos seria também registrada nas memórias de participantes da “*luta pela terra*” e aludem à relação entre agentes públicos e privados no exercício dessa violência. Rosalvo Fraga Fernandes, também conhecido como Bida, era posseiro e ocupava terras do território Xakriabá.

[...] foi ele (Manoel Calais) que perseguiu mais o finado Rodrigo⁵⁸, porque ele que fazia as denúncias que diziam que o finado Rodrigo tava contra a lei. Ele, com a RURALMINAS, e finado Rodrigo estava contra a lei de tá indo lá em Brasília, que eles ia caçar modo de prender ele. Mas é.... eles zoou demais aí, nesse trem. E a discriminação era muita. Eles falava que caboclo não tinha terra, não. Que terra era de quem pudesse pagar taxa de ocupação

- [...] Isso, Calais. Muito bravo, muito valente. Era... ele andava era com um revólver na cintura. Você vê, era uma coisa tão clandestina, que eles, você lembra quando eles acamparam ali no... foram acampar naquele pé de tamarindo lá na beira do riacho? Foi. O acampamento deles foi lá.

- Josefina: Lá na frente da casa do compadre Manuel.

- Foi lá na beira da água... Eles não ficavam no meio de gente não, e era com revólver na cintura. Quando eles chegavam pra conversar com a pessoa já era pra botar pressão mesmo, né?

- Pedro: Armado?

- Armado. É. Isso aí eu vi desse jeito. Era meio pra poder atemorizar, né, o pessoal.

(seu Zé, aldeia Rancharia, 17 de maio de 2017).

⁵⁷ Cf. Documento nº 066/82. Assunto: Índio Xacriabá – Invasão de Terras. Origem: ASI/FUNAI, 7 de outubro de 1982. Vicente Correia de Paula foi vice prefeito de Itacarambi entre 1963 e 1966 e prefeito entre 1977 e 1981, quando, devido a sua morte, o mandato foi assumido por seu vice. Algumas das lideranças mais velhas que tive a oportunidade de escutar ao longo da pesquisa confirmam a narrativa de que Vicente Ferreira de Paula seria uma exceção em comparação a maioria dos agentes públicos que ocuparam cargos nas prefeituras da região, especialmente Itacarambi, no que se refere à participação nos ataques ao povo Xakriabá. Contudo, é importante destacar as tensões evidentes de sua posição, que a despeito de seu apoio, continuava ocupando fazendas no território indígena.

⁵⁸ “Finado Rodrigo” é uma referência a cacique Rodrigo, que, como mencionado anteriormente, foi o primeiro cacique reconhecido pela comunidade e pela FUNAI no contexto da “*luta pela terra*”.

Para finalizar esse capítulo, lembramos que José de Benvindo⁵⁹ indicou a existência de invasões às terras Xakriabá, antes da chegada da RURALMINAS, sem deixar de destacar, no entanto, a intensificação da presença forasteira motivada pelo valor econômico da terra, a partir de 1969. No entanto, o cenário instaurado pela presença mais incisiva de agentes públicos e privados implicados na expropriação territorial Xakriabá se associaria à retomada de um repertório Xakriabá conhecido como “*busca do direito*”, que seria protagonizado, principalmente, por cacique Rodrigo e seu Laurindo, conforme discutiremos a seguir.

Antes da RURALMINAS aparecer por aqui, já havia umas invasão, né? Então essas invasão tinha o Laurindo, e antes de Laurindo e seu Rodrigo, tinha umas outras pessoas já debatendo, tentando dar uma explicação pro povo, como é que é, como que não é, né? Evitar mais os problemas do conflito. E aí foi só crescendo, crescendo o número de pessoas lá dentro das terras, interessado, que tinha muita madeira boa, muitas coisas importantes, né? E acabou que esse povo indígena, como não tinha aquilo que eles tinha, foi recuando, ficando naquelas parte de terra mais piorada, né? E foi aí fazendo as exploração que eles queria. Aí, quando o seu Rodrigo chegou de Brasília, que ele teve um tempo pra lá, aí ele tentou esclarecer pro nosso povo indígena (seu José de Benvindo, aldeia Pindaíba, maio de 2017).

⁵⁹ Seu José de Benvindo foi um dos principais interlocutores da tese e a ele agradeço por toda paciência e disponibilidade em conversar comigo em diversas ocasiões, ao longo dos últimos anos. José de Benvindo teve atuação expressiva no “*tempo da luta*” e será referido por outras lideranças como “*aquele que venceu uma guerra*”. Muitas de suas narrativas comporão as análises elaboradas na Parte II e III da tese.

3. A “Busca dos Direito” – circulação e alianças nas lutas dentro e fora do território⁶⁰

“Depois da morte do pai dele, eles ainda viram o pai. Eu nem vi meu pai. Não lembro dele de jeito nenhum. Pai e avô. A doença nossa é enjoada. Ficar sem pai por causa da terra”. Seu Laurindo se referia a cacique Domingos e à história de seu pai Rosalino, quando estávamos todos reunidos em sua casa para uma conversa sobre a “luta pela terra”. Laurindo Gomes de Oliveira é um dos mais velhos do povo Xakriabá, com seus 97 anos de idade e, ao lado de Manoel Gomes de Oliveira (que depois ficaria conhecido como cacique Rodrigo ou Rodrigão), foi um dos responsáveis por empreender inúmeras viagens em “busca dos direito” no final dos anos 1960 e início da década de 1970⁶¹.

A “busca dos direito” ou de “providências” faz parte de um campo de repertórios distintivos que particularizam a ação das lideranças Xakriabá, conferindo-lhes capital cultural e simbólico. Referências bastante antigas a respeito da “busca de direito” foram feitas anteriormente, quando mencionávamos no capítulo 1 desta Parte I, uma viagem ao Rio de Janeiro visando um pedido de providências frente às constantes perdas territoriais dos Xakriabá ainda no Brasil Império. A relevância dessa “circulação” para fora das fronteiras territoriais pode ser ainda evidenciada em diversos aspectos contemporâneos da organização social e política do povo Xakriabá – a relação com outros coletivos que se engajam na luta pela terra, como a *Articulação Rosalino*, a presença expressiva de jovens Xakriabá nas universidades e a vinculação de estratégias de “política externa”, que levaram à eleição de um prefeito indígena, nos parecem exemplos ilustrativos desse aspecto.

⁶⁰ Apesar desse capítulo se dedicar principalmente ao conceito nativo “circular” e à formação de alianças entre Xakriabá e seus “outros”, é importante destacar que a dicotomia dentro-fora do território deve ser problematizada ou, pelo menos, matizada. Embora os Xakriabá se entendam como “pertencentes” ao território (e não possuidores dele) – ao “dentro”, é importante apontar que o próprio corpo Xakriabá, quando em “circulação”, também pode ser entendido como um território, mesmo estando, aparentemente “fora” dele. A esse respeito, Célia Xakriabá costuma se utilizar da expressão “corpo-território” para se referir tanto às práticas de formação dos corpos Xakriabá realizadas a partir do/no território, como também ao fato de que esses corpos, quando fora do território, também o são de alguma forma. A história, nesse caso, é aspecto importante, embora não exclusivo, para formação desses corpos. Nas palavras da pesquisadora: “Assim, entendemos que os estudantes conseguem se incorporar como corpo-território à história Xakriabá, a partir das memórias ancestrais que ativam quando compreendem como foi o processo de luta pelo território” (XAKRIABÁ, Célia, 2018, p. 126). Uma discussão sobre as práticas de “reativação da memória” e da história Xakriabá será realizada, como já indicado, na Parte III da tese.

⁶¹ Parte do material de pesquisa apresentado nesse capítulo é fruto dos contatos que tive com seu Laurindo e cacique Domingos no território, em decorrência da atuação como pesquisadora voluntária do GT de Violações de Direitos de Povos Indígenas da COVEMG (Comissão da Verdade em Minas Gerais) em 2017.

É comum se escutar no território a expressão “*indianizar*” essas instituições externas ou “*pintá-las com jenipapo*” ou “*urucum*”, com respeito à ideia de que devem ser ocupadas estrategicamente, não como pura submissão às lógicas epistêmicas e políticas não-indígenas. Rafael Santos chegou a considerar que a recorrente circulação Xakriabá em busca de trabalho temporário nas lavouras de São Paulo, Minas Gerais e Bahia, para além de suas motivações econômicas, relaciona-se com o “domínio das coisas de fora” e à “aquisição de recursos”, conectando-se ao fenômeno das “viagens dos chefes do passado e dos líderes da luta pela terra em busca de providências” (SANTOS, 2010, p.64). Embora concorde com o autor em termos gerais, creio que, nesse caso em particular, seja igualmente relevante destacar que muito dessa circulação tenha sido feita em contextos de precarização das condições de sobrevivência que se instalaram no e após o “*tempo da luta pela terra*”. De qualquer forma, essa ressalva não invalida em nenhum sentido a importância das relações que os Xakriabá estabelecem com o mundo externo, indígena ou não-indígena, para a configuração de seu modo de existir.

Porém, essa circulação pelos mundos externos ao território não é produzida sem consideração a perigos de diversas ordens. No terreiro de sua casa, na aldeia Caatinginha, dona Binu, esposa da liderança Estácio Pereira, contava dos perigos das viagens nas estradas para São Paulo, onde uma “*moça*” – que na verdade tratava-se de um “*encantado*” – capturava os homens que seduzia e “*comia gente*”. O irmão de Lourdes, nora de dona Binu, também lembrava dos inúmeros casos de desaparecimento de pessoas nas grandes cidades, como ele testemunhava frequentemente (e temia) nos programas de televisão.

O risco de que a “*política externa*” afete de maneira devastadora a “*política interna*” é profundamente presente entre os Xakriabá. “*Política externa*” (ainda que estratégica) e “*política interna*” são dois domínios particulares, que guardam entre si tensos intercâmbios no que se refere à ação política das lideranças e aos rituais sagrados. Seu Valdin (*in memoriam*) foi o primeiro a me evidenciar esses perigos – a quem, aliás, devo a topologia desses domínios. Ele mesmo pertence a uma das primeiras gerações de vereadores indígenas do município de São João das Missões (MG), quando José Nunes de Oliveira, filho de Rosalino Gomes de Oliveira, tornou-se prefeito pela primeira vez em mandato exercido nos anos 2005-2008 (reeleito para o período de 2009-2012 e novamente prefeito desde 2017)⁶².

⁶² Seu Valdin é uma respeitada liderança da aldeia Barreiro Preto. Faz parte de uma geração de lideranças que se articularam com cacique Rodrigo ao final do “*tempo da luta pela terra*”. A aldeia Barreiro Preto é a

Embora, como dissemos, a “indigenização” das instituições não-indígenas tenha se constituído como uma importante estratégia de existência e luta entre os Xakriabá, ela oferece inúmeros riscos. O maior deles é que as determinações externas se interponham sobre as internas, estabelecendo outros parâmetros de relação para o povo indígena e o “abandono da cultura”. Entusiasta da formação de jovens nas universidades, seu Valdin (*in memoriam*) nunca deixou de apontar os perigos de que os jovens “esquecessem” suas origens, passando a abandonar práticas culturais específicas. Certa vez, testemunhei uma conversa entre seu Valdin (*in memoriam*) e uma jovem universitária Xakriabá, na qual a liderança, contrariada por uma fala da jovem, dizia: “a gente tem que saber o que traz de fora”. Célia Xakriabá também traz em sua dissertação de mestrado um exemplo contundente dessas tensões entre práticas e políticas “internas” e “externas”:

Me recordo quando tinha sete anos de idade, logo que eu tinha entrado na escola, e em uma das aulas a nossa professora nos perguntou o que queríamos ser e ter como profissão quando crescer. Toda turma respondeu, alguns disseram que queriam ser médicos, outros advogados, enfermeiros, dentre outros. Quando chegou minha vez, eu respondi que queria ser professora, por gostar e talvez por intuir que poderia contribuir no fazer da educação a partir da nossa cultura. Sentado discretamente no canto da sala estava presente uma liderança de nossa comunidade, o Seu Valdin, e a professora resolveu perguntar também para a liderança o que gostaria de ter como profissão. Ele respondeu: *Eu gostaria de ter uma enxada bem amolada pra plantar para esse tanto de doutores* (XAKRIABÁ, Célia, 2018, p.66).

Para localizar a retomada do repertório de viagens em “busca de direitos” no “tempo da luta”, seu Laurindo recorre a acontecimentos anteriores à década de 1960. A história da “luta pela terra” começou, de acordo com ele, em um tempo em que ele “não tinha nem nascido”. Na verdade, “foi em 1926” – ano em que ele nasceu, conforme sua mãe lhe contou. Nessa época, a aldeia Rancharia, se “tinha umas cinco casinhas” era muito. Um “senhor da Pindaíba”, chamado Dió, chegou lá e “tirou uma tora de terra assim ó”, sem consultar ninguém da comunidade. Dió “arrumou muito trabalhador para ir lá”, tiraram “muita, muita madeira” e fizeram dois currais – “curralão de aroeira purinha”. A comunidade repudiou o ato – “nós não aceita tomar essa terra aí. Mas como é que nós vamos fazer?”.

O avô de seu Laurindo, Germano, era o “chefe geral” do território, como se “falava naquele tempo”. O chefe era quem tomava conta de tudo – “a aldeia era tudo

aldeia onde estive hospedada por mais tempo ao longo da pesquisa, inclusive na casa de seu Valdin, que se tornou um importante interlocutor da pesquisa. Estava no território quando de seu falecimento inesperado, em 2018, evento que comoveu intensamente a todos nós.

dominado por ele". Sendo assim, ele foi procurado pelo povo para intervir no caso, "*para ver o que nós fazia para mode de espantar esse homem de lá*". O chefe Germano respondeu que não tinha "*decisão*" sobre o assunto, porque eles bem sabiam que não contavam com "*proteção nenhuma*": "*todo mundo aí é contra nós e nós não tem nenhum valor*". No entanto, orientou: "*agora vocês volta e aguenta lá. Quando for tal dia, eu vou lá mais meus companheiros e nós vamos fazer, juntar essa madeira para botar fogo e deixar para ver o que que eles vão falar*". No dia combinado, um grupo seguiu para o local. Desmancharam os currais e amontoaram toda a madeira. Atearam fogo – "*queimou. Aquela madeira ficou só a cinza*".

Até o ano seguinte do episódio da queima dos currais, Dió e seus homens "*não fez que estava ruim, que estava bom, não fizeram nada. Quietou*". Foi quando em um "*batuque*", um (folia de) "*reis*", "*naquela alegria*", eles chegaram em uma das casas da aldeia Prata, onde as pessoas tocavam e dançavam, impedindo a saída do cortejo. "*O primeiro que botou o pé pro lado de fora da porta escutou a voz: 'epa, agora parado, não entra e nem sai, agora enquanto não resolver meu problema não vai entrar nem vai sair ninguém daí não'*", disse um dos pistoleiros que cercou a casa. Estava "*coalhado*" de pistoleiros junto com um tal de "*capitão Delfino*", que pediu que se informasse quem eram Germano e Augusto Gomes (avô e pai de seu Laurindo).

- "*Ô Germano, você não sabia que queimar aroeira é crime não?*"
- "*Não, não sabia não*".
- "*Pois é crime! Você é criminoso. Você agora vai saber por quanto fica botar fogo em madeira.*"

Depois disso, "*descambou a mucamba*" e Germano e Augusto foram gravemente agredidos. Foram dados como mortos e seus corpos abandonados pelos pistoleiros. Cuidados pela comunidade e depois de "*pelejem*" muito, se recuperaram. "*Ioiô*" – como são afetivamente chamados os avôs entre os Xakriabá – combinou com o filho, Augusto, de viajarem ao Rio de Janeiro para prestarem queixa das agressões – "*não vou deixar desse jeito não, nós vamos lá...*". Partiram e nunca mais foram vistos – "*quem resolvia tudo era ioiô. Acabou, subiu, nunca voltou*". Foi com o desaparecimento de Germano e Augusto "*é que essa terra ficou sem dono, né?*" (seu Laurindo Gomes de Oliveira, aldeia Prata, 16 de maio de 2017).



Seu Laurindo. Fotografia de Dogllas Xakriabá (2017).

O episódio narrado por seu Laurindo remonta à época da construção do “*Curral de Varas*” por fazendeiros invasores, provavelmente na década de 1940⁶³. Os conflitos em torno de sua construção se tornaram emblemáticos entre os Xakriabá por indicar o início de um período de “*enfraquecimento*” do povo, cujos efeitos mais marcantes seriam evidenciados décadas depois, com a chegada da RURALMINAS. O desaparecimento de chefes e lideranças que se aventuraram na “*busca dos direitos*” parece ter sido uma constante, antes mesmo do período de “*luta pela terra*”. Seu Zé, da aldeia Rancharia, cita o desaparecimento de dois homens – Robertinho Correa Lacerda e Antonio, “*Tonho*” – e de uma mulher indígena chamada Magdalena, que haviam saído do território em busca de “*providências*”. José Gomes de Oliveira, reconhecido como primeiro “*chefe dos caboclos*”, e Salomé Gomes de Oliveira, contemporâneo de Germano e Augusto, também teriam paradeiro desconhecido depois de saírem em viagem, conforme sugere a pesquisa de Alessandro Oliveira (OLIVEIRA, 2008, p. 41).

⁶³ Para explicar o contexto em que se desdobra o episódio do “Curral de Varas”, seu Laurindo, como vimos, remonta ao cenário de seu nascimento. Sugiro que esse recurso discursivo relacione-se à presença de um tempo dimensionado em função das lideranças territoriais daquele momento, com as quais seu Laurindo mantém relações de parentesco bastante próximas. Também revela e implica um regime de conhecimento e verdade específicos, não marcado pela ideia de contradição (que seria mais característico de um regime de conhecimento e verdade que chamarei, em uma generalização excessiva, de “ocidental”). Nos próximos capítulos, trataremos de alguns aspectos relacionados às modalidades narrativas Xakriabá.

Depois de Germano e Augusto Gomes de Oliveira, uma das últimas lideranças presentes nas narrativas orais sobre o período anterior à chegada da RURALMINAS no território é Gerônimo Seixas Ferro, morador da aldeia Olho d'Águão. Após sua morte, no final da década de 1950, Pedro Seixas Ferro, seu filho, assumiu a função de chefe. Não teve, porém, o mesmo prestígio do pai em sua atuação, sendo frequentemente referido como um aliado dos fazendeiros invasores. O casamento da filha de Pedro com um forasteiro, conhecido como Zé Caetano, selaria uma aliança indesejável de Pedro com “*os de fora*”. A atuação de Zé Caetano e Pedro é também associada ao desaparecimento dos documentos da doação de terras de 1728 (SANTOS, 2010, p. 35). Daí em diante se configuraria um quadro de desinteresse generalizado pela função de liderança, como lamentou Fulgêncio Seixas Ferro, ex-morador da área, em relato à antropóloga Ana Flávia Santos (SANTOS, 1997, p. 43). Um novo cacicado só seria reestabelecido anos após a chegada da RURALMINAS, assumido por Manuel Gomes de Oliveira, o Rodrigão, como veremos adiante. Esse “vazio” de lideranças, anterior à presença da RURALMINAS, é interpretado nas narrativas com as quais tive contato como responsável pela criação de um cenário de instabilidade e violência no território.

O contexto de violência e perdas territoriais que se sucedem à chegada da RURALMINAS na Terra Indígena Xakriabá são vistos, muitas vezes, como consequência das perseguições às práticas e danças rituais, constantemente associadas ao episódio do “*Curral de Varas*”, na aldeia Rancharia⁶⁴. A principal razão atribuída à queima do curral seria o fato dele ter sido construído justamente ao lado dos terreiros de *Toré*. O *Toré*, além de uma prática sagrada que condensa(va) aspectos fundamentais da indianeidade do Xakriabá, trata(va)-se de um dos resguardos da língua nativa, utilizada e necessária nos rituais⁶⁵.

Analisando os cantos de seu povo, o pesquisador Xakriabá Jan de Abreu, se refere ao *Toré* como um ritual que envolve seres vivos e manifestações espirituais, significando “*bem mais que uma dança cerimonial envolvida por cantos*”. Entrevistando os “*mais velhos*” de seu povo, Jan de Abreu explica que o ritual, “*uma demonstração da indianeidade de seu povo*”, é uma forma de entrar em contato com os espíritos dos

⁶⁴ A aldeia e Terra Indígena da Rancharia, hoje parte da Terra Indígena Xakriabá, foi alvo de conflitos territoriais que se estenderam, inclusive, a um período posterior à primeira demarcação da Terra Indígena em 1979. Sua incorporação e homologação por parte da FUNAI se efetivaria apenas em 2003.

⁶⁵ A maioria dos Xakriabá é falante do português. Como comentamos anteriormente, é muito comum que a “perda” ou “adormecimento” da língua nativa sejam atribuídos às perseguições sofridas pela comunidade antes e durante os processos de “*luta pela terra*”.

antepassados e também com a Iaiá Cabocla, “*encantado protetora do território*”. Os rituais envolvendo o Toré são da ordem do “*segredo*”⁶⁶, não podendo ser acessados por não-indígenas ou por indígenas “*despreparados*”. “*É realizado apenas com a presença de um pequeno grupo de pessoas índias em um lugar escondido no meio da mata, que só eles sabem, e onde a presença de pessoas brancas é proibida*” (XAKRIABÁ, Jan Pinheiro de Abreu, 2016, p. 14).

De acordo com os “*mais velhos*”, a Vó Cabocla, como também pode ser chamada a Iaiá, é “*uma índia chamada Indaiá que sofreu um encantamento para que pudesse proteger sua família*”. Foi encantada, transformando-se em uma onça e “*como o encanto não foi quebrado*”, permaneceu onça, protegendo o povo Xakriabá e o território (Ibidem, p. 18). Uma gravação em vídeo do Toré Xakriabá foi realizada em 1998, o que é considerado profundamente inadequado pela maioria dos Xakriabá. A gravação foi autorizada, naquele contexto, por cacique Rodrigão (*in memoriam*), devido às fortes pressões que o grupo vinha sofrendo no sentido de “comprovar sua indianeidade” e “garantir” a permanência em seu território.

É comum que hoje em dia os Xakriabá se refiram às rezas que iniciam rituais/eventos importantes como “*Toré*”. Recentemente, Edgar Xakriabá, em defesa de sua dissertação de mestrado dedicada aos efeitos estéticos e rituais do audiovisual na perspectiva indígena, ponderou que o “*Toré*” gravado na década de 1990 não é “*o verdadeiro Toré*”, manejando apenas poucos de seus elementos sagrados. Contudo, ainda que o Toré apresentado publicamente não seja o “*verdadeiro Toré*”, Edgar ponderou que tanto o “*Toré*” gravado, como os “*Torés*” realizados em eventos com presença de não-indígenas evocam, ainda que com gradações no que se refere à força do ritual, dimensões importantes da espiritualidade Xakriabá. Essa perspectiva é também confirmada por Jan Xakriabá, em seu trabalho de pesquisa, anteriormente citado.

Jan Xakriabá, comentando a gravação de 1998, explica que o ritual do Toré é um dos movimentos culturais mais importantes de seu povo. O Toré se passa no meio da mata, em um lugar limpo, em forma de círculo. As pessoas sentam-se ao redor dos mestres, enquanto outro indígena começa os preparativos para a cerimônia. Objetos vão sendo colocados na “*mesa perfilada no chão, na beirada do terreiro*”: “*maracás e umas cabaças são colocadas em cima de um pedaço de pano, umas panelas de barro e um pedaço de madeira hasteado*” (XAKRIABÁ, Jan, 2019, p.17). Utiliza-se também da

⁶⁶ A questão do “*segredo*” para os Xakriabá será retomada na Parte II da tese no capítulo “A guerra contra a “cultura””.

“jurema que existe no nosso território” e, de sua casca, se produz a bebida usada no ritual, “para que as pessoas iniciadas possam viajar espiritualmente” (Ibidem, p. 15).

O pesquisador indígena lamenta os riscos de que o ritual desapareça, devido à morte de vários “anciões que são detentores desse saber”. Outros riscos apontados referem-se às condições de transmissão desse conhecimento. A presença desses “sabidos” não é suficiente para garantir a continuidade da prática ritual. É preciso que “o nosso território esteja em paz, para que as pessoas que ainda estão vivas e que fazem uso do ritual do Toré possam praticar ou mexer no terreiro, como alguns costumam dizer” (Ibidem, p. 19). A referência de Jan Xakriabá à necessidade de que o território “esteja em paz” para que o Toré possa ser agenciado e produzir seus agenciamentos é um aspecto importante para que se entenda o quanto a presença invasora (neo)colonial pode ser extremamente lesiva no que se refere à criação e manutenção da vida Xakriabá.

Manoel Xakriabá explica que muitos dos costumes ancestrais de seu povo manifestam-se espiritualmente. Ainda hoje, segundo o pesquisador, há pajés que são “mestres dos terreiros” de Toré e que possuem “muito entendimento desse segredo”. Ele reforça, no entanto, que nem todas as pessoas indígenas podem participar do ritual: além da necessária “preparação” com os anciões, a pessoa precisa ter “dom”. A partir de conversas com seu Alvino, vice cacique do território, Manoel Xakriabá concluiu que o ritual do Toré tem uma ligação muito forte com a língua ancestral Xakriabá, lembrando que Zé Alves, também indígena, estava (re)aprendendo a língua nativa “espiritualmente, através de nossos encantos e ao mesmo tempo adquirindo um grande conhecimento do nosso ritual do Toré”.

Zé Alves teve o conhecimento muito bom da parte do terreiro, ele aprofundou mesmo, buscou e conseguiu e ele ficou um tempo bom, até que tem pessoas aqui que tem muitas palavras na língua que ele deixou, ele começou falando um pouco, mas dentro desse pouco tempo ele ficou uns dois anos mais ou menos, aí ele começou depois já não aguentava mais trabalhar, as coisas foi se apertando. (Entrevista com seu Alvino Alves de Barros. 20/04/2017. In: XAKRIABÁ, Manoel, 2018, p. 34).

Sendo assim, do ponto de vista Xakriabá, a construção do “Curral de Varas” teria ameaçado não apenas a terra, por meio da invasão de forasteiros, mas também elementos culturais que se relacionam à espiritualidade e à coesão do povo indígena. Sem o exercício dessas práticas, o grupo “enfraqueceu”. As represálias que se seguiram ao episódio do “Curral de Varas” teriam forçado os indígenas “mais velhos” a “enterrarem” as “tralhas

do *Toré*” – tanto em sentido literal, como no sentido de esconder e tornar “*segredo*” (SANTOS, 1997, p. 51-52).

Daiara Tukano relata, em sua dissertação de mestrado, um episódio que guarda semelhanças com o ocorrido em território Xakriabá. Ela lembra de seu pai lhe contar que seu bisavô paterno preferiu jogar seus instrumentos sagrados no rio a ter que entregá-los a missionários salesianos, que, durante os anos 1970, ocupavam a Amazônia com seus intentos catequéticos e “civilizatórios”. A partir da discussão da autora, podemos perceber que se, por um lado, esse gesto poderia significar um “enfraquecimento” do povo indígena, já que impediria que a “cultura” fosse transmitida às novas gerações, por outro lado, poderia ser entendido como uma experiência de resistência, fundamentadora de um fenômeno de “reativação”, já que aquilo que está “enterrado” ou atirado ao rio ainda poderia ser recuperado – “está guardado”, como a autora afirma (TUKANO, Daiara, 2019, p. 124).

Embora, entre os Xakriabá, a interpretação mais frequente dos eventos relativos ao “*Curral de Varas*” seja associada a uma “*perda*” cultural, também é interessante destacar as diversas práticas, que serão abordadas nos próximos capítulos, referentes à “*retomada*” ou “*reativação*” de elementos da cultura dos “*antigos*”, notadamente a língua indígena⁶⁷. Incluindo essas duas dimensões, o evento do “*Curral de Varas*” se tornaria um marco de (re)início do ciclo de viagens em “*busca de direito*”.

Certo dia, já no contexto da presença da RURALMINAS, seu Laurindo foi procurado por João, um “*moço da aldeia Prata*”, que havia recém chegado do Rio de Janeiro:

- “*Ô Laurindo, eu vim aqui moço, para mim saber docê, que opinião é essa? Sobre essa Ruralminas daí? Tão roubando a terra todinha, como é nós vamos fazer, moço?*”

- (...)“*Eu digo nada. Digo que quero meu pedacinho aqui que eu estou morando aqui. E eu morro aqui. E se for para matar, eles me matam aqui, mas eu não entrego não. Não vendo, não dou e não saio de riba também.*”

⁶⁷ Nesse sentido, o conceito de “*reativação da memória*” elaborado coletivamente pelo povo Xakriabá e apresentado por Célia Xakriabá em sua dissertação de mestrado, contribui para a compreensão dos fenômenos de “*reativação*”, que se relacionam às “*retomadas*” de terras, língua, práticas culturais e do *Toré*.

João, que temia a lei – “*com a lei ninguém pode não*” – achava que “*nós tínhamos que caçar outra providência*”. E lançou a ideia de que Laurindo fosse “*dar uma volta para ver esse direito nosso*”.

- *Moço, mas me veio um pensamento, você que é uma pessoa que tem mais entendimento, cê podia tomar uma iniciativa de dar uma volta pra ver esse ‘direito’ nosso, onde é que está, se tem ou se não tem, moço.*

“*Mas moço, quem não tem pé, como é que dá coice?*” – respondeu seu Laurindo se referindo ao fato de não ter dinheiro suficiente para a empreitada. João se encarregou, então, de arrecadar o valor necessário para a viagem. A notícia chegou à cidade de Itacarambi e logo surgiram comentários a respeito dos perigos de uma viagem solitária. Foi quando Manoel Gomes de Oliveira, o Rodrigão, chamou Laurindo para conversar, se dispondo a acompanhá-lo. No entanto, Laurindo relatou que Rodrigo, de sua parte, “*não iria se arriscar com pouco dinheiro*”, já que da arrecadação só se havia obtido 80 cruzeiros. Propôs que devolvessem o dinheiro aos donos e “*deixassem*” o assunto. Laurindo respondeu a Rodrigo que sua “*natureza era diferente*” – “*um pouco com Deus é muito, se você não coragem de ir, eu tenho*”. Rodrigo, de acordo com seu Laurindo, pensou e voltou a chamá-lo dias depois desse episódio. A primeira viagem a Brasília, feita pelos dois, aconteceu, provavelmente entre 1969 e 1970.

Dogllas Xakriabá explica que um homem de nome Osvaldo Torres, que morava no vilarejo São José, à beira do rio Itacarambi, “*por seu apreço e apoio aos Xakriabá*”, resolveu colaborar com uma quantia de dinheiro para uma das viagens. Apesar dessa contribuição e dos recursos levantados entre os próprios Xakriabá, a soma era insuficiente para todos os gastos envolvidos na viagem. Em Brasília, eles teriam contado com o auxílio de um dono de pensão, que permitiu que se hospedassem em seu estabelecimento. No entanto, Dogllas se refere a uma viagem que teria sido realizada por quatro indígenas Xakriabá. Creio que se trate, como veremos, de uma segunda viagem, quando alguns contatos preliminares com a FUNAI já haviam sido estabelecidos (XAKRIABÁ, Dogllas, 2018, p. 28).

As referências às viagens de Laurindo e Rodrigão são bastante frequentes entre os moradores do território. As considerações de José de Fiúza, por exemplo, parecem sintetizar pontos importantes a respeito da articulação do povo Xakriabá em relação à luta pela garantia de ocupação de seu território tradicional. O primeiro deles se refere ao reconhecimento de que Rodrigo possuía características particulares que propiciavam ou

favoreciam que ele se consolidasse como uma liderança da “*busca dos direito*” – lugar conferido pelas suas experiências de já ter “*andado por aí*”. Rodrigo, nos anos em que viveu fora do território, havia se alistado no Paraná e feito parte do Exército.

Além das experiências fora do território, para enfrentar os perigos de todas as ordens que se impunham a essa “*circulação*”, outro aspecto relevante refere-se à dimensão entre prática ritual – “*o preparo*” – e as ações que visavam a defesa da garantia do território, havendo um reconhecimento implícito de que talvez houvesse faltado “*preparo*” aos que antes partiram e não voltaram.

Bom, aí foi o tempo que Manoel Rodrigues (cacique Rodrigo) já tinha andado, já tinha servido exército lá no Paraná. Ele chegou e disse: Ó, eu estou querendo rever os direito nossos. Vocês ajuda? Aí meu pai disse: ajuda! Aí os outros mais velhos: ‘tudo nós ajuda’. Quanto precisa? O tanto que vocês derem. Não tenho como ir procurar direito sem dinheiro. Aí, um dava dois contos. Outro dava, cinco. Meu pai deu cinco. Aí foram reunindo. E deu ele para ele dar o primeiro passo. Ainda não era FUNAI. Ainda era Ajudância Minas-Bahia. Teve o SPI né? Aí ele foi. Mas nós ficamos com medo. Nós dissemos: Ó, você tem que fazer uma ‘prepara’ aqui com os mais velhos para poder sair, porque já saiu daqui um bocado de antepassado que saiu daqui para procurar ‘direito’ e não voltou. Sumiu. Uns que ia para o Rio de Janeiro, que saia de a pé por aí e não voltava. Aí todo mundo, os mais velhos fizeram uma ‘prepara’ nele aí e falaram “*agora cê vai*” (seu José de Fiúza, aldeia Itapicuru, 13 de fevereiro de 2017)⁶⁸.

Mais recentemente, uma importante publicação dos professores Xakriabá – “*Nem tudo que se vê se fala*” – tratando das “*ciências*” envolvidas em diversos aspectos da vida Xakriabá, retoma ao tema dos cuidados nas viagens.

Para fazer boa viagem, tem que ter alguns cuidados antes da saída e durante a viagem. Temos umas orações que nos protegem dos perigos. Algumas pessoas quando vão sair à noite, para não ficar com medo, chamam um parente que já morreu para acompanhar. Quando chega no lugar que queria ir, pega um punhado de terra e joga para trás, para ele voltar (XAKRIABÁ, Anide, XAKRIABÁ, Ducilene, XAKRIABÁ, Vanilde e XAKRIABÁ, Povo, 2013, p. 89-90).

Finalmente, ressaltam-se dificuldades de ordem pragmática e material, poderíamos dizer, para se levarem a cabo essas empreitadas.

⁶⁸ A Ajudância Minas-Bahia foi um órgão regional da FUNAI, responsável pela administração da tutela indígena em seus locais de circunscrição. Durante a ditadura militar, a chefia das Ajudâncias foi atribuída, em algumas regiões, aos governos estaduais. Em Minas Gerais, após realização de um convênio entre FUNAI e Polícia Militar, a Ajudância esteve a cargo do Capitão Pinheiro. O Serviço de Proteção ao Índio (SPI), por sua vez, foi o órgão indigenista extinto com a criação da FUNAI.

Aí ele (cacique Rodrigo) foi. Chegou lá e ele achou. Foi no tempo que virou FUNAI. Aí ele conseguiu. Sofreu muito, quase morreu de fome. Eles quiseram até prender ele lá e acabar com ele lá. Ele e mais outro índio que ainda tá aí, Laurindo, que tem talvez uns 90 anos, mas ainda táí. Laurindo era até um caboclo até... mas como a presença de Laurindo é a minha. E Rodrigo era um ‘caboclo apurado’, um caboclo muito bem apurado. Nesse tempo, Rosalino era jovem. Era jovem, mas estava começando a andar. E aí ele rodou lá e prenderam eles num... Primeiro, eles ficou oito dias nos ‘gerais’ lá em Brasília, dormindo nos ‘gerais’. Sem comida, sem água, sem nada, caçando lugarzinho para beber, caçando coisinha, pedindo... Aí quando eles achou, até que conseguiram encontrar o Ministério do Interior. Aí era dali que nascia a FUNAI. Aí foram lá com muito trabalho e tal, com muita garra.... (seu José de Fiúza, aldeia Itapicuru, 13 de fevereiro de 2017).

“*Buscar direito*”, nesse sentido, constitui-se uma categoria nativa, mobilizada em uma longa duração temporal. É interessante perceber que “direito” é geralmente utilizado no singular – “o” direito –, ainda que sua “busca” seja enunciada no plural – “dos direito”. Assim, o direito fundamental que buscam os Xakriabá é o direito à “terra”. “*Direito*” à terra é utilizado, assim, em contraposição à ideia de posse ou propriedade privada, referindo-se não apenas à ocupação da terra em si, mas à manutenção de uma relação particular com ela. Um direito a modos de vida específicos, que se relaciona ao pertencimento e ao trabalho na terra.

Como explicou “*finada*” dona Ercina⁶⁹:

Dona Ercina: Eu deu uma vaca a compade Neco
Por o **direito**, terra não.
Terra não, que não se compra mãe, não.
E a terra é mãe
(XAKRIABÁ, Povo, 2005, p. 12-3, grifos originais)

Você sabe qual é o único direito do caboclo?
É o direito à terra (Patuzinha Xakriabá)⁷⁰

O “*direito*” de uso da terra está intimamente relacionado, entre os Xakriabá, ao trabalho na terra. Geralmente, as diferentes aldeias começam a se formar quando uma ou mais famílias passam a plantar roças em determinada área. Na medida em que outros “*parentes*” passam a “*colocar roças*” próximas, outras casas e ranchos vão sendo erguidos. Também é bastante comum que as áreas de moradia sejam distintas das áreas

⁶⁹ Dona Ercina, já falecida, é mãe da liderança da “*luta pela terra*” Rosalino Gomes de Oliveira e, portanto, avó do cacique Domingos e de José Nunes de Oliveira, prefeito de São João das Missões.

⁷⁰ Cf. Relatório de Viagem à Área indígena Xakriabá. Autoria: Alceu Cotia Mariz, 23 de março de 1982, p. 66 (Acervo: FUNAI).

em que são “*colocadas as roças*”. Como já comentado por Dogllas Xakriabá, as áreas ocupadas com moradias e roças por famílias Xakriabá são bastante respeitadas pelos demais indígenas moradores do território. Alguns pesquisas produzidas por não-indígenas associam a motivação para essa disposição das moradias com questões territoriais mais recentes: a abertura de estradas de terra e a decorrente facilidade de deslocamento dentro da Terra Indígena Xakriabá (TIX) ou a busca por acesso a serviços e políticas públicas (postos de saúde, escolas, água, luz) (SANTOS, 2010, p. 45). Penso, no entanto, que ainda que esses aspectos sejam relevantes, a prática de “*colocar roças*” em locais distintos se relaciona, antes de tudo, ao manejo do território, preservando áreas mais apropriadas ao plantio. Essa prática, ademais, é certamente anterior, conforme relatos, à existência desses dispositivos e recursos no território. Além da dimensão do manejo, também é notória a busca pela preservação de espaços sagrados, reservados às práticas rituais.

Retomando a questão da “*busca dos direito*”, a disposição às viagens também são um atributo referido por várias lideranças com as quais tive a oportunidade de conversar durante a pesquisa, que, em geral, acumulam um vasto repertório de deslocamentos para fora do território, seja por trabalho remunerado em outras cidades, seja pela participação nos “*movimentos*” e atividades políticas. Seu Valdemar, respeitada liderança da aldeia Prata, narrando algumas de suas experiências, lembrou que “*nem (o cacique) Domingos já viajou o tanto que ele viajava*”, destacando, a “*confiança*” que dele recebia quando era designado para substituí-lo em atividades externas. Entre outros aspectos, essa “*confiança*” era decorrente do fato de seu Valdemar nunca “*enjeitar viagem*” – “*só quando estou doente que eu não posso*”.

A valorização do repertório de viagens foi também uma constante nos encontros com outros interlocutores do território, como dona Otília⁷¹ e seu José de Benvindo. Seu José de Fiúza, liderança da aldeia Itapicuru, me descreveu longamente o período de sua vida passado em São Paulo, relatando situações dramáticas, como o episódio em que quase morreu em uma queda no fosso de um elevador do prédio em que trabalhava na construção. Mesmo os mais jovens Xakriabá, inseridos no meio universitário, mobilizam a expressão “*um pé na aldeia, outro no mundo*” para tratar de sua relação dentro-fora do território.

⁷¹ Dona Otília é uma exímia rezadora e entoadora dos Benditos Xakriabá. Vive na aldeia Sapé e no contexto da “*luta pela terra*” participou de ações de resistência aos invasores do território. Retomarei algumas de suas narrativas na Parte II da tese.

Tendo-se em vista esses apontamentos, parecem oportunas as considerações de Barbosa-Neto, em diálogo com Renato Sztutman, que afirmam que o prestígio das lideranças indígenas depende, “tudo indica, menos de posições hierárquicas imutáveis que da energia e iniciativa de alguém” (BARBOSA-NETO, 2012, p. 130). Nesse sentido, seguramente, “energia” e “iniciativa” constituem-se atributos decisivos para a posição de liderança também entre os Xakriabá. No contexto das discussões sobre a escolha do sucessor de seu Valdin (*in memoriam*), liderança da aldeia Barreiro Preto, após sua inesperada morte, seu Valdemar, por exemplo, que tinha em mente a indicação de uma pessoa em particular, sugeria que ela deveria ser “ativada”. “Precisamos ativar mais ele”, dizia. Seu Valdemar apontava que a pessoa em questão já possuía características adequadas para o exercício de liderança, expressas em suas articulações na política “interna” e “externa”, em seus repertórios fora do território e em atributos pessoais como, paciência e bom trato em meio a conflitos. Entretanto, a consideração a esses atributos não deixava de requerer que precisassem ser “ativados”, para esse fim em particular.

Além disso, alguns elementos observados no trabalho de campo revelam, adicionalmente, a importância do aprendizado com parentes “mais velhos” e das relações de parentesco como elementos centrais da formação de lideranças. A narrativa de seu Valdemar é interessante por demonstrar a coexistência de características relacionadas ao parentesco e às particularidades de sua “energia” em sua trajetória como liderança.

(...) que hoje se eu sou liderança é herança do meu avô e do meu tio. E nem eu pensava algum dia de ser. Nunca pensei. Que eu pensei também hoje que liderança já nasce para aquilo, é um dom. Não é todo mundo, não. Se você ver o que eu tenho topado de críticação, de chama(da), de ameaça para brigar... E eu nunca briguei mais ninguém, assim como eles também nunca me venceram. Ó, ele (a pessoa ocupando a liderança) tem que ter um diálogo de resolver as coisas sem alteração. Ele tem a hora de agir, tem a hora de recuar. Que o cara fica pensando que ele tá com medo, e não é. Ele tá tomando a decisão. Aí o dom a pessoa nasce e depois aquilo vem para ele, que sabe que não é para todo mundo. Não é porque mora na aldeia e criou ali que pode ser, não. Precisa de muita coisa. Porque se não for assim, você põe uma liderança aqui hoje, amanhã que ele caiu no poder, ele quer passar por cima das outras lideranças e cacique e tomar a decisão dele. Não é. É decisão junto. E nunca um derrubar a decisão do outro (seu Valdemar, aldeia Prata, 11 julho de 2018).

Cabe explicitar, contudo, que parentesco não se refere simplesmente a uma noção genealógica, baseada na consanguinidade. Como também observado por outras pesquisadoras, quando fazemos perguntas relativas aos laços de parentesco entre os

Xakriabá, considerando-se a diversidade de aldeias existentes no território, é bastante comum escutarmos que são todos “*só uma família*” ou “*tudo um sangue sozinho*”⁷², assegurando-se parentesco e a não-diferenciação entre os indígenas. Expressões como “*ser tudo um sangue sozinho*”, ser uma mesma “*família*” ou uma “*descendência só*” podem ser mobilizadas, mesmo que a pessoa não seja “*natural do lugar*”, para lembrar a expressão de um típico “*baiano*” (SANTOS, 1997, p.182).

Nesse sentido, as diferentes aldeias não funcionam como núcleos atomizados, que se relacionam exclusivamente por consanguinidade e afinidade. A formação das aldeias se relaciona às estruturas do parentesco Xakriabá, que podem ser constituídos não apenas por consanguinidade, mas também por casamentos e compadrio. As moradias costumam ser próximas umas das outras, sendo comum que após o casamento, filhos residam em casas vizinhas – formando núcleos familiares mais extensos. O mais comum é que as novas famílias constituídas pelo casamento residam próximas à família de origem do marido, embora existam exceções (SANTOS, 2010, p. 44). Nesse particular, o trabalho de Rogério Correia da Silva (2011) é interessante por evidenciar como a “*circulação*”, especialmente de crianças, pelo território, contribui para formação de laços e afinidades.

Ainda que reconheça a perspectiva de relações de parentesco generalizadas entre os Xakriabá, o pesquisador Alessandro de Oliveira também considera que exista um certo “*gradiente classificatório*” entre parentes mais próximo e mais distantes. As pessoas podem se reconhecer como parentes consanguíneos mais fortemente ligados ou parentes muito distantes, genericamente classificados como “*tios ou primos*”. De acordo com o antropólogo, o mais relevante para a classificação de distância ou proximidade parecem ser as relações construídas, como o casamento ou compadrio, além do trabalho conjunto e da convivência (OLIVEIRA, 2008, p.52). Contudo, é interessante observar que quando, porém, nos detemos à genealogia das lideranças, como se pode depreender pelos nomes mencionados até agora, é comum que sobrenome “*Gomes de Oliveira*” esteja associado a elas.

De qualquer forma, “*comer da mesma panela*”, como dizem os Xakriabá, me parece ser um dos conceitos nativos-chave para identificar como essas relações se produzem. As complexas relações estabelecidas entre os habitantes do território demonstram, de maneira mais evidente, o empobrecimento das categorias empregadas

⁷² “*Sozinho*”, no português Xakriabá, tem sentido mais próximo do que comumente se atribui a “*só*”. Uma tradução possível para a frase seria: ser (ou ter) um sangue só, o mesmo e único sangue. Também se utiliza “*sozinho*” ou “*sozinha*” para indicar que alguma coisa aconteceu uma única vez.

pelo Estado para atestar a não indianeidade Xakriabá, já que ignoram estratégias de relacionamentos e uma cosmovisão particular sobre os laços de parentesco. Se para o Estado a presença de elementos culturais externos ao território significava o fim do povo Xakriabá enquanto povo indígena, os Xakriabá, bem antes da presença mais incisiva do Estado, já compunham categorias específicas para definir suas relações – o que sugere a necessidade de pensarmos em termos de uma “teoria relacional da identidade” e não de uma abordagem essencialista (VIVEIROS DE CASTRO, 2014a, p. 158).

Os Xakriabá do “*tempo da luta*” ainda manejavam (e manejam, eventualmente) outro elemento fundamental à definição das lideranças. O conceito de “*caboclo apurado*”, utilizado por seu José de Fiúza para se referir ao cacique Rodrigo, remete às ligações da pessoa com a espiritualidade indígena, como também a algumas características particulares relacionadas a elementos, que chamaremos provisoriamente, de “visíveis”. O paralelismo estabelecido entre “*caboclos apurados*” e “*caboclos não apurados*” sustenta-se sobre as designações dadas aos Xakriabá que conservam com maior intensidade padrões culturais dos “*antigos*”. O critério de “*apuração*” parece ter sido relevante para a configuração das lideranças, entre os Xakriabá, porque não consideram que haja disjunção entre as sabedorias necessárias à luta “política” e as sabedorias que sustentam a espiritualidade. Rodrigo pertencia a família dos Gomes de Oliveira, que era tida como “*a família de índio mais pura dessa região*”, mas também era considerado um “*sabido*”, o que se remete mais propriamente, nesse caso, à segunda dimensão mencionada.

Embora os “*caboclos apurados*” possam se encontrar presentes em qualquer parte do território e, inclusive, fora dele, costuma-se indicar que a maioria deles viva nas aldeias do Brejo do Mata-Fome (também conhecida como “sede”), Embaúba e Riachinho. Poderia destacar aqui duas ocasiões nas quais seu Valdemar e seu José de Fiúza relataram que na aldeia Embaúba ainda “*tinha gente que esconde de você*”, remetendo-se à dimensão de sua “*apuração*” e à intensidade de preservação de traços dos “*antigos*” nessas pessoas.

Ainda que a categoria “*caboclo apurado*” forme parte da composição da teoria Xakriabá da “*diferença*” e da “*mistura*”, cabe esclarecer, no entanto, que este termo não se restringe, de nenhuma forma, a dimensões biológicas. Da mesma maneira, é importante ressaltar que na tessitura dos laços que formam o “*povo Xakriabá*”, ao menos desde o tempo de “*luta pela terra*”, outros elementos foram se tornando igualmente significativos

na formação da ideia de comunidade indígena, notadamente a participação na resistência, a partilha de conceitos nativos e “*crenças*” Xakriabá⁷³.

(...) Ele (Rodrigão) e mais outro índio que ainda tá aí, Laurindo, que tem talvez uns 90 anos, mas está aí ainda. Aí eles foram. Laurindo era até um caboclo até... mas como a presença de Laurindo é a minha. Mais ou menos assim. E Rodrigão era um caboclo apurado, um caboclo muito bem apurado (...). Quer dizer que você olhando nele, você olhar na pele, no cabelo... Eu não sei se Rodrigo tinha mais sabedoria que seu Laurindo. Mas ele não era besta. Rodrigo era ‘sabido’. Ele tinha muita sabedoria espiritual. E ele tinha ‘acompanhamento’. Com todos os encantos. Eu te falo que a gente era muito próximo a ele. A gente vivia muito próximo a ele. Ele tinha muita confiança no trabalho meu e do meu irmão. A gente tem outros trabalhos que tem que fazer, que tem que acompanhar. Muitas vezes quem não tem costume pode ficar com medo. Será que não tem uma assombração, uma onça para bater na gente? É dali que sai as nossas respiração, os nossos trabalhos (...). (Cacique) Domingos ainda conseguiu encontrar o primeiro antropólogo que fez a pesquisa dele. Domingos foi levado por outra pessoa, que conheceu e levou ele até lá. Rancharia ficou de fora (na primeira demarcação). A FUNAI não deixou Rodrigão colocar Rancharia. E a Rancharia tinha um grupo de índio apurado ali (seu José de Fiúza, aldeia Itapicuru, julho de 2018).

À liderança, parece também estar relacionada a característica de ser “*bem documentado*” – que foi referida por seu Valdemar, também para comparar Rodrigo e Laurindo. A ideia de “*bem documentado*” parece aludir à relação dos Xakriabá com o mundo não-indígena, já que o “*documento*”, desde a Certidão de Doação, faz referência às relações estabelecidas entre nativos da terra e seus “outros”.

Estamos tratando de um contexto da história do Brasil em que os povos indígenas são considerados como “passíveis de tutela” ou “parcialmente incapazes”, padrão que era vigente de o Código Civil de 1916. Isso implica dizer que aos indígenas estava negado o estatuto de cidadania, conquistado apenas na Constituição de 1988, como fruto de décadas (ou séculos) de mobilização indígena. Portanto, entre as muitas negociações que os indígenas e, em particular, os Xakriabá precisaram estabelecer com o Estado, estava a questão da documentação. Aprendi, em campo, que uma das razões para que “*finado*” Rodrigo assumisse a liderança das viagens e, posteriormente, da própria Terra Indígena, seria o fato dele se tratar de um homem “*bem documentado*”. Sabe-se que Laurindo

⁷³ O termo “*crença*” é aqui utilizado como conceito nativo, componente da definição de “*cultura*” do ponto de vista Xakriabá. De forma alguma, “*crença*” se opõe à “*razão*”, como indicação depreciativa das práticas culturais indígenas. Veremos, no capítulo “A guerra contra a ‘*cultura*’”, como a ideia de “*crença*” se inclui na definição de “*cultura*” para os Xakriabá.

deixaria, posteriormente, de participar das viagens, o que também contribuiu para que Rodrigo se tornasse protagonista desse processo.

Um (des)encontro particularmente relevante nas viagens das lideranças indígenas Xakriabá nas décadas de 1960 e 1970 para Brasília aconteceu entre elas e o Capitão da Polícia Militar Manoel dos Santos Pinheiro, chefe da Ajudância Minas-Bahia, e, portanto, responsável pela “tutela” indígena no estado de Minas Gerais. Ser “tutelado” (o que, do ponto de vista indígena, jamais foi sinônimo de submissão) significava, entre diversos outros aspectos, estar constrangido em sua “*circulação*” e requerer autorização do Estado para estar fora das fronteiras territoriais. Na FUNAI, ainda no cenário dos debates que se desenrolavam para o reconhecimento da indianeidade Xakriabá, as lideranças indígenas se inteiraram que mesmo sem nunca terem tido contato com o Capitão Pinheiro e sem contar com nenhuma proteção do órgão indigenista federal, o militar solicitava recursos financeiros para supostos investimentos no território.

- [...] Então você vê que não foi pouco sofrimento não, né? Se a pessoa não tivesse coragem que nem Deus me deu, não ia mais... ele queria era amedrontar nós para não ir em Brasília. Eles eram enciumados de nós ir porque eu fui lá um dia, em Brasília, acho que foi nessa viagem mesmo que eu... cheguei lá e uma diretora lá... e aí eu cheguei e sentei, e me recebeu. Peguei o ofício com ela. Ela entrou lá pra lá e ela veio e falou de cara: “ô moço, mas moço, que confusão miserável que vocês tão nela que ninguém não sabe quem tá com a verdade, quem tá com a mentira”. “Por que que a senhora fala assim?” “Ah! Porque Capitão Pinheiro essa semana pegou aqui 30 mil cruzeiro para mode de começar a construir um Posto lá para vocês, veio aqui, pegou o dinheiro e levou, disse que foi para construir esse Posto, esse Posto estava, já estava trabalhando lá”.

- E não existia esse posto?

- Não tinha nada, não tinha remédio, não tinha, né? De Posto não tinha nada. [...] se tem alguém que conta caso de Capitão Pinheiro lá andando lá na terra, se ele vem é pra voar no avião, mas pra descer na terra ele nunca pisou lá não. “Mas que miséria é essa?” (seu Laurindo, aldeia Prata, 16 de maio de 2017)

Seu Laurindo retornou ao território e relatou ao cacique Rodrigo e a outro Xakriabá, chamado Nicodemo, sua conversa com a funcionária da FUNAI. Além do desvio do dinheiro para a instalação do Posto Indígena, seu Laurindo também ficou sabendo que outra quantia de dinheiro havia sido destinada para o custeio de medicamentos e que, da mesma forma, não tinha beneficiado os indígenas. Ele propôs a Rodrigo a realização de outra viagem à capital. Porém, a notícia do início do processo de demarcação já havia se espalhado entre os posseiros e fazendeiros, o que contribuía para

tornar as viagens cada vez mais perigosas, devido ao forte armamento que vinham empregando nos conflitos territoriais. Seu Laurindo se dirigiu à aldeia Rancharia junto a sua esposa, sugerindo que estavam a caminho das farinheiras para fazer farinha. Tratava-se de um disfarce para que ele pudesse sair de lá em viagem (XAKRIABÁ, Dogllas, 2018, p. 40).

Depois do episódio ocorrido na FUNAI, que evidenciava os esquemas corruptos de Capitão Pinheiro, os Xakriabá passaram a sofrer constrangimentos cada vez mais severos da parte do oficial. Conforme explica Dogllas Xakriabá, a situação se complicava porque, depois que cacique Rodrigo deu entrada nos documentos para estudo e demarcação da terra indígena, Pinheiro passou a ser o responsável pelos trâmites e andamento do processo, incorrendo, diversas vezes, em falso testemunho sobre as questões do território. Um relato particularmente frequente entre as lideranças que participaram da “*luta pela terra*” dá conta de que o próprio Capitão Pinheiro constrangia e buscava dissuadir os Xakriabá a seguirem em suas empreitadas em busca do reconhecimento de sua indianeidade. Em um desses episódios, as lideranças indígenas foram deixadas por vários dias em Belo Horizonte em condições precárias, sem alimentação ou água, em um hotel de uma área periférica.

(...) (a FUNAI) deu pra nós um ofício pra trazer para um Capitão Pinheiro que tinha em Belo Horizonte. E nós saímos de lá (de Brasília) nove horas dessa noite e cinco horas nós estava em Belo Horizonte. Chegando lá, tinha um carrinho lá para buscar nós pra ir da rodoviária para um lugar chamado Horto Florestal. Era a residência desse Capitão. Nós chegou e deu o ofício a ele. Aí ele falou: “pois é agora, camarada”. E falou para um Cabo Mota: ô, Cabo, cê vai levar esses homens lá no hotel do fulano de tal. Aí o Cabo Mota me pôs num carro e me levou lá para esse hotel. Mas dinheiro, nenhum puto nós não tinha. E aí pôs nós lá que nem pusesse lá uns criminoso lá, que não merecia comer nem beber, né? Fiquei lá 3 dias. Três dias lá como encosto, nem pra lavar os olho tinha água... (...) [Então o Capitão Pinheiro chegou a receber o senhor?] Uai, ele, ele tomou conta, falou para botar nós lá nesse hotel lá uns 3 dias e fomos, né? Como um bocado de criminoso e aí depois nós tivemos lá por 3 dias. Depois disso, que nós viemos embora. Ele deu passagem pra nós vir embora. E ele fez aquilo, eu creio no meu pensamento, que era pra amedrontar nós, esmorecer nós para não ir mais na Brasília. Porque nós acha que aquele Capitão, ele era do lado dos fazendeiros. Ele embrulhava nossos ‘direito’ e ficava só atrás dele. Arruma as coisas para o lado dele. Nós viemos embora e daqui nós tornou a ir lá na Brasília outra vez. Aí, já fui eu sozinho. Os outro não foi, não. E lá eles tornou a mandar eu passar lá. Levar um ofício pra ele. Era um ofício pro Capitão Pinheiro e outro para um tal de Heleno de Montes Claros e um (Manoel) Calais, aqui em Januária. Aí, o Capitão ele chegou bem lá assim: “é, cê já veio de Brasília, já, né?” Já. “É, eu sei que cê não tá arrumando mais questão interna, cê tá passeando, ocê

tem uma vida boa, que ocê não é um Capitão que não pode tá na Brasília todo dia... Cê todo dia tá lá”. Eu disse: “ô Capitão, me diga uma coisa? Na Brasília já criou uma lei de brasileiro não poder falar? O senhor fala como estudado. Eu falo como analfabeto. Mas se o senhor fala, eu falo também! Essas viagens que eu já fui lá, já deu alguma ajuda pra mim ir lá e voltar? Não! Pois então eu vou lá e vou com meu dinheiro. Não vou com o seu. Eu vou quantas vezes eu quiser”. E ele bateu lá na mesa... chegou a suspender assim (seu Laurindo, aldeia Prata, 16 de maio de 2017).

Nesse contexto de ameaças e constrangimentos, seu Valdemar explica que “*ser bem documentado*” acabou se constituindo um artifício importante para a “*busca de direito*”.

(...) Era importante numa fase. Porque se ele não fosse bem documentado naquela época, ele não tinha conhecimento de “*procurar direito*”. Porque o problema do finado Rodrigo é que ele tinha saído novo, ficou tempo sem morar aqui, e se foi topar com facilidade para ele, foi topar com o exército. Ele veio quase sem poder, quase só com a roupa do corpo. O documento dele era respeitado, que o documento dele não é igual a gente vai ali e tira. Quando alistou no exército, saiu com documento de primeira qualidade, sem gastar um centavo. Quando teve a revolta com Jânio Quadros, ele participou. Viu, achou bonito e achava que era bom, mas se arrependimento matasse... Mas aí, quando ele veio, todo mundo respeitava o documento dele. (Em Brasília) pôs um atirador para atirar nele. “É você que é o que não sai de Brasília? Brasília é lugar de rico”. Não é porque tem dinheiro, é porque tem necessidade. “Você tem algum documento?” Aí mostrou. Aí quando mostrou ele veio cá no tal coronel. “Fica esperto, Rodrigo é bem documentado. É reservista e é da Polícia. Para ser índio, o cara é bem documentado”. Agora Laurindo tem o que ele tá fazendo aqui tá com ordem do Capitão de Pinheiro, dizia para ninguém colocar a mão nele, que ele tinha direito na terra. Rasgou. Agora você vai em Brasília. Nós vamos enquadrar vocês dois. Quando foi no dia seguinte, foi lá de novo. Seu Laurindo deu a topada mais o coronel, o investigador, a sobrelha dele tinha um tantão de cabelo. “Descruza a perna. Tá pensando que nós somos besta?” Eu sei que vocês são autoridade. Vocês tem que respeitar. Seu Laurindo não rebaixou eles, não. Mas se eu fiz uma queixa lá eu vou continuar. Em Brasília, eu passei como índio. “Aqui nunca vi não. E você já viu índio careca?” A nação dos índios Urubu é tudo careca!

Uma vez ele (Rodrigo) tava plantando feijão ali. Polícia chegou atrás dele, ele falou: “Cês espera aí que eu vou pegar um cavalo!” Aí ele foi no Barreiro apanhar os documentos dele, e aí quando ele chegou, ele falou com o irmão dele “Agora, cê me acompanha que eu não sei o quê que vai acontecer.” O irmão dele cismou: “Uai, acho que não vou, não”. Aí, eu fui mais ele. Chegou lá, eles já deteram ele num quarto e o investigador ia lá, investigava ele, trazia um coronel e foi a tarde e ele dentro de um quarto lá. Aí foi, o investigador voltou e falou “Olha, coronel, o Rodrigo é bem documentado, agora o Laurindo não é muito, não. Mas o Rodrigo é bem documentado. E outra coisa, ele apresentou uma carta de Capitão Pinheiro, do chefe da Ajudância Minas Bahia”.

Aí ele disse: “Tá bom então eu quero ver essa carta.” (seu Valdemar, aldeia Prata, 17 de maio de 2017)

A esse respeito, é bastante particular a forma pela qual seu Valdemar articula sua narrativa. Referindo-se a Rodrigão, a liderança da Prata indica que, ainda que “*sair novo*” do território pudesse significar um “*problema*” e “*topar com o exército*” tenha se constituído um “*arrependimento*”, foi essa “*circulação*” e presença em instituições não-indígenas que brindou ao cacique documentos de “*primeira qualidade*”. Também particularmente interessante é a referência à “*revolta com Jânio Quadros*”, que pode sugerir a participação de cacique Rodrigo no cenário pré-golpe de 1964, quando o exército brasileiro se colocava resistente à ascensão de João Goulart ao poder, contribuindo para as manobras que levaram o Congresso Nacional brasileiro a instituir um sistema parlamentarista.

Na sequência, seu Valdemar relata um encontro de Laurindo e Rodrigo com forças policiais em Brasília, no qual os “*documentos*” dos dois foram importantes para que pudessem ter contato com os órgãos públicos, além, é claro, dos conhecimentos adquiridos na “*circulação*” fora do território. Ressaltam-se, por fim, as considerações da liderança Prata, que descrevem os modos de operação do agente do Estado em relação aos povos indígenas, julgados a partir de traços fenotípicos, que supostamente seriam requisitos de indianeidade. A violência da abordagem policial, cujo agente chega a rasgar um documento que estava em pose de seu Laurindo, sugere, igualmente, o tom das relações estabelecidas nesses contatos.

Nem sempre, porém, os Xakriabá estiveram diante de maus encontros. Foi dos percursos em “*busca dos direitos*” que se firmou uma das alianças mais importantes para os Xakriabá durante o “*tempo da luta pela terra*”: a parceria com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI). As figuras de Fábio Alves dos Santos e de sua esposa, a radialista Irma Reis, são costumeiramente lembradas pela coragem e apoio em relação aos conflitos envolvendo as terras Xakriabá.

E aí um belo dia o Fábio desceu para vim ver... desceu ali. Lá para cima tem uma estrada que sai aqui reto. Nós tava na roça lá eu, Rosa(lino), dona Elisa e as criancinhas lá embaixo de uma moita. Tava trabalhando na roça... Aí desceu aquele carrinho. Um homem com chapuzão de palha. Desceu e batendo a mão... Nós disse: “Rosa(lino), não vai lá não, que ele é fazendeiro”. Aí Rosa(lino) ficou lá, mas dona Elisa mandou eu: “vai lá ver quem é!”. Eu fui. Tive a coragem de ir. Cheguei lá... Aí ele começou a conversar com eu...E tal... aí ele falou que ele queria conversar com o cacique Rosalino, que ele veio para defender nós. E

que ele era Igreja Católica. Aí foi agradando aquela conversa... Aí eu voltei lá e conversei com Rosa(lino). Ele disse isso, isso e isso. Fiz o intermediário. Aí Rosa(lino) disse: “então eu vou lá”. Ele disse: “eu vou, Elisa”. “Então vamos nós tudo”. Apanhou os meninos e fomos tudo. Chegou lá e começou a conversar e nós descobriu que era uma pessoa que tinha vindo para nos ajudar. Mas aí a luta esquentou. Com a vinda de Fabião, a luta esquentou. Ele era do CIMI, mas era um advogado forte. Mas aí ele tinha um outro advogado forte no Espírito Santo, que era o Fabinho. A Irma acompanhava, que era esposa do Fábio. E a Irma Reis era radialista, mas parece que professora também. Não sei, uma coisa assim... E aí, eles animou nós. E aí eles dizia: “não, nós estamos aqui pra te acompanhar”. Aí não tinha dinheiro, eles apanhava nós, levava pra Januária. Lá, Dom Anselmo, que era o bispo, fornecia dinheiro e ele dava a nós e nós... e eles acompanhava. Ou apresentava um advogado para acompanhar. E aí Rosalino foi animando a luta, animando, animando... Mas aí o Fabião ele fazia uma reunião com nós, 100, 200 pessoas e avisava pra nós: “Ó, vocês vão ganhar terra toda documentada, mas vocês vão perder pessoas importantes na vida de vocês. Pode vocês ficar sabendo. Vocês vão ganhar terra, mas não vai ficar sem não perder pessoas importantes”. E aquilo teve uma revolta muito grande. Ele foi processado não sei quantas vezes esse Fabião. E Rosalino foi muito perseguido (seu José de Fiúza, aldeia Itapicuru, 13 de fevereiro de 2017.).

Fábio Alves dos Santos morreu dois anos antes do início dessa pesquisa e, por isso, nunca tive oportunidade de escutá-lo. Ele foi professor de Cultura Religiosa e Direito na PUC-Minas. Graduado em Pedagogia, Ciências Sociais e Teologia, concluiu, em 1995, o Mestrado em Direito Constitucional, com a pesquisa “Direito agrário: política fundiária no Brasil”, pela Universidade Federal de Minas Gerais. Nascido no Ceará, Fábio contou, em uma entrevista dada em 2013, que assim que chegou em Belo Horizonte, em 1985, passou a acompanhar a luta do povo Xakriabá a partir de seu trabalho no CIMI-Leste⁷⁴⁷⁵.

⁷⁴ O Conselho Indígena Missionário (CIMI) contribuiu para a articulação das Assembleias Indígenas, que começaram a ser realizadas nos anos 1970, até o ano de 1984. Esses encontros procuravam reunir lideranças indígenas de povos diversos, organizando suas pautas e dinâmicas de luta. Segundo Poliene Bicalho, a proposta do CIMI era tornar essas Assembleias cada vez mais autônomas, reduzindo ao mínimo a participação dos não-indígenas. Para essa discussão, ver: BICALHO, Poliene. Resistir era preciso: o Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no Brasil. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 136-156, 2019.

⁷⁵ A respeito do contexto no qual parte da Igreja Católica se aproxima dos movimentos indígenas e indigenistas a partir do final da década de 1970 e nos anos 1980, Ailton Krenak comenta: “(...) Esses assassinatos (de lideranças indígenas e indigenistas) fizeram com que algumas pessoas, dentro de algumas famílias, assumissem essa tradução da dor que estávamos sentindo, da falta de perspectiva sobre o outro dia, o dia de amanhã, que fizeram com que alguns de nós comessem a bater perna. Quando a igreja católica sentiu também o bafo da ditadura, ela percebeu que não podia ficar só conversando com a classe média e distribuindo hóstia na paróquia. Ela tinha que olhar esse povo que estava sendo comido pelas beiradas. E começou a trabalhar e criou a Pastoral Indigenista, o CIMI, o Conselho Indígena Missionário, criou a pastoral da terra, que é o CPT, a Comissão Pastoral da Terra. Os sindicatos começaram a se movimentar e foi nesse ambiente nos sindicatos, na pastoral indígena, nas comunidades de base, que gente como o Daniel Cabixi que é quase da mesma geração, talvez um pouquinho mais velho do que eu e o Álvaro, e alguns outros que vamos lembrando ao longo da conversa, alguns dos nossos padrinhos, começaram a circular. E de lá originou essa ideia mais fixa sobre índios em movimento. Porque a maioria

Ele se remete a esse tempo como um período tenso e conflitivo. Não apenas pelas mortes das lideranças Xakriabá, mas também porque ele próprio passava por problemas com a “Diocese de Januária, através do bispo Anselmo Muller e dos padres alemães da Sagrada Família”, que tinham “muita dificuldade de compreender o nosso trabalho e a luta dos índios” (SANTOS, 2013, p. 1640). Além do apoio ao povo Xakriabá, devemos a Fábio a preservação de várias correspondências trocadas entre ele e os Xakriabá durante o tempo da “*luta pela terra*”. Várias delas estão arquivadas no Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES) e no próprio acervo do CIMI – Leste, ambos localizados em Belo Horizonte (MG) e foram fontes importantíssimas para a nossa pesquisa.

Uma abordagem possível para provocarmos a reflexão sobre as relações entre Xakriabá e seus parceiros indígenas e não-indígenas, nesse contexto, é pela mobilização do conceito de “afinidade potencial”. A afinidade potencial, para Viveiros de Castro, é uma interpretação da socialidade ameríndia baseada na questão da alteridade e da diferença e não se resume simplesmente a um componente do parentesco, como, por exemplo, na afinidade matrimonial. São relações que podem ocorrer de forma independente das alianças matrimoniais efetivas. Por isso, não se concentram naquilo que poderíamos compreender como a dimensão “local” (aldeia ou território, por exemplo), estimulando relações com diferentes esferas sociocsmológicas, como não-aliados, brancos, inimigos, animais ou espíritos. Assim, relações particulares podem ser construídas a partir de relações genéricas (por exemplo, com alguns “brancos” em particular), sendo a “afinidade” o resultado dessas relações e não sua origem. Essas relações “classificadoras” de parentesco não se formam, assim, simplesmente como extensões das relações “reais”; ao contrário, são essas últimas que se constituem reduções das primeiras (VIVEIROS DE CASTRO, 2014b, p. 416-417).

As palavras de Ailton Krenak são especialmente elucidativas para demonstrar como todo esse movimento que se instaura nos anos 1970 e 1980, motivados por aproximações e afinidades diversas entre o mundo indígena e não-indígena, não são efetuados, contudo, como uma simples participação ou inclusão institucional. Apesar dos vínculos estabelecidos nessas esferas, é relevante destacar todas as produções realizadas por diferentes povos indígenas, cada um a seu modo, no sentido de constituir práticas políticas próprias.

de nós quando começou a sair de casa, saiu de casa porque estava sendo enxotado e tinha que ir para algum lugar” (KRENAK, Ailton, 2017a, p. 43).

Ora eu era um rapazinho e não conseguia enxergar muito além das montanhas que cercavam aquela região do Vale do Rio Doce, quando nossa família teve que migrar porque a barra estava pesada onde a gente vivia. Entrei em contato com outras lideranças indígenas e busquei refúgio inclusive aqui em São Paulo nos parentes Guarani daqui da Serra do Mar, Parelheiros, onde eu fui encontrar alguns de nossos xeramõi, os anciões Guaranis, alguns de nossos padrinhos. Os pajés que nos recebiam nos davam orientação para aquela nova geração, mostravam que o nosso caminho era diferente do caminho da política dos brancos. Eles diziam que nós não tínhamos nada a ver com a política dos brancos. De uma maneira muito simples eles balizavam a nossa visão sobre fazer algo que fosse espontâneo, respondendo às nossas necessidades e realidades locais e regionais e não nos afiliando a nada da política daquela época. E nós não nos afiliamos mesmo. Eu nunca me filiei a nada, de sindicato, de partido de nada. Nenhuma ideologia dessas carimbadas. Assim como muitos de nossa geração nunca tiveram um vínculo direto com essas estruturas (KRENAK, Ailton, 2017a, p.45-46).

Nesse trabalho, como já dissemos, buscamos nos afastar de abordagens que interpretassem os efeitos dos contatos indígenas com o mundo-indígena pelo viés de supostas perdas culturais. Nesse sentido, conforme lembra Márcio Goldman, citando as contribuições de Roger Bastide, as transformações culturais, na maioria dos casos, “não são puramente arbitrárias”, mas consistem na atualização de alternativas já presentes nessas matrizes culturais, “motivadas pelas novas condições objetivas” (GOLDMAN, 2009, p. 110). Também como destaca a pesquisadora Iara Castro, a partir do trabalho que desenvolveu junto ao povo Kinikinau, as relações interétnicas podem representar uma dimensão importante da vida desse povo, configurando-se uma via de acesso para sua compreensão. Contudo, a despeito da relevância do interesse pelo estabelecimento de relações com estrangeiros como dimensão característica dos modos de vida nativo, é válido lembrar, contudo, que não houve, na história dos povos indígenas, a possibilidade de uma “não-relação” como esses outros universos (CASTRO, 2010, p. 26).

Assim, é interessante ponderar que, para o caso Xakriabá e provavelmente para o caso de outros povos indígenas, as relações que vão sendo estabelecidas entre os mundos indígenas com o mundo não-indígena durante a ditadura, bem como os repertórios decorrentes desses novos contatos, estão em diálogo com dimensões cosmológicas previamente apresentadas em suas matrizes culturais. Entre os Xakriabá, essas novas afinidades se produziram a partir das atualizações de repertórios relacionados à relevância do domínio das questões de “fora”, da perspectiva de “circulação”, entre outras. Para finalizar esse capítulo, descreveremos um episódio mais recente, no qual o repertório da “busca dos direitos” foi novamente “ativado”, dessa vez por um jovem Xakriabá.

Em julho de 2018, uma mostra do FÓRUMDOC Itinerante ocupou a escola da aldeia Barreiro Preto. Na programação, o documentário “Índio Cidadão?” (2014), de Rodrigo Siqueira Arajeju, e o lançamento do documentário “ATL – Acampamento Terra Livre, Brasília/DF, 2017” e de “Povo Indígena Xakriabá em 1 minuto”, ambos produzidos por Edgar Xakriabá. Na sessão, várias pessoas da comunidade, especialmente as mais velhas, puderam assistir às cenas de violência das forças policiais contra os indígenas em marcha no ATL 2017, sobre as quais muito tinham ouvido falar. Depois das apresentações dos filmes e da partilha de impressões, o professor Xakriabá Manoel, da escola Xukurank, comandou várias rezas e cânticos. No final, antes de “*puxar*” o último canto, pediu para que todos cantassem: “*a que costumamos cantar quando saímos em busca de direito*”. Batidas fortes de maracá, pés e burdunas firmes e ritmadas no chão e, em entonação de um canto tradicional Xakriabá, um “*Fora Temer!, Fora Temer!*”⁷⁶. Conectando as lutas dos “*antigos*”, dos “*mais velhos*” e dos jovens, o repertório da “*busca dos direito*” era novamente mobilizado, explicitando, por um lado, particularidades das lutas presentes, como também continuidades no que se refere a um projeto de bem-viver e vida digna no território.

⁷⁶ Para acessar as duas produções de Edgar Xakriabá, ver canal “*Etnovisão – Edgar Kanaykō Xakriabá*” no *youtube*. “Povo Indígena Xakriabá em 1 minuto”. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Q9duTLsn9tc>. “ATL – Acampamento Terra Livre, Brasília/DF, 2017”. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=WHUBDYmU4_U

4. Epistemologias nativas e a indigenização de marcos da historiografia “tradicional” – contrapontos a uma narrativa colonial

A opção pela indigenização significa nesta pesquisa uma forma de enfatizar em nossas narrativas históricas a agência do povo Xakriabá. Por isso, é importante reafirmar o processo de resistência e de subversão àquilo que é imposto pela lógica colonial. Deste modo entendemos que, se o processo de colonização começou por nossas mentes, a indigenização tem que ser diferente, tem que partir das nossas mãos, práticas e de toda elaboração a partir do nosso corpo-território, até chegar em nossas mentes (XAKRIABÁ, Célia, 2018, p. 138).

Aí foi o tempo que a gente foi lá em Brasília. Aí deu o reconhecimento de que aqui a terra era indígena, que existia essa terra. Eles queixaram na época na FUNAI de que não tinha conhecimento. Tanto que o primeiro passo que demos aqui lá para Brasília ainda não era FUNAI. Era o SPI. Esse povo tá invadindo as terras e cadê os direitos nossos? Que a pessoa aqui tem um documento chamado de doação feito pelo governo no tempo que o Brasil ainda tava no domínio de Portugal. Era tempo de rei. Esse rei lançou um documento aqui e esse documento chamava de doação. O rei lançou para os índios Xakriabá. Então os índios aqui tinha essa força. Digo: nós temos o documento, então essa terra é nossa. Vamos lutar! (seu Laurindo In: XAKRIABÁ, Dogllas, 2018, p. 9).

As constantes invasões de seu território conduziram, como discutido, à necessidade de uma retomada da “*circulação*” do povo Xakriabá para fora de suas fronteiras territoriais, em “*busca de direito*”. Até aqui apresentamos, em linhas gerais, os perigos e as potencialidades que estão sempre à espreita nesses percursos. Nesse capítulo, analisaremos um aspecto específico das tensões estabelecidas a partir dessa “*circulação*” dentro-fora do território: o (des)encontro entre as epistemologias indígenas e não-indígenas.

Utilizaremos como referencial analítico para a tessitura dessa discussão as interpretações dissonantes que o povo Xakriabá estabeleceu para a “Certidão de Doação” de 1728, que voltou a ser mobilizada no contexto da “*luta pela terra*” como elemento de legitimidade à permanência no território, em face às invasões institucionalizadas pela RURALMINAS. Como apresentado no primeiro capítulo, um dos resultados dos primeiros contatos entre indígenas e colonizadores foi a assinatura de uma Certidão de Doação de Terras. Também como se viu, a questão da posse de “*documentos*” foi se tornando particularmente importante entre os Xakriabá no contexto das primeiras iniciativas da “*luta pela terra*”, sempre acionados de forma devidamente “*indigenizada*”.

Partimos do pressuposto de que um “privilégio epistêmico” dos saberes “ocidentais”, “europeus” ou “coloniais” foi historicamente estabelecido em relação às narrativas nativas (SANTOS, NICODEMO e PEREIRA, 2017, p. 179). A reflexão que buscamos suscitar aqui funda-se nos dissensos que as narrativas indígenas promovem, ao interpretarem, a partir de cosmovisões próprias, as produções documentais não-indígenas. Procuramos escapar da “posição problemática da historiografia” com respeito à questão indígena, tal como já nos anos 1990, historiadores como John Monteiro nos alertavam: embora não os tenha eliminado de seus estudos, a historiografia segue reservando aos povos indígenas, usualmente, a posição de meras “vítimas das iniquidades dos brancos” ou de “aculturados” (MONTEIRO, 1995, p. 227; ALMEIDA, 2003, p. 27).

O historiador mexicano Federico Navarrete Linares (2004), comparando as concepções de tempo histórico produzidas por povos mesoamericanos e pelo Estado, afirma que o último ainda manifesta a persistência de um “cronótopo” moderno de história. Ainda que a historiografia venha acumulando toda uma fortuna crítica a respeito da superação desse “cronótopo”, em favor de uma perspectiva “presentista” do tempo, o autor compreende que o Estado⁷⁷ mantém-se ainda majoritariamente orientado por valores advindos da tradição judaico-cristã e suas narrativas seguem pautadas pela perspectiva da linearidade do tempo histórico e progresso cumulativo da razão, a exemplo do que já havia sido observado por Reinhart Koselleck (2006)⁷⁸.

A perspectiva de uma histórica única e linear implica, segundo Navarrete-Linares, não somente a imposição de uma cronologia específica para analisar os fenômenos humanos no tempo, mas também o estabelecimento de um critério único comparativo entre culturas dentro de uma escala evolutiva de progresso. Dessa perspectiva deriva-se

⁷⁷ Embora estejamos fazendo referência a dinâmicas instituídas pelo Estado, não desconsideramos as advertências de Michel Pollak, que ressalta que embora os exercícios discursivos e de memória histórica possam estar ligados a fenômenos de dominação, “a clivagem entre memória oficial e dominante e memórias subterrâneas, assim como a significação do silêncio sobre o passado, não remete forçosamente a uma oposição entre Estado dominador e sociedade civil”. Assim, quando falamos em “Estado”, não ignoramos as possíveis relações de consentimento ou adesão às narrativas hegemônicas por parte de distintos grupos sociais, como também não desprezamos múltiplas possibilidades de proposição de discursos contracoloniais. Para essa discussão, ver: POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n.3, 1989, p. 3-15.

⁷⁸ Reinhart Koselleck, analisando o conceito de “revolução”, concebe-o como uma espécie de metáfora das transformações nas concepções de tempo histórico na Modernidade. Retomando discussões sobre a Revolução Francesa, o autor destaca que a genealogia desse conceito, ligado às ciências naturais, vai pouco a pouco se alterando, formando-se “um produto linguístico da modernidade” (p. 62). Se revolução era antes o referente de uma consciência de retrocesso – retroceder a uma condição “original”, na modernidade, revolução passa a assumir um significado iminentemente político e social, ligado à transformação, ao futuro e ao progresso. Para essa discussão, ver: KOSSELECK, Reinhart. O conceito moderno de revolução. In: **Futuro Passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006b. p. 61-77.

ainda a ideia de que o “Ocidente” seja o centro do desenvolvimento histórico, enquanto o resto do mundo seria uma “periferia atrasada”. Nesse sentido, os habitantes desse centro privilegiado “teriam a obrigação” de difundir sua cultura superior ao redor do planeta, da mesma maneira que as elites ilustradas nacionais dos países periféricos deveriam difundir sua cultura entre “massas ignorantes” e “não-ocidentais” de seus territórios (NAVARRETE-LINARES, 2004, p. 38).

Ao desenvolver uma espécie de “genealogia da etnologia”, Michel de Certeau localiza na chegada dos europeus à América o estabelecimento de uma nova perspectiva acerca do escrito (e da escrita) na Europa. De acordo com seu argumento, é a partir do olhar europeu para as culturas ameríndias que a diferenciação entre oralidade e escrita adquire uma pertinência “epistemológica e social” – precisamente porque a diferenciação entre esses dois campos implicará também a distinção entre aquilo que definiria a “tradição religiosa” em contraposição ao que passou a ser considerado “selvagem”. A escrita torna-se, assim, “um sinal diacrítico” distintivo do mundo Ocidental, quando a “escritura”, cujo modelo elementar seria a Bíblia, passa a ser identificada como “santa”. A partir de então, importantes relações de poder começam a ser estabelecidas entre os regimes de oralidade e escrita. A escrita passa a ser, simbolicamente, o instrumento capaz de “reter as coisas em sua pureza e estendê-las até o fim do mundo” (CERTEAU, 2000, p. 217).

Uma vasta produção escrita passa a ser produzida a partir dos relatos de viagens e dos quadros etnográficos elaborados por uma série de europeus no Novo Mundo. Para Certeau, “essa espécie de evento inaugural para o que a historiografia faz”, instaura uma série de disjunções semânticas que contribuem para o expansionismo colonial, tais como: “lá” e “cá”; “outro” e “o mesmo”; “sujeito” e “objeto”; “natureza” e “sociedade” e, principalmente, “selvagem” e “civilizado”. Esses pares disjuntivos configuraram-se o fundamento de diversas ciências humanas, incluindo a etnologia e a história. Nesse contexto em que a presença do documento escrito torna-se um critério fundamental de verdade é que a oralidade passou a ser tomada como “fabulação”. Não fortuitamente, segundo o próprio Certeau, o escrito passou a ser visto por povos indígenas como uma espécie de feitiçaria “branca” (Ibidem, p. 216).

Sabemos que as lógicas acadêmicas que relegaram aos povos indígenas o lugar de culturas cristalizadas ou de povos da “pura tradição”, perpetuaram-se por parte significativa da trajetória de várias Ciências Humanas até pelo menos a segunda metade do século XX. Essas perspectivas mantiveram-se proeminentes até a década de 1970,

quando aportes conceituais da antropologia social britânica, contribuíram para que mitos e rituais passassem a ser pouco a pouco analisados como expressões de “relações sociais concretas” e não meras sobrevivências de um passado remoto. Esses debates influenciaram e se articularam a outros campos de conhecimentos e, como sabemos, impactaram fortemente a historiografia, especialmente aquela produzida pela Escola dos Annales.

Se aceitarmos contudo com Deleuze e Guattari que tudo coexiste em perpétua interação e que a única maneira de escapar do tema absurdo da sociedade sem história ou da sociedade contra a história é contornar a própria história e levar em conta a coexistência de elementos, esse quadro deve profundamente passar por profundas alterações. Suas distintas concepções de tempo sobrevivem precisamente porque foram capazes de incorporar novos significados simbólicos e adaptar-se a novas circunstâncias (GOLDMAN, 2009, p. 109).

Levando em conta esses aportes conceituais, nos pautaremos, nesse capítulo, não por critérios de verificação, frequentemente aplicados em nossos estudos, mas por aquilo que Tânia Stolze Lima, em seu belíssimo texto, “A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá”, em diálogo com a pragmática de William James, sugere: “não temos que procurar de onde provém a ideia, mas onde ela conduz”. Em seu trabalho, a antropóloga analisa como o encontro dos Yudjá com a Ayahuasca proporcionou um intenso movimento de “pesquisas” e “reflexões” sobre o passado entre a comunidade. Yabaiwa, indígena que foi particularmente “afetado” pelas (re)descobertas provenientes desse encontro, se deu conta de que a retomada de um “passado que não passou” seria a única saída que permitiria um “futuro” a seu povo.

De forma distinta a outras leituras interpretativas dos fenômenos da “memória”, as particularidades das (re)descobertas “históricas” dos Yudjá, nesse caso, é que elas não podem ser compreendidas simplesmente como elementos “imaginados” ou “inventados” pelo povo indígena. Mais que isso, essas leituras podem ser tomadas como fruto de um complexo processo de “agenciamento coletivo de enunciação”, que inclui os próprios Yudjá, seu território, seus “mais velhos” – vivos ou mortos, as vicissitudes que permitiram seu encontro com a Ayahuasca, elementos “naturais” e seres não-humanos, conformando uma “produção” que é, ao mesmo tempo, “sujeito, objeto e expressão” dessas articulações. Esses aspectos podem ser evidenciados nas perspectivas dos Yudjá sobre o tempo, que remontam não simplesmente a ideia de um passado “permanente” – “a-histórico” – mas à indivisão implícita de suas categorias temporais (Ibidem, p. 122).

Analisando os diversos tipos de agenciamentos produzidos pelo povo runakuna e pelos tirakuna (“seres-terra”) nos Andes peruanos, Marisol de La Cadena propõe uma reflexão sobre os limites da política e da história na inclusão de narrativas que não correspondem aos cânones exigidos por suas lógicas interpretativas. A autora, que estabeleceu uma longa relação com Mariano Turpo e seu filho Nazario, protagonistas de sua narrativa, constrói dois tipos distintos de versões para os eventos que analisa. Em uma delas, aborda os eventos indicados como propriamente “historiográficos”. Em outra, discute experiências, consideradas pelos runakuna como “históricas”, mas que de acordo com La Cadena, excederiam as exigências metodológicas do campo historiográfico. Assim, a autora se dispõe a pensar sobre eventos que “não podem ser historicizados”, por não cumprirem os procedimentos que marcam a estrutura ontológica que caracteriza a historiografia, para a qual a “evidência” assume um lugar central na compreensão do que é entendido como realidade.

Nos eventos políticos relativos às disputas em torno de “Ausangate” – montanha sagrada dos runakuna e local de grande potencial minerador para o estado peruano e para as corporações internacionais – ficava patente o que La Cadena chamou de um desacordo fundamental, em referência ao trabalho de Jacques Rancière. Do ponto de vista runakuna, esses eventos tinham capacidade de agenciamentos próprios, que incluíam seres coexistentes aos runakuna – os tirakuna (seres-terra). O chamado “desacordo” com relação às perspectivas interpretativas do Estado desabilitava questões históricas decisivas para o povo andino, negava a possibilidade de uma coexistência em “desacordo” e atacava severamente a “política ontológica” indígena (LA CADENA, 2015, p. 13).

No entanto, é das próprias epistemologias indígenas que derivam os apontamentos críticos mais contundentes aos traços coloniais da historiografia e das Ciências Humanas. As assumo não apenas a título de meras contribuições teóricas, mas na condição de advertências ao meu próprio fazer etno-historiográfico ao longo da pesquisa. Analisando práticas da educação escolar indígena, Marcos Terena destaca que, mais que dela, os processos de formação de pessoas indígenas vêm da “educação autônoma dentro do universo comunitário”. No sistema de aprendizagem decorrente desse universo, **“nada se aprende para comprovar, mas para ser usado como ferramenta ao longo da vida seja nas alegrias, no compartilhar, e nas lutas.** Há um conhecimento com base linguística, cultural e espiritual. Um sistema educacional transmitido de pai para filho, de geração em geração onde não se usa alfabeto ocidental, mas a palavra, a oralidade” (TERENA, Marcos, 2019, p. 21, grifos nossos).

Casé Angatu e Ayra Tupinambá, em diálogo com as contribuições conceituais de Alessandro Portelli, convergem na perspectiva de que não se “dá voz” ao outro por meio da metodologia de História Oral. Contudo, eles ponderam, ressalvadas as distinções de cada povo indígena, que as oralidades indígenas que oferecem “expressões verbais às suas memórias” não se constituem a partir dos mesmos procedimentos das narrativas orais não-indígenas, de onde derivariam os limites da história oral para tratar de suas experiências. Para os autores, esses limites estariam relacionados às “temporalidades oferecidas pelas narrativas”, uma vez que os “tempos vividos” pelos povos indígenas são relativos a diferentes “sujeitos, memórias ancestrais e relações espirituais visíveis ou imaginárias com a natureza”.

Pensamos que essas ponderações valem ainda mais em relação aos povos indígenas que quase nunca são ouvidos quando das construções escritas sobre suas histórias. Porém, mesmo quando ouvidos, seus tempos remetem aos ritmos da natureza e espirituais. Temporalidades orientadas pela lua, sol, mar, plantio, colheita, cantos dos pássaros, fertilidade e maturação do próprio corpo. O tempo das narrativas escritas como, por exemplo, das narrativas históricas são, na maioria das vezes, abalizados pelo tempo supostamente mecânico marcado por calendários, relógios, por recortes teóricos, metodológicos por cadências narrativas e pelo arcabouço do próprio texto. Contudo, as temporalidades indígenas que expressam vivências nem sempre possuem as temporalidades historiográficas. Começamos com tais ponderações porque refletimos que os povos originários brasileiros vivenciam mais de 500 anos de imposições, diferenciadas em seus formatos e contextos históricos. Algumas das dimensões dessas injunções ainda pouco percebidas são as imposições da escrita e das oralidades não indígenas em relação às oralidades e vivências indígenas (ANGATU, Casé e TUPINAMBÁ, Ayra, 2019, p. 24).

Nesse sentido, refletindo sobre seu próprio processo de escrita enquanto acadêmica indígena, Daiara Tukano revela que só conseguiu aprender sobre o pensamento indígena, na prática, quando percebeu que “memória é sentimento”. A memória indígena, do ponto de vista da autora, “é a estrutura da identidade e de tudo que nos constitui”: espírito, consciente e inconsciente, psicológico, matéria. O “wākushé” ou cosmovisão de seu povo é a “complexidade” dessas memórias e também a “percepção do que nós temos do universo”. A autora lamenta que a cultura não-indígena persista em tornar os povos indígenas como algo “distante dela”, “insistindo em limitar a identidade indígena no espaço e no tempo de forma estática” (TUKANO, Daiara, 2018, p. 104). Nesses termos,

considerou que a academia é uma das principais instituições da sociedade “ocidental” de manutenção da colonialidade do pensamento pois

(...) ela é autorreferente e euroreferente, no sentido de que apenas se legitima por ela mesma, citando e usando como referência os pensadores reconhecidos dentro da continuidade do pensamento e da epistemologia ocidental: os eternos pensadores brancos, que ecoando o paradigma colonial, me coagem a me expressar a sua maneira para me fazer compreender dentro do espaço acadêmico. Dessa forma, não poderia nem pensar, nem me expressar como indígena e deveria assumir por única norma assimilar e executar a linguagem branca para me fazer compreender ou seria rejeitada. Como indígena na universidade me sinto lutando contra o monstro da história, que quer me comer (Ibidem, p. 109)

Para o povo Xakriabá, a oralidade é particularmente importante em seu regime de conhecimento, o que se pode depreender, por exemplo, do frequente uso das narrativas rimadas para tratar de inúmeras de suas experiências, históricas ou cotidianas. Uma das práticas importantíssimas nos festejos dos casamentos, que se remete aos regimes discursivos da oralidade Xakriabá, são justamente as “*loas*”, “*jogadas*” (ou recitadas) na mesa dos convidados mais importantes (familiares e “*companheiros*”)⁷⁹, após o momento em que o alimento é servido. No casamento de Deda, professor de cultura Xakriabá, em fevereiro de 2018, muitas das “*loas*” entoavam versos em que conselhos e orientações eram oferecidos ao casal, muitas vezes em tom particularmente bem humorado. As *loas*, no entanto, podem versar sobre temas diversos.

(...) *loas* são versos falados nos casamentos Xakriabá, é uma prática exclusiva, uma marca do casamento tradicional Xakriabá. É um momento de celebração, é uma forma diferente de alegrar os momentos festivos do casamento. (...) A tradição oral apresenta um movimento constante, em que suas expressões não ficam restritas a um único território, existem apropriações, transcrições, mas com características próprias. As *Loas* são versos, o diferencial está no sentido e no significado que elas têm no casamento, a *loa*, como já disse, é um elemento do casamento tradicional Xakriabá (XAKRIABÁ, Luzionira, 2016, p. 15).

Investigando as práticas relacionadas ao ensino da escrita em território indígena, Anézia Xakriabá lembra que uma das práticas fundamentais de conhecimento, relativas aos Xakriabá que não tem “*conhecimento da escrita*”, são as rezas e benzimentos. A

⁷⁹ “*Companheiros*” e “*companheiras*” são pessoas escolhidas pelas pessoas que estão se casando, que funcionarão como guardiões do casamento e protetores e aconselhadores do casal.

autora destaca que muitos rezadore(a)s e benzedore(a)s que não dominam a escrita ou a leitura são capazes de rezar longas rezas e benzimentos, que revelam conhecimentos sobre as curas de doenças de diversas naturezas (XAKRIABÁ, Anézia, 2016, p. 20). A leitura do trabalho de Anézia também me remeteu a algumas narrativas que pude escutar ao longo da pesquisa, que explicavam que o poder curativo das rezas e benzimentos chega a se “*enfraquecer*”, caso sejam escritas.

Célia Xakriabá, cujo avô materno, seu “Zé do Rolo”, e seu pai, Hilário, são exímios “*jogadores de loas*” nos casamentos, também analisou em sua pesquisa a importância da oralidade em sua própria trajetória. Segundo a pesquisadora, ainda que o povo Xakriabá se assemelhe a outros povos indígenas no que se refere à importância da oralidade, apresentam “*características ímpares na palavra anunciada, ora pelas metáforas, ora pela entoação com melodia*”. A própria Célia, que herdou essa “*ressonância/melodia no entoar da palavra*”, aponta que essa relação com a oralidade é menos comum entre as pessoas jovens Xakriabá. O mais usual é que esse entoar venha dos “*mais velhos*”, que são considerados “*sábios da tradição da ciência Xakriabá*” (XAKRIABÁ, Célia, 2018, p. 32)⁸⁰.

Em toda a linhagem da minha família, os mais velhos apresentam essa característica *semântica* na oralidade, especialmente meu bisavô Manelão (pai da mãe de meu pai), meu avô Zé (pai de minha mãe), e meu pai, Hilário. Para desenvolver uma boa oralidade, é preciso escutar muito. Curiosamente, ao regressar na história, eu acabo me surpreendendo como essa característica usualmente referencia os homens e os mais velhos como figuras representativas na oralidade Xakriabá. Historicamente, a oralidade dos homens mais velhos predominava e circulava mais do que a das mulheres. Entretanto, no meu núcleo familiar, tanto por parte da minha avó paterna, Vó Getúlia; quanto da minha tia Ana, tia Inês (parteira), e por parte da minha bisavó de linhagem materna, Joana (Noca); todas eram referências no rezar (XAKRIABÁ, Célia, 2018, p.33, grifos originais).

As palavras de Célia Xakriabá também nos levam a outras questões decisivas na produção do aprendizado indígena, valorizando, assim como também destacado por Daiara Tukano (2018), a escuta como fundamental nos agenciamentos que constroem o saber.

Talvez essa postura de escutar para depois falar – escuta intensa, no sentido não só de respeito aos mais velhos mas de produzir aprendizado

⁸⁰ Para visualização e escuta de uma das recitações de Célia Xakriabá, no qual ela entoa versos de sua autoria, ver vídeo gravado no Acampamento Terra Livre (ATL) de 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=GCMKmzq9W9U>

na escuta – teve início para mim principalmente no começo da juventude, momento em que acompanhei meu pai em suas andanças, reuniões e articulações políticas. É justamente nessas andanças e movimentações que se formam lideranças. Não que eu tivesse esse propósito de ser liderança, nem me reconheço como tal, mas gostava de acompanhar meu pai nessas andanças e nelas ouvir as falas sábias das lideranças: admirava a maneira com que eles apaziguavam conflitos através dessas falas. A fala de uma liderança quase sempre vinha por último e era certa como uma flecha (Ibidem, p. 33)⁸¹.

Retomemos agora nossa fonte principal desse capítulo. A Certidão de Doação de 10 de fevereiro de 1728 (Anexo I) foi transcrita e certificada pelo tabelião do Cartório de Registro Civil de Itacarambi (MG), Francisco Nunes Pacheco, a pedido dos Xakriabá, em 5 de junho de 1969 – ano que também marca a chegada da RURALMINAS ao território. Na Certidão, Januário Cardoso de Almeida Brandão, “administrador dos índios da Missão do Senhor São João do Riacho do Itacarambi”, ordena que o capitão Domingos Dias “ajunte todos os índios”, tanto “machos quanto fêmeas”, que andarem por fora da “admissão”. Brandão advertia que a ordem deveria ser executada com “zelo e cuidado” e que os “rebeldes” deveriam ser presos “com cautela” e retornados ao aldeamento.

A “doutrina” deveria ser ensinada, com o propósito de que os “doutrinados” “vivessem bem”. Os “índios que estivessem mancebados” deveriam se casar, caso não houvesse nenhum “impedimento”. Aqueles que possuíssem algum “impedimento”, deveriam ser casados com outros indígenas. Também se especificava, no documento, que providências seriam assumidas para garantir que os indígenas trabalhassem “para terem o que comer e não furtarem”. A doação, “com ordem de Vossa Majestade”, asseguraria “terras com sobra para não andarem pela fazenda alheia incomodando fazendeiros, missões para sua morada, brejo para o trabalho e gerais para caçada e meladas”, cujos limites foram estabelecidos desde as cabeceiras do Riacho do Itacaramby, extremado a Serra Geral para a parte do Peruaçu, extremado na Boa Vista. Contudo, Januário Cardoso de Almeida Brandão não deixava de destacar que “insolentes” e “rebeldes” à “doutrina” expedida na Certidão deveriam ser presos e castigados, conforme “merecer sua culpa”, sendo-lhes “retirado o abuso de serem bravios”.

⁸¹ Em sua dissertação de mestrado, Célia chega a comentar as dificuldades implicadas em seu processo de escrita, no que se refere aos regimes de conhecimento e oralidades relacionados a sua condição de mulher indígena Xakriabá. “A expectativa é de contar histórias por meio dos nossos corpos e suas inscrições, por meio de nosso entoar, da *ressonância* da *oralidade* e de uma razão que dialoga com os mistérios dos “encantados”. Mas como encontrar, para tanto, a narrativa mais acertada?” (XAKRIABÁ, Célia, 2018, p. 61).

Parece possível sugerir que, do ponto de vista do Estado, a Certidão de Doação de 1728 significava, como se pode depreender das inúmeras especificações morais e tutelares contidas no documento (controle da circulação de pessoas, casamentos e relações de trabalho e da proteção à propriedade privada de fazendeiros), o estabelecimento das bases de um experimento tutelar e/ou projeto colonial na região, ainda que as narrativas advindas das fontes apresentadas no capítulo 1 da tese afirmem que a Certidão determinou o fim do regime de exploração do trabalho indígena (por exemplo, SILVA, 2006 e SANTOS, 1997).

Dogllas Xakriabá aponta que a Certidão de Doação implicou o estabelecimento de limitações consideráveis aos Xakriabá, já que ela se compunha de apenas pequena parte de seu território de ocupação tradicional. O autor também destaca que ao manter os indígenas “*juntos e perto*”, Januário Cardoso de Oliveira Brandão buscava facilitar o controle sobre o povo, “*com propósito de consolidar o roubo do território, e ao mesmo tempo prover mão de obra fácil e barata*” (XAKRIABÁ, Dogllas, 2018, p. 12). A significativa diminuição do território, advinda do esbulho praticado pelas primeiras frentes coloniais na região, levou os “*índios a abandonarem muitos dos recursos naturais existentes às margens do rio São Francisco*” – recursos relacionados “*à caça, pesca e, principalmente, ao uso de plantas medicinais que existiam apenas naqueles ambientes*” (Ibidem, p. 16).

Ainda que as novas condições fossem desfavoráveis, sobretudo pela restrição de meios alimentares, Dogllas Xakriabá sustenta, a partir de suas pesquisas, que “*os índios seguiram se multiplicando e continuando suas vidas – praticando sua cultura e pregando sua crença entre eles, vivendo da caça, da pesca, da coleta e da agricultura*”. Nesse sentido, “*o povo Xakriabá provou que era lutador e que tinha como característica a resistência e a capacidade de viver de poucos recursos disponíveis no ambiente*”, conforme destaca (Ibidem, p. 13). Os Xakriabá permaneceram relativamente “isolados”, pois as barreiras naturais do território – morros rochosos, largos e cumpridos; matas fechadas, com árvores que se entrelaçavam e possuíam muitos espinhos ou também lugares pantanosos, que em época de chuva se enchiam e ocupavam grandes distâncias de terra, formando rios e lagos profundos – tornavam a terra de difícil acesso (Ibidem, p. 14). Dessa forma, o território já contribuía, a partir de suas múltiplas características, para a sustentação da “*cultura*”, como também indicado no primeiro capítulo.

É pertinente ponderar que a própria ideia de defesa de demarcação de territórios indígenas já revela, em si, o resultado de um processo de “indigenização” de um projeto

colonial, que levou a práticas de resistência indígena seculares. Como indicado anteriormente, território demarcado não significa, nas epistemologias indígenas, apenas uma porção de “terras cercadas”, mas toda um conjunto de agenciamentos específicos envolvendo a terra, seres não-humanos e pessoas que não dissociam o território de sua própria constituição como sujeitos. Nesse sentido, poderíamos pensar “território” como um par disjuntivo do “aldeamento”. A respeito das raízes históricas coloniais do conceito, Ailton Krenak considera:

(...) a ideia de aldeias indígenas foi trazida de Portugal e implantada pelos jesuítas. Não tinha aldeia indígena aqui. “Aldeia indígena” é uma categoria de assentamento instituída pelo poder colonial. Era levada para as aldeias exatamente aquela gente indígena que era considerada pela coroa portuguesa, pelos jesuítas e por toda a teologia da época como bárbaros, gentios. Era assim que eles se referiam àquela gente que ainda tinha rituais como o Toré e o Quarup. Eles eram bárbaros. Eles eram gentios. Tinham que ser trazidos ao seio da convivência cristã, da cristandade. E para isso foram implementadas aldeias. O status dos moradores em aldeias era diferente dos que ficavam no mato. Os que ficavam no mato continuavam sendo considerados “gentios”. Tem uma clara diferença entre os povos indígenas que viviam fora dos aldeamentos e os que viviam dentro dos aldeamentos. Existem muitas cartas de governadores, do Mem de Sá e os colegas dele, pedindo reforços ao rei porque as aldeias eram atacadas pelos “gentios”. Ora, se aldeia fosse um lugar de índio viver, eles não estariam atacando aqueles lugares (KRENAK, Ailton, 2017b, p. 124-5)

Em consonância às palavras de Ailton Krenak, remeto-me a algumas palavras da jovem e combativa liderança indígena, Douglas Krenak. Em março de 2017, visitei a Terra Indígena Krenak, na condição de pesquisadora voluntária da COVEMG (Comissão da Verdade em Minas Gerais). Douglas pertence ao povo indígena que recebeu, nos últimos anos, uma triste notoriedade pela divulgação midiática do caso do Reformatório Indígena Agrícola Krenak e, mais recentemente, da destruição de seu rio sagrado, o *Watu*, devastadoramente contaminado pelos rejeitos da mineradora Samarco.

Nessa ocasião, ele nos dizia que, para seu povo, a “ditadura foi o momento em que a violência atingiu o branco”, já que o histórico de violências estatais contra os Krenak remontava, pelo menos, à declaração de “guerra justa” em 1808⁸². Também destacava como a prática de aldeamento constituiu-se, historicamente, como uma das maiores formas de violência contra os povos indígenas. “Aldear é uma manobra militar”, afirmava, comparando os processos de militarização durante a ditadura militar (1964-

⁸² A respeito da declaração de guerra aos chamados botocudos, no período oitocentista ver: DUARTE, Regina Horta. Os índios botocudos e a sociedade oitocentista. **Revista de História**, n. 139, p. 35-53, 1998.

1988) à longa duração de (des)encontros entre militares e indígenas. “Todos os indígenas são nômades”, completou⁸³.

Com a aprovação da Lei de Terras, ainda no Brasil Império (lei nº 601 de 1850), os Xakriabá vivenciaram, provavelmente, sua experiência pioneira do que poderíamos chamar de processo de “indigenização” da Certidão de Doação de 1728. A referida Lei de Terras foi o primeiro dispositivo formal do Estado para a regulação da estrutura fundiária no Brasil. Ela estabeleceu normas, até então inéditas, para que interessados se manifestassem a respeito de posse e domínio de territórios. Na prática, sua aprovação consolidou um cenário de expressivos conflitos no campo, tendo-se em conta que as elites agrárias em formação, aproveitando-se do desconhecimento de camponeses e indígenas e beneficiados pelos vínculos com elites cartoriais, passaram a forjar documentações de posse de terras, expulsando populações tradicionais de seus territórios ou mantendo-as na condição de agregados nas fazendas (ALMEIDA, 2016, p. 16).

Como outras pesquisas historiográficas vêm sugerindo, a Lei de Terras de 1850 elevou a vulnerabilidade dos territórios indígenas, tendo como resultado prático a extinção de vários aldeamentos, notadamente, na região Nordeste do país, por meio da ação expropriatória dos governos provinciais, em conluio com fazendeiros invasores. No caso da província do Rio de Janeiro, em particular, foram proeminentes as revoltas protagonizadas por povos indígenas, em resistência à recente legislação e ao esbulho de seus territórios (ALMEIDA, 2003 e PARAÍSO, 1987).

Em consequência das pressões sofridas a partir de meados do século XIX, condensadas na progressiva exigência de que “diretores de índios” apresentassem registros dos terrenos dos aldeamentos indígenas, os Xakriabá decidiram formalizar o documento expedido em 1728, averbando-o nos cartórios das Comarcas de Januária e Ouro Preto, capital da província de Minas Gerais. Em 19 de abril de 1856, a Certidão de Doação foi registrada no Livro Paroquial do município de Januária (MG), com a seguinte declaração:

Eugênio Gomes de Oliveira por si e por todos os Índios de São João das Missões, declara que possuem desde o Riacho do Itacarambi acima até a cabeceira e vertentes e descanso (sic), extremado na serra Geral, e

⁸³ O historiador John Monteiro provavelmente concordaria com Douglas, conforme discutido no capítulo de sua tese de livre docência “Entre o etnocídio e a etnogênese. Identidades indígenas coloniais”. Ver: MONTEIRO, John. **Tupis, tapuias e historiadores**. Estudos de história indígena e do indigenismo. 2001. Tese (Livre Docência em Etnologia), Departamento de Antropologia, Universidade de Campinas, Campinas.

para parte do Peruguaçu extremado na Boa Vista, onde desagua para cá, como os ditos Índios por ordem de Sua Majestade⁸⁴.

Em 23 de março de 1982, o indigenista Alceu Cotia Mariz produziu um relatório para a FUNAI, indicando resultados de suas pesquisas após uma viagem ao território Xakriabá. Entre seus achados, Mariz destacou o que ele chamou de “reza ou espécie de poema”, recitados pelos “mais idosos do grupo”. Ao se referirem ao documento de doação, os indígenas o faziam em uma entonação rimada e tornavam a assinatura da Certidão “um momento histórico que tinha que ser lembrado, que não poderia ser esquecido”⁸⁵.

Para isso eu dou terras,
p’ros índios morar
(3 vezes)

Daqui para Missões, cabeceira de Alagoinhas
Beira do Peruaçu até as Montanhas
Para índio não abusar de fazendeiro nenhum
Eu dou terra com fartura p’ro índio morar.

A missão para a morada
O brejo para o trabalho
Os campos gerais para as meladas e caçadas
E as margens dos rios para as pescadas.

Dei, registrei, selei
Pago os impostos
Por cento e sessenta Réis

Comparando o texto da “Certidão de Doação” de 1728 com a “reza declamada pelos Xakriabá”, o indigenista sugeria a relevância desse evento histórico para o povo indígena, cuja preservação da narrativa na “memória tribal” (termo do autor), ainda depois de transcorridos 255 anos de sua assinatura, daria testemunho. Alceu Mariz lembrava ainda que a finalidade inicial do documento de doação foi agrupar os Xakriabá em determinado espaço, evitando seu deslocamento para outras regiões do país, “uma vez que viviam perambulando por todo o nordeste de Minas Gerais, sudoeste da Bahia e ao longo do rio São Francisco, naturalmente a contragosto dos fazendeiros da região”. A

⁸⁴ Cf. Resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Xakriabá Rancharia – MG. Processo nº 0872/99, fls. 332. Autoria: Marco Paulo Frões Schettino, 1999 (Acervo: FUNAI).

⁸⁵ Cf. Relatório de Viagem à Área indígena Xakriabá. Autoria: Alceu Cotia Mariz, 23 de março de 1982, p. 16 (Acervo: FUNAI).

partir de sua pesquisa documental, o autor revela que os fazendeiros alegavam que os “primitivos viviam atrapalhando a implantação de suas propriedades, assim como o bom andamento do trabalho nas fazendas instaladas na área, embora, desde a primeira metade do século XVIII, a região entre os rios Peruaçu e Itacarambi, afluentes da margem esquerda do São Francisco, da foz às nascentes, tivesse sido ocupada pelos Xakriabá”⁸⁶.

A transposição do documento escrito para uma narrativa oral, com a entonação melódica própria à oralidade Xakriabá, é, a nosso ver, outra evidência do processo “indigenizador” da experiência colonial. É bastante significativo observar, quando comparamos o texto reproduzido pelo documento com a narrativa apresentada na pesquisa de Alceu Mariz, que os trechos recitados excluem as passagens que aludem à submissão indígena aos dispositivos de controle colonial, sobretudo o que institui a possibilidade de se prescreverem castigos aos indígenas revoltosos e insubmissos.

Tentarei sugerir, a partir desse momento, como a exclusão desses trechos pode nos remeter a uma disposição cosmológica dos Xakriabá, que conecta e articula os termos “território” e “liberdade”. Primeiro, é preciso lembrar, como uma das epígrafes desse capítulo sugere, que a existência da “Certidão de Doação” configurou-se um elemento importantíssimo de sustentação à “*luta pela terra*”, conferindo legitimidade à permanência no território e alentando a composição de uma narrativa contracolonial da “caboclicização” Xakriabá. Até hoje, o documento é mobilizado como um dos contrapontos nativos para a versão colonial da história, animando os projetos de (auto)demarcações Xakriabá e a restituição do rio São Francisco como horizonte territorial.

A despeito de haver sido assinada pelo colonizador Januário Cardoso de Almeida Brandão, é bastante usual que os Xakriabá, especialmente os “*mais velhos*”, atribuam a autoria da Certidão de Doação à princesa Isabel⁸⁷.

(...) e sobre o limite desta área, começa de São João das Missões, padroeiro de nosso lugar, São João Batista, área de terra de índios gamela, subindo beirava cima o Itacarambizinho, cabeceira de lagoinha, e passa descendo da beirada baixo até Peruaçu, em gruma na Serra Geral, Morro de Itacarambi, mexeira rio São Francisco, volta São

⁸⁶ Ibidem, p. 17.

⁸⁷ É interessante perceber que a presença de personagens dotados de valor simbólico na historiografia se faz presente na conformação das narrativas de outros povos indígenas. Sobre essa questão, ver, por exemplo: SILVA, Giovani José da. **A construção física, social e simbólica da reserva indígena kadiwéu (1899-1984)**: memória, identidade e história. 2004. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Dourados e SILVA, Edson Hely. **Xururu: memórias e história dos índios da Serra do Orurubá (Pesqueira – PE), 1950 – 1988**. 2008. Tese (Doutorado em História), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas, ambos tratando da relação desses povos indígena com a figura de Dom Pedro II e a Guerra do Paraguai.

João das Missões área de terra dos índios gamela e área registrada conquistada desta área de terra por Princesa Isabel, Dom Pedro I e Dom Pedro II. João Alves Cabral ameia do terra pagado os impostos para não ter imposto dentro dessa área de terra. Foi pago por quatro vinténs e derréis essa fazenda do Sapé⁸⁸.

Então, eles respeitaram e o velho já de idade, que conhecia os direitos dele, ele falou: “daqui eu só saio para sepultura. Eu não saio e não vou comprar terra, porque eu não tenho dinheiro para comprar terra. E a princesa Isabel deixou nós com terra” (José de Fiúza, aldeia Itapicuru, 13 de fevereiro de 2017).

A particular referência à princesa Isabel por várias vezes chamou minha atenção, já que, inusitadamente, a personagem histórica nasceu cerca de 120 anos depois da assinatura do documento, mais precisamente em 1846. Assim, me dediquei a buscar compreender quais as operações estabelecidas pelos Xakriabá para articulação entre essas distintas temporalidades. Em suas respectivas pesquisas, Ana Flávia Moreira Santos (1997) e Rafael Barbi Costa e Santos (2010) também procuraram interpretar essas referências a personalidades comuns das narrativas nacionais, que incluíam não apenas a princesa Isabel, como outros membros da realeza, notadamente Dom Pedro II. Reproduzo aqui uma das narrativas apresentadas pela antropóloga em sua pesquisa.

A princesa Isabel, diz que ela era filha de um índio. A princesa Isabel. Um índio teve... engravidou uma mulher branca. E essa mulher conseguiu ganhar essa menina e essa menina foi princesa. Aí a parte do sangue dela ela doou a terra para o índio. A parte que ela tinha na terra ela doou para o índio. Aí é como nós temos essa doação, é por conta disso. (...) Essa história a gente já vem participando nela em desde mais novo, né? Dos mais velho sempre vem contando esta história. (...) A princesa Isabel, filha de D. Pedro II, D. Pedro I, né. Então ela que doou esta terra. Para o índio. A doação fala. A nossa doação fala, que a terra dos índios Xakriabá, não sei se era os índio Xakriabá que era antigamente não, mas ficou a história desses índios aqui, do Sr. São João da Missão... (seu Emílio, aldeia Pedra Redonda, 1995. In SANTOS, 1997, p. 37)

A análise de Ana Flávia Moreira Santos sugere que a presença de personagens de grande valor simbólico nessas narrativas faria parte de uma estratégia de retirada do caráter de “puro voluntarismo” estatal da doação, restituindo, aos indígenas, seu poder de agência. Os Xakriabá, a partir da produção dessas narrativas, teriam se tornado “donos das terras” por seus laços de parentesco com essas personalidades históricas, convertendo

⁸⁸ Cf. Correspondência “Sumaré 20/01/86”. Autoria: Miguel Fernandes Alkmim. 20 de janeiro de 1986. Pasta Xakriabá (Acervo: CEDEFES).

a Certidão de Doação em um recurso de formalização e confirmação de direitos originários (SANTOS, 1997, p. 38). A pesquisadora também atribui as referências a essas personalidades aos laços historicamente estabelecidos entre pessoas negras e indígenas no território, como também ao suposto reconhecimento que essas figuras históricas teriam de que “o trabalho na terra” legitimaria a permanência no território. Sendo assim, a princesa Isabel, notória pela assinatura da Lei Áurea, figuraria como personagem recorrentemente desses relatos (Ibidem, p. 40).

Rafael Barbi Costa e Santos assevera, em linhas gerais, os mesmos elementos interpretativos da autora, enfatizando, no entanto, a relevância do tema das “alianças” e da “mistura” decorrente dessas “alianças”, para a compressão dos significados da referida apropriação (SANTOS, 2010, p. 32). Embora nos pareça válida a interpretação relativa ao parentesco entre os Xakriabá e a realeza, pensamos que uma pequena (porém, como entendemos, importante) inflexão seja necessária para a compreensão das relações entre pessoas negras e indígenas no território, ao longo da história Xakriabá.

Nesse sentido, recorro, inicialmente, a algumas situações presenciadas no decorrer da pesquisa de campo. A primeira delas trata de um pequeno diálogo na rede social *facebook*. Edgar Xakriabá, conhecido etnofotógrafo e cineasta, acabara de postar algumas de suas mais novas imagens. Em uma delas, estava em destaque seu Valdemar, respeitada liderança da aldeia Prata. Um dos primeiros comentários a respeito da fotografia veio de uma estudante de doutorado em antropologia: “um afroindígena!”, ela escreveu, provavelmente se remetendo a uma categoria pertencente ao arcabouço conceitual dos debates antropológicos mais recentes⁸⁹. Imediatamente, o jovem Xakriabá contestou: “*ele é indígena! Porque é assim que ele se vê!*”.

Vamos a outro fragmento. Na aldeia Barreiro Preto, uma importante reunião se dedicava à discussão sobre os padrões arquitetônicos da nova igreja, que seria construída na comunidade. Em debate, a proposta de projeto da diocese, defendida pelo padre da paróquia. Várias pessoas da aldeia foram à reunião para sugerir modificações ao projeto, de forma que se destacassem elementos considerados mais próprios à arquitetura Xakriabá. Não participei dessa reunião, mas creio que possa afirmar que, ao término, a maioria dos Xakriabá não estavam muito contente com seus resultados. Não se havia

⁸⁹ Retomando as discussões já apresentadas na Introdução da tese, acredita-se que aqui o sentido do conceito de “relação afroindígena”, entendido como “um modo particular de articular diferenças” (GOLDMAN, 2017, p. 12), foi tomado a partir de uma perspectiva diversa ao que se propõe, já que se pretende justamente um afastamento da ideia de uma substancialização das identidades.

chegado a uma decisão final em relação ao projeto, de acordo com um professora da escola Xukurank, por uma certa inflexibilidade do padre. Ao final do evento, ela nos disse: “*eu sou muito católica*”, mas “*não gosto que o padre não respeite minha cultura indígena*”⁹⁰.

Como discutimos na introdução da tese, alguns autores vêm propondo leituras alternativas à interpretação do tema da “*mistura*” e da mestiçagem como mero “*hibridismo cultural*”, levando em conta as particularidades históricas experienciadas por distintos povos indígenas. Em um desses trabalhos, José Antonio Kelly Luciani, referindo-se ao povo indígena Yanomami, evidencia que a incorporação da diferença cultural no interior da comunidade, advinda do mundo *criollo*, era produzida a partir de uma relação disjuntiva e não contraditória entre ser “*yanomami*” e ser “*civilizado*”. Em termos práticos, isso significava dizer que ambas as identidades estavam presentes nas formas de produzir mundos dos Yanomamis, que as acionavam em contextos distintos, sem necessariamente confundi-las ou mescla-las.

Essa forma particular de se relacionar com a diferença, fruto de uma leitura de mundo no qual diferentes epistemologias podem existir e ser compartilhadas, sem que uma implique o desaparecimento da outra, tornou-se um marcador distintivo estabelecido pelos Yanomami do rio Orinoco em relação aos Yanomami que habitam outros territórios. Em outras palavras, o elemento que particularizava os habitantes das margens do Orinoco era justamente sua constituição formativa, que provinha de mundos diversos. Para o autor, um exemplo particularmente destacado para explicitação dessa lógica seria a forma como a Biomedicina e os Postos de Saúde estatais foram introduzidos no território. A presença desses recursos não minava o xamanismo Yanomami, na medida em que ambos os Sistemas de Saúde, entendidos como conceitualmente e praticamente complementares, estabeleciam-se em planos ontológicos não coincidentes e mutuamente exclusivos (LUCIANI, 2016, p. 55).

⁹⁰ Sobre as relações entre catolicismo e práticas de religiosidade indígena, o antropólogo Paulo Maia indica, para o caso dos Baré, uma leitura semelhante à que propomos neste trabalho. “Embora xamanismo e catolicismo sejam dois aspectos complementares da socialidade e religiosidade dos Baré atuais, estes não são articulados em um único universo, mas são vistos como domínios distintos, a despeito de alguns cruzamentos que possamos eventualmente traçar entre os mesmos. Com a diminuição radical da execução dos rituais de iniciação e “*dabucuri*” em toda a calha principal do rio Negro, segundo meus interlocutores outrora bastante comuns, as festas de santo acabaram por ocupar um lugar estratégico no calendário ritual local. Em algumas comunidades Baré, pode-se dizer que as festas de santo acabaram por substituir por “*completo*” os antigos rituais; já em outras, como destacado no capítulo anterior, ambos os rituais – os de origem xamânica e os de origem católica – seguem sendo realizados, indicando formas alternadas e contemporâneas de socialidade” (FIGUEIREDO, 2007, p. 210).

Outro autor que se dedicou à vertente problematizadora da perspectiva de “mestiçagem como hibridismo”, Peter Gow, também asseverou em seu trabalho que, no caso do povo Piro, uma incorporação de elementos do “ponto de vista branco” ocorre, combinada ou contraposta, a concepções nativas. Esse “não hibridismo” seria justamente uma estratégia Piro de resistência contra o Estado (GOW, 1991, p. 62). Para sustentar seu argumento, Peter Gow recorre à reconstituição do conceito de história do ponto de vista dos próprios nativos, destacando que esse povo, que se particularizava justamente por se compreender como gente de *sangre mezclada*, acionava formas específicas de agenciamentos para se relacionar com as narrativas “históricas vindas de fora”. Um aspecto decisivo para a constituição dessas narrativas, entre os Piro, era justamente o que o autor concebe como um “idioma do sangue”, que não poderia ser entendido em suas dimensões puramente biológicas.

Desde o *tiempo de la hacienda*, quando ficaram submetidos a regimes de trabalhos forçados empreendidos pelos projetos coloniais, os Piro passaram a realizar matrimônios com grupos sociais diversos – indígenas ou não-indígenas – entendidos não como uma captura pelo regime colonial, mas como um agenciamento indígena particular, relacionado às suas formas de resistência. Assim, o “que faz” um Piro é justamente seu “sangue misturado”, o que está conectado à noção de “raza”. O “sangue” é uma chave importante para a elaboração do conceito nativo de “raza”, que é a dimensão responsável pela formação do elo entre distintas gerações indígenas e o que permite que os Piro se compreendam propriamente Piro. As classificações Piro, dessa forma, diferenciam as pessoas pela sua “raza”, localizando diferencialmente a si mesmos e aos seus outros na história de seu povo (GOW, 1991, p.258).

Dessa forma, o sangue não é a “substância” fundamental para a classificação indígena, como prescrevia o discurso indigenista vigente desde o século XIX, mas uma referência aos antepassados Piro, evidenciada na capacidade de se reproduzir a vida por meio do trabalho coletivo e das relações sexuais, pelos cuidados na infância e pela capacidade adulta de criação (Ibidem, p.263-264). Peter Gow conclui, então, que o “sangue” e, conseqüentemente, a “raça”, não se relacionam a um substância biológica e imutável, mas conformada nas práticas cotidianas da vida, sempre atualizadas.

A história não é experimentada como uma força que vem de fora para corromper uma estrutura atemporal de deveres e obrigações de parentesco. As relações de parentesco são criadas e dissolvidas no tempo histórico que confere significados e influências para os nativos ao serem estruturadas relações de parentesco. Este é um fato de extrema

importância, pois desafia a visão dominante dos povos amazônicos como historicamente impotentes. Este estudo procura mostrar que os povos amazônicos são agentes históricos ativos e que para entender sua agência precisamos compreender significados culturais de suas ações, tanto agora quanto no passado (GOW, 2006, p. 198).

Vimos anteriormente como, para o povo Xakriabá, não apenas o parentesco consanguíneo importa em sua constituição, mas também outros elementos apreensíveis pela ideia de “*comer da mesma panela*”. Saber contar as histórias Xakriabá, estabelecer relações com antepassados, trabalhar, comer e lutar juntos são todas dimensões fundamentais para o conceito nativo ser “*tudo um sangue só*” ou “*um povo sozinho*”. Esses elementos sugerem como as circunstâncias históricas conduzem os Xakriabá e outros povos indígenas a uma constante atualização de seus laços, que jamais são feitos indistintamente. “*Fazendeiros*”, por exemplo, jamais poderiam ser incorporados da mesma forma que os “*baianos*” em seus fluxos migratórios, como também referido.

A partir dos dois pequenos fragmentos de campo que apresentamos anteriormente, articulados às contribuições teóricas discutidas, sugerimos que não apenas em relação aos não-indígenas reconhecidos como “*brancos*”, mas também aos “*negros*”, seja traçada uma relação na qual a “*mistura*” não teria um caráter simbiótico-fusional, mas de coexistência. Assim, proponho como hipótese que o que aproxima Xakriabá e negros não seja propriamente a “*mistura*” como mestiçagem, mas a identificação a experiências históricas comuns: as lutas pela “*liberdade*” e pela “*terra*”.

A presença do Estado nas terras de ocupação tradicional Xakriabá, protagonizada pela RURALMINAS, impunha-se sobre a perspectiva de que não haveriam mais indígenas no território, atribuindo-se ao povo Xakriabá a genérica condição de “*caboclos*”. “*Caboclo*”, nesses termos, parece constituir-se como a síntese de uma “*teoria mestiça*”, desenvolvida pelo Estado, por meio da qual as relações entre os Xakriabá e seus “*outros*” foram interpretadas como apagamento de seus traços particularizadores enquanto indígenas. Além disso, não havia qualquer consideração às próprias violências praticadas pelo Estado ou autorizadas pela sua omissão, que, em diversas situações, constrangeram os Xakriabá na prática da sua “*cultura*”.

Diante dessas questões, argumento que o deslizamento semântico e a desestabilização discursiva que os Xakriabá efetuam em relação à Certidão de Doação de 1728 implicam a enunciação de uma teoria nativa sobre a constituição da pessoa, do parentesco e da história do povo Xakriabá, que são alguns dos fundamentos elementares

de uma estratégia contramestiça e contracolonial frente às narrativas históricas provenientes do Estado.

(...) Isso que foi feito em 1728, que é uma doação, que é um documento registrado em cartório, **na época que foi libertado os escravos né? Isso é uma prova que nós tem o limite nosso.** Então é a prova que nós não estamos pegando nada de ninguém. Nós estamos dentro do que é nosso e o que é nosso nós quer. Nós quer porque o povo nosso tá crescendo muito e nós sabemos que pro lado de fora desse limite nós não pode passar nem um metro, né? Então dentro daquele que nós temos documento que é do patrimônio da união, que é de todos, esse nós quer. (...) Porque esse documento que tem, que eu falo da doação, muitas vezes ele não foi respeitado né? É uma visão para nós, né? Que nós prova que não estamos tomando nada de ninguém. Até a princesa Isabel fez um limite, deixando nós recanteados. E mesmo assim, nós dentro de um curral, os não-índios achou que nós tinha muita terra e ainda chegou tomando conta (seu Valdin, fevereiro de 2018, grifos nossos).

(...) Nós só tem democracia no papel. Porque se existisse democracia, não existia índio sem-terra. Ninguém sem-terra. E é o que nós vemos hoje em nosso país. São coisas assim que para nós é muito forte essa parte. Sabendo que nós somos donos das terras, mas que ainda tem muito índio sem-terra. Ainda tem muito pobre nesse país sem-terra. **Ainda tem muito negro, que foram os primeiros a sofrer corrente nos pés aqui nesse país, sem-terra.** E Deus não deixou, Tupã não deixou nenhum ser humano sem-terra. Deixou todos eles em cima da terra para viver dela. É o que nós estamos sofrendo hoje. É o que tá fazendo os Xakriabá também se unirem com a sociedade não-índia: negro, quilombola... geraizeiro, pescador, vazantero, enfim... que são os pessoal sem-terra (seu José de Fiúza, aldeia Itapicuru, 13 de fevereiro de 2017, grifos nossos).

A comovente narrativa de seu José de Fiúza evidencia de forma mais explícita o argumento proposto. Há, evidentemente, uma relação de “afinidade” entre indígenas e negros, que assume um caráter particular, não referido aos não-indígenas “*brancos*”. Provavelmente, esse caráter específico se relaciona com uma forma própria dos Xakriabá compreenderem sua relação com os povos negros, ao longo de sua trajetória. A referência a “*os primeiros a sofrer*” indica um “outro” que não se confunde com quem narra, mas também sugere uma certa aproximação de campos de experiência (quem teria sofrido de “corrente nos pés” depois dos “primeiros”?). Também se pode sugerir que, apesar dessas confluências, negros, quilombolas e outros povos tradicionais, não são referidos sem a devida explicitação de uma disjunção em relação aos Xakriabá – um “*não-índio*”, ainda que sejam todos “*o pessoal sem-terra*”. É importante notar, também, que o relato de seu José de Fiúza nos remete à questão da relação entre as narrativas sobre o passado e as demandas que condicionam as lutas do presente. Sua fala foi feita justamente após o

término dos eventos de memória pelos 30 anos das mortes dos mártires Xakriabá e do encontro da “Articulação Rosalino Gomes de Povos Tradicionais”, marcado por diversas manifestações dessas convergências entre os povos situados no norte de Minas.

Para além das operações historiográficas envolvendo a Certidão de Doação, poderíamos destacar, a essa altura, outros elementos referentes à relação dos Xakriabá com os documentos e arquivos. No decorrer de seus anos de trabalho, Cacique Domingos formou um arquivo próprio, com documentações referentes às lutas do povo Xakriabá. É interessante como uma leitura particular desse arquivo foi feita na Romaria dos Mártires Xakriabá de 2018, como veremos no capítulo dedicado a essa discussão, por meio da qual o cacique poderia contar as “*verdadeiras histórias*” da luta. Por enquanto, destaco um último aspecto acerca da produção de narrativas históricas que podem ser consideradas “*melhores*” ou “*mais verdadeiras*” pelos Xakriabá.

Recordo uma ocasião na qual “*Dé de Bel*”, da aldeia Barreiro Preto, me aconselhava a escutar as histórias do “*tempo da luta*” em momentos coletivos. Dizia “*Dé*” que “*é bom contar história todo mundo junto, com uma fogueira... aí a lembrança de um puxa a do outro...*”. Seu José de Benvindo também sempre me falava que “*era bom contar a história com os mais velhos*”, para que, da mesma maneira, um “*puxasse*” o outro. É possível sugerir que, além da importância da produção coletiva das narrativas para a constituição do regime de conhecimento Xakriabá, esteja em questão, nessas observações, um certo critério nativo de veracidade/verdade. Narrar coletivamente implica não apenas que as narrativas possuam maior “qualidade”, mas também as deixam expostas aos seus próprios critérios de “validação”, já que a situação coletiva poderia imprimir seus tensionamentos e complementações, como também permitiria a transmissão de conhecimentos. Assim, enunciar coletivamente, é ao mesmo tempo, produzir verdade histórica e transmitir as histórias verdadeiras.

Embora de forma menos direta, as operações historiográficas nativas sobre o documento de doação também parecem incidir sobre as relações que até hoje se estabelecem entre “município” e “território”, em disputas de sentidos sobre os significados daquele espaço. Termino esse capítulo com a tentativa de acionar algumas das tensões evidenciadas cotidianamente, decorrentes das distintas formas de relacionamento com os passados relativos ao território.

A festa de São João Batista, em junho de 2018, foi uma ocasião bastante significativa para os Xakriabá. A participação indígena no festejo anual foi muito destacada. A conhecida “rua de cultura” de São João das Missões estava completamente

ornamentada com artesanatos indígenas, que vinham sendo produzidos por professores de cultura, anciãos e anciãs e crianças e adolescentes indígenas estudantes nas escolas do território. Cada escola preparou uma dança tradicional, que foi apresentada na praça principal da cidade, enquanto várias barracas vendiam artesanatos produzidos pelos Xakriabá. Muitos indígenas comentavam que São João das Missões voltava, finalmente, a ser “*São João dos Índios*”.



Rua de Cultura. São João das Missões (MG). Acervo da autora (2018).

Uma situação particularmente curiosa aconteceu quando uma das escolas se atrasou para chegar à missa, que acontecia diariamente entre as apresentações dos Xakriabá. Em meio à missa, o padre, quando se deu conta da chegada tardia do grupo, interrompeu sua homilia dizendo: “venham ao altar louvar Nosso Senhor Jesus Cristo!”. Os Xakriabá dessa escola entraram em grupo na igreja, entoando intensamente cânticos em língua Akwen, ocupando não apenas o corredor central, como o próprio altar da Igreja. É interessante perceber, nesse sentido, como a marca inicial da intervenção colonial/católica no território, já que o aldeamento foi erguido justamente em torno da edificação do templo cristão, era subvertida naquele momento e ao longo de todos os dias

dos festejos. A ocupação desse espaço, a despeito das tentativas de controle por parte do padre, era feita com critérios e elementos específicos, advindos da cultura indígena.

Um ano antes, em 16 de maio de 2017, tive a oportunidade de participar de uma reunião do Conselho Municipal de Cultura de São João das Missões, na qual se discutiam justamente os preparativos para os festejos de São João. Hilário Correa Franco⁹¹, Xakriabá da aldeia Barreiro Preto, na condição de Secretário Municipal de Cultura, contribuía para a condução dos debates, do qual participavam diversos membros do Conselho, de origem indígena ou não-indígena. Hilário levava uma queixa do povo Xakriabá, que não se sentia suficientemente representado pelos festejos, uma vez que geralmente a programação “se concentrava muito na dança da quadrilha”. Ele também destacava que a festa de São João Batista, “*padroeiro dos índios*”, era particularmente importante para os Xakriabá, explicando que enquanto a Paróquia se dedicava em festejar o nascimento de São João Batista, a aldeia Rancharia, comemorava a data de morte do santo. Acrescentou, ainda, que os festejos de Santa Cruz, em 13 de maio, se remeteriam, para os Xakriabá, ao momento em que foi fincada a primeira cruz e feita a primeira missa no aldeamento.

Cida, diretora da escola Xukurank, aldeia Barreiro Preto, pediu a palavra. Disse que era importante que se pensasse e se valorizasse a “*biodiversidade cultural*” do município, expressão que me pareceu particularmente bela e precisa para explicitar que “*cultura*”, para os Xakriabá, nunca se separa de elementos que o mundo não-indígena costuma dissociar, ao contrapor “*natureza*” e “*cultura*”, por exemplo. Cida também falou sobre os encontros entre escola e o restante da comunidade indígena, que aconteciam uma vez por mês. Os encontros, conhecidos como “*Noites Culturais*”, visavam fortalecer a “*cultura*”. Em “*dia de santo*”, ela dizia, “*a gente foca nas nossas próprias danças*”. Ao fim de sua fala, a diretora se propunha a conversar com outras diretoras de escolas indígenas, de modo a construírem uma programação em que se partilhasse com a cidade a “*cultura indígena*”.

Na sequência, cacique Agenor, da aldeia Rancharia, fez uma fala sobre a importância dos jovens indígenas praticarem a “*cultura do passado*”. Cacique Domingos, completou, dizendo que “*a dança é muito pouco*” e que havia uma “*história muito bonita*”, que “*os antepassados mais velhos conhecem*”: “*a real história de São João das*

⁹¹ Depois da morte de seu Valdin, Hilário se tornou liderança da aldeia Barreiro Preto. Casado com dona Bia, Hilário é pai de Célia, Edgar, Sandra e Simone Xakriabá.

Missões é muito pouco os que sabem. Inclusive seus próprios moradores”. Ele propôs que as escolas estudassem “*a fundo a história*” e a apresentassem “*em forma de teatro*”.

Cacique Domingos foi interrompido por um participante não-indígena, de nome Josué, que iniciou a narrativa da São João das Missões “colonial”, incluindo entre seus principais protagonistas, colonizadores forasteiros, como Matias e Januário Cardoso. Domingos retomou a palavra, falando da necessidade de se “*transformar isso*”, referindo-se à narrativa de Josué, para se “*expor para a população a verdadeira história*”. Na sequência, seguiu relatando que em 1728 o “*próprio Matias Cardoso registrou essa terra em nome dos Xakriabá*”, batizando-a de arraial de “*São João dos Índios*”. Nesse momento, o cacique foi novamente interrompido por Josué, que disse: “dos caboclos...”. Antes de concluir sua fala, cacique Domingos lembrou ainda que as “*romarias de São João*” para culto da imagem do padroeiro foram justamente “*oficializadas*” depois da aparição que o santo fez para um “*índio*”.

Após essa discussão, Hilário apresentou a proposta de transferir a sede da Secretaria de Cultura para a “*Casa de Medicina Xakriabá*”, também localizada na aldeia Barreiro Preto, já que uma parte expressiva dos moradores e eleitores de São João das Missões viviam no território. Propunha também que as reuniões oficiais da Secretaria se alternassem entre “*sede*” e território indígena, para que os não-indígenas que participam da Secretaria pudessem ter mais contato com o território. Seguiu-se um longo debate a respeito da pauta. Uma das primeiras pessoas a comentar considerou a proposta pertinente, argumentando que “*inclusive, outras (Secretarias) estariam sem estrutura para funcionar*”, pela precariedade dos recursos públicos para construção e manutenção da infraestrutura. Na sequência, muitas outras falas contrárias à proposta foram apresentadas, incluindo queixas relativas à distância (?), deslocamento etc. As duas pautas principais, sem conclusão naquela reunião, indicam as intensas disputas narrativas em torno da presença e da história Xakriabá no município.

Considerando-se as questões apresentadas nesse capítulo, concordamos com Majoi Gongora, que compreende que os pressupostos implicados nas narrativas dos “*tempos antigos*” sejam o “*núcleo duro*” dos modos de vida indígenas, contendo parâmetros importantes para o existir na terra (GONGORA, 2017, p. 40). No caso Xakriabá, essas narrativas podem ser pensadas diferencialmente na presença de “*outros*” variados, que incluem o Estado, mas não se produzem simplesmente em reação à sua presença ou intrusão. O agenciamento dessas histórias também mobiliza relações complexas, que implicam “*natureza*”, Cerrado, “*encantados*” e outros humanos e não-

humanos, o que leva os Xakriabá à composição de “desdobramentos”⁹² ou deslizamentos semânticos em relação à história não-indígena. Para tanto, prescindem de mediadores e efetivam-se, eles próprios, responsáveis pelas operações historiográficas que conduzem à produção de suas narrativas históricas indigenizadas e contracoloniais, veiculadas nos meios indígenas e não-indígenas.

⁹² Referência à interpretação utilizada por Pedro Pitarch em “Ch’ulel: uma etnografia das almas tzeltales”, quando assume que a história indígena possa se apresentar como uma “dobra” ou “desbobra”, em termos deleuzianos, da história colonial. Cf. PITARCH, Pedro. **Ch’ulel**: etnografia das almas tzeltales. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

5. (Des)encontrando a FUNAI – “sangue de índio” e a reatualização de dispositivos eugênicos durante a ditadura

Aí eles pediram a volta deles lá. Aí ele já levou um pajé que é quem sabia mostrar o remédio, é quem ainda falava a língua, que ainda tinha a cultura pura... Tinha mais, mas era o pajé que tinha que fazer aquele papel. Eles foram. Os quatro. Chegou lá, ele mostrou. Porque antes... aí quando chegaram lá que mostrou, a FUNAI disse “vou mandar fazer um levantamento lá para ver se tem índio mesmo, porque aqui diz que lá não tem mais índio” (seu José de Fiúza, aldeia Itapicuru, 13 de fevereiro de 2017)

Aí pediu que viesse cá, buscasse mais 3 companheiros, 4 com ele para dar um depoimento lá. Levou uns cacos de panela, cachimbo, um bocado de coisa... e nós voltou com esse trem tudo para ir para lá. Foi no dia 23 de junho de 1969. E aí ele foi examinar esses cacos né? E acabou de examinar os cacos e disse: “é moço...O que tem lá é antigo mesmo, ó? Esse objeto aqui foi feito em tal Era, e é assim, assim, né muito para trás já”. Foi que ele arrancou dessa profunda assim do chão, caco com quase um metro de fundura... que já estava ali muito né? E aí acabou de examinar os cacos e **examinar nós, saber se nós verdadeiramente tinha sangue de índio mesmo**. Nós vamos tomar providência aqui agora... (seu Laurindo, aldeia Prata, 16 de maio de 2017, grifos nossos)

Enquanto para os Xakriabá o “idioma do sangue” se compunha pelas muitas formas de se fazer parentescos e construir alianças e relações, a FUNAI reatualizaria, no processo de reconhecimento de sua indianeidade, elementos de um repertório eugênico longamente datado, que julgava a condição indígena a partir do sangue – tomado exclusivamente como substância biológica. Da primeira viagem das lideranças indígenas, Laurindo e Rodrigo, à FUNAI, provavelmente em 1970, resultaria um acordo de que os Xakriabá poderiam retornar à Brasília levando “cacos” e outros vestígios da “cultura”. O órgão indigenista também solicitou que um grupo de moradores do território retornasse à capital federal, para que pudesse ser investigada sua indianeidade. Esse primeiro encontro com a FUNAI levou, ainda, à designação de uma equipe técnica, que seria responsável pela elaboração de um laudo antropológico sobre o território Xakriabá.

Em 1973, um Posto Indígena foi instalado no território Xakriabá. A presença da FUNAI, no entanto, não foi capaz de preservar os indígenas dos conflitos envolvendo a posse de suas terras, nem ao menos finalizar o processo expansionista que se dava a partir do próprio Estado, via RURALMINAS. Uma reportagem do Jornal do Brasil, publicada em 1974, trazia o seguinte relato:

No começo, o território Xacriabá, doado pelo Império, ficava entre três rios: o rio São Francisco, Itacarambi e o Peruaçu. Hoje, nenhuma gleba chega àquelas águas, pois a ação continuada dos invasores espremeu os gamelas em pequenos núcleos e o branco “Bida”, Rosalvo Fraga Fernandes, ficou com a maior parte do território primitivo. Embora a FUNAI possua documento comprovador da doação imperial, a RURALMINAS considera devolutas as terras de Itacarambi e, particularmente, do seu distrito de São João das Missões, onde centenas de posseiros vivem ao lado de remanescentes dos Xacriabás. Na mesma área, o Grupo Cauê mantém uma fazenda, a Canadá⁹³.

Chefe da Ajudância Minas-Bahia a partir de 1973, João Geraldo Itatuitim Ruas declarou que a invasão de terras dos Xacriabá pelos brancos, denunciada em junho de 1974, pela indígena Luísa do Vale, era “problema antigo e só acabaria com a demarcação de uma área para os 3 mil remanescentes que vivem em São João das Missões, distrito de Itacarambi, no vale do São Francisco”. Nessa ocasião, Itatuitim também afirmou que quando estivesse concluída a demarcação das terras, “os brancos que permanecessem dentro da terra indígena seriam considerados invasores” e retirados da área. Ele, no entanto, não deixou de registrar que a proteção da política indigenista se daria, concluído o processo, apenas “aos índios que ainda permanecem nessa condição e não aos aculturados e plenamente integrados na sociedade, vivendo normalmente como qualquer civilizado, possuindo até **título de eleitor**”⁹⁴.

O relato de João Geraldo Itatuitim Ruas expressava a coerência de seu posicionamento com relação ao imaginário indigenista, evidenciado na atuação de órgãos do Estado brasileiro durante a ditadura militar (1964-1988). Como já se havia mencionado brevemente, o dispositivo jurídico da “tutela” mantinha-se vigente desde o Código Civil de 1916, atribuindo-se aos indígenas a condição de “relativamente incapazes” e “passíveis de tutela”. Esse dispositivo fundamentou-se, no decorrer da história republicana brasileira, sobre um importante “paradoxo”: a autenticação da suposta incapacidade dos indígenas em agirem como “cidadãos nacionais”, tornou-se pré-condição para que populações indígenas pudessem acessar algum direito ou proteção básica do Estado. Em termos práticos, isso significou dizer que a consolidação de disposições legais para proteção dos povos indígenas se deu, até a Constituição de 1988, por meio da negação de sua cidadania e condição de autodeterminação, o que justificava,

⁹³ Cf. Civilizados levam tudo de Xacriabás em 3 séculos e até mudam sua denominação. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 04 de setembro de 1974 (Acervo: Hemeroteca Digital Indígena).

⁹⁴ Cf. Técnico da Funai afirma que invasão das terras dos Xacriabás é muito antiga. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 06 de junho de 1974 (Acervo: Hemeroteca Digital Indígena).

Grifos nossos.

do ponto de vista do Estado, a necessidade de sua intervenção no sentido de “governá-los e representá-los juridicamente” (LIMA, 2012, p, 802). Nesse sentido, a própria política indigenista já se conforma como prática de intensa violência.

A criação da FUNAI, em 1967, embora fizesse parte de um conjunto de estratégias dos governos ditatoriais que visavam a recuperação da imagem do Estado brasileiro em relação ao chamado “problema indígena”, foi efetivada sem alterações do estatuto de cidadania indígena. Dessa forma, a narrativa do novo chefe da Ajudância Minas-Bahia é reveladora dos elementos vigentes no indigenismo estatal: a posse de documentos, notadamente do título de eleitor, tomada como fator de anulação da indianeidade⁹⁵. É notório como, entre outras possibilidades discursivas, o agente estatal maneja justamente a posse do título de eleitor, elemento simbolicamente destacável na configuração do estatuto de cidadania nas democracias representativas. O acesso ao voto, nesse caso, foi tomado como critério de abandono da condição indígena⁹⁶.

⁹⁵ A Fundação Nacional do Índio foi criada com o propósito de substituir o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) na tarefa de ofertar “assistência” e “proteção” às populações indígenas (BRASIL, 1967). Notícias sobre conflitos que envolviam a invasão de terras indígenas, desvios de recursos por funcionários do SPI e denúncias de graves agressões passaram a se tornar frequentes na imprensa nacional e internacional na década de 1960. Em 1967, uma Comissão Parlamentar de Inquérito foi instaurada no Congresso Nacional, consequência das pressões políticas advindas dessas denúncias. Como presidente da CPI, o procurador Jader Figueiredo percorreu mais de 16000 quilômetros, visitando cerca de 130 Postos Indígenas e entrevistando dezenas de agentes do Serviço de Proteção ao Índio (SPI). Como resultado, sua equipe produziu um extenso relatório de atividades, contendo inúmeras denúncias de corrupção financeira, relatos de apropriações ilegais de terras indígenas e informes sobre graves violações de direitos praticadas contra diversos povos indígenas. A divulgação do Relatório Figueiredo, como ficou conhecido, foi decisiva para o desdobramento das ações que levaram ao fim do SPI. A crise política gerada pela divulgação dos resultados tornou urgente a tomada de alguma medida por parte dos militares, visto que a construção de uma imagem negativa do Brasil no exterior poderia implicar a negação de recursos financeiros ou de empréstimos internacionais necessários à implantação de projetos desenvolvimentistas. A criação da FUNAI foi uma das estratégias utilizadas pelos militares no intento de recuperar a imagem brasileira no que tange ao “problema indígena”. Para uma análise do Relatório Figueiredo e suas denúncias, ver o trabalho de CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza, STARLING, Heloísa Maria Murgel (Coord). **Relatório Figueiredo: análise técnica**. Belo Horizonte: Projeto República, UFMG, NUJUP, PUC-Minas, 2016.

⁹⁶ É importante destacar os esforços institucionais característicos da ditadura militar brasileira (1964-1988) em manter práticas supostamente não-autoritárias, como estratégia de conferir legitimidade ao regime instaurado. Nos anos 1970, embora desde 1966 estivesse vigente o bipartidarismo (AI-2) e impedidas as eleições diretas para presidência, governos estaduais e para algumas prefeituras consideradas estratégicas, as eleições para os cargos legislativos, nas três esferas de poder, foram mantidas. Foi somente em 1974, com as vitórias acumuladas pelo MDB nas urnas, que as intervenções sobre o Senado também se estabeleceram mais duramente. A respeito desse caráter aparentemente paradoxal da ditadura, que na verdade é revelador de suas estratégias para consolidação e manutenção do poder, ver o conceito de “Jogos de Acomodação”. MOTTA, Rodrigo Patto Sá. A modernização autoritário-conservadora nas universidades e a influência da cultura política. In: AARÃO-REIS, Daniel, RIDENTI, Marcelo, MOTTA, Rodrigo Patto Sá (Orgs.) **A ditadura que mudou o Brasil: 50 anos do golpe de 1964**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 48-65. É válido ressaltar ainda que no Brasil, onde parte expressiva da população esteve historicamente marginalizada do acesso ao letramento formal, o voto das pessoas analfabetas manteve-se proibido até 1985.

Seu José de Fiúza, narrando episódios da chegada da FUNAI ao território Xakriabá e os conflitos envolvendo o processo de reconhecimento da indianeidade de seu povo, recorda as particularidades da figura do chefe da Ajudância Minas-Bahia.

E aí voltaram e a FUNAI mandou uma equipe. Só que naquela equipe, veio uma pessoa dizendo que era da FUNAI, que era um explorador das terras nossa, que era um tal de Itatuitim. E ele veio e trouxe... e aí o chefão deles lá mandou a equipe e disse: “ó, você” (em tom de voz grave), falou com o antropólogo: “você não coloca ‘índio’ (em tom de voz grave), que lá o que eu sei é que lá não tem mais índio. Você tem que fazer o relatório desaprovando”. E o companheiro entrou da (aldeia) Prata pra cá e quando ele chegou no Riachinho ele disse: “Ixi, e agora? Meu patrão mandou que não é para aprovar índio. Mas, e aqui? Como é que eu vou dizer que aqui não tem índio? Aqui só tem índio. Como é que eu faço? E aí virou e mexeu e disse: “É. Eu posso ser mandado embora, mas eu vou colocar o relatório que tem índio sim. Se eu estou vendo os índio aqui? Índio falando na língua própria, índio com a cultura própria deles... não tem como negar, não”. Levantou o relatório. Quando ele levantou o relatório, que chegou em Brasília, que ele apresentou o relatório, aí, eles falaram para ele assim: “mas moço, nós não falamos que não era para aprovar esse relatório?”. Ele disse: “Ó, vocês podem me mandar embora agora, mas lá não tem como dizer que não índio, não. Lá tem índio, sim”. Aí a FUNAI, sem querer, teve que aprovar. Essa pessoa ainda tá vivo lá em Brasília. Eu não sei do nome, mas Domingos Cacique falou com ele ano passado (seu José de Fiúza, aldeia Itapicuru, 2017)⁹⁷.

Nessa época, nós pusemos aquele Rodrigão como cacique. Aí fizeram uma combinação de um lado e de outro. SPI a gente sabe porque era uma intendência. Foi o velho Laurindo. A FUNAI parece que foi em 1978, 1979. Eles ainda não tinham um conhecimento da lei. Tinha essa intendência indígena. Eles nem sabia... Eles foram buscar lá e encontraram o documento. Aí eles foram ver. Aí vieram uns. Esse povo aí não parece índio. Aquela mistura. Até que eles buscaram toda tradição indígena. Encontrou tudo aí. Aí buscaram tudo aí. Tinha a legítima crença da tradição indígena. Mostrar o que tinha... Aí foi provado (seu José de Fiúza, aldeia Itapicuru, junho de 2018).

Em 1977, a Assessoria de Segurança e Informações da FUNAI (ASI/FUNAI) enviou à 11ª Delegacia Regional do órgão, em Governador Valadares (MG), um pedido de informações a respeito do “conflito entre índios e fazendeiros no município de Itacarambi (MG)”. Como parte da resposta ao pedido, foi anexado um relatório que o antropólogo Romeu Sabará da Silva havia enviado a Ney Land em 1974. Silva, que na época era docente na Universidade Federal de Minas Gerais, participou dos trabalhos de levantamento e identificação do povo indígena Xakriabá, junto a alguns de seus

⁹⁷ Apesar das tentativas, não consegui identificar quem seria o pesquisador responsável por esse relatório.

orientandos. Em seu relatório, o antropólogo denunciava que o delegado regional da FUNAI mantinha sigilo de informações relevantes ao seu trabalho, “invocando o nome do SNI (Serviço Nacional de Informações)”, o que era interpretado pelo autor como uma maneira de legitimar suas “decisões arbitrárias”.

O antropólogo relatava ainda que o delegado tinha o costume de circular pela terra indígena acompanhado de um fazendeiro de Juiz de Fora, que se dizia “irmão de alguém ligado ao Serviço de Segurança Nacional”, em tentativa de intimidação de indigenistas e indígenas. O mesmo fazendeiro estaria envolvido em empreendimentos agrícolas realizados em áreas cedidas à regional da FUNAI, em Governador Valadares, que exploravam mão de obra indígena. Enquanto isso, em São João das Missões, um grupo de posseiros “instruídos por grupos econômicos”, estariam tentando convencer os Xakriabá de que a FUNAI pretendia demarcar a reserva para mantê-los em “cativeiro” ou sob “regime comunista”. A RURALMINAS, de sua parte, seguia favorecendo o confinamento dos Xakriabá em pequenas áreas, devido à associação do órgão fundiário aos interesses dos grandes proprietários.

A Cauê, grupo ligado à industrialização do calcário, possui uma fazenda agro-pastoril, dentro da antiga área Xacriabás, montada dentro dos moldes das mais perfeitas e modernas empresas. Além deste, outros grupos importantes atuam na área, cujos nomes não podemos levantar, ligados à criação de gado em longa escala sediados em Teófilo Otoni, Governador Valadares, Montes Claros e Belo Horizonte, e outros ligados à exploração de madeira. Constituem eles atualmente problema mais sério que os pequenos posseiros, devido ao poder econômico que representam, aliado ao poder político não menos expressivo envolvendo governo do Estado, RURALMINAS, INCRA e SUDENE⁹⁸.

Itacarambi... beira do rio lá... Itacarambi, uma parte do Fabião, o Remanso, que era o lugar tradicional das nossas travessas. É o Remanso que é ali, não sei se você conhece alguma das fazendas que tem ali, a Cauê. E que hoje é ICIL. (...) A Cauê era fazenda... E aí, foi empurrando. Aí falaram assim: vocês eram os donos do boi, mas vocês vai ter que comer a “ponta da rabada”. Quem vai comer o filé é nós. E foi o que aconteceu. Ficamos aqui onde hoje só tem uma nascente de água e a beira do rio São Francisco eles tomaram tudo. Então aconteceu isso. O porquê nós agora quer ir na beira do rio? Porque a beira do rio já era nossa. E o documento disse isso. Então... (seu José de Fiúza, aldeia Itapicuru, 2018)

⁹⁸ Cf. Pedido de Busca nº 074 - B/77. Assunto: Conflito entre índios e fazendeiros no município de Itacarambi/MG. Origem: ASI/FUNAI, 06 de setembro de 1977 (Acervo: FUNAI).

No mesmo processo em que constava o relatório de Romeu Sabará também havia parecer de outro antropólogo, Gerson Silva Alves, que considerou que a gravidade do contexto vivenciado pelos Xakriabá, as terras “consideradas pertencentes aos remanescentes” devessem ser prontamente demarcadas. Contudo, as terras deveriam ser demarcadas “mesmo (se) considerando que os remanescentes estivessem bastante diferenciados de suas origens pré-colombianas”⁹⁹. Nesse particular, é relevante ponderar que a presença da FUNAI no território Xakriabá, além de não limitar a ação da RURALMINAS, também não impedia que a identidade Xakriabá seguisse alvo de controvérsias entre seus próprios funcionários. Em 1977, um relatório de visitas ao povo Xakriabá, produzido pelo Departamento Geral de Obras da 11ª Delegacia Regional da FUNAI, decretava a inexistência de “índios” na região, a partir da persistência de um imaginário que reduzia o indígena Xakriabá à genérica terminologia “caboclo”.

A equipe da qual fiz parte, ao visitar aquele Posto recentemente, concluiu, é lógico, com a ‘devida vênica’ dos antropólogos, que não existe índios na área de Xakriabá. Se existisse, seria no máximo da 3ª, 4ª ou 5ª geração. Pois, não o possuem nenhuma característica pré-colombiana. (...) Os supostos remanescentes na sua maioria são de pele negra, cabelos encaracolados, nunca ouviram falar o nome da tribo primitiva, não conhecem o arco-e-flecha nem têm noção do que seja trabalho de artesanatos. São possivelmente emigrantes baianos, que chegando àquela área e sabendo-a indígena ocuparam-na e hoje se dizem remanescentes. Falam sem nenhum sotaque o português (...) Salvo melhor juízo, não há índio na área Xakriabá, e, possivelmente, nem mesmo remanescentes serão ali encontrados¹⁰⁰.

O relatório produzido por Sônia Marcato, em 1978, demonstra o tom das relações estabelecidas entre funcionários regionais da FUNAI e os povos indígenas. No documento, a pesquisadora relatava que o pessoal ligado à delegacia regional da FUNAI em Governador Valadares, se referia à unidade como “delegacia-problema”, por terem que lidar com indígenas “aculturados ou em fase adiantada de integração, sabedores e conhecedoras das manhas e fraquezas dos civilizados”. As “autoridades consultadas” destacavam que a razão dos “males” que vivenciavam estaria diretamente relacionada à “inexistência de soluções” relativas à Lei nº 6001, de 19 de dezembro de 1973, o “Estatuto do Índio”, instrumento tido como “paternalista em excesso”, uma vez que o indígena,

⁹⁹ Cf. Pedido de Busca nº 074 - B/77. Assunto: Conflito entre índios e fazendeiros no município de Itacarambi/MG. Origem: ASI/FUNAI, 06 de setembro de 1977 (Acervo: FUNAI).

¹⁰⁰ Cf. Relatório Ref. PROC.FUNAI/BSB/01999/77. Autoria: Gerson Silva Alves, 8 de junho de 1977 (Acervo: FUNAI).

conforme interpretavam, “não poderia ser punido por seus desmandos, mesmo se delinquir”. Os informantes de Sônia Marcato concluíam que, nesse cenário, não haveria forma de obter, por parte dos indígenas, “obediência ou comportamento dentro de padrões desejáveis” (MARCATO, 1978, p. 393).

Uma década mais tarde, Maria Hilda Baqueiro Paraíso analisava o caráter da política indigenista do governo brasileiro, considerando-a “na teoria, dúbia, na prática, claramente definida”. A autora destacava que, enquanto o “Estatuto do Índio”, em seu artigo 1º, manifestava a intenção de preservar a cultura indígena, o mesmo dispositivo legal, tratava de estimular a sua “integração à sociedade nacional”. As duas intenções, “inconciliáveis”, remetiam à impossibilidade de integração, sem que se “processassem as transformações na cultura indígena”. Na prática, denunciava a antropóloga, não havia por parte da FUNAI, nenhum interesse real em preservar a “cultura indígena”, agindo “no sentido de interferir e modificar a cultura indígena para aproximá-la do nosso modelo de sociedade e cultura” (PARAÍSO, 1987, p. 10). A discussão de Paraíso, desenvolvida na conjuntura imediatamente posterior à chacina Xakriabá, é alusiva ao lugar ocupado pela FUNAI no contexto ditatorial, enquanto dispositivo implicado em contribuir para a implantação dos projetos desenvolvimentistas.

“Tudo se tornava maior no Brasil” daqueles tempos, – afirmava-se no documento correspondente ao I Plano Nacional de Desenvolvimento, que estabelecia metas de governo referentes ao biênio de 1972-1974. No Plano, também se fazia referência a uma série de indicadores, por exemplo, o aumento de 52% no Produto Interno Bruto (PIB), a expansão de 69% na produção industrial e a duplicação da rede nacional de rodovias pavimentadas, alcançados entre o golpe de 1964 e o ano de 1970. De fato, para além dos correlatos percentuais, o Brasil tornava-se progressivamente maior. Não propriamente porque o país aumentava suas fronteiras geopolíticas, mas porque o governo ditatorial passava a protagonizar um amplo processo de ocupação e controle de áreas inexploradas ou pouco exploradas em seu território, a partir de uma série de políticas voltadas à “integração nacional”¹⁰¹, como vimos no capítulo 2.

O início da década de 1970 foi marcado por uma espécie de redescoberta do interior do país, “fenômeno que implicou novas formas de se imaginar a própria nação brasileira”. As políticas de integração – um dos “objetivos permanentes” do Estado

¹⁰¹ Cf. BRASIL, Lei nº 5727, de 4 de novembro de 1971. Dispõe sobre o Primeiro Plano Nacional de Desenvolvimento (PND), para o período de 1972 a 1974. Disponível em: http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/publicacoes-oficiais/catalogo/medici/i-pnd-72_74

brasileiro – se traduziriam em ações específicas para a “modernização autoritária”¹⁰² de áreas tão diversas como a cidade de Cruzeiro do Sul, no Acre, ou o Vale do Jequitinhonha, no norte de Minas Gerais. A propaganda oficial do regime, nesse período centrada na AERP (Assessoria Especial de Relações Públicas) e coordenada pelo general Otávio Costa, utilizou-se amplamente dessas ações estatais para a produção de imagens de um Brasil grande, verdadeiro “canteiro de obras”, percebido com extremo otimismo e tido como uma potência nascente (LIMA, 2015, p. 76).

O significado dessas políticas foi primordialmente “econômico-social”: objetivava-se a criação de um mercado consumidor capaz de manter elevadas as taxas de crescimento econômico, como também uma “progressiva descentralização econômica”, tendo-se em vista a concentração de riquezas na região sudeste. Essa estratégia de desenvolvimento sustentava-se sobre o aproveitamento máximo do que aqueles que ocupavam o poder consideravam os “fatores básicos” de que dispunha o Brasil: as “fronteiras econômicas”, levando-se em conta a dimensão continental do país; os “recursos humanos”, visando sua melhor qualificação; e as experiências capitalistas consideradas exitosas no centro-sul e na industrialização do nordeste. As formas tradicionais e familiares de produção deveriam ser superadas em prol do desenvolvimento de uma “agricultura moderna, de base empresarial”. Uma ampla política de capitalização de empresas foi planejada, consolidando a chamada “vitalidade do setor privado”¹⁰³.

Entre as principais vertentes da imaginação desenvolvimentista nos anos 1970, aplicadas sobretudo no governo de Emílio Garrastazu Médici (1969-1974), poderíamos citar o “Programa Polamazônica”, que visava a exploração mineral e agroindustrial na região, a construção de grandes rodovias de integração, cujo exemplo mais notório seria

¹⁰² De acordo com o historiador Rodrigo Patto Sá Motta: “o conceito de modernização conservadora pode servir como síntese dos paradoxos e contradições do regime militar. O grande paradoxo da ditadura era expressar, simultaneamente, impulsos conservadores e modernizadores que, por vezes, geraram ações contraditórias. O desejo modernizador implicava desenvolvimento econômico e tecnológico, e, portanto, aumento dos contatos com o exterior e da mobilidade das pessoas, além da expansão industrial e mecanização agrícola. Com isso, levava-se ao aumento da urbanização e do operariado fabril, gerando potenciais tensões e instabilidade nas relações sociais e de trabalho. Já o impulso conservador estava ligado à vontade de preservar a ordem social e os valores tradicionais, o que insuflava o combate às utopias revolucionárias e outras formas de subversão e de “desvio”, aí incluídos questionamentos à moral e aos comportamentos convencionais (MOTTA, 2014, p. 51).

¹⁰³ Cf. BRASIL, Lei nº 5727, de 4 de novembro de 1971. Dispõe sobre o Primeiro Plano Nacional de Desenvolvimentos (PND), para o período de 1972 a 1974. Disponível em: http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/publicacoes-oficiais/catalogo/medici/i-pnd-72_74 Para uma discussão sobre a associação entre interesses privados e as políticas desenvolvimentistas na ditadura, ver PEDREIRA, Pedro Henrique. **Estranhas Catedrais**: as empreiteiras brasileiras e a ditadura civil-militar. Niterói: Eduff, 2017. Sobre a política desenvolvimentista na ditadura, ver também Cano, Wilson. “Milagre Brasileiro: Antecedentes e Principais Consequências Econômicas”. In: **Anais. 1964-2004. 40 anos do Golpe. Ditadura Militar e Resistência no Brasil**. Rio de Janeiro: 7 Letras e FAPERJ, 2004. p. 226- 238.

a “Transamazônica” e a expansão do agronegócio no Centro-Oeste do Brasil (DAVIS, 1978)¹⁰⁴. Considerando-se a natureza desses projetos, os povos indígenas e comunidades tradicionais passaram a representar, do ponto de vista do Estado, um dos principais entraves para a efetivação de seus objetivos. A FUNAI, inserida nos quadros do Ministério do Interior, acabou se tornando um dispositivo estatal decisivo para a implantação desses empreendimentos, assumindo uma posição estratégica no que se refere às “negociações” com os povos indígenas.

Nesse sentido, definir quem “era” ou “não era” indígena durante a ditadura militar tornou-se uma dimensão fundamental para controle estatal sobre os territórios, conferindo aos indígenas resistentes o lugar daquele que deveria ser combatido: um “inimigo da nação”. O “Estatuto do Índio”, de 1973, como já indicado, tornou-se o instrumento de legitimação da classificação dos povos indígenas em três grupos, de acordo com seu nível de “integração à sociedade nacional”. Os povos indígenas considerados “isolados” seriam aqueles “desconhecidos” para o Estado ou sobre os quais se dispunha de “poucos ou vagos informes através de seus contatos com elementos da comunhão nacional”. Os povos em “vias de integração” conservam “em menor ou maior parte as condições de sua vida nativa”, “aceitando”, porém, algumas práticas e modos de existência comuns “aos demais setores da comunhão nacional, da qual vão necessitando cada vez mais para o próprio sustento”. Por fim, os indígenas considerados “integrados”, ou, no limite, “não-indígenas”, seriam os “incorporados à comunhão nacional” e reconhecidos no “pleno exercício dos direitos civis”, ainda que conservem usos, costumes e tradições características de sua cultura¹⁰⁵.

É importante destacar que o “Estatuto do Índio” (1973) previa a “assistência” do órgão indigenista apenas aos “índios e comunidades indígenas ainda não integrados à comunhão nacional”. A legislação também era ambígua ao prever, ao mesmo tempo, práticas para preservação de “costumes e tradições indígenas”, e o estímulo a uma “integração progressiva e harmoniosa à comunhão nacional”, estendendo “aos índios os

¹⁰⁴ Shelton Davis, foi provavelmente o primeiro a sistematizar as denúncias contra violações de direitos indígenas durante a ditadura militar (1964-1988). Valendo-se de sua condição de estrangeiro, que facilitou seu acesso às documentações sobre esses projetos arquivadas no Estados Unidos, publicou já em 1977, “Victims of the Miracle – development and indians of Brazil”. No Brasil, a publicação chegou no ano seguinte. Ver: DAVIS, Shelton. **Vítimas do Milagre**. O desenvolvimento e os índios do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978. Para uma leitura geral mais recente sobre a relação entre projetos desenvolvimentistas e violações de direitos de povos indígenas, ver: VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas**. História de sangue e resistência indígena na ditadura. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

¹⁰⁵ Cf. BRASIL. Lei nº 6001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm. Como indicado no capítulo 1, essas categorias já estavam presentes em outros trabalhos do campo do indigenismo, tal como no caso de Darcy Ribeiro.

benefícios da legislação comum”. Firmava-se, assim, uma ideologia assimilacionista, que assumia a indianeidade como uma condição “transitória” e, inevitavelmente, fadada à extinção. Essa perspectiva constituiu-se como um importante eixo de sustentação das políticas desenvolvimentistas na ditadura militar, já que, em termos práticos, a (des)caracterização da pessoa indígena a partir de definições do Estado foi fundamental à negação do direito aos seus territórios¹⁰⁶.

Com respeito a esse particular, um dos atos mais notórios da política indigenista durante a ditadura militar (1964-1988) foi a tentativa de aprovação de uma legislação conhecida como “Decreto de Emancipação” (1978). O decreto seguia as perspectivas apresentadas pelo ministro do Interior, Rangel Reis, que, já em 1974, fazia uma promessa enfática de criar uma “política acelerada de integração da população indígena”. Naquele momento, o ministro também declarou que “os ideais de preservar a população indígena dentro de seu habitat” seriam “belas ideias, porém irreais”. Dois anos mais tarde, o ministro mantinha seu posicionamento integracionista, afirmando que, caso algumas comunidades indígenas não estivessem emancipadas até o fim do governo, estaria frustrada a política indigenista do governo Geisel¹⁰⁷.

Baseando-se nos ideais classificatórios do “Estatuto do Índio”, o decreto previa a emancipação compulsória dos povos indígenas, utilizando-se de critérios de definição de

¹⁰⁶ A respeito da ideia de “classificação” retomamos algumas contribuições do trabalho clássico de Michel Foucault – “As Palavras e as Coisas”. Foucault, dialogando com elementos da constituição da história enquanto campo de disciplinar, lembra que a conservação do escrito, a instauração de arquivos, sua classificação e organização em bibliotecas, catálogos, repositórios e inventários passam a representar, “no fim da idade clássica”, não apenas uma sensibilidade nova ao tempo, mas também uma forma de introduzir sobre os “vestígios” deixados pelo passado a mesma ordem classificatória antes utilizada para os fenômenos considerados naturais. “É nesse tempo classificado”, nos diz o filósofo, que os historiadores do século XIX encontraram as condições necessárias para uma escrita da “história verdadeira”. Não mais uma “teodiceia” própria à “racionalidade clássica”, mas uma “história restituída à violência irruptiva do tempo” (p. 180-181). O autor também considera que essa “aparente simplicidade” e ingenuidade do procedimento de conduzir a palavra ao mais próximo possível do “olhar”, esconde uma importante exclusão, que não permitiria mais a análise de “elementos distintos ao que seria universalmente aceitável”. Notadamente, esse novo procedimento, que sem dúvida não afetou apenas ao campo historiográfico, consolidou um estado de coisas que “nem tudo que se oferece ao olhar é utilizável” – uma mudança de escala ao nível do olhar, que demandava a renúncia ao “ouvir dizer” e que passava a assumir mais valor simbólico do que “as correlações entre os diversos testemunhos podem trazer” (p. 182). Nesse sentido, é destacável como as legislações indigenistas do século XIX e de boa parte do século XX, fundaram-se em um procedimento classificatório no qual as características “visíveis” dos povos indígenas, quais sejam, as que correspondem a todos os estereótipos das sensibilidades românticas, foram amplamente manejadas para a negação da indianeidade, invalidando seus próprios testemunhos a respeito das inúmeras possibilidades de se “constituir indígena”. Para essa discussão, ver: FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas** (8. ed.). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

¹⁰⁷ Cf. COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. A questão da emancipação. **Cadernos da Comissão Pró-Índio**, São Paulo, n. 1, 1979, s/p. Disponível em: http://cpisp.org.br/wp-content/uploads/2019/02/A_questao_da_emancipacao.pdf

“identidade étnica” previstos pelo governo. Entidades indigenistas como a Comissão Pró-Índio destacavam que a questão da emancipação indígena, seguindo os critérios e preceitos definidos pelo regime militar, era um aspecto das políticas ditatoriais que vinha recebendo pouca atenção por parte dos movimentos resistentes à ditadura. Em 1979, ano em que vários movimentos pró-anistia ocupavam as ruas do Brasil, ressaltava as dificuldades patentes de compreensão sobre as pautas indígenas em outras mobilizações resistentes à ditadura militar¹⁰⁸.

É que a ordem repressiva pressupõe que os indivíduos que ela subjuga se definam ou se redefinam de conformidade com uma identidade básica, que deve espelhar o modo de ser e de pensar da classe dominante, da classe que se tem controle do Estado e do seu aparato de repressão. É subversivo aquele que é diferente, vive diferente, pensa diferente. A noção de subversão construída e manipulada pela ditadura militar é muito mais ampla e radical do que aquela que nos é dado perceber pela nossa mais-clareza do dia-a-dia. De fato, ela envolve todas as formas de divergências, desde as mais políticas até as mais inocentes. Envolve, por isso, também, várias modalidades de repressão – desde a repressão policial-militar brutal até o aparente paternalismo dos governantes. A bondade emancipacionista do funcionário, do ministro ou do presidente não é outra coisa senão outra modalidade de repressão ao fato subversivo da diferença. É a tentativa de homogeneizar social, cultural e politicamente, isto é, a tentativa de aprofundar a dominação onde ela é frágil. A proposta oficial de emancipação do índio está fundamentada nesse fato político. O que o estado repressivo pretende é que o índio se reconheça na imagem e na concepção do seu dominador, incorpore e aceite como legítimas as concepções fundamentais da ordem vigente. A proposta pressupõe a individualização da pessoa do índio, concebida segundo os critérios contratuais, racionais e burgueses de individualização¹⁰⁹.

Para que ressaltemos a presença dos dispositivos ideológicos que sustentavam as políticas desenvolvimentistas na formação do indigenismo brasileiro durante a ditadura militar (1964-1988), pode-se mencionar que, em 1970, em uma primeira edição do “curso de treinamento de técnicos em indigenismo realizado pela FUNAI”, foram incluídos conteúdos relativos às práticas de assimilação dos indígenas à “cultura nacional”, a partir de sua inserção no mercado de “mão de obra rural” ou na sua “contenção como um campesinato” (LIMA, 2012, p. 816).

¹⁰⁸ A Comissão Pró-Índio foi fundada em 1978 por antropólogos, advogados, médicos, jornalistas e estudantes, com o propósito de “defender os direitos dos povos indígenas em um contexto de ditadura militar”. A partir de 1989, passou a apoiar comunidades quilombolas, com ações de promoção de seus direitos recém reconhecidos na Constituição de 1988. Sobre a Comissão Pró-Índio, ver: <https://cpisp.org.br/quem-somos/>

¹⁰⁹ Ibidem.

É importante ponderar, no entanto, que a utilização do trabalho compulsório indígena na agricultura e da mão de obra indígena em ações consideradas estratégicas para o desenvolvimento econômico do país foram bastante comuns ao longo da história republicana brasileira, inclusive antes do golpe de 1964. A título de exemplo, pode-se mencionar que as perspectivas nacional-desenvolvimentistas dos governos Vargas, já na década de 1930, concebiam os Postos Indígenas nos moldes de uma “empresa capitalista moderna” (BIGIO, 2007b, p. 14). Entretanto, a “imaginação” da integração do indígena, a partir de sua assimilação enquanto campesinato, foi muito mais claramente efetivada pela atuação da FUNAI que na do próprio Serviço de Proteção ao Índio (SPI) (OLIVEIRA, 1998, p. 34).

Uma publicação institucional de 1973, com título “O que é a FUNAI?”, explicita essa tendência, expressa nas diretrizes da instituição em relação à tutela indígena.

A FUNAI dá assistência atualmente a 77.985 índios, em diversos graus de integração, desde os que mantêm contatos intermitentes, aos já considerados integrados. De acordo com esses graus de integração, a FUNAI vem promovendo o desenvolvimento da agricultura, nas áreas em que é maior essa integração, revertendo o lucro da venda dessa produção em benefício dos índios que o produzirem. Entre os grupos do Sul do País a agricultura é, em alguns postos, mecanizada, e ali se desenvolve o cultivo de trigo, da soja etc. Na Ilha do Bananal existem projetos de rizicultura e bovinocultura e na Fazenda São Marcos, em Roraima, outro projeto de bovinocultura¹¹⁰

As investidas para conversão ou redução dos povos indígenas à condição de camponeses, com a (tentativa de) apagamento de suas culturas originárias, cumpriria, na imaginação indigenista, duplo objetivo. Em termos econômicos, a conversão significava ampliação de mão de obra e mercado consumidor, por meio dos intentos de proletarização dos indígenas. Por outro lado, cumpriria função de caráter (dito) “civilizatório” e “pedagógico”, a partir do exercício de funções controladas pelas prerrogativas do Estado. Essa, provavelmente, foi uma das dimensões mais violentas do indigenismo brasileiro e se converteu em das estratégias primordiais para o exercício da tutela.

Ainda que a constituição de redes de vigilância e integração progressiva dos povos indígenas não tenham sido, como indicado, prerrogativas exclusivas da ditadura, o expansionismo econômico motivado pelos pressupostos de uma “modernização conservadora” conduziu a uma nova etapa de recrudescimento dos dispositivos de

¹¹⁰ Cf. Livroto “O que é a FUNAI?”, 1973 (Acervo: FUNAI).

controle militar sobre seus territórios. Com base nesses princípios, a ideologia do aldeamento, que como vimos em capítulo anterior, remonta ao repertório colonial, foi amplamente reatualizada nesse período. Novos Postos Indígenas, também chamados de “Posto de Atração”, foram construídos, constituindo-se centros fundamentais de exercício tutelar, em estratégias de controle e limitação da livre circulação dos povos indígenas.

Os Postos Indígenas (PI), em suas mais diversificadas práticas, para além das dimensões pedagógicas almejadas, buscavam garantir ao Estado o domínio sobre recursos, matérias-primas, territórios e grupos sociais. Não parece fortuito que os PIs, embora sejam dispositivos ligados a redes tutelares, primeiramente do SPI, e depois da FUNAI, se valem de uma denominação que faz clara referência aos dispositivos tradicionais do sistema hierárquico militar.

A FUNAI vem desenvolvendo igualmente a atração de povos dispersos nas áreas de influência do traçado da Rodovia Transamazônica. Essa fantástica iniciativa do Governo brasileiro de abrir uma estrada por entre a selva antes impenetrável, requer, além da colaboração de todos os Ministérios, a presença indispensável do órgão de proteção aos índios, a FUNAI, por ser a região Amazônica a maior concentração de indígenas do país, em grande parte ainda considerados como isolados. A presença da FUNAI nessa área é a garantia de proteção efetiva do Governo a esses índios, em face do desenvolvimento (...). Essas frentes agem com o objetivo de criar uma faixa de segurança para execução rápida e tranquila dos trabalhos de construção da rodovia. Outras penetram na selva para atrair os índios e localizar suas aldeias¹¹¹.

No entanto, a política indigenista destinada pela FUNAI aos Postos Indígenas que estavam à margem das áreas de interesse estratégico no que se refere aos grandes projetos desenvolvimentistas, geralmente localizadas na Amazônia e no centro-oeste, foi bastante distinta. Ela não priorizou a implantação de projetos regionais, mas sim a concessão de financiamentos para que “administradores locais” pudessem desenvolver uma política de gestão das populações indígenas do território, de forma semelhante à política anteriormente adotada pelo Serviço de Proteção ao Índio (CÔRREA, 2008, p. 69). Com relação à tutela indígena em Minas Gerais, o Serviço de Proteção ao Índio (SPI), em seus anos finais de atividade, já havia assumido sua inépcia em conter os conflitos fundiários entre indígenas e fazendeiros, mesmo depois da instalação do Posto Indígena Mariano de Oliveira, em território Maxakali.

¹¹¹ Cf. Livreto “O que é a FUNAI?”, 1973 (Acervo: FUNAI).

Em 1966, o SPI solicitou pela primeira vez o auxílio da Polícia Militar mineira nas ações relativas à tutela indígena. Nessas negociações, o SPI definiu que o controle da Ajudância Minas-Bahia passaria, ao menos provisoriamente, à Polícia Militar. Posteriormente, quando criada a FUNAI (1967), um convênio entre os governos federal e estadual foi efetivamente formalizado, atribuindo-se à Polícia Militar a responsabilidade pelo controle da Ajudância. A atuação da Ajudância, agora sob comando da PM, estabeleceu como seu principal objetivo “colocar fim aos atritos entre índios e não-índios nas áreas indígenas e seu entorno, em conflitos que se haviam disseminado pela década de 1960”. Para cumprir esse objetivo, um duplo eixo de orientação foi assumido: o controle policial das terras indígenas sob sua administração e o desenvolvimento de atividades econômicas, que tinham por finalidade “educar os índios” por meio de sua inserção no trabalho (CÔRREA, 2003, p. 134).

O comando da Ajudância Minas-Bahia foi assumido, como indicado, pelo Capitão da Polícia Militar, Manoel Pinheiro. Pinheiro, além de sobrinho do governador Israel Pinheiro, possuía alguma notoriedade por reunir antecedentes “profissionais” no que se refere à questão indígena. Ele havia participado de uma operação de transferência de território do povo Krenak, em 1958, forçando-os a viver entre os Maxakali. Foi também responsável direto pelo comando de ações que contiveram uma revolta Maxakali entre 1966 e 1967. Sob seu comando, o exercício da tutela indígena em Minas Gerais seria realizado em estreita associação entre FUNAI e PM, pelos menos entre 1967 e 1972 (FREITAS, 2011, p. 18)¹¹².

Como uma de suas ações mais eloquentes, Capitão Manoel Pinheiro sugeriu a criação de uma Guarda Indígena Nacional (GRIN), custeada pela FUNAI e treinada pela Polícia Militar. A Guarda Rural Indígena (GRIN) foi formalmente criada pela Portaria nº. 231 da Presidência da FUNAI, em 25 de setembro de 1969, tendo como principal propósito a constituição de uma milícia destinada ao policiamento das áreas reservadas aos indígenas. Também estava entre seus objetivos a manutenção da ordem nas aldeias, a repressão aos deslocamentos de indígenas, a imposição de trabalhos e a denúncia de indígenas considerados infratores a destacamentos da polícia. Pinheiro percorreu, por cerca de seis meses, inúmeras aldeias e alistou indígenas considerados capazes de

¹¹² Em 1973, José Itatuitim Ruas assumiu a chefia da Ajudância Minas-Bahia. Embora sua atuação tenha sido alvo de queixas por parte dos Xakriabá, que reforçam seus vínculos com as elites agrárias locais, ele aparentemente não possuía vínculos específicos com a Polícia Militar.

liderança, com laços familiares constituídos e “costumes apropriados” (ausência de consumo de álcool, por exemplo) (FREITAS, 1999; CÔRREA, 2000 e 2003).

Tendo em vista os pressupostos de atuação indicados para a Ajudância Minas-Bahia, retomemos o caso Xakriabá. Para que se dimensione a proporção da ambiguidade das ações dos órgãos indigenistas, mesmo em pleno processo de reconhecimento da indianeidade Xakriabá, a própria proposta da RURALMINAS, que estabelecia que lotes individuais poderiam ser doados aos supostos “remanescentes dos indígenas”, o que ignorava toda a dimensão coletiva da relação com o território, foi aceita em 1970 pela FUNAI, durante a chefia do Capitão Pinheiro. A proposta só não foi levada a cabo por conta de um parecer contrário à decisão da RURALMINAS, produzido por um Escrivão de Itacarambi, que, a partir da mobilização dos indígenas, apontou que desde a “Certidão de Doação de Terras” em 1728, o território Xakriabá “sempre havia sido reconhecido pelos poderes públicos” (PARAÍSO, 1987, p. 24).

O projeto proposto pela RURALMINAS, no entanto, continuou a ser considerado e debatido pela FUNAI ao longo de toda década de 1970. É interessante ressaltar também, como vimos, que os Xakriabá vinham, historicamente, sendo alvo de constrangimentos de todas as ordens que visavam o impedimento da manutenção das suas práticas culturais. Assim, quando o Estado negava a indianeidade Xakriabá, a partir de supostos marcadores “étnicos”, deixava se reconhecer sua própria responsabilidade sobre as violências contra a “cultura” Xakriabá, penalizando, novamente os indígenas, pelas sanções que sofreram sobre seus modos de vida.

Em um parecer produzido pelo antropólogo Ney Land, em 1971, já se evidenciava o cenário bélico vivenciado no território e a omissão histórica dos órgãos indigenistas na proteção dos direitos Xakriabá.

Sem orientação da Funai ou do extinto SPI, nunca lá se fixaram, os remanescentes, pressionados a cano de revólver por fazendeiros, venderam ficticiamente suas posses que são legalizadas nos tabeliões das cidades. Com isso, os fazendeiros invadem a área indígena cercando as propriedades dos remanescentes obrigando-os a se retirarem com suas famílias, do que eles chamam de ‘suas terras’. Tocaias são feitas para impedir que os remanescentes cheguem a Brasília para se queixarem¹¹³.

¹¹³ Cf. Reestudo de Limites da TI Xakriabá. Processo nº 08620.040804-2013-89, v. 1, 2013, p. 100 (Acervo: FUNAI).

O caráter da intervenção da FUNAI também ficou evidenciado em um relatório produzido dez anos depois, no qual o grupo de trabalho responsável por pesquisa e levantamento da situação Xakriabá, apontava as falhas da Fundação na garantia de proteção aos indígenas, como também lamentava o “exíguo” tempo de que provinham para realizar todas as intervenções necessárias¹¹⁴. Problemas envolvendo a administração do Posto Indígena eram igualmente apontados nas correspondências enviadas pelos Xakriabá ao CIMI.

O motivo desta carta é somente para fazer umas denúncias do Chefe do Posto Xakriabá. Olha Fábio, eu peço que você ajuda nós para ver se nós consegue expulsar o Ronaldo Pereira Batista. Olha, ele acabou com a cantina do posto e consumiu o dinheiro todo da venda e toda verba que vem para o melhoramento e desenvolvimento de nossa reserva. O Ronaldo está desviando todo o dinheiro que vem para o Posto e nada ele está fazendo a benefício nosso. Uma outra coisa, o Lúcio Flávio, também é envolvido nesta parte porque a gente reclama para ele do Ronaldo e ele não aceita nossa reclamação, dizendo que Ronaldo não pode sair daqui e eu o Rodrigo e a maioria dos índios não quer o Ronaldo aqui de maneira assina: Cunhado do Cacique Rodrigo¹¹⁵.

No mesmo período, o Coronel Ivan Zanoni Hausen, diretor do Departamento Geral de Planejamento Comunitário (DGPC) da FUNAI, passou a frequentar as páginas das publicações que assumiam a defesa da causa indígena. Sua notoriedade devia-se à criação da “Comissão de Levantamento de Indicadores de Indianidade”, subordinada ao seu comando. De acordo com o projeto de Zanoni, critérios como perímetro encefálico e outros de “natureza histórica, antropológica e cultural”, que segundo as entidades denunciantes, jamais eram suficientemente esclarecidos, seriam tomados como requisitos para o reconhecimento ou negação da indianidade.

Paulo Suess, secretário do CIMI, denunciava a abordagem. Ele afirmava que “no mundo inteiro, rejeitavam-se critérios sanguíneos”, caracterizados como “racistas e nazistas”, pois serviram para “selecionar judeus na Alemanha nazista a fim de mandá-los para os campos de concentração”. Complementando sua análise, enfatizou que a redução da questão da “identidade étnica” à dimensão genética, em detrimento de fatores culturais, sociais, políticos e históricos, “só poderia ser racista”. Por sua vez, dr. J. Botelho,

¹¹⁴ Cf. Documento nº 066/82 Assunto: Índio Xacriabá – Invasão de Terras. Origem: ASI/FUNAI, 7 de outubro de 1982.

¹¹⁵ Cf. Correspondência “Posto Indígena Xakriabá 29/7/1986”. Autoria: Manoel de Araújo Carneiro. 29 de julho de 1986. Pasta Xakriabá (Acervo CEDEFES).

professor da Escola Paulista de Medicina, que assessorava a FUNAI por meio de um convênio, considerou a utilização de critérios biológicos como “simplória”¹¹⁶.

Outras manifestações importantes em repúdio à proposta do Coronel Zanoni passaram a ser divulgadas. Para Eduardo Viveiros de Castro, a definição de critérios de indianeidade dessa natureza se relacionava à tentativa do estado brasileiro emancipar indígenas *ex officio*. Isso serviria, na perspectiva do antropólogo, para reprimir as “combativas lideranças indígenas”, que despontavam naqueles tempos. A FUNAI também pretendia “retirar a proteção legal de índios do leste-nordeste e do sul do país, sob o pretexto de que já se encontravam integrados aos usos e costumes da sociedade nacional”. Para tanto, estabelecia como indicadores de integração o uso do português e de roupas, bem como a inserção do indígena no mercado de trabalho nacional¹¹⁷.

Em se tratando de lideranças indígenas, Mário Juruna também se posicionou em relação ao caso Zanoni. Depois de ser pejorativamente chamado de “aculturado exótico” pelo ministro da Aeronáutica, Délio Jardim de Mattos, após sua eleição para deputado, Juruna enviou uma carta-reposta ao ministro.

(...) Graças a Deus fui eleito com o apoio do povão e não com apoio das autoridades. E por falar em autoridades que o senhor deve ter sobre os seus subordinados, por favor tome providência sobre os coronéis aviadores que se encontram na FUNAI, como o presidente Paulo Moreira Leal, o coronel Zanoni, o Barbetas. Diga e eles que não perturbem a vida dos índios e respeitem como seres humanos¹¹⁸.

Todas essas manifestações não foram capazes de impedir que a antropóloga Lúcia Helena de Mello decretasse a extinção do povo Tupiniquim de Caieiras Velhas (ES), com

¹¹⁶ Cf. Veja esta prova. Zanoni insiste nos critérios biológicos. **Jornal Porantim**, Brasília, 1982 (Acervo: Hemeroteca Indígena Digital).

¹¹⁷ Cf. Onde os índios não sentem mais vergonha de ser índios. **Jornal Porantim**, Brasília, 1979 (Acervo: Hemeroteca Indígena Digital).

¹¹⁸ Cf. Juruna não quer ser aculturado exótico. A crítica, Manaus, 26 de janeiro de 1983 (Acervo: Hemeroteca Indígena Digital). A respeito da atuação de seu pai, Alvaro Tukano, e de Mário Juruna na década de 1980, Daiara Tukano comenta: “Em novembro de 1980 meu pai decidiu ir para Rotterdam na Holanda participar do 4º Tribunal Bertrand Russell, enquanto testemunha dos crimes de genocídio e etnocídio cometidos pelo Estado Brasileiro e pela Igreja Católica contra os povos indígenas em diversos países do continente americano. Compuseram a deleção brasileira Mário Juruna, enquanto presidente, Alvaro Tukano, Darcy Ribeiro, dois representantes do CIMI e Anna Lange e Vicent Carelli, antigos funcionários da FUNAI que tinham se demitido em protesto às violações cometidas pelo órgão indigenista. A delegação foi fortemente perseguida pela FUNAI, que acusou seus membros de “falta de civismo e patriotismo” e tentou impedir que chegassem ao tribunal, recusando por exemplo a autorização de viagem de Mário Juruna, que como indígena precisava da autorização do órgão para sair do país; o mesmo só conseguiu comparecer ao tribunal após forte articulação política e um processo de habeas corpus. Meu pai, que tinha passado alguns anos no Maranhão e já lidava com a perseguição aos seus posicionamentos políticos conseguiu tirar passaporte sem declarar identidade indígena que o colocava sob a tutela do Estado” (TUKANO, Daiara, 2018, p. 76).

base no uso dos critérios propostos por Zanoni¹¹⁹. Também não foram suficientes para impedir que o Coronel tentasse, incisivamente, aplicá-los para o caso Xakriabá. Em 25 de março de 1982, Ivan Zanoni Hausen exigiria que a antropóloga Maria Antonieta Barbosa de Oliveira, que elaborava o laudo antropológico sobre a Terra Indígena, definisse a situação dos “índios Xakriabá através de indicadores de sangue”:

Ontem, tendo recebido a incumbência do Exmo. Sr. Presidente no sentido de assessorá-lo sobre os Xakriabá, perguntei à V. S^a. quanto à identidade étnica daqueles índios, e como ficaria a população se fossem aplicados indicadores biológicos, melhor dizendo, de sangue. V. S^a respondeu textualmente: ‘me recuso a responder tal pergunta’. Como tal procedimento não pôde ficar registrado, solicito responder por escrito e ao pé deste, a seguinte pergunta: como ficaria a população Xakriabá, em termos de identidade étnica, se fosse aplicados indicadores de sangue?¹²⁰

O caso Xakriabá levou Suess a questionar, mais uma vez, a atuação de Zanoni. O secretário do CIMI se perguntava sobre as razões para tamanho empenho com respeito à questão Xakriabá, não deixando de destacar o interesse da Cauê, poderosa fábrica de cimentos, na área. Zanoni só seria afastado de seu cargo em julho de 1983, depois de três anos de trabalho na FUNAI. Para além de sua insistente tentativa de aplicação dos “critérios de sangue” para a definição da indianeidade, ele seria também lembrado pela demissão de trinta e nove funcionários – historiadores, antropólogos, sertanistas e sociólogos – que se contrapuseram às suas ordens, e por ter dificultado o acesso de vários pesquisadores que pleiteavam a realização de suas pesquisas em terras indígenas¹²¹.

O trabalho de campo nos sugeriu, no entanto, que tais critérios chegaram, de fato, a ser utilizados na Terra Indígena Xakriabá, como indica o relato de seu Laurindo na epígrafe desse tópico e também o relato de seu Valdin (*in memoriam*), que trata dos “exames de sangue” feitos por cinco homens Xakriabá. Um documento produzido pelo CIMI também indicava a tentativa de utilização dos “indicadores de indianeidade” para determinar a condição indígena Xakriabá.

Negligência do órgão tutor que: a. reduziu as terras na sua demarcação deixando 60 famílias fora da área; não garantiu as terras demarcadas

¹¹⁹ Cf. Funai afasta dois coronéis. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 8 de maio de 1983 (Acervo: Hemeroteca Indígena Digital).

¹²⁰ Cf. Veja esta prova. Zanoni insiste nos critérios biológicos. **Jornal Porantim**, Brasília, 1982 (Acervo: Hemeroteca Indígena Digital).

¹²¹ Cf. Funai afasta dois coronéis. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 8 de maio de 1983 (Acervo: Hemeroteca Indígena Digital).

através da homologação e registros das mesmas; tentou resolver o problema via emancipação dos Xakriabá **através dos critérios de indianeidade que emancipam verdadeiramente a terra**. Atitudes preconceituosas por parte da sociedade envolvente classificando os índios de preguiçosos e beberrões, tentando assim justificar as agressões e as invasões de suas terras¹²².

Ainda que as práticas repressivas na ditadura não tenham apresentado um discurso explícito em relação ao seu caráter, digamos, “racial”, o caso Zanoni deixa evidências de que as estratégias protagonizadas pela política indigenista estiveram carregadas de elementos racistas, que atuaram em sua conformação, acentuando o quadro de violência. Esses variados esforços em se estabelecer critérios de indianeidade produziram, no entanto, o efeito paradoxal de visibilizar a questão indígena, tendo-se em conta que, do ponto de vista do Estado, os povos indígenas sempre foram atores políticos “virtualmente inexistentes”. A reação ao projeto de emancipação estimulou e evidenciou o protagonismo de lideranças indígenas e de seus parceiros de luta – indigenistas, antropólogos, entidades religiosas. Inúmeros recenseamentos e levantamentos passaram a ser produzidos autonomamente, contribuindo para evidenciar a situação em que se encontravam os povos indígenas frente à ditadura. Como assinala, com alguma ironia, Eduardo Viveiros de Castro, “não deixou de ser uma sorte os generais e coronéis da época tenham tentado ‘desindianizar’ comunidades indígenas, pois isso, na verdade, terminou por reindianizá-las” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, s/p).

A Terra Indígena Xakriabá seria finalmente demarcada em 1979. Segundo relato do cacique Rodrigo (*in memoriam*), foi apenas nesse momento que seu povo teve devolvido seu verdadeiro nome Xakriabá. Foi quando conseguiram, “com ajuda de indigenistas”, identificar traços de parentesco com os Xavantes da Amazônia (XAKRIABÁ, Professores, 1998, p. 38). Esse reconhecimento, em si, não pleiteado pelos Xakriabá, tornou-se condição de possibilidade para a permanência no território. As ações de resistência Xakriabá se deram a partir de repertórios cosmológicos longamente datados, não se restringindo a uma demanda genérica por “direitos”, mas pelo “*direito*” – viver na terra. Ainda assim, na década de 1980, como veremos na Parte II, conflitos extremamente violentos continuariam a se estabelecer em suas terras de ocupação tradicional. Esses conflitos, ao mesmo tempo que atacariam aspectos fundamentais de

¹²² Cf. CIMI. Relatório de Viagens aos Xakriabá. Identificação de problemas e propostas de trabalho. s/autoria, junho/julho de 1984. Pasta Xakriabá (Acervo CEDEFES), grifos nossos.

seus modos de fazer-mundos e das práticas de existir, também revelariam toda potência dos repertórios de “*retomada*” e “*reativação*” da “*cultura*” Xakriabá.

Parte II
Uma guerra (neo)colonial
As batalhas do Sapé

Prólogo – “*Mas o que é isso de ditadura?*”

A questão que dá título a esse prólogo foi uma das primeiras interpelações que me fez seu José de Fiúza, liderança da aldeia Itapicuru. Era fevereiro de 2017, minha primeira visita à Terra Indígena Xakriabá. Ele me questionou quando, de forma desajeitada, eu tentava explicar a temática de meu projeto de pesquisa e as razões para que estivesse ali. A despeito de todos os esforços, escapava o traço generalizante e colonial da minha formação, que impunha significantes não pertencentes ou mobilizados pelo povo Xakriabá. Foi hora de retroceder e buscar entre meus interlocutores qual seria a forma mais adequada de abordar a temporalidade assumida pela historiografia como “ditadura”. Essa temporalidade acolheria sentidos muito diversos, sobretudo entre os “*mais velhos*” Xakriabá, principais protagonistas dos eventos relacionados ao período.

Aprendi que o “*tempo da luta pela terra*” era reconhecido por muitos indígenas como decisivo para a formação do território. Essa temporalidade seria um dos marcadores principais, que estabeleceria os limites entre o “*tempo dos antigos*” e o “*tempo de agora*”, não se confundindo, no entanto, com nenhum deles. O “*tempo da luta*”, tempo de intensa resistência às ofensivas mais intrusivas contra o território, também poderia ser reconhecido como a “*luta de independência da terra*”, como ensinou seu José de Benvindo. Contudo, a referência mais frequente entre meus interlocutores Xakriabá foi a da “*guerra*”. A “*guerra do Sapé*”, aldeia que concentrou parte significativa dos conflitos armados entre indígenas e invasores, sendo palco, inclusive, da chacina Xakriabá, possui uma temporalidade própria, como explica seu Valdin (*in memoriam*) – “*a guerra dos 18 anos*”. Essa guerra se estende entre 1969 e 1987, da invasão da RURALMINAS à morte das lideranças Xakriabá na chacina.

Proponho que a “*guerra do Sapé*” seja uma guerra agenciada inter e multidimensionalmente, incluindo e atacando “corpos”, “*cultura*” e “Cerrado”. Inspirei-me, para elaboração desses capítulos, em duas contribuições teóricas principais. A primeira delas foi o conceito de “*pessoa fractal*” de Roy Wagner. Dialogando com o conceito de “*pessoa*” de Marilyn Strathern, para quem a pessoa “*não é nem singular, nem plural*”, o autor incluiu em sua formulação a noção matemática de “*fractalidade*”, relativa a uma dimensionalidade que não pode ser expressa em termos de números inteiros (WAGNER, 2011, p. 3-4). A “*pessoa fractal*” é definida em oposição à ideia de pessoa individual, contrapondo-se tanto à noção de singularidade quanto de pluralidade. Uma “*pessoa fractal*”, deste modo, nunca é uma “*unidade em relação a um agregado, ou um*

agregado em relação a uma unidade”, mas sempre “uma entidade cujas relações estão integralmente implicadas” (Ibidem, p. 7). Em diálogo com as contribuições do autor, procuramos não perder de vista que a “lógica da segmentação” se trata de um atributo “ocidental”, relativo a categorias representacionais, não adequadas para pensarmos a cosmologia Xakriabá.

Como segunda contribuição teórica pertinente à elaboração dos capítulos da Parte II, mobilizamos o conceito de “técnica de memória”, proposto no ensaio de Manuela Carneiro da Cunha e Eduardo Viveiros de Castro, “*Vingança e Temporalidade: os Tupinambá*” (2009). A memória, segundo os autores,

não é resgate de uma origem ou de uma identidade que o tempo corroe, mas é ao contrário fabricação de uma identidade que se dá no tempo, produzida pelo tempo, e que não aponta para o início dos tempos mas para o seu fim (CUNHA e VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 92).

A vingança, para o caso Tupinambá, funcionaria como uma “técnica de memória”, mobilizada para a produção de um futuro. Nesse sentido, a relevância da proposta teórica dos autores reside em tomar a “vingança” como “produtora” dessa sociedade indígena, inserindo as experiências relativas à guerra e à vingança em suas diversas temporalidades. Embora a relação dos Xakriabá com a guerra seja de natureza bastante distinta, quando colocada em comparação ao caso dos antigos Tupinambá¹²³, sugerimos que a “*guerra do Sapé*” também produziu e foi produzida pelo que poderíamos chamar de “técnicas de memória”. Nesse sentido, a “*luta pela terra*”, ao mesmo tempo que se sustentava pela força e experiência dos “*antigos*”, tornava-se garantidora da permanência no território e da efetivação de uma “dádiva” ancestral para o futuro, animando lutas contemporâneas e as que estão por vir. Essa “técnica de memória”, conforme sugerimos, está fundada nas relações com o território.

O tempo “*luta pela terra*” ou “*da guerra*” também contribuiu para um complexo processo de “*retomadas*”, que se refere não puramente ao que o mundo não-indígena poderia conceber como “terra”, como também da “*cultura*”, percurso que implica, como veremos, os que “*foram*”, os que “*estão*” e os “*nem chegaram e nem sabem onde*

¹²³ Os próprios autores do ensaio sugerem que, para o caso dos Jê, seja mais comum que esses povos indígenas se pensem em termos de espacialidade e de reiteração (CUNHA e VIVEIROS DE CASTRO, 2009, p. 94). Nesse sentido, acreditamos que o elemento particularizador da “técnica de memória” Xakriabá se relacione justamente à relação com o território.

estão”¹²⁴. Pode-se indicar, nesse sentido, que a geo(cosmo)política dessa “guerra” se produza, para os Xakriabá, de forma rizomática, no sentido atribuído por Gilles Deleuze e Félix Guattari, em “Mil Platôs”. O rizoma não é feito de unidades, mas de dimensões diversas, que podem se colocar em múltiplas direções. Por essa razão, a metáfora do rizoma é alusiva não à possibilidade de identificação de uma origem específica ou de produção de uma narrativa teleológica dos conflitos, constituindo-se, em contraposição, como uma “antigenealogia”. Indica, assim,

um mapa que deve ser produzido, construído, sempre desmontável, conectável, reversível, modificável, com múltiplas entradas e saídas, com suas linhas de fuga. [...] unicamente definido por uma circulação de estados [...] todo tipo de “devires” (DELEUZE e GUATTARI, 1995, p. 32).

Em minhas últimas viagens a campo para fins de pesquisa, a “*ditadura*”, contudo, já havia sido significada pelos Xakriabá. Em janeiro de 2019, seu Rosalvo, liderança da aldeia Sapé, falava dos sofrimentos vivenciados por seu povo durante a “*ditadura*” – “*o tempo em que os militares ocupavam aqui*”. Seu Rosalvo se referia à presença expressiva de agentes públicos das Polícias Militar e Civil, que estabeleciam conluíus com fazendeiros e empresas interessadas em se beneficiar dos conflitos envolvendo o território Xakriabá. Também no curta “*ATL –Acampamento Terra Livre, Brasília/DF, 2017*”, de Edgar Xakriabá, a “*ditadura*” é mobilizada na fala de Célia Xakriabá, em momentos iniciais da gravação. Suponho que essa apropriação se deva a diversos fatores. Com respeito aos “externos”, poderíamos citar a presença do Grupo de Trabalho de Violações contra Povos Indígenas durante a ditadura da Comissão da Verdade em Minas Gerais (COVEMG) no território¹²⁵. Talvez também possamos incluir as relações estabelecidas

¹²⁴ Essa é uma referência à fala de seu Valdemar, liderança da aldeia Prata. A Parte III da tese será iniciada com uma análise do contexto no qual ela foi narrada e dos possíveis significados que ela pode assumir para o povo Xakriabá.

¹²⁵ A COVEMG atuou entre os anos 2017-2018. Sua principal finalidade foi a de dar seguimento às investigações da Comissão Nacional da Verdade (CNV), dedicando-se de maneira mais detalhada a casos de violações de direitos humanos que ocorreram em Minas Gerais durante a ditadura. A COVEMG teve como objetivos específicos o esclarecimento de fatos e circunstâncias em que ocorreram graves violações de direitos fundamentais durante a ditadura; a identificação de publicização de locais, instituições, estruturas e circunstâncias relacionados direta ou indiretamente à prática de violações de direitos humanos; a recomendação de medidas e políticas públicas de prevenção a violações de direitos humanos e a reconstrução da história dos casos cabíveis em suas atribuições, colaborando para que seja prestada assistência às vítimas ou seus familiares. Para maiores informações, ver Relatório Final da COVEMG. Disponível em:

http://www.memoriasreveladas.gov.br/administrator/components/com_simplefilemanager/uploads/5b7b1873e9adc5.74798532/Comisso%20da%20Verdade%20em%20Minas%20Gerai%20Relatrio%20Final_2017.compressed.pdf

pelos Xakriabá com o Procurador da República Edmundo Antonio Dias Netto Júnior, que esteve à frente do processo conduzido pelo Ministério Público Federal, que atestou a validade da revisão da demarcação da Terra Indígena Xakriabá em 2018¹²⁶.

Tem gente que não gosta muito de nós, fala que o índio não sabe falar com as pessoas, não tem educação. E isso não vem de nós. Esse receio de falar com qualquer pessoa sem conhecer vem desde o militarismo, que na época tiraram muito de nós. Fez com que a gente mudasse; tirou nosso idioma, até o jeito de conviver com outras pessoas isso mudou. Hoje acredito eu que tem índio lá em Tocantins, Goiás em muitos lugares, que saíram daqui e que eram Xakriabá; mas que na época saíram daqui de dentro para não morrer. Porque os “grandes homens” tinham essa força, né; no tempo da ditadura militar esses “grandes” tinham esse poder, essa liberdade de perseguir, prender e até matar nós índios (seu Rosalvo Fiúza, aldeia Itapicuru, janeiro de 2019).

De qualquer forma, testemunhar o uso do termo “ditadura” entre os Xakriabá não quer dizer que o mobilizem da mesma forma que outros grupos resistentes à ditadura. Até agora, essa presença do passado vem sendo feita em referência ao histórico de longa duração, envolvendo povos indígenas e militarização. No caso dos Xakriabá, essa experiência de militarização parece bastante referenciada nas atuações das polícias civil e militar no território indígena. Ainda assim, a alusão ao tempo cronológico-estatal da ditadura enquanto “guerra” é, como mencionado, a mais comum. De fato, fazendo-se uma pequena digressão, as conclusões do relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV), que atestam o assassinato de cerca de 8500 (oito mil e quinhentos) indígenas durante a ditadura, a maioria motivada pela implementação de projetos desenvolvimentistas, parecem construir um cenário lamentavelmente apropriado para que o conceito de “guerra” continue sendo, frequentemente, utilizado para a produção de narrativas das experiências vivenciadas pelos Xakriabá durante esse período.

Como indicado ao fim da Parte I, a demarcação da Terra Indígena Xakriabá, em 1979, não foi suficiente para colocar fim aos confrontos entre o povo Xakriabá e grileiros, posseiros e fazendeiros. O processo final de homologação do território exigia que a FUNAI indenizasse os cadastrados como “posseiros” e determinasse sua saída da TI, garantindo a efetiva ocupação Xakriabá. A FUNAI alegava que não dispunha de recursos financeiros suficientes para indenização.

¹²⁶ A respeito da ação do MPF, ver: <http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/noticias-mg/mpf-se-manifesta-pela-validade-de-processo-de-revisao-de-demarcacao-da-terra-indigena-xakriaba-em-mg>

De um lado, fazendeiros protagonizavam ofensivas cada vez mais violentas que as vivenciadas na década de 1970, visando o acesso e a permanência na área. De outro, os Xakriabá, ocupantes imemoriais¹²⁷ do território, com a demarcação, mais que nunca exigiam o direito de viver livre dos invasores.

Os problemas de terra na área surgiram há cerca de 10 anos, mas nos dois últimos o clima de tensão se agravou e vários conflitos armados já ocorreram, em consequência da decisão dos Xacriabás de tentarem retomar todas as suas terras, expulsando os invasores. Atualmente, os índios ocupam pouco mais de 6 mil hectares, dos 46 mil 414 hectares demarcados, que abrigam ainda cinco grandes fazendeiros e inúmeros posseiros¹²⁸.

Acompanhando a discussão do último capítulo desta tese, pode-se afirmar que um dos fatores que contribuíram para o cenário cada vez mais bélico dos conflitos no território Xakriabá foi o caráter que classificaríamos como “ambivalente” da atuação da FUNAI. Esse caráter dúbio pode ser evidenciado em diversas facetas de suas atividades. Se por um lado os Xakriabá reconhecem a existência de parceiros efetivos entre funcionários do órgão indigenista, por outro, os conflitos em torno do reconhecimento da indianidade persistiam. O cenário parecia ainda mais desfavorável, quando considerado que não havia acordo pleno entre órgãos públicos federais e estaduais a respeito das políticas desenvolvimentistas no território, com a permanência de titulações por parte da RURALMINAS, durante a década de 1980.

O processo de grilagem permaneceu, amparado pela oferta de documentações do órgão fundiário mineiro. Depois da demarcação, inúmeras cercas de arame voltaram a compor a paisagem do território, erguidas por invasores que tomavam boa parte da área estabelecida em 1979. De todo extenso território de ocupação tradicional Xakriabá e de um perímetro aproximado de 94.388.3 hectares demarcados pela FUNAI em 1979, restam-lhes apenas 46.414.92 ha. Em 1985, de acordo com a antropóloga Ana Flávia Santos, pelo menos 47% das terras demarcadas ainda estavam ocupadas indevidamente por fazendeiros e posseiros (SANTOS, 1994, p. 11).

¹²⁷ Aqui, “imemorial” assume muito mais o sentido de uma longuíssima duração que propriamente de não haver “memória” sobre a ocupação territorial Xakriabá. No capítulo 1 da Parte I da tese, vimos que a presença Xakriabá no território não é tão “imemorial” assim, tanto no sentido da existência de registros documentais da presença Xakriabá, quanto da produção de narrativas, que aludem a uma “memória” sobre o território.

¹²⁸ Cf. Conflito entre índios e posseiros mata um e fere seus em casamento. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 15 de maio de 1986 (Acervo: Hemeroteca Digital Indígena).

Em 1978, Sônia Marcato descrevia em seu relatório um cenário desolador no que se referia às garantias territoriais Xakriabá. Por meio de “ações desonestas”, os grileiros compravam “direitos de posse” dos indígenas, utilizando-se de subterfúgios para cercar terras “até mesmo daqueles que não as venderam”. Famílias inteiras abandonavam seu território para trabalhar em terras alheias, diante de atitudes de violência e intimidação. Além disso, a devastação da reserva florestal vinha trazendo consequências danosas para o ecossistema da região, gerando mais dificuldades de subsistência aos indígenas: “má alimentação, depauperamento físico e doença” (MARCATO, 1978, p. 405).

Nesse contexto, a ação de posseiros foi cada vez mais violenta. Em abril de 1979, enquanto eram realizados os trabalhos demarcatórios da Terra Indígena, grileiros arrancaram os marcos de madeira e danificaram as placas indicativas da FUNAI. Há relatos de que um engenheiro agrimensor, responsável pela execução dos trabalhos, foi ameaçado e obrigado a paralisar seus serviços por um período. Os grileiros também buscavam persuadir indígenas a um boicote contra a FUNAI, afirmando que a entidade “os colocaria em cativeiro, deixando-os sem direito à nada”¹²⁹.

Em 21 de setembro de 1982, seu Laurindo Gomes de Oliveira foi até a sede da FUNAI, em Brasília, para denunciar as perseguições contra indígenas, a invasão das “matas”, que impedia que as famílias Xakriabá pudessem “trabalhar a terra”, e a retirada ilegal de madeira, que contava com o apoio de agentes da Polícia Florestal. Os principais invasores denunciados por seu Laurindo foram Manuel Caribé Filho, Cido Martins e Rosalvo Fraga Fernandes, conhecido como “Bida”. Cido Martins proibia a construção de moradias indígenas, ameaçando os Xakriabá com armas de fogo. Rosalvo Fraga Fernandes, por sua vez, prendia criações de animais, matando-as “estupidamente”. Seu Laurindo indicava também que havia seis meses que funcionários do Posto Indígena não tomavam qualquer providência em favor do povo Xakriabá, uma vez que o último “chefe de Posto havia se afastado, deixando um substituto que se encontrava constantemente alcoolizado”¹³⁰.

A respeito de Rosalvo Fraga Fernandes, seu Valdemar destacou que o próprio posseiro se encarregava de levar policiais ao território indígena, como estratégia de intimidação. Seu Laurindo também se referiu às estreitas relações estabelecidas entre “Bida” e agentes de polícia, chamando-o de “chefe desse povo”.

¹²⁹ Cf. Documento nº 066/82 Assunto: Índios Xacriabá – Invasão de Terras. Origem: ASI/FUNAI, 7 de outubro de 1982. (Acervo FUNAI).

¹³⁰ Ibidem.

[...] É, o próprio Bida levava a polícia, essa época lá não tinha acesso a carro, né, ele ia montado a cavalo pra fazer as reunião lá pra intimidar nosso povo, pra que nosso povo deixasse de mão pra lá o terreno pra eles, mas infelizmente, nosso povo foi guerreiro e continua sendo né, desde aquela época e não foi capaz de desistir (seu Valdemar, aldeia Prata, 16 de maio de 2017)

- Mas as outras polícias, seu Laurindo, sem ser a Polícia Federal, a Polícia Militar, a Polícia Civil, por exemplo, como é que elas atuaram aqui na área Xakriabá?

- Eles ficaram aí assombrando a gente, moça. Botando até a gente, como que fala? Detido, né, um tal... era o Bida que era o chefe desse povo... (...) Ele já morreu há muito tempo (...) Botaram os outros pra fazer essas coisas aí, que os outros acompanharam essa injustiça aí com todo mundo. Queria por força tomar pra todo mundo, sair fora, deixar pra eles essa terra, os fazendeiros. Eles faziam muita injustiça com a gente, pra gente ficar com medo e não prestar queixa lá em Brasília mais (seu Laurindo, aldeia Prata, 16 de maio de 2017)

Nesse sentido, seu Valdin (*in memoriam*) contou que a desconfiança sobre a atividade policial se tornou tão generalizada entre os Xakriabá, que mesmo depois da demarcação do Território Indígena, custaram a

aceitar o apoio da polícia na reserva, por medo de que elas ainda agissem a mando de alguém. Depois da emancipação de Missões e com a nova polícia foi que a gente começou a permitir a entrada da Polícia Militar aqui. Hoje a polícia é bem diferente daquela época...” (seu Valdin, aldeia Barreiro Preto, julho de 2018).

Em 1983, a despeito de todas essas descrições, um relatório da FUNAI concluía que, ainda que os conflitos em torno da Terra Indígena Xakriabá se constituíssem um problema fundiário de relativa monta, a situação (de violência) estaria “estabilizada”¹³¹.

[...] foi muito esquisito pra nós, né? Sofreu demais na mão de fazendeiro. Nós não sabia se a terra era nossa ou se era dele. E ia, atropelava nosso povo, sem poder fazer nada que tinha dia que a gente ficava triste. Mas nós tudo, com o tempo, a gente vai descobrindo que a gente tinha direito, mas naquele tempo, tinha hora que a gente ficava iludido, parece que o direito só corria. Então, nós não tinha muita voz ativa não. Então, nós não sabia que ali era a porta que batia pra procurar nossos direito, e aí os outros vencia nós. É, mas Deus deu um poder, porque naquela época começaram a invadir nosso território e encheu de fazendeiro, que cês vê aí esses desmato, foi tudo na época de fazendeiro. Desmatou as nascente, acabou com um bocado delas, e aí quando o cacique Rodrigo, ele precisava esconder, pra procurar direito se existia, e por isso ele foi perseguido tanto. Na roça, polícia ia atrás dele, de noite

¹³¹ Cf. Informação nº 022/0223 – G3/83. Assunto: Área Indígena (AI) Xacriabá – MG. Origem: –, 23 de fevereiro de 1983 (Acervo FUNAI).

de casa, carregava ele, fazia dele... Aí outras vezes, eu conversava com eles, e eles vinha pra levar ele, eles mandava eles ficar esperando que aquele tempo não tinha transporte, então ele tinha que pegar o cavalo pra ir, aí chegava lá, ele arriava o carro, quando eles tava esperando ele pra andar. Aí aconteceu isso um bocado de vez (seu Valdemar, aldeia Prata, 16 de maio de 2017)

Com ameaças cada vez mais constantes e violentas contra o território Xakriabá, a “*busca de direitos*” e a reivindicação de apoio dos órgãos estatais já não eram suficientes para a defesa do povo. Assim, nos anos 1980, a prática de “*buscar direito*” passaria a coexistir, mais intensamente, junto a um outro repertório de mobilização coletiva que ficou conhecido como “*mutirões de retomada*” da terra ou “*grupos de colocar roças*”. Seus sentidos, no entanto, iriam, certamente, além da simples (re)ocupação das terras. O principal articulador desses mutirões foi Rosalino Gomes de Oliveira, que despontaria como grande liderança Xakriabá.

1. A guerra contra os corpos

Seu José de Benvindo é “*homem guerreiro, que venceu uma guerra*”.

Nosso primeiro contato aconteceu em Belo Horizonte. José de Benvindo participava do seminário “História do Ponto de Vista Indígena”, promovido pela coordenação do curso de Formação Intercultural de Educadores Indígenas (FIEI – UFMG), em 2015. A atividade desenvolvia-se no contexto do recém-publicado relatório da Comissão Nacional da Verdade (2014), no qual, de maneira inédita, o estado brasileiro reconhecia oficialmente também sua responsabilidade por violações de direitos indígenas durante a ditadura militar iniciada em 1964, incluindo-os como sujeitos-protagonistas dessa narrativa. Nessa ocasião, José de Benvindo participou das entrevistas de história oral conduzidas por estudantes do FIEI, relatando, de forma bastante impactante, as violências sofridas por seu povo durante o tempo de “*guerra*”.

Mas só conversamos, pela primeira vez, durante os eventos da Romaria dos Mártires Xakriabá, em fevereiro de 2017, quando se completavam 30 anos da morte das lideranças. Na caminhada – da aldeia Itapicuru ao Sapé – era um dos responsáveis por carregar uma cruz de madeira ornamentada, com uma imagem de Rosalino. Parecia profundamente comovido. Quando me encorajei, finalmente, a iniciar uma conversa com seu José de Benvindo, ele sugeriu, de forma um tanto impaciente, que eu buscase outros “*mais velhos*” e participantes da “*luta*” antes de conversarmos: “*Tá vendo esses homens velho tudo aqui? Conversa com eles primeiro e depois vai lá conversar comigo*”. Interpretei seu gesto de duas maneiras. Primeiro, parecia querer se certificar de que me apropriasse minimamente dos significados da luta e do seu papel nos desdobramentos da “*guerra*”. Por outro lado, também me pareceu um ato de “colocar no devido lugar” a recém chegada e inexperiente pesquisadora no território.



**Seu José de Benvindo na Romaria dos Mártires Xakriabá, em fevereiro de 2017.
Fotografia de Edgar Xakriabá.**

Ao fim dos eventos da Romaria, que duraram três dias, segui suas orientações e procurei, inicialmente, outros “*mais velhos*” envolvidos na luta pela terra na própria aldeia Itapicuru e no Sapé. O Sapé dos “*tempos da guerra*” especifica uma região do território maior do que o que se reconhece hoje como aldeia Sapé, abarcando, principalmente, as atuais aldeias Itapicuru e Morro Falhado, o que inclui o próprio local onde aconteceu a chacina Xakriabá – “*a mata*”. Na aldeia Itapicuru, fui acolhida e hospedada na casa de dona Chica, tia de cacique Domingos e, portanto, irmã da viúva de Rosalino. A indicação de que eu deveria ficar na casa de dona Chica foi dada pelo próprio cacique, meu primeiro contato para autorização da pesquisa no território. Por isso, meus primeiros interlocutores foram seu José de Fiúza e seu Rosalvo, irmãos de dona Chica e dona Elisa e participantes ativos da “*luta pela terra*”.

Embora não tenha conseguido ouvir “*eles tudo*” em um primeiro momento, após algumas conversas suficientemente encorajadoras, decidi procurar novamente por seu José de Benvindo. Quando se deu conta de minhas intenções, seu José de Fiúza me dissuadiu. Disse que seria perigoso que eu fosse sozinha à aldeia Pindaíba, onde vive José de Benvindo, ou aos Forges, onde se localiza o Posto de Saúde no qual ele trabalha – “*eu*

não encontraria o caminho”, ele me disse. Um pouco contrariada em meu ímpeto de desenvolver o trabalho (creio que a essa altura não compreendia suficientemente bem toda a complexidade que envolveria um fazer metodológico baseado em minha presença e “participação observante” em campo), entendi que não haveria escolha diante dessa orientação. Obviamente, obedeci a seu José de Fiúza, liderança da aldeia Itapicuru, por quem, a essa altura, já nutria afeto. Para minha surpresa, no dia seguinte, fui presenteadada com a companhia de Dulciano, seu filho, que me acompanharia no encontro com José de Benvindo. Antes de partimos, ouvi de seu José de Fiúza que, como eu havia “*escutado suas orientações*”, ele havia pedido ao filho que me acompanhasse.

Depois de percorrermos muitas veredas do território, chegamos ao Posto de Saúde da aldeia Forges, no qual seu José de Benvindo assume hoje a função de gerente geral. De forma um tanto inesperada para mim, ele me recebeu com muita cordialidade. Aquela seria a primeira tarde em que conversaríamos longamente sobre sua atuação na luta de “*independência da terra*”, conforme ele alcunhava os acontecimentos daquele período. Seu José de Benvindo tornou-se, certamente, um dos que mais me ensinou sobre o povo Xakriabá. Paciente, acolheu minhas perguntas e dúvidas em vários momentos posteriores. Naquele dia, estivemos acompanhados, embaixo de um “*pé de pau*”, de Dulciano, alguns funcionários e usuários do Posto de Saúde.

José de Benvindo era bastante jovem quando se decidiu pelo engajamento na luta por existir em seu território de origem – luta que herdou de seu pai e de seu avô. No cenário dos conflitos que atingiram as terras Xakriabá entre as décadas de 1960 e 1980, Benvindo, pai de seu José, anteciparia, naquele contexto, um pensamento que se tornou uma referência fundamental aos Xakriabá hoje em dia – “*a única herança que se deixa aos mais jovens é a luta*”.

Não tem um pai que queira ver seu filho em sacrifício. Mas, aqui para nós, não vai ter jeito não. Que ou para um ou para outro, ou mais cedo ou tarde, tem que sobrar. Que, de qualquer maneira, vocês já tá se sentindo preso. Mas, mais preso, é se nós facilitar e deixar o trem... eles tomarem de conta mesmo. Aí é pior (José de Benvindo, aldeia Pindaíba, 14 de fevereiro de 2017).

As palavras do pai foram decisivas para que José de Benvindo compreendesse que não haveria outro caminho a seguir que não fosse o trilhado por seus antepassados. Quando *finado* Rodrigo, o cacique Rodrigão, pediu a Benvindo uma colaboração financeira para uma viagem a Brasília em “*busca de direitos*”, recebeu, além de uma

pequena quantia em cruzeiros novos, a promessa de José de Benvindo de que, quando crescesse, também o ajudaria a resolver os problemas de seu povo. José de Benvindo tinha apenas dez anos de idade. O senhor que narra essa história, quase 50 anos depois, lembra-se que cacique Rodrigo “*gravou isso na cabeça*” e, que quando as invasões do território se intensificaram, buscou o jovem José de Benvindo para cobrar sua promessa – “*você ainda vai garantir a palavra?*”. *Eu digo: vou!*”.

Na época das águas que ocorre geralmente entre os meses setembro e fevereiro, a paisagem muda radicalmente, e as árvores passam de uma cor cinzenta e empoeirada para um tom de verde escuro, variando em cores verdes claras e flores com cores fortes. Então tudo muda, dentro da mata, a entrada de luz se fecha quase por completo devido às novas e folhagens das árvores, e a mata passa de um lugar visivelmente claro, para um lugar turvo e úmido. E ao longe se vê as árvores formando uma espécie de cobertor verde sobre elas mesmas. Os riachos transbordam e enchem as planícies próximas, as lagoas e as grotas se enchem, e os pássaros cantam, e os índios se alegram quando a chuva canta com o vento, e se choca e se arrasta pelo telhado de suas casas. Para o povo Xakriabá e para os animais, a época de chuva simboliza renascer da vida, em sons e cores radiantes, alegria e fartura, onde os animais e as pessoas celebram a beleza a fartura (XAKRIABÁ, Dogllas, 2018, p. 9).

Era “*tempo das águas*” e chovia há 45 dias sem parar. Naqueles anos da década de 1980, no entanto, a vivência de celebração da beleza e fartura que provém das águas não acompanhava plenamente o povo Xakriabá. No Sapé dos “*tempos da guerra*”, foi comum o refúgio em grutas e “*lapas*”, quando as moradias indígenas viviam constantemente invadidas por posseiros e capangas dos fazendeiros. As lonas improvisadas nas matas nem sempre eram suficientemente capazes de abrigar das chuvas, que caíam continuamente – “*criancinha tava lá dormindo e tremendo de frio no molhado. A loninha que a gente jogava por riba suava tudo da friagem*” (seu José de Benvindo, aldeia Forges, julho de 2018). Tornou-se habitual a prática de procurar esconderijo durante a noite, quando os Xakriabá estavam mais vulneráveis aos ataques inesperados dos posseiros.

As crianças eram responsáveis por “*dar o aviso*”, quando se aproximavam os grupos invasores. Caso percebessem alguma presença inconveniente enquanto brincavam, os meninos assoviavam para os que estavam dentro da casa ou nas roças. Nem sempre o aviso podia ser dado em tempo hábil para uma fuga. Às vezes, se “*corria bem*

próximo, eles chegando já". Quando isso acontecia, os posseiros invadiam as casas e "*bagunçavam tudo*".

No cenário de "*perseguições*" e "*águas*" intensas no Sapé, José de Benvindo, seu primo Raimundo e *finado* Manoelino já não conseguiam trabalhar na roça em ritmo satisfatório para o sustento das famílias. Com dificuldades, acumularam uma "*quantia de coisas*" para vender – feijão, principalmente, cuja colheita havia sido próspera, apesar de tudo. Ensacaram o feijão e a feijoa colhidos, que serviriam para alimentar a família e para venda na cidade, e guardaram a colheita junto com o feijão preto que a FUNAI fornecia para ser plantado. Em uma das invasões, posseiros atiraram na chuva os sacos de feijão e um colchão que havia na casa de José de Benvindo, destruindo a única renda potencial que a família teria naquele momento – "*jogaram por lá, na chuva lá, tudo no terreiro*".

José de Benvindo, quando retornou do Sapé aos Forges, voltou com apenas duas das vacas que havia levado, de um rebanho com dezoito cabeças de gado. Dos oito cavalos que possuía, voltou "*com um cavalinho sozinho*". Não apenas pelos ataques, mas porque se sentia responsável por auxiliar os mais "*fracos*", que mal conseguiam se alimentar naquele cenário. "*Vendia para comprar coisa para comer... E ali, teve momento... aqueles povo mais fraco... que nem de Otilia e outros ali, eles era mais fraco. Quando a gente tava arrumando as coisas, chegava aquelas crianças, não tinha como negar não*".

Um desses ataques aconteceu quando seu José de Benvindo havia decidido passar o dia em casa. A Polícia Militar, acompanhada de pistoleiros, foi até sua residência. Estavam disfarçados de "*boiadeiros*" – figura comum no norte de Minas Gerais. Chegando em sua moradia, começaram a atirar contra ele. José de Benvindo precisou lançar seu filho, que ainda era um bebê de colo, sobre o estrume do gado, procurando impedir que o bebê se ferisse ao cair no chão ou que fosse atingido pelos tiros. Depois disso, saiu em direção à "*mata*" para se esconder. Posteriormente, o Chefe de Posto da FUNAI, em companhia de outros policiais, foi até à casa de José de Benvindo para averiguar o incidente e registrar a tentativa de homicídio. Pediram para sua esposa, dona Vilma, relatar o que havia acontecido. Uma filha do casal, com aproximadamente cinco anos, indicou, apontando para um dos homens, que o policial que acompanhava o funcionário da FUNAI era exatamente o que havia em seu atirado em seu pai. Foi a atitude da criança que contribuiu para alguns policiais fossem afastados do cargo, quando o caso foi repassado pelo chefe de Posto ao delegado da Polícia Federal, que tomou providências (XAKRIABÁ, Dogllas, 2018, p. 38).

Uma das estratégias utilizadas na guerra contra os Xakriabá foi a prática do envenenamento de águas e alimentos. Raimundo foi intoxicado por um arroz envenenado, que “*deram para matar a família dele*”. José de Benvindo chegou a ver quando o primo colocou uma “*mãozinha de arroz na boca*”, antes que desse à família para comer. Raimundo acabou morrendo em decorrência das complicações clínicas geradas pelo veneno. Após esse trágico acontecimento, os Xakriabá elaboraram um documento intitulado “*Denúncia feita por todos os índios Xakriabá sobre um acontecimento que aconteceu com um índio nosso irmão. Raimundo Pinheiro das Neves*”, encaminhado ao CIMI em 30 de dezembro de 1985, com referência ao acontecimento do dia 10 do mesmo mês¹³².

Segundo relatado na denúncia, Raimundo Pinheiro das Neves foi “*um índio que já tinha sofrido muitas consequências pelos grileiros*”. Era morador da aldeia Sapé, que convivia com as constantes invasões e coações por parte dos posseiros. Raimundo, “*um índio muito constante sobre o direito da nossa terra*”, havia se mantido na área, mesmo sob frequentes ameaças. Os Xakriabá explicavam que Caribé, Martinção e o capataz Guacho atacaram a moradia de Raimundo, que para se proteger da morte, fugiu com sua mulher e filhos, “*dormindo no mato por três dias*”. Enquanto isso, os grileiros “*derrubaram sua casinha*”.

Com a continuidade da grilagem das terras por parte do prefeito José Ferreira de Paula, os indígenas já haviam passado a organizar mutirões de retomadas das terras do Sapé. Raimundo sempre acompanhava as “*lutas em favor de nós, índios*”, sendo reconhecido como “*um índio muito trabalhador e lutador pelos nossos direitos humanos*”. Com as retomadas, Raimundo voltou ao local da moradia que havia sido invadida, fez uma nova “*choupana de palha*” e “*continuou na luta*”. Por ser “*um índio muito corajoso, lutador e unido em toda a luta que fosse realizada*”, despertava raiva e as ameaças e perseguições, por parte dos grileiros, seguiram-se contra ele.

Na semana anterior à elaboração do documento pelos Xakriabá, o prefeito José de Paula havia enviado à Terra Indígena um “*caburão de cachaça envenenada*”. Raimundo, na terça-feira, 3 de dezembro, foi à casa do posseiro José de Emília, que “*é muito contra os índios*”. Surpreendentemente, ele recebeu Raimundo “*na maior alegria*”, ofereceu uma

¹³² Cf. “Denúncia feita por todos índios Xakriabá sobre um acontecimento que aconteceu com um índio nosso irmão”. Autoria: Todos índios Xakriabá, 30 de dezembro de 1985. Pasta Xakriabá (Acervo CEDEFES).

cachaça e deu a ele de beber. Raimundo “*não queria beber*”, “*mas bebeu*”. Depois, José de Emília colocou um prato de comida na mesa e serviu Raimundo, que “*comeu porque tinha fome*”.

Raimundo começou a passar mal: “*parecia que estava tendo uma formigada mordendo suas tripas*”. Correu a caminho de casa, sem nem sequer falar com José de Emília. Na estrada, “*sua visão começou a escurecer e urinava sangue*”. Apesar de seu estado delicado, conseguiu chegar em sua moradia. Continuou a passar muito mal, sentindo dores no intestino, no corpo inteiro. Antes de Raimundo sair da casa de José de Emília, o posseiro ainda entregou a ele “*na base de um quilo de arroz para ele levar para ele comer com a família dele*”. A mãe de Raimundo se deu conta de que o arroz estava “*cheio de um pó parecendo que era pó de ferro*”. Era um pó tóxico, cujo objetivo era o envenenamento de toda a família. O indígena “*sofreu*” até a manhã do dia 9 de dezembro, quando veio a falecer “*este índio nosso irmão de sangue*”.

Os Xakriabá recordavam que Raimundo dizia “*que se fosse possível, ele serviria até de adubo para a terra; mas a terra dele, ele não abandonava*”. O episódio “*foi uma grande tristeza para nós porque ele foi um índio muito firme na luta. Ele nasceu e criou na aldeia Sapé*”. Assim, finalizavam o documento “*revoltados com a morte desse irmão*”, envenenado pelos grileiros. Também afirmavam-se “*revoltados com grileiros e posseiros dentro da reserva*” e pediam à FUNAI e ao Presidente da República que enviassem a Polícia Federal para expulsá-los. Caso contrário, asseveravam que haveria uma “*revolta muito grande*” – “*vamos 200 índios aí em Brasília ver o que o presidente da FUNAI está fazendo que não resolve nosso problema*”. Finalmente, questionavam: “*sr. Presidente quede a Nova República que foi tão falada?*”¹³³.

O envenenamento de Raimundo não foi caso isolado. Um tanque de armazenamento de água foi construído no Sapé, pelos Xakriabá, para facilitar o uso doméstico. Servia para a limpeza de roupas, para cozinhar e beber. Rosalino “*conheceu a diferença*” e indicou que os filhos apanhassem água no olho d’água – “*menino, pega a água de lá. Não pega essa água que tá aqui não. Essa água aqui não é assim!*”. O gado bebeu a água do tanque. Dois dias depois, seu pêlo “*tava caindo tudinho*”. A água estava contaminada. Esses episódios de envenenamento foram umas das violentas reações de grileiros e capangas contra os “*mutirões de retomada da terra*”.

¹³³ Cf. “Denúncia feita por todos índios Xakriabá sobre um acontecimento que aconteceu com um índio nosso irmão”. Autoria: Todos índios Xakriabá, 30 de dezembro de 1985. Pasta Xakriabá (Acervo CEDEFES).

Dona Otília lembra-se que um dos primeiros mutirões aconteceu na aldeia Morro Falhado. Rosalino era “representante”, por parte de “Adão e Eva”. Ela também se recorda de sua bravura – “não tinha medo de nada não. Ele avançava demais. Era um guerreiro”, mas “nós dávamos conselho para ele, com medo também”. O temor de dona Otília tinha muitos precedentes. Em 1980, o índio Lucídio tinha sido assassinado pelo fazendeiro Brás, que foi o “primeiro grileiro do Sapé”. De acordo com informações do CIMI, o fazendeiro vendeu sua posse para Valdo, que também a passou para Manoel Caribé Filho. Por fim, Caribé, como já referido no capítulo 2, vendeu-a para o prefeito José Ferreira de Paula, completando o ciclo da grilagem. Em 1982, outro indígena Xakriabá, Valdú, também tinha sido morto pelo fazendeiro Manoel Desiderio¹³⁴.

O primeiro mutirão foi provavelmente realizado em 1984 e contou com a participação de cerca de 60 pessoas. A maioria dos mutirões dos anos 1980 aconteceu na região denominada como “Sapé”, composta, como mencionamos, principalmente pelas aldeias conhecidas recentemente como Sapé, Itapicuru, Morro Falhado e São Domingos. Como também já discutido anteriormente, é prática comum que os Xakriabá construam suas moradias em lugares distintos aos dos plantios da roça e de criação de animais. Essa prática relaciona-se, entre outros fatores, à preservação de terrenos mais irrigados e apropriados à agricultura. Não é, portanto, fortuito que o “Sapé” tenha se constituído o “coração da guerra”. É lá que se concentravam os melhores terrenos para essas finalidades. Assim, tornou-se a área mais visada pelos invasores, que atribuíam a ela maior valor econômico, configurando-a um palco de disputas e interesses diversos.

O “movimento” que se articulava a partir do “Sapé” se expandiu rapidamente. Nas aldeias Barreiro Preto, Caatinginha, Riachinho e Santa Cruz muitos homens já permaneciam de prontidão a qualquer chamado – “andavam com a foice na cela”, à espera do aviso. Quando vinha a convocação, “pensava que não, tava cheio de gente”. As mulheres Xakriabá também estavam de prontidão: “elas ajudavam de cozinha, água apanhava na cabeça. Tinha que ser água preparada para aquilo. Tinha vez que quase igualava quantidade de homem e de mulher. A hora que a boca apertava mesmo, fugia tudo junto, saía fora. Mas quando dizia “vamos encarar!”, elas estavam junto (seu José de Benvindo, aldeia Pindaíba, julho de 2018).

¹³⁴ Cf. CIMI. “Relatório de Visita aos Xakriabá” – Itacarambi (MG). Visita realizada por Fábio Villas e Zenira Gomes (Coordenação do CIMI – Leste) e Fábio Alves dos Santos (CIMI – Belo Horizonte), nos dias 09 e 10 de janeiro de 1985. Autoria: Fábio Martins Villas, 15 de janeiro de 1985. (Acervo: ISA – Instituto Socioambiental).

De acordo com seu José de Benvindo, cerca de 300 (trezentas) pessoas chegavam a se reunir para a retomada de áreas do território que estavam controladas por fazendeiros, com participação ativa das mulheres. Roçados eram plantados coletivamente e as terras, (re)ocupadas pelos indígenas. “*Tia Creusa*”, uma das primeiras pessoas com quem conversei no território, tinha, na época dos mutirões, 20 anos. Participou das retomadas e por isso passou a sofrer retaliações do então prefeito da cidade, José Ferreira de Paula. “*Tia Creusa*” era professora da rede municipal e o prefeito, aliado do fazendeiros e ele mesmo ocupante ilegal do território, suspendeu, arbitrariamente, o pagamento de seu salário por mais de três meses.

A partir desse primeiro “*mutirão*”, o grupo organizou uma nova viagem a Brasília. Do Sapé, Rosalino, José de Benvindo, Juscelino Pinheiro e mais um companheiro foram caminhando pela noite até a cidade de Montalvânia, – subterfúgio utilizado para escapar das perseguições dos grileiros. Chegando em Brasília, depois de longa viagem, receberam o incentivo de indígenas pertencentes a povos mais “*experientes*” no contato com os órgãos de Estado – “*Krahô, Xavante e os índios Urubu*”. Os Xavante explicaram que Rosalino, José de Benvindo e Juscelino tinha mais “*aparência indígena*” e que deveriam assumir, estrategicamente, a linha de frente das negociações com a FUNAI. Segundo José de Benvindo, os Xavante também encorajaram o grupo a sair dali com a ratificação de um “*cacique*” por parte do órgão indigenista.

Rosalino, que era um homem “*bem disposto e cheio de brincadeira*” – “*não sei onde você acha tanta coisa para conversar?!*” – como reconheciam seus companheiros, foi escolhido ali mesmo como representante do povo Xakriabá. Em uma reunião, que contou com a participação do Conselho Indígena Missionário (CIMI) e de um Major, Rosalino saiu de Brasília com um documento de registro como cacique, emitido pela FUNAI¹³⁵. Retornando à Terra Indígena, cacique Rodrigo deu seu apoio a Rosalino – “*Eu apoio, mas nós temos que resolver esse trem*”. Ambos permaneceram, segundo o que pudemos apreender na pesquisa, na condição de “*cacique*”. Oficialmente, Rosalino parece ter sido assumido a condição de vice cacique, conforme sugerem algumas fontes de imprensa da época. Rodrigo, porém, ficou prioritariamente dedicado às articulações com a FUNAI, tornando-se funcionário do órgão indigenista. Rosalino permaneceu cada vez mais envolvido na “*organização interna*”. Seu Rosa(lino) “*tomou conta das reunião*”.

¹³⁵ Atualmente, o processo de reconhecimento de lideranças por parte da FUNAI implica a designação de uma pessoa pela maioria do povo indígena.

Porque aí nós demarcou essa terra. Rodrigão passou a ser funcionário da FUNAI, representado os Xakriabá lá no Ministro do Interior, que hoje é Ministro da Justiça, né? FUNAI, hoje, é Ministro da Justiça. Ele como funcionário, ele não tinha aquela força de tirar o tanto de fazendeiro que tinha aqui dentro, as pessoas não-índio... E Rosalino andou o mundo e conheceu o “direito”. E Rosalino disse: “Não compadre Rodrigo... Agora nós temos que botar o povo para fora! Que o povo nosso tá ‘rendendo’ e os fazendeiros ocuparam as nossas terras. E essa terra demarcada aí? E esse povo aqui dentro? Usando escritura aqui dentro? Aí Rodrigo disse: pois é compadre... Vamos organizar. Eu seguro aqui na ‘sede’ (referência à aldeia Brejo do Mata Fome, local onde se estabeleceu o Posto da FUNAI no território) e você organiza os grupos. E aí Rosalino começou a dar os primeiros passos. Rosalino era do Brejo (do Mata Fome) e casou com a minha irmã (dona Elisa) e veio pra cá. Ali nos sessenta, 1964, 1965, se eu não me engano, foi o casamento de Rosalino com minha irmã. E aí ele veio pra cá (Sapé). E aí nós começamos a lutar. Ele foi organizando os grupos, foi organizando, organizando até que a gente formou um grupo muito grande e nós começamos a buscar... (seu José de Fiúza, aldeia Itapicuru, 13 de fevereiro de 2017).



Carteira de Identificação da FUNAI de Rosalino Gomes de Oliveira
Fonte: “O tempo passa, a história fica” (Professores Xakriabá)

Dona Zeinha, anciã da aldeia Itapicuru, ao se recordar do “*tempo da luta*”, destacou os medos que vivenciava no cenário dos mutirões, enumerando vários episódios de violência relacionados às retaliações sofridas pelos Xakriabá por parte dos posseiros.

Como seu José de Benvindo, também retomou o episódio que levou o indígena Manoelino à morte e no qual ele mesmo foi baleado.

Aí eles começou a trabalhar. Chegava lá 7 horas e já estava no serviço. Todo mundo trabalhando. Uns ia trabalhar, outros ficava de assistência para ver hora que eles chegavam, né? Porque eles já chegavam querendo matar mesmo. E quando que não, chegaram. Esse dia chegaram esses posseiros, querendo... pra brigar mesmo. Chegaram brabo mesmo. Deus que ajudava. Que quando eles chegava, as polícias chegava. Falo, as polícias dos posseiros e chegava bravo mesmo. Atacando eles. E procurou eles, porque eles estavam fazendo aquele serviço ali, porque eles estavam tomando a terra deles, que não podia... O pai disse que o homem foi batendo o pau assim, com a arma deles e aí foi, foi, conversaram mesmo, juntaram tudo ao redor. Deus ajudava que ia conversando, conversando, acalmava mesmo. Nesse dia nem trabalharam.

No outro dia, teve, que foi o dia do Sapé... Que nós ficou, eu e mais mãe, fiquemos aqui. Eles foram. Pai. Pai que era o frenteiro, minha filha. Aí ele foi. Eu fiquei. Pegando com Deus: “Ô, meu Deus!”. Aí, pensou que não, não demorou... eu escutei foi o tiroteio, que eu falei para você que eu saí aqui por dentro até numas alturas, cheguei lá e subi num pau em cima e fiquei assuntando, assuntando... Eu falei: “ai, meu Deus! Matou gente!”. Aí foi nesse dia baleou o Antonio. O Toninho mora no Brejo. É o Antoninho de Dorotéio. Baleou ele e foi um pampeiro mesmo. Nesse dia foi! E eles vieram embora. E era assim: todo lugar que ia, acontecia uma tragédia! Outro dia, eles foram no Itacarambuzinho. No Itacarambuzinho também... quando eles chegaram lá, os posseiros estavam para atacar eles. Aí eles também... tinha que atacar também, né? esse dia, matou. Matou um do lado dos posseiros. Só que é que esse que morreu... era trabalhador... não era mesmo... e tinha o Alfredão, que era um posseiro esquisito, muito valente... Agora eu não sei... se a bala que atingiu esse que morreu, eu não sei se foi dos posseiros ou se foi dos índios. Aí que eu tô em dúvida, sem saber... Aí matou... Nossa... teve o Zé de Benvindo, que é do Riacho dos Buritis... esse homem já levou tanta coisa, ele já levou tiro, facada... Nossa! Teve uma... Esse que é o Manelinho, Manél, que é irmão do José de Fiúza também... coitado! Levou umas facada umas vez. Foi tanta coisa que aconteceu aqui, que a gente nem lembra para contar... Foi tanta coisa, tanta coisa... Eu sei que meu Deus do céu! (Dona Zeinha, aldeia Itapicuru, julho de 2018)

(...) o finado Manoelino levou um tiro bem assim. No umbigo. E eu levei dois logo aqui, um aqui, uma facada aqui. Mas mesmo assim a gente foi debatendo, tava meu pai, minha mãe gritando. Aí as balas das armas deles acabou, né. Eles correram pro escuro, correram aqui assim pro escuro, que era aqui assim na frente e foi carregar as armas. Ele disse: “ele não consegue levantar, não” (seu José de Benvindo, aldeia Pindaíba, julho de 2018).

Seu Emílio, liderança da aldeia Pedra Redonda, chegou a ser amarrado de cabeça para baixo em um velho galpão, como forma de torturá-lo em represália por sua

participação na “*luta pela terra*”. Seu José de Fiúza relata que Emílio só foi solto depois da intervenção de cacique Rodrigo (*in memoriam*), uma vez que a “*Polícia Militar nunca foi a favor em briga de índio*” e, portanto, não era com a proteção dos órgãos de policiais que os Xakriabá poderiam contar. Rodrigo chamou dois funcionários da FUNAI para que o libertassem, depois de descobrir que o mandante da ação foi o posseiro Bida. “*O tal Bida, junto com alguns companheiros dele, foi lá e amarrou Emílio. E era para deixar morrer lá*” (seu José de Fiúza, aldeia Itapicuru, fevereiro de 2017).

Uma das “*invasões do Sapé*” foi descrita em correspondência endereçada a Fábio, datada de 30 de dezembro de 1985. Nessa carta, os Xakriabá explicavam que, no dia 11 de dezembro de 1985, tinha havido um “*conflito muito grande na aldeia Sapé*”, protagonizado pelo prefeito José de Paula, que enviou um grupo de “*na base de 100 jagunços e grileiros*” para atacar os Xakriabá. A ação foi comandada por *Gonga*, Gonçalo Ferreira dos Santos, temido jagunço do prefeito, residente no município de Montes Claros. O ataque aconteceu às 16hs, quando um grupo armado invadiu o Sapé a tiros, enquanto *Gonga* ameaçava: “*nem que precisassem matar todos os índios, receberiam a fazenda*”.

Como forma de intimidação, os pistoleiros atiraram seguidamente na placa de identificação de Terra Indígena colocada pela FUNAI, jogando-a na mata. Considerando-se que a maioria dos homens da aldeia estava trabalhando na lavoura, ao invadir as casas, o grupo de jagunços encontrou apenas mulheres e crianças. Primeiro, chegaram atirando na casa do indígena Marcelino, onde se encontrava sua esposa, Mercer, grávida de seis meses, e a filha, de um ano e seis meses. Em seguida, foram à casa de José de Benvindo, onde estavam sua esposa, dona Vilma e dona Anísia, mulher de Rosalino¹³⁶, acompanhadas de cinco crianças. Tiros foram disparados nas paredes e portas, enquanto as duas corriam, pedindo que os jagunços parassem o tiroteio. Apesar da proximidade dos tiros, nenhuma delas foi atingida.

A partir daí, os pistoleiros permaneceram oito dias na aldeia, enquanto roubavam roupas, ferramentas e alimentos armazenados pelos indígenas, lançando suas reservas nos terreiros. Também soltaram o gado para que, deliberadamente, comesse as roças dos indígenas Bernardo, Chicão e Daniel. Depois, prenderam a criação no curral por quatro dias seguidos, de maneira que as vacas não pudessem alimentar seus bezerros. Mataram

¹³⁶ Dona Anísia, esposa de Rosalino e mãe do cacique Domingos e do prefeito José Nunes, é mais conhecida por dona Elisa. Já fizemos uso dessa outra forma de tratamento na redação da tese e apenas se destaca que se trata da mesma pessoa.

criações de gado, galinhas e animais domésticos e Raimundo Gomes de Oliveira, Vicente Nunes de Araújo e Bernardo Lopes de Almeida, também indígenas, tiveram suas casas derrubadas. Tudo foi feito sob reiteradas ameaças às vidas de José de Benvindo e Rosalino: “*esses, é para matar*”.

Apenas no dia 18 de dezembro de 1985, o delegado regional da FUNAI, Lúcio Flávio Coelho, chegou à Terra Indígena, acompanhado por agentes da Polícia Federal. Na ação, foram encontrados os pistoleiros *Alfredão*, *Pedro Bucho* e *Vicente de Chicão*. Outro deles, Renato Mendes Cardoso, o *Renatinho*, conseguiu fugir. A Polícia Federal também fez fotos comprobatórias das denúncias dos indígenas – roças e casas destruídas, prometendo um levantamento cuidadoso de todos os danos causados durante o ataque. Os três pistoleiros foram levados ao Posto da FUNAI, onde teriam sido ouvidos. Processos teriam sido abertos contra os pistoleiros detidos, como também contra José de Paula, *Renatinho* e *Gonga*.

Segundo os indígenas, apesar do prefeito José Ferreira de Paula negar ser proprietário de terrenos dentro da Terra Indígena, ele não apenas manteria a posse, como seguiria armando pistoleiros, em defesa de sua suposta propriedade. Nos reiterados ataques que protagonizaram, *Alfredão*, *Pedro Bucho* e *Vicente* repetiam que estavam a mando do prefeito de Itacarambi. *Gonga*, descrito como “*um jagunço muito perigoso, que comandava a quadrilha de assassinos, pistoleiros e jagunços para atacar o Sapé*”, mantinha 60 homens à disposição dos ataques, pagando-os por dia. *Alfredão*, que já havia “*matado um*” em Itacarambi e “*mais dois*”, continuava perseguindo os Xakriabá, conforme denunciavam os indígenas¹³⁷.

A correspondência do Xakriabá Osvaldo Fernandes Ribeiro confirmava a narrativa apresentada na carta endereçada ao CIMI em 30 de dezembro de 1985. Sobre a soltura de criações, morte de animais e roubo da carne, seu Osvaldo acusava o tenente Humberto, do município de Januária, e o cabo Milton, de Itacarambi, de serem os responsáveis por essas ações. Também tratava da recente “*invasão do Sapé*”, na qual, como vimos, a moradia de seu José de Benvindo foi atacada e sua esposa, dona Vilma, e dona Anísia, intimidadas. Na sequência, os invasores seguiram para a casa de Marcelino, disparando tiros contra o indígena, que fugiu pela mata, quando já era noite. Na fuga, Marcelino feriu os pés “*em ponta de pau*” e cortou o pescoço quando precisou atravessar

¹³⁷ Cf. Correspondência “Sapé Xakriabá”. Autoria: Rosalino G. de Oliveira, José Pereira Lopes, Emilio Lopes Pereira. 30 de dezembro de 1985. Pasta Xakriabá (Acervo CEDEFES).

uma cerca de arame farpado. “*Felizmente*”, como atestava seu Osvaldo, Marcelino “*escapou com vida*”. Amedrontadas pelos tiros, muitas outras famílias Xakriabá saíram de suas casas, depois da “*invasão do Sapé*”. Como resultado dessas investidas dos pistoleiros, quinze famílias estavam desabrigadas e cinquenta e duas crianças famintas, porque seus pais não dispunham de alimentos para lhes oferecer. Seu Osvaldo atribuía o comando dessa invasão a *Gonga* e indicava a participação de *Alfredão*, que estava armado com três revólveres. Ambos estiveram acompanhados de capangas fortemente armados.

Depois dos confrontos, a polícia chegou ao local e disse “*que eles nunca mais perseguissem os índios*”. Aparentemente, nenhuma providência mais efetiva foi tomada em relação aos posseiros. A polícia liberou-os e os “*mandou embora*”. A carta finalizava com a constatação de que os “*índios da aldeia Sapé, desta vez, ficaram pobres e estavam quase passando fome, porque roças foram estragadas e acabadas, casas foram derrubadas e eles mataram criações dos índios e roubaram tudo que os índios tinham*”. Também apelava a “*todas as leis competentes*”, que tomassem providências “*o mais cedo possível*” sobre o “*grande conflito que acontecia com os índios da reserva Xakriabá*”¹³⁸.

No início de 1986, seu Osvaldo relatou, em nova correspondência, que os pistoleiros *Gonga*, *Sivaldo* e *Renato Cardoso* haviam invadido o Sapé e, com tiros, “*correram com os índios e destruíram casas*”. Retornando do Sapé, Renato e seu Osvaldo se encontraram na estrada, quando o invasor “*jurou e prometeu tirar sua vida*”. Em seus escritos, apelava que o CIMI interviesse no sentido de que a FUNAI providenciasse a vinda da Polícia Federal – “*e não da PM*” – em socorro dos Xakriabá. A carta chegava tardiamente, como explicou. As estradas estavam todas alagadas, com chuvas que já duravam um mês. Estava impossível andar de carro ou chegar à cidade para postar a correspondência.

Depois do ataque, o delegado da FUNAI, Lúcio Flávio, saiu do Posto Indígena, na aldeia Brejo do Mata Fome, em direção ao Sapé, na companhia da Polícia Federal. “*Retornou o povo índio*” às suas casas e prendeu, como já indicado, três dos pistoleiros. Porém, a equipe permaneceu no território por apenas dois dias e não retirou os grileiros. Depois que os policiais se retiraram, o pistoleiro Renato retornou à Terra Indígena, acompanhado de Sivaldo. De acordo com seu Osvaldo, os indígenas se reuniram e “*deram*

¹³⁸ Cf. Correspondência “Sapé Xakriabá”. Autoria: Rosalino G. de Oliveira, José Pereira Lopes, Emilio Lopes Pereira. 30 de dezembro de 1985. Pasta Xakriabá (Acervo CEDEFES). É pertinente notar que embora as cartas sejam assinadas individualmente ou em duas ou três pessoas, a evocação ao coletivo Xakriabá – aos “índios” – é recurso discursivo bastante presente e articulador das narrativas.

um pega neles". *Pedro Bucho*, no entanto, continuava ileso e permanecia no território, o que preocupava Osvaldo e outros Xakriabá. *Alfredão*, *Vicente* e *Pedro Misera* (*Pedro Bucho*), mesmo com as intervenções dos Xakriabá, "*seguiram ruins*".

Os Xakriabá também haviam reocupado a casa do posseiro *Sivaldo*, levando "*duas carabinas*" e "*dois revólveres*" de "*Renato e Pedro Bucho*". Ainda segundo seu Osvaldo, a Polícia Militar de Montes Claros veio em defesa dos pistoleiros e se estabeleceu na aldeia Sumaré, a pedido do prefeito. *Alfredão*, "*um grande pistoleiro criminoso de fama e muito valente*", havia sido preso pela Polícia Federal, mas continuava na área indígena, armado e ameaçando os indígenas. *Sivaldo* também seguia armado na T.I., acompanhado de *João Bajão* e outros pistoleiros e "*sempre saia comentário de má proposta deles*". Seu Osvaldo lamentava, por fim, que um dos mutirões planejados pelo grupo havia ficado comprometido por todos os acontecimentos que se davam no território.

Além do prefeito José de Paula, *Gonga*, *Renatinho* e *Sinval* e todos os jagunços, a grande culpada pela situação era a Polícia Militar. Principalmente de Itacarambi. Porque a PM só vem aqui em proteção dos grileiros, pistoleiros e jagunços e em prejuízo dos pobres índios. Inclusive desde quando a PF foi embora que a Polícia Militar de Itacarambi está permanecendo na aldeia Sumaré dando proteção para os grileiros e jagunços e dizendo que se pegar índio é para prender e bater para esses índios deixar de andar invadindo a terra do prefeito. Inclusive está o cabo Milton que falou que é para eles pegar 23 índios. Eles falaram que tá chovendo, mas eles vai sair andando a cavalo para prender os índios do Barreiro e do Sapé. A FUNAI paga eles para vir a favor dos índios e quando eles passa primeiro em Itacarambi, lá eles são comprados pelo prefeito¹³⁹.

Outra correspondência, assinada por Rosalino Gomes de Oliveira, Emídio Lopes e José Pereira Lopes, depositada nos Correios do município de Manga em 30 de dezembro de 1985, descrevia um episódio de contraofensiva organizada pelos Xakriabá frente aos invasores. Depois que os pistoleiros *Renato*, *Pedro Bucho*, *Vicente de Chicão* e *Alfredão* saíram "*das mãos da Polícia Federal*", voltaram a fazer reiteradas ameaças à vida dos moradores das aldeias Sapé e Barreiro Preto. Contra esses ataques, no dia 19 daquele mês, indígenas das aldeias Sapé, Morro Falhado, Riacho do Brejo, Forges e Barreiro Preto reuniram-se e foram até as casas ocupadas por *Renatinho* e por *Renato* e *Sinval*. Encontraram apenas *Renatinho* e *Pedro Bucho*.

¹³⁹ Cf. Correspondência "Xakriabá Barreiro". Autoria: Osvaldo Fernandes Ribeiro. 06 de janeiro de 1986. Pasta Xakriabá (Acervo CEDEFES).

O primeiro tentou fugir, mas foi impedido pelos indígenas, que o “*pegaram e bateram muito nele*”. Ordenaram também que saísse do território até o dia seguinte porque não o queriam “*mais dentro da reserva*”. Segundo os autores da carta, *Renatinho* disse que nunca mais pisaria na “*terra dos índios*” e, dois dias depois, um “*carro do prefeito*” de Itacarambi, José Ferreira de Paula, veio buscar sua mudança. Na data em que escreviam, *Renatinho*, de fato, já estava fora do território. Em meio ao confronto entre indígenas e *Renatinho*, *Pedro Bucho* surgiu a cavalo e, antes que pudesse armar seu revólver, foi derrubado, tendo que prometer que nunca mais repetiria que “*vinha para pôr freio nos índios*”, nem retornaria à reserva.

Na volta à aldeia Barreiro Preto, passaram na casa do “*jagunço Domingão*”, na aldeia Brejinho. Ele não estava no local, mas o grupo foi recebido por um homem apelidado de “*Preto de Jurú*”, que era filho do “*jagunço Januário*”. “*Preto de Jurú*” também havia participado da invasão no Sapé. Ele “*reagiu contra os índios*”, mas depois de tomar “*só uns murros*”, correu. No dia seguinte, moradores da aldeia Forges surpreenderam o pistoleiro “*Vicente de Chicão*”, lhe dando uma “*surra*” que o deixou caído ao chão. As lideranças indígenas também comentaram que o pistoleiro precisou prometer que não mais derrubaria “*casas de índios*” e ouviu que “*índio acusar e perseguir outro índio é a pior coisa do mundo*”. Vicente foi, provavelmente, um dos Xakriabá que se reconheceu como “*posseiro*”, frente às contingências já analisadas anteriormente.

As medidas tomadas pelos Xakriabá se justificavam pela inépcia e conivência das ações da Polícia Militar, que reiterava continuamente a promessa de desarmar os pistoleiros, sem jamais concretizá-la. Nas várias vezes em que a PM tinha realizado operações na Terra Indígena, seus agentes afirmavam não ter encontrado armas. A Polícia Federal, que a essa altura já desenvolvia alguma atuação no território, tinha suas ordens frequentemente desobedecidas e desautorizadas, segundo relatado na correspondência. Nesse contexto, os Xakriabá continuavam sendo intimidados pelos grileiros e jagunços, que prometiam atacar novamente o Sapé, ainda naquela semana. Finalizando a correspondência, Rosalino Gomes de Oliveira, Emídio Lopes e José Pereira Lopes consideraram que a maior ameaça ao povo Xakriabá seria a presença de *Alfredão* nas terras indígenas, tido como o mais perigoso dos jagunços. Ele já havia ameaçado vários indígenas de morte, caso permanecessem nas terras¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Cf. Correspondência “Reserva Indígena Xakriabá”. Autoria: Rosalino G. de Oliveira, Emídio Pereira Lopes e José Pereira Lopes. 30 de dezembro de 1985. Pasta Xakriabá (Acervo CEDEFES).

Agora para lutar mesmo foi preciso a gente entrar de cara. Porque os caras chegava, vinha a Polícia Federal... Os caras estavam invadindo, invasor... Aqui mesmo tinha um que chama Renato Mendes Cardoso, morava ali num lugar de nome Pingo, ele tinha se apoderado de uma posse de terra. Era muito perseguidor, muito abusento. Aí a polícia chegava e vinha aqui, fazia busca. Aí nessa hora que a polícia vinha, ele corria. Caçoava fora. A hora que a polícia não ficava, ia embora, aí ele chegava e atacava. É péssimo esse sujeito. **Daí chegou o momento em que a polícia falou: eu digo: olha, esse sujeito é difícil para nós. Agora que nós chega, ele corre. Agora que nós vamos embora, ele ataca. Agora ocês é que tem que reunir, vocês que tem que dirigir. Agora o que nós podia fazer era isso. No mais agora, vocês tem que agir. Vocês tem que reunir. É um grupo grande.** Aí quando ele falou assim, ‘agora que a lei apoiou, então nós atacamos mesmo’. Um dia pegamos ele ali onde ele morava, correu, entrou num canavial de cana. A gente apanhou ele lá. A turma botou ele lá no tempo. Fez uma boa confissão nele. Ele chorava. Mandou dar uns tapas nele. Os caras largaram ele lá. Só meio vermelho assim. Dessa vez, foi que veio a sossegar mais. Aí ele tomou medo e já não atacou mais igual ele fazia. Até um dia que precisou... um policial para dar uma cobertura para ele. Com escolta da polícia, que eles ficaram com medo. Esse dia ele apanhou um bocado (seu Osvaldo Fernandes Ribeiro, aldeia Barreiro Preto, julho de 2018. Grifos nossos).

A respeito da narrativa de seu Osvaldo, é importante evidenciar como os próprios órgãos policiais assumiam sua negligência frente aos conflitos, sugerindo que os próprios Xakriabá tomassem providências no sentido de expulsar invasores. Na verdade, tratava-se, na prática, de uma postura para além da negligência, já que, tudo indica, seus agentes tinham participação ativa na repressão aos indígenas, o que se pode depreender, por exemplo, a partir dos acontecimentos envolvendo a aldeia Sumaré. Na correspondência de 16 de dezembro de 1985, seu Osvaldo relatava que os Xakriabá estavam “*atortentados*” não apenas pelos fazendeiros que invadiam o Sapé, mas também por pistoleiros que ofereciam 50.000 Cr\$ por dia a quem os auxiliasse no ataque contra os indígenas. Quando se oferecia resistência à oferta, “*o valor dobrava para 100.000 Cr\$*”¹⁴¹. Em uma conversa que tivemos na aldeia Barreiro Preto, ele mais uma vez tratou da necessidade de estratégias de autodefesa dos Xakriabá, como também das premiações em dinheiro que fazendeiros ofereciam aos pistoleiros que matassem as lideranças indígenas. De acordo com seu Osvaldo, na própria ocasião da chacina, estavam previstos mais assassinatos de indígenas, o que só não ocorreu, devido à morte de um do “*lado deles*”.

¹⁴¹ Cf. Correspondência “Xakriabá. Barreiro Aldeia. 16.12.1985”. Autoria: Osvaldo Fernandes Ribeiro. 16 de dezembro de 1985. Pasta Xakriabá (Acervo CEDEFES).

As armas era pau na mão. Cada qual usava suas burdunas para poder, né, chegar? (...) esse dia mesmo. Não matou porque a gente como liderança diz ‘não precisa matar ele não, deixa ele’. Vamos dar só uns conselhos para ele aí. Um conselho que ele apanhou um bocado. Se deixasse tinha matado, porque a turma tava com sede. Mas fomos conversando. Aí ele saiu meio vermelho e a mulherzinha dele gritava. Dessa vez, ele não veio mais aqui. Ele ainda vinha. Mas a mulher dele, não. Não apareceu mais. E é assim. A gente aqui na luta não podia esmorecer porque se esmorecesse, eles tomava conta. Eles tava aqui até hoje. Aquelas pessoas que eram os posseiros que moravam aqui que também fazia parte junto com os grileiros para atacar a gente. Aí eles esmoreceram. Aí foi que eles arribaram as trouxas e foram embora. De lá, eles foram lá para Itacarambi e arrumaram um direito para ficar perto do serviço deles. Porque tinha criação, casa, essas coisas todas para eles dar assistência... Eles ficou alojado lá no Sumaré¹⁴². Aí eles ficaram no Sumaré um bocado de tempo. Uns três meses na barraca lá. Aí vieram a polícia, que a polícia fazia segurança. Eles ficavam lá. Só eles tinham direito de vir. Olhava o que era deles. E a noite eles iam dormir tudo nos barracos. Aí depois que a lei foi fechando. Até o dia que eles saíram de vez. Mas o clima ficou bravo. A promessa era de vim fazer os ataques. Principalmente nas lideranças. Era para atacar todo mundo, matar, ir embora... Mas felizmente não aconteceu isso. A gente sabe... os grileiros tudo. Renato Mendes Cardoso com o povo dele. Tinha mais deles aí. Lá na Santa Cruz, tinha um grileiro, que um dos ocupantes dele vendeu para ele uma posse de terra lá em Santa Cruz, é aquele Francisco Amaro de Assis, que morava em Manga. Foi o que fez esse ataque lá no Itapicuru, que matou Rosalino, esse povo todo. Ele veio com uma turma de gente. Atacou e fez esse dano. Ele tinha a posse dele lá na Santa Cruz. Mas eles rodaram tudo isso aqui. Junto com os outros que fazia parte. Eles vieram fazer essa invasão, esse ataque. O pensamento deles era para fazer isso. Aí depois a gente ficou sabendo. Pessoas lá do meio deles passaram para gente. Às vezes, tinha gente que tava lá no meio deles, mas era amigo da gente demais. E passou os dados tudo para gente. O plano deles nesse dia era ir lá no Sapé. Que Rosalino era um forte na luta. Do Sapé vinha para aqui. Para fazer outra bagaceira aqui. Daqui ia pro Brejo. A intenção deles era essa. E fizeram. E cada um dos que atacavam, tinha um prêmio que os fazendeiros interessados aqui eles jogou dinheiro. Naquela época, ia receber um pagamento de 60 mil cruzeiros cada um deles. Aí eles foi. Felizmente ou infelizmente, um dos companheiros lá deles morreu no ataque. Aí eles esmoreceram. Aí ficou de lá e eles voltaram embora, já que um morreu (seu Osvaldo Fernandes Ribeiro, aldeia Barreiro Preto, julho de 2018).

Em correspondência de 4 de agosto de 1985, Toninho de Dorotéio comentava sobre os perigos de “*circular*” em Itacarambi. De acordo com o indígena Xakriabá, “*toda gente*” do território que ia à cidade, era presa e enviada à cadeia pelo delegado – “*até os velhos aposentados que vai tirar o dinheiro eles pegam e prendem*”. Três episódios de detenções, aparentemente injustificadas, foram relatados na carta. No dia 20 de julho, um

¹⁴² A aldeia Sumaré é marcada, até hoje, por registros da presença de posseiros, sobretudo pelas edificações por eles erguidas durante os anos 1980.

indígena conhecido como “*Chico Torresmo*” havia sido preso, sendo somente “*um velho aposentado*”. Um dia antes, o delegado tinha prendido o indígena João de Laurindo, casado com Dona Amélia, que ficou detido por uma hora e, posteriormente, solto, sem maiores esclarecimentos. Jozezinho de Jó também ficou detido por 3 horas, em situação semelhante¹⁴³. Seu Osvaldo Fernandes Ribeiro confirmou o relato de seu Toninho em correspondência datada de 1º de setembro de 1985. Conforme contava, o “*índio*” Francisco Pinheiro das Neves, também conhecido como “*Chico Torresmo*”, havia sido preso em Itacarambi, “*sem motivo aparente*”. Chico era um “*homem de idade*” e estava em Itacarambi com o propósito de sacar o dinheiro de aposentadoria. Foi solto apenas três dias depois, após seu Osvaldo decidir que pediria a intervenção do Posto Indígena. Os funcionários da FUNAI comunicaram-se com o delegado por radiograma, que negou que o idoso indígena estivesse preso. Contudo, “*Chico Torresmo*” foi liberado pouco tempo depois¹⁴⁴.

Em um documento encaminhado pelos próprios Xakriabá ao CIMI, outros vários relatos de violência foram apresentados, conforme trechos a seguir.

Grileiros e pistoleiros estava falando de fazer danos aos Xakriabá. E agora está começando a fazer. Segunda feira dia 23/9 quando o índio André, filho do índio Geminiano, da Aldeia Barreiros, foi olhar a roça deles que tinha milho, mamona e etc foi a roça que o Renato e os jagunços dele que é os filhos Chicão falaram que iam queimar tudo que tivesse lá. Eles falaram que ia queimar e queimou tudo o que tinha.

[...]

Na volta que André vinha da roça o Renato escondeu na estrada quando ele ia passando Renato deu um tiro nele mas não atingiu. Renato montou no cavalo e correu atrás dele e deu outro tiro, mas graças a Deus ele não saiu atingido

[...]

Segunda feira dia 23/9 Renato e Sinval trouxeram 50 homens que é pistoleiros deles e daqui tinha também uns três filhos do Chicão. Até na quarta feira ficou com esses pistoleiros na Aldeia Barreiros. 4 Polícia M. de Itacarambi e o Mané José falou que se ele pegar causa para resolver se não resolver na justiça Ele resolve na bala e ele já é acostumado a matar. Mané José falou que vai matar Ronaldo Chefe do PI (Posto Indígena) e vai matar representantes de outros índios¹⁴⁵.

¹⁴³ Cf. Correspondência “Sapé Xakriabá 4.8.1985”. Autoria: Antonio B. de Souza – Toninho. 4 de agosto de 1985. Pasta Xakriabá (Acervo CEDEFES).

¹⁴⁴ “Chico Torresmo” é Francisco Pinheiro das Neves, irmão de Benvindo Pinheiro das Neves e tio de seu José de Benvindo. Cf. Correspondência “Barreiro Aldeia dos Xakriabá 1º.9.1985”. Autoria: Osvaldo Fernandes Ribeiro. 1º de setembro de 1985. Pasta Xakriabá (Acervo CEDEFES).

¹⁴⁵ Cf. “Denúncia feita por índios Xacriabá”. Autoria: Índios Xakriabá de Itacarambi (MG), s/data. 1985. Pasta Xakriabá (Acervo CEDEFES).

Em julho de 1984, o juiz federal da 3ª Vara da Justiça Federal de Belo Horizonte, Euclides de Aguiar, concedeu liminarmente a manutenção de posse em favor dos Xakriabá em processo movido pela FUNAI contra José de Paula Ferreira e Manoel Caribé Filho. Apesar da determinação judicial, cinco grandes fazendeiros e outros 400 (quatrocentos) pequenos posseiros permaneciam nas terras invadidas. A partir de abril de 1985, alguns indígenas voltaram a morar e trabalhar no Sapé, sob proteção dessa medida. Em novembro de 1985, em estratégia para tentar burlar a ação da justiça, o prefeito José Ferreira de Paula vendeu sua suposta propriedade a Gonçalo Ferreira dos Santos, o *Gonga*, que, como se viu, havia comandado várias das invasões do Sapé¹⁴⁶.

As ameaças de José de Paula se seguiam e apenas 10 famílias indígenas haviam, de fato, estabelecido suas roças no local. Sete delas, além das roças, construíram moradias. Manoel de Fiúza – que foi um dos indígenas assassinados na chacina – ergueu um barraco coberto de telhas em sua roça. José Ferreira de Paula foi pessoalmente ao local, acompanhado por seus jagunços, e retirou as telhas do barraco. Também ameaçou Manoel de morte, caso ele voltasse a colocá-las. Em 10 de novembro de 1985, os Xakriabá denunciaram a situação em que se encontravam, devido à ação do prefeito de Itacarambi, no Jornal do Norte, de Montes Claros. No dia 29 de novembro, em uma matéria de jornal que, de acordo com o CIMI, foi paga, o prefeito respondeu aos indígenas, dizendo-se proprietário legítimo de 2400 ha da área da Terra Indígena. Ele também foi visto na casa de outro posseiro na área da Terra Indígena, de nome Cesáreo, dizendo que “ia mandar a polícia dar uma lição aos índios”.

No dia 22 de dezembro de 1985, por ocasião da inauguração da energia elétrica no povoado de Santa Cruz, pertencente à Terra Indígena Xakriabá, seis policiais de Januária e Itacarambi espancaram os indígenas Chico e Ernesto. O chefe do Posto Indígena, Ronaldo Pereira Batista, que havia sido advertido, pelos indígenas, das ameaças que vinham sofrendo por parte do prefeito, chegou a procurá-lo. José de Paula, por sua vez, negou que houvesse proferido qualquer ameaça contra eles. Depois do ocorrido, Ronaldo Pereira Batista foi com um grupo de Xakriabá até a cidade de Januária, onde procurou o comandante da Polícia Militar. Mesmo assim, nenhuma providência foi tomada a respeito do caso.

Nesse contexto, o CIMI identificava que entre os maiores problemas enfrentados pelos Xakriabá estaria a falta generalizada de terras cultiváveis, uma vez que as mais

¹⁴⁶ Cf. Explicações do CIMI. Autoria: Fábio Alves dos Santos, 28 de dezembro de 1985. Pasta Xakriabá (Acervo CEDEFES).

apropriadas continuavam dentro das áreas cercadas pelos fazendeiros Caribé, José de Paula e Aécio, que permaneciam intimidando os indígenas. Na aldeia Morro Falhado, encontravam-se vinte e uma famílias vivenciando problemas graves, devido à falta de água. Em função da grilagem de Aécio Costa Pereira, essas famílias necessitavam caminhar por mais de três quilômetros para conseguirem reservas mínimas em períodos de seca. Outras vinte famílias também viviam cercadas e intimidadas pelo grileiro, na aldeia Riacho do Brejo, apesar de estarem conseguindo “plantar na área grilada”.

Benvindo Pinheiro das Neves, pai de seu José de Benvindo, tinha sido atacado pelo fazendeiro Dezinho do Nascimento, em ação que contou com a participação de jagunços e policiais. O indígena Argemiro Souza também vivia sob constantes ameaças feitas pelo posseiro Renato. Além das questões referentes às invasões, os Xakriabá sofriam com o problema da falta de assistência médica. A FUNAI não vinha suprindo demandas básicas de atendimento, o se podia inferir pela condução dos casos dos indígenas José Gomes, que permanecia “doente de um joelho”, e Laudelina Seixas Ferro, com tuberculose. Ambos aguardavam, há meses, alguma assistência. Havia um ano e seis meses que nenhum médico da FUNAI aparecia na Terra Indígena Xakriabá, enquanto que o enfermeiro não visitava as casas dos doentes¹⁴⁷.

Visitamos as roças dos índios nas terras griladas por Zé de Paula. Aí podemos constatar a veracidade das informações bem como saber que os que aí viviam há alguns anos atrás eram muitos”. Todos foram expulsos por Caribé ou tiveram que vender suas posses para evitarem o pior. Barbosa teme que novos conflitos aconteçam nos próximos dias porque obteve informações de que os posseiros continuam fazendo ameaças aos índios. O temor é compartilhado pelo vereador José Carlos do Nascimento. O prefeito José de Paula, acusado pela Delegacia Regional da FUNAI e pelo CIMI de liderar os grileiros na invasão das terras, disse estar cansado de chamar a atenção das autoridades maiores para o problema sem que ninguém o resolva¹⁴⁸.

Na madrugada do dia 14 de maio de 1986, os Xakriabá festejavam um casamento na aldeia Pindaíba. Enquanto José Pereira Lopes, indígena conhecido como *Zezão*, tocava sua sanfona e animava os festejos, o local foi invadido pelo pistoleiro Alfredo Ferreira Leite, o *Alfredão*, e por mais quatro ou cinco membros de uma família de posseiros – os

¹⁴⁷ Cf. CIMI. “Relatório de Visita aos Xakriabá” – Itacarambi (MG). Visita realizada por Fábio Villas e Zenira Gomes (Coordenação do CIMI – Leste) e Fábio Alves dos Santos (CIMI – Belo Horizonte), nos dias 09 e 10 de janeiro de 1985. Autoria: Fábio Martins Villas, 15 de janeiro de 1985. (Acervo: ISA – Instituto Socioambiental).

¹⁴⁸ *Ibidem*.

Vidoca. Conforme relato do chefe do Posto Indígena, Ronaldo Pereira Batista, a Sivaldo Barbosa Moreira, delegado regional da FUNAI, uma discussão iniciou-se quando os pistoleiros acusaram os Xakriabá de os terem expulsado de suas terras. O conflito envolveu tiros e facadas. Manuel Fiúza da Silva e José de Benvindo ficaram feridos e *Zeção* acabou morto¹⁴⁹. José Pereira Lopes, o *Zeção*, pouco antes de ser assassinado, teria denunciado, em uma entrevista à equipe de reportagem responsável por um documentário, que estava jurado de morte e que tinha recebido um recado de *Alfredão*, dizendo que o mataria¹⁵⁰.

O assassinato de José Pereira Lopes foi registrado pela Comissão Pastoral da Terra (CPT) no documento “*Conflitos de Terra (Relatório Preliminar) – Levantamento dos conflitos de terra em que se registravam mortes, ocorridos no país entre 1 de janeiro e 22 de maio de 1986*”. Junto a seu nome, constava a observação “índio morto por pistoleiro”. A morte foi datada de 14 de maio de 1986 e Alfredo Ferreira Leite, o *Alfredão*, apontado como o responsável direto pelo assassinato. Indicava-se que o pistoleiro estava a serviço do prefeito de Itacarambi, José Ferreira de Paula, e do fazendeiro, Francisco de Assis Amaro, que menos de um ano depois seria o mandante e principal acusado pela chacina Xakriabá¹⁵¹.

A área em questão – a aldeia Sapé – situada no município de Itacarambi, tem como pivô do conflito o prefeito local, o senhor José Ferreira de Paula, que se diz proprietário, utilizando o senhor Gonçalo dos Santos, vulgo Gongá, para ocupar a área. Este por sua vez contratou os serviços do conhecido pistoleiro Alfredo Ferreira Leite, vulgo Alfredão, para montar uma verdadeira quadrilha de jagunços que estavam dispostos a assassinar as lideranças da aldeia, conforme declarações do índio José de Benvindo, feitas recentemente à televisão em BH. No dia 13 último numa festa que se realizava na aldeia Pindaíba surgiu o bando de Alfredão, que investido contra os presentes atingiu gravemente 3 índios dos quais um veio a falecer, o índio José Pereira Lopes. Os outros dois feridos foram o acima citado José de Benvindo e Manoel Fiúza. Alfredão e dois jagunços Vidoca e seu irmão também foram feridos por arma branca, estando ainda em liberdade. Este caso é apenas a ponta de um grande iceberg que é a questão fundiária no norte de Minas, que envolve grandes interesses dos latifundiários locais que são os mesmos

¹⁴⁹Cf. Conflito entre índios e posseiros mata um e fere seus em casamento. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 15 de maio de 1986.

¹⁵⁰ Cf. “Informe sem título”. Autoria atribuída à entidades indigenistas (Acervo: ISA – Instituto Socioambiental). Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/textos-sobre-agressoes-cometidas-contra-os-xacriabas-de-itacarambi>

¹⁵¹ Cf. MINISTÉRIO EXTRAORDINÁRIO PARA O DESENVOLVIMENTO E REFORMA AGRÁRIA (MIRAD); INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA). *Conflitos de Terra (Relatório Preliminar) – Levantamento dos conflitos de terra em que se registravam mortes, ocorridos no país entre 1 de janeiro e 22 de maio de 1986*, p. 20. (Acervo: Comissão Pastoral da Terra).

que controlam o poder político da região, como é o caso do prefeito senhor José Ferreira de Paula, do delegado de Polícia, sr. Francisco Alves Neto e do sr. Humberto Souto, Deputado Federal pelo PFL mineiro¹⁵².

O assassinato de José Pereira Lopes também foi tratado pelo Xakriabá Manoel de Araújo Carneiro, morador da aldeia Brejo do Mata Fome, em correspondência ao CIMI.

Eu faço um apelo ao Excelentíssimo Senhor Presidente da República José Sarney. Quero falar dos nossos sofrimentos que vivemos passando sobre as nossas terras, que já foi demarcada a área dos nossos índios Xakriabá e a área ainda continua invadida e grilada por fazendeiros e pistoleiros que vem praticando crimes e matando índios a bala ficando um índio baleado e continua a violência e o pistoleiro Alfredão é um dos autor do crime com a qual ele matou o índio Zezão e deixou baleado o índio Manoel Fiuza e o índio José de Benvindo. Este pistoleiro matou um índio e deixou dois baleados e não foi preso. Este pistoleiro continua dentro de nossa área fortemente armado de revólver e carabina fazendo ameaça e prometendo matar mais índios e por esse motivo eu peço ao governo federal e ao Ministério do Interior e ao Ministério da Justiça para tomar providências sobre nossas terras que foi demarcada em 1979 e continua em conflito¹⁵³.

Com ameaças cada vez mais contundentes à vida de Rosalino, José de Benvindo passou a fazer parte do grupo que viajava em lugar ou em companhia da importante liderança dos mutirões. Como seu José relatou, com a organização que se gestava no Sapé, “*graças a Deus, eu consegui circular*”. Seu José de Benvindo, no entanto, como se pode inferir a partir dos relatos anteriores, também se tornou alvo privilegiado de pistoleiros e posseiros. A “*circulação*” das lideranças tornava-se cada vez mais perigosa e transitar pelas cidades vizinhas, passou a ser uma ação de alto risco. A respeito desses perigos, seu José de Benvindo lembrou de um diálogo com Rosalino.

“Olha, seu Rosalino, não tem importância eu ir para cadeia não. Mas, quando você não puder ir, eu vou. Que nós não pode parar mais não. Nós já começou, vamos terminar”. Aí foi indo e ele mesmo foi e falou: “Então, é bom que você já vai ficando viajando mais eu. Só que você tem que usar um disfarce por aí, porque senão... Porque você tem que passar em Janaúba. Pode ser que tenha que rodar para Janaúba. Pode ser que tem que passar em Januária (seu José de Benvindo, aldeia Pindaíba, julho de 2018).

¹⁵² Cf. “Telegrama 0519.1019. Para: Sr. Ministro Nelson Ribeiro”. Autoria: Benedito A. Prezia. Secretário Adjunto do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, 16 de maio de 1986 (Acervo: ISA – Instituto Socioambiental).

¹⁵³ Cf. Correspondência “Brejo Mata Fome 5/8/86. Autoria: Manoel de Araújo Carneiro. 5 de agosto de 1985. Pasta Xakriabá (Acervo CEDEFES).

A “*circulação*” de José de Benvindo estava particularmente dificultada pela decretação de sua prisão preventiva. Ele esteve preso em duas ocasiões. Na primeira vez, ficou preso em Januária, por quinze dias. Na segunda, por nove meses em Itacarambi.

Porque os posseiros bagunçava, matava alguém e eles falavam que era eu. Que eu era o chefe da turma. Tudo que parecia só vinha para cima de mim. Só que quando chegou no momento que eles me pegaram, eles achou que eu ia abrir o jogo, né? Mas aí eu respondi tudo e não a abri o jogo de ninguém. Que não tinha como eu abrir mesmo. Ia entregar meu povo porquê? Eu digo: ou demora ou não, eu tenho que aguentar as pontas. Aí, eu aguentei as pontas lá. Muitos deles nem me visitar podia ir. Porque tava complicado. Aí, graças a Deus, foi o CIMI, esses órgãos... o bispo de Januária, que trabalhou muito na causa. Eles fizeram um abaixo-assinado aqui. Assinou muita gente aqui, aprovou... (seu José de Benvindo, aldeia Pindaíba, julho de 2018).

Eu me declaro que só fui preso por muito tempo e acusado de vários crimes por causa da ditadura. Muitos dos crimes que fui acusado não foi eu que fiz! Eu choro... choro, quando lembro, meu filho. Fui preso para proteger meu povo, meus amigos que lutaram por mim. Eu até sabia quem era mais eu não ia dizer. Era meu papel proteger meu povo. É o que eu faço hoje (seu José de Benvindo. In: XAKRIABÁ, Dogllas, 2018, p. 33).

A respeito dessas prisões, Fábio Alves do Santos, coordenador regional do CIMI, denunciou que o delegado Antônio Reis vinha forjando acusações contra os Xakriabá. Essas acusações levaram à prisão de Antonio Ferreira da Mota e à decretação de prisão preventiva de outros dois indígenas – João Verde e o próprio José de Benvindo. Fábio destacava também que o delegado havia feito várias incursões na Terra Indígena, sempre acompanhado de grileiros e posseiros¹⁵⁴.

Eu quase nunca tava em casa não. Que foi indo... Seu Rodrigo parou de andar assim muito. Só tentando proteger aí. Seu Rosa foi indo e não pode andar mais também. Aí ficou eu rodando pelo mundo. Com prisão preventiva já pronta. Mas eu me disfarçava e sempre conseguia. Um advogado do CIMI foi quem falou para mim: “Ó, Zé, se eles intimar você, pode comparecer. Que de todo jeito se você não comparecer agora, chega um tempo que eles pega você e acontece que a gente já tá fora... Acho que é melhor você, se esses homem convida você ir antes, enquanto nós estamos aqui... que nós tá aqui para trabalhar na causa. Aí quando eu fui preso, foi o Bispo Anselmo de Januária. O delegado de Januária... Um delegado do Sindicato de Januária. Tudinho se envolveu para me libertar (seu José de Benvindo, aldeia Pindaíba, julho de 2018).

¹⁵⁴ Cf. “Omissão das autoridades causa mais mortes em área Xakriabá”. Autoria: Fábio Alves dos Santos, 25 de setembro de 1985. Pasta Xakriabá (Acervo CEDEFES).

Quando o “*fracasso*”¹⁵⁵ com seu Rosalino aconteceu, seu José de Benvindo não estava no território Xakriabá. Havia partido para a cidade de São Paulo, por orientação do próprio Rosalino, que temia que ambos morressem nos conflitos. “*Veio um avisozinho de que eles iam atacar*”, conforme explicou seu José de Benvindo – mensagem que provavelmente implicava a ação de agentes humanos e não-humanos, como sugeriram sua fala cautelosa e a mudança de tom de voz. Rosalino preocupava-se em garantir que um dos dois sobrevivesse para contar a história da luta – “*Você vai tem que sair! Nós não pode morrer os dois não. Tem que ficar um para história*”.

José de Benvindo me relatou duas versões distintas para essa viagem. Na primeira delas, partiu “*encaixotado*”¹⁵⁶ até a cidade de Belo Horizonte e, a partir daí, seguiu ao seu destino final. Na outra, teria passado antes pela cidade de Governador Valadares, onde ainda hoje se localiza a sede da regional da FUNAI. Chegando em São Paulo, procurou seu tio João do Coco. Passou a trabalhar em condições precárias, a “*troco de miséria*”, na churrasqueira em que o vizinho do tio vendia “*espetinhos*” para os moradores do bairro. O vizinho colocou uma escada nos fundos da casa e José de Benvindo apenas atravessava o muro para chegar ao trabalho. Procurava se deslocar o menos possível, tentando manter o anonimato. Seu José de Benvindo “*ficou quieto*”, “*não ligou, nem escreveu nada*”, também conforme solicitou Rosalino. A estratégia de proteção tornava ainda mais penosa sua condição – um exílio forçado no país que não reconhecia o direito de seu povo à terra.

Eu já nem estava aqui, que ele mesmo me tirou daqui. Disse que para nós não morrer os dois. Ele falava: “Zé, você tem que sumir”. Aí eu... eles me levaram, me encaixotaram até em Belo Horizonte. Aí, de Belo Horizonte para lá, eu parti. E lá mais ficou assim: “você nem liga e não escreve nada. Tem que ficar quieto”. Aí eles me enviaram um advogado da prefeitura de São Paulo. Era o único cara que sabia onde eu tava movimentando. Tanto que no dia que matou o seu Rosalino, assim... dois dias antes, dois dos caras chegou lá donde eu tava, na padaria. Quando eles me viu na padaria, eles largou o café e o pão na mesa e saiu.

De acordo com relato de seu José de Benvindo, a única pessoa que sabia de seu real paradeiro era um advogado da capital paulista, cujo apoio foi provavelmente articulado pelo CIMI. Certo dia, o indígena foi surpreendido, em uma padaria próxima de

¹⁵⁵ Expressão utilizada por seu José de Benvindo para se referir ao assassinato de Rosalino e à chacina Xakriabá.

¹⁵⁶ Expressão que foi utilizada por seu José de Benvindo para se referir ao tipo de estratégia de viagem que precisou mobilizar para conseguir chegar em seu destino. Além das caminhadas noturnas rumo às cidades próximas, também precisou esconder-se em carros e ônibus, inclusive em porta-malas.

sua nova residência, pela presença de “*dois cabras*” do norte de Minas Gerais. Eram dois pistoleiros ligados aos fazendeiros que ocupavam o território Xakriabá. Quando se deram conta da presença de José de Benvindo, cuidaram de deixar rapidamente o local. No entanto, José de Benvindo sabia que, agora, seu destino era conhecido. Às pressas – “*nas carreiras*” – mudou-se para a cidade vizinha, Guarulhos. Esse episódio aconteceu apenas dois dias antes do assassinato de Rosalino. José de Benvindo só se inteiraria da chacina Xakriabá pelos noticiários da TV. O exílio de José de Benvindo durou 9 meses. Seu retorno ao território aconteceu depois que a justiça passou a atuar mais diretamente na investigação da chacina. Mesmo nessas condições, seu regresso ocorreu sob a proteção do CIMI e, no próprio território, José de Benvindo passou aproximadamente quatro anos escondendo-se.

A “*guerra do Sapé*” culminaria, como sabemos, na chacina Xakriabá e no assassinato de Rosalino Gomes de Oliveira, Manuel Fiúza e José Santana, em 1987. Uma das causas imediatas dessas mortes envolvia, mais uma vez, uma falha de ação de órgãos públicos em sustentarem medidas mínimas de segurança ao povo Xakriabá, como explica seu José de Fiúza.

E aí, na luta nossa, o primeiro que nós corremos foi com o prefeito. Zé de Paula, prefeito mais de 20 anos aqui em Itacarambi. E aí nós tiremos ele e conseguimos tirar todo mundo. “Opa! Agora a terra tá pronta. É nossa!”. Mas a terra só estava demarcada. Ela não estava homologada. E Rosalino, carta e mais carta pra justiça. Vai... a polícia federal tava aqui no, no... eles revezava né? Oito dias uma equipe, oito dias outra. Daí tiraram a equipe daqui para revezar e a equipe de polícia federal foi embora e não veio outra. (Ficou oito dias sem ninguém?). Ficou. Aí, antes de oito dia, nós ligamos pra Irma Reis e Fábio (funcionários do CIMI), que eles apertasse a FUNAI lá para mandar a polícia... Inclusive, não foi só ligar pra lá. Nós mandamos um documento, que esse documento tá na mão de Domingos. Mandamos um documento cobrando imediato que nós estava sendo ameaçado por fazendeiro, principalmente o Rosa(lino). Dentro desses oito dias, que era a revezação, como a polícia não chegou nos oito dias, ele foi atacado. Foi quando ele foi morto. E aí nós, imediato... parece que a justiça do país apareceu todas (seu José de Fiúza, aldeia Itapicuru, 13 de fevereiro de 2017).

Ao mesmo tempo, a chacina Xakriabá se tornaria o grande marco da homologação da Terra Indígena e da garantia do território. A referência de seu Valdemar, liderança profundamente respeitada entre os Xakriabá, a José de Benvindo e Toninho de Dorotéio como homens que “*venceram uma guerra*”, continua presente no território¹⁵⁷. Talvez

¹⁵⁷ Trataremos mais cuidadosamente dessa narrativa de seu Valdemar no início da Parte III da tese.

porque os corpos de José de Benvindo e Toninho de Dorotéio sejam não apenas marcados pelas memórias da resistência, mas também por inscrições da violência física e simbólica vivenciadas pelo povo Xakriabá durante o tempo da “*luta pela terra*”. Cicatrizes que podem aludir aos próprios ataques ao território, que, durante as invasões, experimentou um intenso processo de degradação ambiental, que é, por princípio cosmológico, indissociável da tentativa de aniquilamento da cultura, como veremos adiante. A vida dos dois, no entanto, tornou-se testemunho das “técnicas de memória” de uma “*cultura*” resistente, apesar da marca da violência. Corpo(s)-território que são metonímia dos traços da luta e da existência Xakriabá.

1.1 O caso Célio Horst – os índios inocentes e pacatos e a ameaça comunista

Em maio de 1976, alguns jornais noticiaram conflitos que envolviam Célio Horst, chefe do Posto Indígena da FUNAI, localizado no território Xakriabá. De acordo com uma reportagem do Diário de Minas, Horst foi preso em Montes Claros, depois da acusação de dois fazendeiros de que estaria “levando armamento para os índios do norte de Minas, na região de Itacarambi”. Essa acusação aconteceu depois que Célio Horst, dias antes, determinou “a retirada de mais de um quilômetro de cercas implantadas em terras pertencentes aos índios”¹⁵⁸.

Em seu depoimento à polícia, Célio Horst afirmou que suas ações obedeciam instruções do chefe da 11ª. Delegacia Regional da FUNAI em Governador Valadares, o coronel Waldomiro Diois. Sua versão dos fatos sobre os quais era acusado indicava que a região sofria pela invasão sistemática das terras da FUNAI por parte dos fazendeiros, que cercavam terrenos, fechavam estradas e isolavam aldeias, prejudicando, portanto, o território indígena. Horst relatou ainda que, na semana anterior ao seu depoimento, havido ocorrido um desentendimento “entre fazendeiros e índios”, depois que um indígena idoso foi encaminhado ao Posto da FUNAI para ser medicado e obrigado a passar debaixo das cercas. O fato foi levado à direção regional da FUNAI, que determinou sua derrubada. Esses eventos levaram os fazendeiros Djalma Versiani dos Santos e José Nascimento dos Santos, conhecido como Juca, a registrarem queixa na Delegacia Regional de Polícia de Montes Claros¹⁵⁹.

¹⁵⁸ Cf. Montes Claros prende funcionário da FUNAI. **Diário de Minas**, Belo Horizonte, 26 de maio de 1976 (Acervo: Hemeroteca Digital Indígena).

¹⁵⁹ Cf. Novos choques armados entre índios e polícia. **Estado de Minas**, Belo Horizonte, 26 de maio de 1976 (Acervo: Hemeroteca Digital Indígena).

No domingo seguinte, Célio Horst foi a Itacarambi para fazer compras, em um jipe de propriedade da FUNAI. Na cidade, “foi abordado por dois policiais que se identificaram como inspetor Elói e investigador Antônio de Oliveira”. O chefe do Posto Indígena foi conduzido à delegacia da cidade, onde “foi informado de que havia uma denúncia dos fazendeiros de que ele estava treinando os índios da região para a luta de guerrilhas”¹⁶⁰. Célio Horst estaria armando e preparando os Xakriabá “para reagir contra os fazendeiros”¹⁶¹, fomentando “a discórdia entre grileiros e índios”¹⁶².

Ao tomar conhecimento das medidas tomadas por policiais de Januária e Montes Claros com relação ao caso Célio Horst, o delegado de Itacarambi, Juvêncio do Nascimento, liberou o chefe do Posto Indígena. Uma reportagem do jornal Estado de Minas indicou que o delegado teria entregue ao funcionário da FUNAI “uma série de documentos provando que os índios são pacatos e ordeiros, desmentindo qualquer movimento de guerrilhas na região”¹⁶³. Não foi possível, no decorrer da pesquisa, identificar a natureza desses documentos, bem como as razões para que estivessem em poder do delegado.

Posteriormente, Célio Horst denunciou à 11ª Delegacia da FUNAI, em Governador Valadares, a invasão da reserva Xakriabá por “policiais civis e militares da cidade Montes Claros”. Essa operação policial tinha por propósito “apreender armas de grosso calibre, que estariam sendo usadas pelos índios em treinamento de guerrilha”. O Posto Indígena foi invadido e “quatro espingardas ‘polveiras’ e doze cartuchos calibre 12 foram apreendidos”. Os policiais também destruíram o jipe da FUNAI, em tentativa de impedir que Horst deixasse a reserva e notificasse órgãos competentes, “disparando metralhadoras como forma de intimidação”¹⁶⁴.

É interessante notar que, embora o(s) autor(es) dessas reportagens retomem o problema do reconhecimento da identidade Xakriabá, não se deixa de destacar aquilo que foi definido em seus textos como a “descaracterização” dos indígenas. A suposta “descaracterização” é exemplificada, mais uma vez, pela posse do título de eleitor por

¹⁶⁰ Cf. Montes Claros prende funcionário da FUNAI. **Diário de Minas**, Belo Horizonte, 26 de maio de 1976 (Acervo: Hemeroteca Digital Indígena).

¹⁶¹ Cf. Novos choques armados entre índios e polícia. **Estado de Minas**, Belo Horizonte, 26 de maio de 1976 (Acervo: Hemeroteca Digital Indígena).

¹⁶² Cf. Polícia de Montes Claros invade reserva Xacriaba alegando foco de guerrilha. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 26 de maio de 1976 (Acervo: Hemeroteca Digital Indígena).

¹⁶³ Cf. Novos choques armados entre índios e polícia. **Estado de Minas**, Belo Horizonte, 26 de maio de 1976 (Acervo: Hemeroteca Digital Indígena).

¹⁶⁴ Cf. Polícia de Montes Claros invade reserva Xacriaba alegando foco de guerrilha. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 26 de maio de 1976 (Acervo: Hemeroteca Digital Indígena).

parte de alguns Xakriabá, o que é concebido como uma característica “branca” pela reportagem.

A descaracterização dos Xacriabás, em decorrência do convívio com os brancos – muitos deles têm título de eleitor – chegou a tal ponto que, há alguns anos, quando líderes do aldeamento foram a Brasília solicitar providências contra invasão de suas terras, as autoridades da Funai quiseram provas da existência da tribo¹⁶⁵.

Os incidentes envolvendo Célio Horst levaram à instauração de uma sindicância, que foi conduzida pelo delegado de polícia de Januária, Ibsen Ávila de Oliveira. A sindicância investigou as denúncias feitas pelo fazendeiro Djalma Versiani dos Santos, incluindo a acusação de “banditismo e vandalismo”, contra o chefe do Posto Indígena¹⁶⁶. Em seu relatório, o delegado esclareceu que o inspetor Elói Vieira Lúcio e outros policiais foram enviados a Itacarambi em um avião e que deveriam aguardar suas ordens para agir. Poucas horas depois, o próprio delegado chegou à cidade e constatou que seus funcionários já se haviam colocado em ação, sem aguardar suas diretrizes. Explicou ainda que foi informado que Célio Horst estava em um hotel da cidade e que aproximadamente “30 ou 40 de seus capangas estavam fortemente armados numa localidade próxima”. O chefe do Posto Indígena recusava-se a prestar depoimento, afirmando que não o faria antes de consultar a 11ª Delegacia da FUNAI ou a sede da Fundação Nacional do Índio, em Brasília.

Enquanto Ibsen Oliveira buscava mais informações sobre os conflitos em Itacarambi, Vieira Lúcio se prontificou à missão de “desarmar os bandidos” no distrito de “Missões”, recebendo, para tanto, a autorização de seu superior. Pouco depois, o delegado encontrou a diligência do inspetor nas proximidades da Fazenda Canadá. Ibsen Oliveira recebeu as armas apreendidas, mas Vieira Lúcio não descreveu completamente as circunstâncias em torno da apreensão, comprometendo-se ao envio de um relatório detalhado posteriormente. Nessa oportunidade, Ibsen Oliveira acabou se inteirando de que o inspetor havia entrado “no terreno pertencente a FUNAI e que os tão falados ‘bandidos’ nada mais eram do que os pacatos remanescentes indígenas da raça Xacriabá”¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Ibidem.

¹⁶⁶ Cf. Relatório – Sindicância. Autoria: Ibsen de Oliveira. Delegado de Polícia (Secretaria de Estado da Segurança Pública de Minas Gerais/Delegacia de Polícia de Januária), 24 de maio de 1976 (Acervo FUNAI).

¹⁶⁷ Ibidem, p. 2.

Juvêncio Rodrigues do Nascimento, delegado municipal de Itacarambi, também foi ouvido por Ibsen de Oliveira. Ele negou a existência de “atos de banditismo” na região, destacando o caráter “pacífico” e “pacato” dos “remanescentes da tribo Xacriabá”. Por fim, Ibsen de Oliveira, colheu o depoimento de Manuel Gomes de Oliveira, o cacique Rodrigoão (*in memoriam*), que, a essa altura, já havia se tornado funcionário da FUNAI.

No posto indígena Xacriabá, ouvi MANUEL GOMES DE OLIVEIRA, conhecido por Rodrigo, funcionário da FUNAI. O mesmo alega que as terras indígenas estão sendo cercadas, ficando os mesmos sem suas estradas. Confirmou que Célio Horst é quem manda os indígenas abrirem as estradas cercadas por Juca e seu sócio, Djalma Versiani dos Santos. Acusou também de haver queimado uma casa pertencente à FUNAI. Outra grave acusação a este senhor é de que o mesmo, até apoiado pela Polícia, vem impedindo os índios de plantarem suas roças. Manuel Gomes de Oliveira negou que Célio Horst esteja armando os Xacriabás. Os indígenas estão revoltados com Juca e Djalma Versiani dos Santos que estão levando terror à região da FUNAI, ao explorar as terras dos Xacriabás¹⁶⁸.

Por fim, Ibsen Oliveira concluiu que nenhum crime poderia ser imputado a Célio Horst¹⁶⁹. Mais propriamente relevante que a conclusão da sindicância, no entanto, nos parecem ser as formas pelas quais os Xacriabá “são narrados” nesse processo. É importante ressaltar com relação ao caso Célio Horst que, exceção feita ao depoimento de Rodrigoão, os relatos de imprensa ou produzidos por órgãos do Estado negaram ou ignoraram a perspectiva dos Xacriabá acerca dos conflitos. Seja para atribuir aos indígenas a condição de cooptados para guerrilha, seja para lhes imputar o caráter “pacífico” ou “inocente”, as possibilidades de agenciamentos Xacriabá parecem recusadas nesses discursos, restando a tentativa de assujeitamento da condição indígena¹⁷⁰. A conclusão do processo evidencia, de maneira particular, essa perspectiva.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 2.

¹⁶⁹ Apesar disso, uma certidão emitida pelo Cartório do Crime e Execuções Fiscais de Januária, em 1982, registra que Djalma Versiani manteve um processo contra Célio Horst, que só foi arquivado em 1979 com o argumento de “decadência do direito de queixa”. Cf. Relatório de Agente nº 857. Índios Xacriabá – Itacarambi-MG. PB nº 22/1120/G3/82. Relatório do Bel. Ibsen Ávila de Oliveira, 26 de novembro de 1982 (Acervo: FUNAI).

¹⁷⁰ Nesse sentido, é bastante importante destacar a relevância teórico-metodológica da proposta de operação etno-histórica proposta por Izabel Missagia de Mattos, que, como mencionamos na introdução da tese, busca identificar e valorizar as estratégias nativas mesmo em fontes históricas produzidas com outras finalidades (MATTOS, 2009, p. 75). Mais relevante ainda parece ser a prática de “levar suficientemente à sério” as produções intelectuais indígenas, seja pelo diálogo com trabalhos de suas autorias, como os TCCs e dissertações que mobilizamos nesse trabalho, seja pela aproximação a outras formas de manifestação dos seus regimes de conhecimento.

Através dos autos, V. Sa. terá oportunidade de verificar, que nada ficou provado contra Célio Horst. O mesmo vem procurando ajudar os indígenas, que estão cada vez mais apavorados com a presença de forasteiros em suas terras. (...) Os Xacriabás, que **obedecem cegamente** às ordens emanadas por Célio, foram além, talvez pela **ignorância e inocência** dos mesmos (...) Apuramos que os remanescentes Xacriabás são pessoas **pacíficas, inocentes**, e que não praticam atos de banditismo e vandalismo em suas terras. Eles querem apenas tranquilidade, viver em paz¹⁷¹.

Outro exemplo ilustrativo dessa prática aparece no caso que envolve o padre Geraldo Nalbach, alemão responsável pela paróquia de Itacarambi. Nalbach foi ouvido por Ibsen Oliveira na sindicância e afirmou ignorar a existência da prática de “banditismo ou tocaias” na região. Considerou que Célio Horst era um “rapaz de muita responsabilidade” e “dedicado” ao seu trabalho. Anos antes, em 1977, o nome do padre já havia sido apontado em documentação da Assessoria de Segurança e Informação (ASI) da FUNAI. Dessa vez, tratava-se de um pedido de busca e informações a respeito dos conflitos envolvendo a terra Xakriabá. No documento, explicava-se que “todo problema da região teria origem na pretensão de alguns fazendeiros, que alegavam ser proprietários das terras tidas como sendo da reserva indígena”. Destacava-se, contudo, que o mais grave dentro do quadro vivenciado no território seria que “pessoas que tinham a iniciativa de defender os ‘caboclos’, como são chamados os remanescentes dos ‘Xacriabás’, eram tachadas de ‘comunistas’ e ‘agitadores’”. Geraldo Nalbach foi reconhecido como um desses defensores dos indígenas e teria se levantado “contra os fazendeiros e a favor dos índios”. Curiosamente, conversando a respeito dessa documentação com seu José de Fiúza, ouvi dele uma versão completamente diferente, que sugeria uma forte ligação entre o padre e os fazendeiros – “*Padre Geraldo era animador é dos fazendeiros*”.

O enquadramento do caso em termos amplamente manejados pela política repressiva em vigor nas décadas de ditadura – “guerrilha” e “comunismo” – fez com que os conflitos envolvendo as terras Xakriabá viessem a se tornar atribuição do Departamento de Ordem Política e Social de Minas Gerais (DOPS-MG)¹⁷². Após

¹⁷¹ Cf. Relatório – Sindicância. Autoria: Ibsen de Oliveira. Delegado de Polícia (Secretaria de Estado da Segurança Pública de Minas Gerais/Delegacia de Polícia de Januária), 24 de maio de 1976 (Acervo FUNAI), p. 3.

¹⁷² Para o historiador Rodrigo Patto Sá Motta, o fenômeno anticomunista no Brasil possui origens e raízes profundas, cujas matrizes essenciais estão relacionadas, combinada ou isoladamente, ao cristianismo, nacionalismo e liberalismo. Embora relevante para o desencadeamento de inúmeros eventos da história republicana brasileira, o anticomunismo foi certamente decisivo no cenário das duas ditaduras do século XX (1937 e 1964). Nesse sentido, serviu como pauta negativa-elo entre os diferentes grupos sociais responsáveis pelo golpe de 1964, implicando, inclusive, no lema “Desenvolvimento com Segurança”, síntese dos impulsos modernizadores e conservadores da ditadura (MOTTA, 2014, p. 53). Outro elemento

solicitação da Superintendência Geral de Polícia Civil de Minas Gerais, uma diligência do DOPS se encaminhou a Itacarambi, em abril de 1977. Em relatório bastante sucinto, endereçado a David Hazan, chefe do Departamento de Ordem e Política Social, a equipe registrou que, em contato com o padre Geraldo Nalbach, ficaram “a par das condições de miséria em que vivem os indígenas, provenientes das secas que assolam a região”. Nalbach, Manoel Gomes de Oliveira – o cacique Rodrigo – e o novo Chefe do Posto Indígena, Nicodemus Mateus de Almeida (uma vez que, a essa altura, Célio Horst já havia sido afastado de suas funções), foram ouvidos por Vicente Lemos de Oliveira, na aldeia Brejo do Mata Fome. Também foram ouvidos fazendeiros e moradores da região, para que se verificasse se “os ânimos estavam serenados e tudo mais sob controle”. Vicente Lemos de Oliveira, responsável pela diligência, considerou que a situação estava apaziguada e determinou que a equipe do DOPS retornasse a Belo Horizonte¹⁷³.

A saída de Célio Horst da chefia do Posto Indígena Xakriabá não impediu que menções a respeito do caso continuassem a aparecer em documentos oficiais. Em 1982, depois do território Xakriabá já ter sido demarcado, um documento elaborado pela Divisão de Segurança e Informações do Ministério do Interior pedia informações a respeito dos conflitos na área Xakriabá, admitindo que a reserva estava praticamente ocupada por grileiros, fazendeiros e posseiros. Em decorrência desse cenário e das agressões que vinham sofrendo os indígenas, surgiam inúmeros conflitos na região, que, como se destacava, foram agravados a partir de 1969 com a chegada da RURALMINAS. Em contradição ao cenário de amplos conflitos que se estabeleciam na Terra Indígena Xakriabá, o documento afirmava que, desde a saída de Célio Horst da chefia do Posto da FUNAI, não se haviam registrado tensões entre posseiros e “remanescentes Xakriabá”, “a não ser, vez por outra, quando os indígenas fazem uso de bebidas alcoólicas e

importante a se considerar é que a polícia política foi uma instituição fortemente referenciada no anticomunismo. Ainda que não tenham sido criados com propósito exclusivo de combate ao comunismo, os DOPS “acabaram encontrando no anticomunismo sua principal razão de ser”. Nesse sentido, a polícia política passou a assumir como principal meta a preservação da ordem e a defesa do Estado de inimigos que variaram ao longo do tempo: anarquistas, socialistas, trabalhistas, sindicalistas e, eventualmente, até fascistas, nazistas e integralistas. Contudo, a associação entre “comunista” e “inimigo” foi o principal mote propulsor de suas práticas. “Comunista”, nesse sentido, poderia abranger um grande leque de designações, que incluiria esquerdas diversas, inclusive cristãs. Isso se relaciona, de acordo com Rodrigo Patto Sá Motta, ao fato de que o DOPS se constituiu como responsável, simultaneamente, pela defesa não apenas da ordem política, mas também social (MOTTA, 2010, p. 21). Pode-se sugerir que, em casos que envolveram conflitos de terras e povos indígenas, as duas dimensões estivessem acionadas. Por um lado, a preservação das articulações políticas, envolvendo interesses privados de grandes proprietários e o Estado. Por outro, uma dimensão social, não restrita apenas ao conflito direto, mas também à imposição de uma moralidade e modos de existir específicos, contrariados pelas práticas indígenas e de outros povos tradicionais.

¹⁷³ Cf. Encaminhamento nº 060/DA/DOPS/MG/77. Diligência a Itacarambi, 19 de abril de 1977 (Acervo: FUNAI).

provocam desordens, (...) imediatamente sanadas pelo destacamento da Polícia Militar”¹⁷⁴.

Não foi possível encontrar fontes ou informações adicionais que explicassem razões para o arquivamento do processo. Contudo, parece pertinente nos dedicarmos a algumas reflexões sobre o episódio. O processo gerado no DOPS foi decorrência da demanda de dois grandes fazendeiros, que acusavam o chefe do Posto Indígena de incitação comunista. Aparentemente, Célio Horst, diferente de outros que ocuparam a mesma função, no contexto da “*guerra*” ou no “*tempo da luta pela terra*”, assumiu uma postura mais combativa e incisiva a respeito das invasões que se davam no território, o que, diga-se de passagem, era nada além de sua atribuição. Seu posicionamento, no entanto, destoava das práticas mais comuns exercidas pelos diferentes agentes estatais na região (prefeitura, polícias civil e militar, agentes indigenistas etc.), que, em geral, estabeleceram conluios com os invasores do território ou se omitiram diante dos conflitos. Os fazendeiros acabaram mobilizando a retórica da subversão e suas bases anticomunistas para a defesa dos interesses econômicos que entendiam abalados.

É possível que a recusa do DOPS em enquadrar o caso como “subversão” ou determinar sanções mais severas a Célio Horst seja decorrente de dois aspectos. Àquela altura, o processo de reconhecimento da indianeidade Xakriabá, a despeito das controvérsias geradas, e de demarcação da Terra Indígena Xakriabá, já se encontravam em andamento. Ainda que a FUNAI, após 1979, sistematicamente se recusasse a indenizar posseiros, retirando-os definitivamente da área, havia, agora, base legal e jurídica para a ocupação Xakriabá. Esse cenário era distinto daquele no qual a RURALMINAS se apresentou no território, em que a indianeidade Xakriabá não era reconhecida pelo Estado. Assim, ainda que as ambivalências ou mesmo articulações entre agentes públicos e privados contribuíssem para a continuidade das expropriações de terras indígenas e ainda que houvesse um apoio muito evidente dos executivos locais e polícias civil e militar aos fazendeiros, o episódio mobilizou provavelmente a necessidade de se efetivarem “jogos de acomodação”¹⁷⁵. Nesse sentido, a demanda dos fazendeiros foi, ao

¹⁷⁴ Cf. Relatório de Agente nº 857. Índios Xacriabá – Itacarambi-MG. PB nº 22/1120/G3/82. Relatório do Bel. Ibsen Ávila de Oliveira, 26 de novembro de 1982 (Acervo: FUNAI).

¹⁷⁵ Rodrigo Patto Sá Motta compreende que os “jogos de acomodação” sejam uma característica importante da cultura política republicana brasileira. Para essa discussão, ver: MOTTA, Rodrigo Patto Sá. A modernização autoritário-conservadora nas universidades e a influência da cultura política. In: AARÃO-REIS, Daniel, RIDENTI, Marcelo, MOTTA, Rodrigo Patto Sá (Orgs.) **A ditadura que mudou o Brasil: 50 anos do golpe de 1964**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 48-65.

menos parcialmente, atendida, considerando-se as investigações geradas. No entanto, se por um lado, as medidas punitivas pretendidas não se concretizaram, de outro, não se explicitavam, no processo, os conflitos envolvendo o território Xakriabá – nos quais os fazendeiros estavam diretamente implicados – e, igualmente, se matizava o cenário de violência e a continuidade das invasões do território.

O cenário dos anos 1980 era também distinto em termos de visibilidade das pautas indígenas, de articulações entre indígenas e órgãos, como o CIMI, ou mesmo em termos de uma atuação mais combativa por parte dos funcionários da FUNAI. Além disso, é relevante destacar, mais uma vez, que os indígenas ainda não eram vistos como cidadãos, mas como passíveis da tutela estatal. Nesse sentido, a categoria “subversão” nem sempre foi tomada, pelo Estado, como apropriada, quando em referência aos povos indígenas, ainda que, como se depreende da documentação, uma série de adjetivos depreciativos, de caráter moral, pesassem sobre eles. “Bravios” ou “dóceis”, os indígenas, seguiam vistos como carentes ou demandantes de uma intervenção tutelar. Deste modo, nesse episódio, a categoria “subversivo” coube mais propriamente a Célio Horst que aos Xakriabá uma vez que, apesar das ações do funcionário não serem propriamente as esperadas para o perfil dos órgãos estatais, elas possuíam base “técnica” e jurídica, dimensões relevantes a serem “resguardadas” para a manutenção da aparência de institucionalidade ditatorial. Célio Horst, no entanto, não se livrou de uma transferência de Posto Indígena.

A respeito dessa discussão, podemos mobilizar as contribuições teóricas da pesquisadora Silvia Maeso. Analisando os relatórios produzidos pelas *Comisión para el Esclarecimiento Histórico* (1997-1999), na Guatemala, e pela *Comisión de la Verdad y Reconciliación* (2001-2003), no Peru, Maeso se propõe a identificar como experiências de racismo e desigualdades étnico-raciais, presentes nos contextos de violência e violações de direitos humanos analisados, influenciam as interpretações construídas nos relatórios (MAESO, 2010, p. 231). Para tanto, a autora mobiliza a premissa de que a desapareção forçada e a violência política devem ser entendidas em relação estreita com a forma pela qual historicamente foram construídas as “identidades culturais” nesses diferentes territórios.

Comparando cenários de violência política no Cone Sul e nos Andes, Silvia Maeso propõem que, nos casos de Peru e Guatemala, a política de aniquilamento das Forças Armadas teve como alvo a eliminação do “*indio subversivo*”, enquanto na Argentina e no Uruguai, devido ao relativo “sucesso” das missões civilizadoras, realizadas no século XIX, em exterminar os povos originários, constituiu-se uma disjunção entre as categorias

“subversivo” e “indígena”. Assim, a ideia de “subversão” estaria, do ponto de vista do Estado, associada à imagem do homem branco, urbano e letrado, enquanto que, em torno da imaginação sobre os indígenas, se associaria a ideia do iletrado, ignorante e campesino. Dessa forma, o militante “padrão” desses discursos – branco, pertencente à classe média – seria ideologicamente motivado à subversão, enquanto que o indígena participaria dela, no máximo, na condição de coagido ou cooptado (MAESO, 2010, p.237). Para Maeso, a influência desse tipo de construção narrativa se evidenciaria nas próprias narrativas das Comissões, que tenderiam a reproduzir a perspectiva de assujeitamento e despolitização dos povos originários, na medida em que os concebe, exclusivamente, como “vítimas inocentes” entre as disputas de “guerrilheiros” e “exércitos” (Ibidem, p. 245).

Pode-se sugerir que para o caso brasileiro, no contexto da ditadura, coexistam, nos órgãos estatais, as duas perspectivas (“subversão” e “inocência”), ainda que a segunda, mais diretamente alusiva ao sistema tutelar vigente na maioria da história republicana brasileira, pareça a mais comum¹⁷⁶. O assassinato de 8500 (oito mil e quinhentos) indígenas durante os 21 anos de ditadura, contudo, não nos permite crer que a primeira dimensão esteja ausente ou tenha sido totalmente abandonada. Ainda, assim, vale nos questionarmos se essas mortes foram fundamentalmente motivadas pelo imaginário da “subversão”.

Parece evidente que os povos indígenas tenham protagonizado inúmeras práticas de resistência **ao Estado**, sobretudo no tocante à violação de seus territórios, motivada pela expansão de fronteiras e pela política de modernização conservadora, em estratégias que poderiam ser interpretadas **pelo Estado** como “subversivas”. Contudo, retomando aspectos da política indigenista, que conforma uma necropolítica, racial e culturalmente orientada, nos termos de Achille Mbembe, conforme discutido na Parte I da tese, pode-se indicar, ainda, outra chave de compreensão para a violência contra os corpos indígenas. Nesse sentido, é possível pensarmos que esses corpos tenham sido tomados como os “corpos inelutáveis”, de que fala Judith Butler.

Para a filósofa, no capitalismo, uma forma de se administrar diferentes populações e incluí-las dentro de seus discursos e políticas, é distribuindo a “vulnerabilidade” de forma desigual. Em sua abordagem, assumir a vulnerabilidade ou invulnerabilidade de

¹⁷⁶ Para um caso de engajamento político de indígenas na luta armada, mais propriamente nas Ligas Camponesas, ver: SILVA, Edson Hely. **Xururu**: memórias e história dos índios da Serra do Orurubá (Pesqueira – PE), 1950 – 1988. 2008. Tese (Doutorado em História), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas.

um grupo social, é um efeito político de um campo de poder “que age sobre e por meio dos corpos”. Assim, em termos políticos, econômicos ou militares, certos corpos são efetivamente tomados como passíveis de injúria ou descartáveis e, a vulnerabilidade que lhes é atribuída, sustenta a autorização para sua “dizimação”. Butler, no entanto, busca-se afastar de formas essencialistas de compreensão dessa vulnerabilidade. Utilizada para atacar ou para supostamente proteger esses corpos, os discursos em torno da noção de vulnerabilidade, em ambos os casos, assumem a mesma lógica de poder. Lógica que nega as possibilidades de políticas performativas que surgem das condições de vida e experiências desses corpos¹⁷⁷. A perspectiva da autora, embora mais efetivamente sustentada sobre discussões de gênero, suscita aspectos convergentes à noção de necropolítica, nesse caso, racialmente fundamentada.

Os Xakriabá, a despeito dos múltiplos agenciamentos ou “políticas performativas” dos quais formavam parte em seu território, foram compreendidos, pelas autoridades brasileiras no exercício da repressão, como corpos passíveis de sofrerem violências. No entanto, do ponto de vista Xakriabá, não apenas seus corpos, mas também sua “*cultura*” e o Cerrado, estiveram sob ataque. No próximo capítulo, abordaremos aspectos desses agenciamentos, que se contrastam aos limites da imaginação estatal, implicando formas complexas de existir e de se fazer-mundos, que incluem território e seres de diversas **ordem**. É ao conjunto desses vários agenciamentos que os Xakriabá costumam atribuir o nome “*cultura*”.

¹⁷⁷ Cf. BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

2. A guerra contra a “cultura”

‘Quando um índio Xakriabá sorrir para você, está na hora de começar a chorar’. A frase é uma forma encontrada pelos fazendeiros da região de Manga, Itacarambi, Januária e Montalvânia para disseminar entre a população preconceitos contra os 6 mil Xacriabá que habitam a reserva de 46 mil hectares demarcada alguns anos atrás pela FUNAI, a 800 km de Belo Horizonte. E o preconceito vai mais além: são rotulados facilmente, na região, de impostores, aproveitadores, comunistas, e acusados até de dar abrigo para condenados, para não falar na tradicional alcunha de preguiçosos. São preconceitos alimentados pelo homem branco, desde que este chegou à América. Trata-se de uma das milhares de justificativas éticas para dizimar totalmente uma cultura que os brancos provavelmente nunca estiveram à altura de compreender. O ódio atravessou os séculos, aliado à cobiça e ao exacerbado instinto de posse. Possivelmente, além dos revólveres e fuzis, foram as principais armas que levaram o grileiro Francisco de Assis Amaro e os pistoleiros Claudomiro Vidoca, Roberto Freire Alkimin, Sebastião Vidoca, Germano Gonçalves e Venâncio e mais uma dezena de comparsas, a invadir a reserva e promover o fuzilamento sumário que fez três mortes (XAKRIABÁ, Professores. **O tempo passa e a história fica**, 1997, p. 37-38).

“*O Sapé foi o coração da guerra*”, como conta dona Otília, que ainda reside nessa aldeia. Quando cheguei em sua casa – acompanhada de Wanuan, professora de cultura da escola do Itapicuru e de sua mãe e filha, dona Zeinha e Silmara – “*tia Otília*” rapidamente perguntou se tratava-se de uma pesquisa – “*não é pesquisa, é?*”. As reticências de dona Otília em falar do “*tempo da guerra*” são perfeitamente compreensíveis diante das experiências de intensa violência que vivenciou. Ela sabe – e se recorda com frequência – que muitos filhos de pistoleiros ou outras pessoas relacionadas aos ataques contra o povo Xakriabá durante o “*tempo da luta pela terra*” ainda vivem nas cidades vizinhas e redondezas.

Tem “*medo de falar*”. Apesar de sua imensa sabedoria, insiste em dizer que não sabe conversar. “*Eu não sei falar nada, não. Eu não sei conversar, não. Eu não sei falar, porque eu não sei nem ler, nem escrever. Porque a língua é embolada.*”. Então, precisa “*puxar a língua*”. Conversamos, algumas vezes, em tardes nas quais dona Otília se desdobrava entre os preparativos para o casamento de sua filha e a preocupação com o irmão Vicente, gravemente doente. Dona Otília mantém uma relação particular com os casamentos. É uma das fazedoras das panelas de barro que são quebradas nas cerimônias matrimoniais, quando a última filha solteira da família se casa. Naquela altura, as panelas do casamento de sua filha – a última mulher a casar entre seus 13 filhos – já estavam prontas.

São Domingos foi a aldeia em que dona Otília foi “*nascida e criada*”. Foi um tio, de nome Fortunato, que os convidou a morar no Sapé. “*Acabei de criar aqui. E daqui não saí mais*”, em um tempo, como ela se recorda, no qual ainda não haviam invasores. Quando se casou com o marido, Antônio, viviam na “*vazante*”, junto da Barragem. Mas lá era só um “*cascalhão seco*”, que dificultava o plantio. Quando saía um “*pouco de coisa*” (das roças), era só “*na vazante mesmo*”. Decidiram morar no Sapé, onde vivem até hoje. E, de lá, dona Otília só pretende sair “*para o cemitério*”. Prefere os “*gerais*” – o nome atribuído ao tipo de vegetação e fitofisionomia do cerrado naquela parte do território¹⁷⁸. Frente a tudo que vivenciou no território, alguns de seus parentes lhe perguntam, por vezes, porque não vai viver no município de São João das Missões. Dona Otília não quer viver em Missões. Lá tem um monte de “*paulistas*”.

Sua família passou a morar na casa em que vivem atualmente, justamente no “*tempo da luta*”. De acordo com seu José de Benvindo, dona Otília, Miúda e o “*povo mais velho do Sapé*” foram muito “*empenhados*” na “*guerra*” que se estabeleceu no território. Tinham nele um conselheiro e articulador. José de Benvindo os incentivava a “*fugir*”, “*sair fora dos posseiros*”, porque “*eles não acreditavam que poderia acontecer tudo que aconteceu*”. Dona Vilma, sua esposa, também os auxiliava, às vezes até com recursos materiais, porque, na época, eram um povo “*mais fraco*”. Seu José de Benvindo lembra que Otília, Miúda, Vicentão, e “*muita gente do Sapé, Morro Falhado e Brejo*” falavam de uma maneira “*muito diferente*”. Quando era mais novo, tentava compreender a forma como “*eles assuntavam no grupinho deles*”, mas não conseguia. Eles ainda mantinham a prática de conversar em língua nativa. Porém, o faziam de forma discreta, “*escondido*” – transmitir a língua nativa era muito perigoso, gerava “*muita perseguição*”¹⁷⁹.

¹⁷⁸ O conceito de fitofisionomia está relacionado às distintas formas de vegetação de um bioma. Em relação ao bioma Cerrado, essas distintas fitofisionomias dependem de aspectos como fertilidade do solo, teor de alumínio disponível, profundidade do solo e grau de saturação hídrica das camadas superficiais e subsuperficiais do solo. As principais categorias fisionômicas do Cerrado brasileiro, de acordo com os estudos da área de ecologia da paisagem, são: Cerrado Típico, Campo Sujo, Cerradão, Cerrado Rupestre, Vereda, Mata Ripária, Cerrado de Mata Seca e Caatinga (ICMBIO, s/data). Para o povo Xakriabá, os termos mais utilizados para a caracterização da paisagem do território são: *Mata, Tabuleiro e Gerais*. É importante ressaltar que o processo intrusivo do Estado, que legitimou a ocupação de fazendeiros e posseiros, contribuiu para a intensificação do desmatamento da mata nativa e para a perda de nascentes dentro do território, tanto pelo seu desaparecimento como pela demarcação, que deixou de fora do seu traçado várias delas. Trataremos desse tema no próximo tópico.

¹⁷⁹ Esse tema também foi tratado nos capítulos “*Buscar Direitos*” e “*Epistemologias nativas e a indigenização de marcos da historiografia tradicional*”, na Parte I da tese.

Dona Otília também fazia parte do grupo de pessoas que guardava o Toré. Uma mulher mais velha deu uma “*entrevista*”, falando no idioma e cantando o Toré, quando a FUNAI exigiu registros de práticas rituais do povo Xakriabá no processo de reconhecimento e demarcação da terra – “*gravaram esse trem e carregaram*”. Por medo das perseguições, muitos desses guardadores da cultura “*correram e não voltaram mais na região*”. Outros que detinham o “*conhecimento*”, ficaram “*quietos, calados, se misturando a mode de poder sobreviver*”. “*Não podia usar o ritual*” (grifos nossos)¹⁸⁰. Em um de nossos primeiros encontros, seu José de Benvindo disse que eu deveria procurar onde estariam essas gravações, arquivadas pela FUNAI. Infelizmente, nunca consegui encontrá-las. Até hoje, ele insiste que cacique Domingos resgate esses registros dos arquivos do órgão indigenista¹⁸¹.

Dona Otília é bastante reservada em relação aos seus conhecimentos. O “*Sapé foi muito violento*”, como ela costuma repetir, e essa experiência, junto a questões relativas ao “*segredo*”, a tornam bastante cautelosa ao se expor. Dentre as muitas violências que sofreu, uma das mais significativas em seus relatos, foi o parto prematuro de um de seus filhos em uma “*lapa*”, uma das lajes de pedra nas quais os Xakriabá costumavam se abrigar para escapar das invasões de homens armados em suas casas. “*Meu menino, Dilson, mesmo nasceu foi no mato. Eu, embrenhada lá no pé de pau. O Sapé foi o lugar onde nós mais sofremos. Aqui para nós era ruim demais*”. Durante o parto, o medo dos tiroteios se juntava ao medo das cobras e outros animais na escuridão noturna.

Um parto realizado nas condições vivenciadas por dona Otília impossibilita que se observem cuidados básicos relativos às “*ciências*” do nascimento e do resguardo. Seu José de Benvindo explica que a maioria das crianças que nascem no território já recebem as “*ciências*” feita pela parteira. Essas “*ciências*” deixam as crianças “*preparadas*”, “*mais fortes*”, com o “*corpo fechado*”. A criança que nasce no hospital tem o corpo “*completamente aberto*”. As “*ciências*” relacionadas ao parto também são importantes para identificar traços de que a criança requeira um “*preparo*” particular. Isso ocorre

¹⁸⁰ É importante destacar aqui, em consonância com questões já apresentadas na Parte I da tese, como o tema da “mistura” para os Xakriabá é inadequadamente lido quando na chave da “mestiçagem”.

¹⁸¹ Tentei contato seguidamente com o Arquivo da FUNAI, em Brasília que por razões relativas à precariedade das condições de guarda e manutenção do acervo não estava aceitando visitas de pesquisadores. Segundo informações prestadas, parte de seu acervo referente às décadas de 1970-1980 estava no Arquivo Nacional, material ao qual tive acesso em Brasília e no Rio de Janeiro. Na condição de pesquisadora voluntária da COVEMG tive também acesso a todo material enviado pela FUNAI, podendo, inclusive, fazer solicitações mais específicas a esse respeito. Nada próximo do que indicou seu José de Benvindo foi encontrado. Além disso, é importante considerar que é possível que esse material tenha se perdido ou avariado, dadas as precárias condições de conservação dos acervos referentes a questões indígenas, de que o incêndio do Museu Nacional é dos exemplos mais eloquentes.

quando o bebê “*mostra sinais*” de que poderá se tornar uma pessoa que cuidará da “*parte espiritual*” do povo ou mesmo se tornará “*pajé*”, como explicou Deda, professor de Cultura, à Jan Xakriabá.

Existem pessoas que já nascem preparados, isso quer dizer que aquelas crianças terão maior facilidade de aprender a nossa cultura, um dom podendo vir a ser um pajé, uma rezadeira ou parteira isso os pajés já sabem desde que a criança nasce” (XAKRIABÁ, Jan, 2016, p. 23).

O parto também deve ser cercado de cuidados como uso de roupas específicas por parte da parteira e a realização do parto sobre roupas do pai. Quando nasce, o bebê deve receber unguentos feitos de azeite com “*remédios da horta*” para a “*limpeza*” e fortalecimento (seu José de Benvindo, aldeia Forges, julho de 2018). Além de todas as interdições alimentares da gestante, que visam sua preparação para os rituais do parto, seu resguardo é igualmente cercado de cuidados. A alimentação preferencial é o pirão de galinha com farinha de mandioca, evitando-se o feijão e o sal. A mulher que ganha nenê também precisa beber vários “*remédios*”, “*usar uma cinta com os remédios*” e fazer “*esfregação*”. Quando esses cuidados não são tomados, há risco de que a “*mãe do corpo*” – o útero – fique “*solta*”. É importante, ainda, que os ouvidos estejam protegidos por um pano na cabeça, porque uma mulher em resguardo “*não deve escutar muito barulho*”, nem receber “*vento no ouvido*”, o que contribui para dores de cabeça (XAKRIABÁ, Anide Araújo et all, 2013, p. 59).

Os rituais do parto não se resumem aos aspectos mencionados, comportando uma série de “*ciências*” relativas aos cuidados com a gestante, com o puerpério e com o bebê. De qualquer maneira, são dimensões ilustrativas de que o cenário de “*guerra*” contribuiu para que muitas práticas relacionadas ao nascimento não pudessem ser realizadas de forma adequada, o que implicava, para o povo Xakriabá, a fragilidade daqueles que chegavam ao mundo. Provavelmente por isso, sempre que alguém do território comentava a respeito das experiências de dona Otília durante o “*tempo da luta*”, o relato do parto em condições inadequadas e violentas era o mais destacado. A própria dona Otília sempre mencionava o episódio do nascimento de Dilson, ressaltando o “*terror*” vivido naquele momento.

Um dos maiores desejos de dona Otília, diante da falta d’água e das secas das nascentes, é poder “*ficar dentro da água direto*”. O Sapé, antes, era um enorme “*brejo d’água*”. O intenso desmatamento do território durante o “*tempo da guerra*”, motivado pelo elevado valor comercial da madeira existente, está associado à destruição de várias

nascentes. Atualmente, um dos principais problemas enfrentados pelo povo Xakriabá são os períodos de severas secas, que chegam a impedir o plantio de roças ou mesmo destruí-las, quando a família semeia.

Uma das faces da guerra protagonizada por agentes públicos e privados contra o povo Xakriabá esteve alicerçada não apenas em ataques contra os corpos indígenas, mas também por ofensivas contra a “cultura”. Esta “guerra neocolonial” do Estado brasileiro contra os Xakriabá e contra os povos indígenas, de forma geral, é marcada por um projeto não apenas genocida, mas também epistemicida, como discutido na introdução da tese, que tentava negar aos povos indígenas as particularidades de seus modos de existir. Do ponto de vista do Estado e demais agentes, podemos apreendê-la como uma das manifestações do racismo estrutural, que acompanha a história do Brasil desde a invasão europeia na América.

As injunções estabelecidas pelos projetos desenvolvimentistas, assim como nos tempos coloniais, marcados pela catequização forçada e pela imposição de modos economicistas de relacionamento com a terra, foi baseada, como vimos, na ideia de uma transitoriedade da condição indígena e na perspectiva de sua conversão ao campesinato. Conforme também discutido anteriormente, transformar o Cerrado e o território Xakriabá em um grande pasto de criação bovina, com a instalação de grandes fazendas de agroindústria, foi uma das faces mais proeminentes do projeto neocolonial idealizado pelo governo estadual, a partir dos anos 1960. Com a concessão de lotes pela RURALMINAS, a atividade pecuária assumiu uma abrangência sem precedentes na ocupação do território, o que se chocava profundamente com os modos de produção e alimentares dos Xakriabá. Um claro impedimento à manutenção de suas práticas de produzir e “colocar roças” foi estabelecido, com privilégio dos meios e práticas de produção de grandes fazendeiros.

- Cacique Agenor (aldeia Rancharia): E aí foi começando a ficar um pouco ruim para o morador que já existia aqui, os índios aqui. No sentido de trabalhar a roça. Tinha que trabalhar da forma deles. Pessoa plantar roça e não colher na data certa, que eles é quem sabe a data certa de plantar, de colher né? E aí quando os fazendeiros tomou de conta, o trabalho já foi muito mais diferente. Cê não tinha mais aquela data de plantar a sua roça e colher a roça.

- seu Zé da (aldeia) Rancharia: Plantava só capim, né?

- Cacique Agenor (aldeia Rancharia): Fora de tempo...

- seu Zé da (aldeia) Rancharia: Pra jogar o gado antes de colher né?

(Cacique Agenor e seu Zé, aldeia Rancharia, 17 de maio de 2017).

Às vezes, a pessoa plantava até a roça mas não chegava nem a ponto de colher. (Os fazendeiros diziam) “tô precisando e tal”. Aí jogava o gado e ali né, a pessoa...

(seu Zé, aldeia Rancharia, 17 de maio de 2017).

Você sabe que o dinheiro sempre fala mais alto né? Então a polícia às vezes não tinham o conhecimento que nós era índio; porque o pessoal da região não sabia o que era índio, travava nós de caboclo, e caboclo para eles só servia para trabalhar para fazendeiro, e se o fazendeiro desse a ele o que comer; como índio nunca teve luxo e nem preconceito com nada, a comida do jeito que viesse eles aceitavam, não tinha luxo, vaidade, porque nós não fomos criados assim! Nós fomos criados vestindo roupa de algodão que a mãe da gente mesmo fazia (seu Rosalvo Fiúza da Silva, 15/04/2017, In: XAKRIABÁ, Dogllas, 2018, p. 34)

De acordo com Ariclênes e Aparecido Xakriabá, é no tempo da seca em que os Xakriabá começam a preparar suas roças. O plantio é realizado principalmente em mutirões. As famílias se organizam para fazerem os serviços necessários para a roça de cada uma delas. O primeiro passo é fazer a derrubada do mato. As melhores madeiras são aproveitadas para fazer chiqueiros, poleiros, cercas e para lenha. Depois é colocado fogo na roça. São feitas as coivaras – técnica que implica a itinerância do plantio para a preservação do solo. Na época das chuvas, depois do solo preparado no período de seca, são plantadas as roças de milho, feijão, arroz, batata doce, abóbora, caxixi, melão, melancia, amendoim, andu, entre outras. Depois dos mutirões são servidas bebidas e comidas como forma de agradecimento e partilha coletiva (XAKRIABÁ, Ariclênes Ferreira dos Santos, XAKRIABÁ, Aparecido Rodrigues de Oliveira, 2017, p. 10).

Uma criança Xakriabá se impressionou pelo fato de o pesquisador Rafael Santos não trabalhar com sua família. Como compreendeu o pesquisador, para os Xakriabá, parte significativa da vida se faz entre os “*parentes*”, incluindo o trabalho (SANTOS, 2010, p. 50). “*Colocar roça*” juntos – em mutirão – é também um modo de existir.

O compartilhamento da vida em comunidade também funciona para nós como um alimento. Da mesma forma, quando nos é negada a terra é como uma arma que também extermina o nosso povo. A cultura alimenta a alma, a agricultura alimenta o corpo, a comunidade alimenta a vida bem vinda (XAKRIABÁ, Célia, 2018, p. 71).

Além da interferência desses empreendimentos econômicos no regime fluviométrico, uma das heranças mais nefastas deixada pela ação dos grandes fazendeiros é, segundo dona Faustina, uma das mais velhas da aldeia Barreiro Preto, a ideia de

“cercamento”/propriedade. Quando saíamos da Terra Indígena rumo ao município de São João das Missões, onde vive um de seus filhos, dona Faustina, ao avistar uma cerca de arame farpado no território, demonstrou seu incômodo: *“isso é herança de fazendeiro. Não sei porque ficar com isso. Isso foi coisa que os brancos fazendeiros trouxe. Não era assim antes. Antes ninguém precisava de cerca para respeitar as coisas”*.

É também de dona Faustina uma das observações mais contundentes que pude escutar sobre as alterações do regime e soberania alimentar do povo Xakriabá, derivadas das mudanças climáticas: *“antes, nós passava fome porque não tinha o que comer. Agora, nós adoce porque come”*. Dona Faustina comparava as circunstâncias vivenciadas pelos indígenas durante o *“tempo da luta pela terra”* e no *“tempo de agora”*. A fome, nas décadas de 1970 e 1980, decorria da dificuldade de os Xakriabá manterem suas práticas de plantio no cenário dos conflitos e pela paulatina expulsão dos indígenas das áreas mais férteis e adequadas às roças. Também, como vimos, os ataques às moradias conduziam, constantemente, à destruição das reservas alimentares mantidas, fruto da ação violenta de fazendeiros e capangas.

O intenso processo de desmatamento dessas décadas contribuiu para a perda de várias nascentes. Além disso, parte das nascentes existentes dentro do território delimitado pela “Certidão de Doação” de 1728 ficou de fora da demarcação de 1979, favorecendo empreendimentos e grandes propriedades que margeiam a Terra Indígena. Por fim, a escassez de chuvas, relacionadas a mudanças climáticas de maior escala, convergem para um quadro que impede que os Xakriabá possam se alimentar exclusivamente da produção do território. Como resultado, a presença de alimentos industrializados ocorre em largo alcance, contribuindo para o adoecimento físico e espiritual. Dona Ana, conhecida parteira do território e mãe de Lourdes, que me recebeu em sua casa várias vezes durante a pesquisa, abandonou seu ofício depois *“de pegar vários meninos”* em situações bastante complicadas. Segundo ela, a má alimentação das mães vem causando muitos problemas à gestação e ao parto, repercutindo na condição de saúde de gestantes e bebês. Todos esses elementos contribuem para explicar porque a alimentação, hoje em dia, *“adoece”*, como diz dona Faustina.

Em seu trabalho de conclusão para o FIEI, Edilene Xakriabá relata que antigamente existiam muitas nascentes na aldeia, que supriam a necessidade de sua comunidade. Com o passar do tempo, foram se perdendo. *“O tempo foi se transformando e essa riqueza também foi acabando”*, diz a autora, lembrando que, atualmente, as pessoas de sua aldeia usam a água encanada da comunidade vizinha, a aldeia do Riachinho.

As pessoas sobrevivem da agricultura e da criação de alguns animais como: porco, galinha, gado, pato, cocá, etc. As pessoas mais jovens tem se deslocado da aldeia para outros estados, por longos períodos, para trabalharem e manter a sobrevivência da família, em especial, os homens. Antes chovia muito e hoje não chove com bonança e aquilo que se produzia com grande quantidade não acontece mais e a dificuldade tem crescido cada vez mais com a escassez da chuva. Existem alguns artesãos que têm suas habilidades em trabalhar com madeiras na produção de pilão, colher-de-pau, banco-de-sentar, mesa. Alguns trabalham na produção de colar, pulseira, brinco, maracá, uru. Outros trabalham com o barro na produção de cerâmica, entre outras habilidades (XAKRIABÁ, Edilene, 2018, p.15).

Em sua dissertação de mestrado, Célia Xakriabá ressalta a resistência de seu povo em relação a esse cenário, colocando em evidência as contribuições dos povos indígenas nas práticas de produção alimentar. Para a autora, manter e “*retomar*” essas práticas constitui-se uma “*forma de resistência indígena contra o projeto econômico de sociedade que temos em nosso país, em que o ato de se alimentar produz efeitos, resultando no adoecimento corpo, da cultura e do território*”. O comer digno requer a garantia da autonomia alimentar de quem planta sem veneno, valorizando a agricultura familiar, cada povo e seus territórios (XAKRIABÁ, Célia, 2018, p. 72). Célia destaca ainda a importância do plantio de mandioca na vida do povo Xakriabá. Muitas famílias se reuniam (e reúnem) para fazer o plantio, colheita e produção de farinha. Também é comum que as mulheres, protagonistas na manutenção dos hábitos alimentares e agricultura, se juntem para tirar a tapioca, fazer biscoitos e o beiju da massa de mandioca – “*nas mãos que plantam muitas sementes, que na terra fazem germinar, é que se mantém a tradição presente no paladar*” (Ibidem, p. 72).

Outro dano fundamental à “*cultura*” e à vida coletiva durante o “*tempo da guerra*” foi a restrição à “*circulação*” no território. Impedir a circulação do povo Xakriabá em certas áreas do território (e fora dele), como feito pelos fazendeiros, apoiados pelas ações das polícias civil e militar, impossibilitava o acesso aos “*gerais*”, aos “*remédios do mato*”, aos locais considerados sagrados e habitat dos “*encantados*”. Também a necessidade de documentação para garantir a circulação externa, como vimos em capítulo anterior, feria elementos constitutivos fundamentais dos modos de existir e reproduzir pessoas/corpos e laços de parentesco entre os Xakriabá.

Como já foi observado pelo pesquisador Rogério Correia da Silva, “*circular*” é uma atividade fundamental para o povo Xakriabá e pode assumir distintos significados, de acordo com o grupo a que pertencem. Para os adultos, trilhas e estradas do território

eram marcadas pela coexistência (nem sempre pacífica) entre humanos e não humanos (“*encantados*”, cobras, mortos). Para as crianças, o autor acrescenta que, sob o ponto de vista delas próprias, o caminhar pelo território também era marcado pela coexistência tensa, codificada, marcada por regras de conduta, entre os meninos e os cachorros (SILVA, 2011, p. 102).

A liberdade de acesso aos lugares e às conversas dos adultos constitui-se não só parte importante e necessária da formação da criança Xakriabá, como também uma prática fundamental de troca e sociabilidade entre os grupos familiares, animada pela circulação das crianças entre as casas das famílias. As crianças aprendem desde cedo a circular por entre os espaços e caminhar pelas próprias pernas, sendo este o primeiro passo do aprendizado. Rogério Silva relata que chegava a se admirar ao ver crianças ainda tão pequenas – com dois, três anos de idade – caminharem longas distâncias sem demonstrar reação de cansaço ou reclamarem, sem pedirem colo ou coisa parecida, “algo tão presente no comportamento das crianças não-indígenas”. Já em relação aos meninos maiores, chamava-lhe a atenção a autonomia, a grande mobilidade e o domínio do território que demonstravam possuir, quando o pesquisador os acompanhava (Ibidem, p. 101).

Sobre os danos à “*circulação*” e às práticas culturais, dona Otilia relata que “*antigamente, de quando nós eramos pequenos, nós conhecemos um povo muito rezador*”. Otilia, conhecida no território pela força de suas rezas, lembra que durante a “*luta pela terra*” ficaram alguns anos sem rezar – “*Aí, teve um tempo que parou. Ficou dois anos sem rezar. Santa Cruz não fez por dois anos*”. Depois que Rosalino morreu, ela diz, “*tornaram a rezar e nunca mais pararam*”. Recorda que no Natal rezavam todo ano por 11 dias: “*tinha que vir todo dia rezar*”. Nos festejos da Santa Cruz, começavam em 23 abril e só “*levantava o mastro é quando acabava, no 3 de maio*”.

Um marcante forte dos Xakriabá é as rezas de santo que ocorre em vários períodos do ano. Nos dias 1, 2 e 3 de janeiro é feito o cântico dos reis nas casas do pessoal da comunidade. Então o grupo dos rezeiros saiam dia 1º de janeiro de todo ano para cantar o reis nas casas das pessoas da comunidade, era dia e noite, passavam de casa em casa, primeiro cantava o reis e depois tinha o sambá. Os donos das casas ofereciam para as pessoas comida, bebidas, e café. No terceiro dia finalizava na casa dos rezeiros. Cantando o reis e depois o samba, corria solto, ficava até de madrugada com a roda de sambá. Assim era feito todo ano na comunidade. Depois das festas de reis, vem a Quaresma que se inicia na quarta-feira de cinzas e dura 40 dias. Na última semana no Domingo de Ramos é feita a procissão de fé, na qual sai uma criança montada em um jegue e as pessoas acompanhando de pé com ramos de plantas. Saem pelas ruas da comunidade até na igreja

onde termina com uma celebração. Na última semana é realizado celebração todos os dias. De quarta-feira até sábado depois das celebração e rezado as ladainhas e quando é meia noite as pessoas vão rezando para o cemitério encomendar almas. Na sexta-feira da Paixão é realizado a via-sacra na qual as rezadeiras e as demais pessoas passando por 14 casas encenando a morte de Cristo e por fim e feito no último domingo da quaresma a ressurreição de Cristo. No fim do mês de Agosto é realizado os festejos de São João Batista, que dura 9 dias, esses dias são distribuídos entre famílias da comunidade, onde cada família é responsável para fazer a celebração do dia. E no último dia é feito uma festa de comemoração dos festejos (XAKRIABÁ, Ariclones, XAKRIABÁ, Aparecido, 2017, p. 11).

Se o Sapé “*foi o coração da guerra*”, também outra parte do território foi extremamente relevante na história da “*luta*”. A aldeia da Caatinginha foi o “*centro espiritual*” do conflito. Até hoje, essa aldeia é o espaço de morada de “*Pajé Vicente*” e da “*Casa de Cultura Xakriabá*”. Seu José de Fiúza, que lhe devota muito respeito, destaca a importância do cuidado que o pajé dedica à “*reserva*” da Caatinginha: “*tanto é remédio, como é cheio de ciência. Tem tudo ali*”.

Então é o Pajé que ainda tem segurado tudo. É Vicente. Por isso ele merece o nome de Pajé. E como ele merece. Devido à sabedoria que ele tem lá. E nós acompanha aqui de perto. Também para tá ali... ele sempre convida a gente para tá ali. Ele merece muito. Se olhar sabedoria, tudo que tem ali de remédio, de ‘ciência’. Ali é o coração. Da luta, o coração é aqui no Sapé. Mas, se olhar hoje, a parte de remédio e outras coisinhas, é a Caatinginha (seu José de Fiúza, aldeia Itapicuru, julho de 2018).



Pajé Vicente. Fonte: Fotografia de Edgar Xakriabá (2018).

No “*tempo da guerra*”, o tio de “*Pajé Vicente*”, Inocêncio, foi a grande liderança espiritual. Inocêncio era um homem “*muito experiente*” na “*ciência*” do território. Antes dele, também havia “*Zé Gomes*”, morador da Terra Preta, na aldeia Brejo do Mato Fome, que cuidava dos “*tratamentos*” espirituais. “*Zé Gomes*” era um “*caboclo forte*” e também “*muito experiente*”. Bem mais velho que Inocêncio, morreu deixando alguns “*conhecimentos*” para a liderança espiritual da Caatinguinha. Inocêncio “*gostava de fazer visita*”. Às vezes, de forma inesperada, ia à casa de algum dos participantes da luta e dizia: “*moço, cês tomem cuidado... Fica esperto! Falava aquilo... ó, os caboclo tá... Tem que ficar esperto. Não espera não!*”. Quando Inocêncio realizava o gesto da visita, falando dessa maneira, seu José de Benvindo diz que os articuladores da “*luta pela terra*”, passavam a “*ficar no aviso*”. A prática da visita acontecia, principalmente, quando Inocêncio percebia que algum deles estava demorando a procurá-lo.

Pensava que não, ele aparecia na casa da gente. Ele ia lá na casa da gente. Chegava lá na porta. Fazia o ‘trabalho’ dele. “Fica atento, que as coisas vai dar certo! Mas vocês tem que ficar muito esperto que perseguidor, nós tá tendo demais”. Ele era um homem que fazia benzimento. Se não desse para levar criança, ou a pessoa que fosse, a pessoa daquela família ia lá e de longe ele fazia o ‘trabalho’. Tinha vezes, pessoa que tava deitada, que a hora que você chegasse, já tava andando. Só com os benzimentos que ele fazia (seu José de Benvindo, aldeia Forges, julho de 2018).

Os cuidados de Inocêncio se justificavam frente aos perigos enfrentados pelos Xakriabá no contexto da “*guerra*”. Vimos, na Parte I, como a “*circulação*” para fora do território era perigosa e demandava “*preparo*”. Nesse sentido, “*luta*”, “*guerra*” e a “*ciência*” guardam estreitas relações entre si.

O que nós sempre passa para nossos filhos, tem que estudar, mas não pode esquecer que tudo que eles tem ‘lá’, tá saindo daqui para lá. Eles traz de ‘lá’ a parte de tecnologia. A parte de ‘*ciência*’, não. Coisas que segue uma coisa da outra. Porque nós lutamos, a Caatinguinha lutou com nós, mas naquele tempo era conhecido como ‘*guerra*’. Falava em ‘*guerra*’. Você via no jornal como ‘*guerra*’. Depois da luta é que nós separamos por aldeia, para ficar mais fácil do cacique trabalhar. Aqui tinha uma união. Para guerrear até contra a polícia, se entrasse aqui. **Mas nós tinha uma sabedoria, lá de antes. Se cá tinha uma força e lá tinha outra.** Aí sim, a coisa andava. De toda essa guerra, de toda essa briga, aconteceu coisa? Nem todo dia a gente tá ‘*preparado*’ para tudo. Os mais velhos, todos os dias ele tava ‘*preparado*’. Morava no centro da ‘*mata*’. O dia que ele saía, é porque ele tava ‘*preparado*’. O dia que ele não estava ‘*preparado*’, nós nem ia ver. Todo o dia você tem que tá lidando, com índio, não índio. Às vezes, precisa partir para briga para

defender nosso direito? Aí tem que ter o ‘*preparo*’. Não só preparo físico, mas também espiritual (seu José de Fiúza, aldeia Itapicuru, julho 2018, grifos nossos).

Sobre algumas das práticas envolvidas no “*preparo*”, além da relação com a “*mata*”, seu Valdemar explica que a indumentária utilizada pelos Xakriabá compõe uma “*estrutura*”, que “*tem uma habilidade muito grande*” – a “*roupa, o cocar, o maracá*”. Todos esses elementos tem uma “*origem muito fina*”, que é a “*sustentabilidade do índio*”: “*é uma coisa que conserva, eles usam mais é pra isso*”.

O maracá, se o índio tiver com uma demanda e ele bater o maracá, as coisa maneiaram, baixa a pressão. Então, eles já têm essa confiança de bater o maracá e vencer a guerra. A roupa é algo da nossa cultura que estava guardada e que os índios foram obrigados a largar depois do contato com os brancos. Os brancos não aceitavam e foi mudando o pensamento dos índios. E assim passaram a usar outros tipos de roupas para ficar igual a eles. Os primeiros habitantes do Brasil foram os indígenas. Na verdade, quando os brancos aqui chegaram, os índios já existiam e tinham seu jeito diferente que eram as roupas e o cocar. Um homem colocava o cocar e era visto como rei no meio dos outros e uma mulher também colocava um cocar, uma coroa e vestia a roupa de palha e passava a ser vista como rainha, no meio das outras. E assim, ficou até hoje. Quando o índio vai para uma guerra ou em busca de uma demanda pelo território, ele vai vestido com as roupas tradicionais, cocar e também seus armamentos: lança, flecha, burduna e vão com fé, pois tudo isso é estrutura do índio (Valdemar Ferreira dos Santos, 09/07/16. In: XAKRIABÁ, Neuza, 2018, p. 44).

Isso para nós é uma grande importância. Quando a gente tá se preparando com a roupa, a gente sente mais ‘preparado’. Até mesmo pra gente puxar um ritual, a gente consegue concentrar mais, porque essa roupa também depois dela pronta, ela é passada por um processo de ‘preparação’. E essa ‘preparação’, quando a gente veste essa roupa, incorporamos dentro dessa oração, porque se a gente estiver sem essa roupa a gente não consegue concentrar muito bem. Mas quando a gente está com essa roupa, a gente concentra e consegue buscar até muitos cantos que às vezes quando a gente não está com essa roupa a gente não consegue buscar. Isso pra nós é muito forte (José de Araújo Souza, 15/07/16. In: Ibidem, p. 44-45).

Seu José de Benvindo também tratou das relações entre indumentária e “*preparo*” em uma de nossas conversas. Ele se revelava bastante preocupado com alguns “*trabalhos*” dos mais jovens, que de acordo com sua perspectiva, estariam confundindo “*a tradição*” com “*o tradicional*”. Se, de alguma maneira, pude compreender seu José de Benvindo, sugiro que essa distinção esteja relacionada àquilo que se pratica de forma mais contínua no território, como algumas danças ou cânticos – o “*tradicional*” – em comparação às práticas que são mais propriamente atribuídas aos “*antigos*”, como o

“preparo”, a relação com a “mata”, com a “pintura” e o “segredo”¹⁸². Em uma de suas falas profundamente inspiradas, ele lembrava da importância de:

(...) eles praticar mais o **tradicional interno**, interno. Aqui, eles confundem muito tradição com o tradicional, né? (Como é que é essa diferença?) A diferença é que a tradição interna é aquela que nenhum dos brancos quer. Ela só é só indígena. Que eles não vai usar aquilo. Eles não quer aquela experiência. A experiência que eles quer é outros tipos de tradição.... é o Ariri, o Batuque.... Isso aí, é coisa deles. Então, tem pessoas que vem pesquisar e eles não vem atrás dessa tradição. Eles vem atrás de conhecer outras tradição interna. Por que eles vão ali em Vicente, vai nos outros lá? Por que tem sempre estudantes indo lá neles? É que lá eles tão bem encaminhado com essas tradição interna, que é a tradição indígena. E eles tem algo lá entre eles que é ‘segredo’ só deles mesmo. Então, você vê que onde a pessoa não se prepara, não se organiza... Preparado, é a pessoa tá na pintura. Tá com cocar, colar... Isso aí é que é o preparo interno. É quem, como diz, quem tá no trabalho diretamente para ensinar aquilo, tem que aprender muito, aprender é com Vicente, com outras pessoas, a mode dele poder ensinar as crianças, saber usar aquilo e saber dar valor. Que se uma criança dessa aí, se não ensinar, não vai dar valor. (...) Tem muita coisa que às vezes não precisa certos ensino. Aquilo vem é da pessoa. Tem coisas que a pessoa tem que evitar, que senão ele não consegue. Então, tem que ter preparo. Que é da pessoa preparar aquele corpo e ter preparo, dependendo de mistura, de remédio do mato. Então, ele tem que ter é um lugar reservado para ele ficar é ali. Ali é um ponto de concentração. Tem coisas que não precisa você falar. Tem coisa que você fala por falar, mas a pessoa preparada ele sabe antes. A pessoa que tá preparada é isso. Tem muita coisa aí que tem que tá preparado para receber alguém. A pessoa que se prepara, se concentra, ele tá dormindo vendo as coisas passar. Pensa que não ele tá com a coisa feita, sem precisar ir lá ninguém falar para ele. Tem algo também que acontece e só vê quem tá preparado, não tá preparado não consegue ver. Um disfarce que você der, você vê outra coisa... Você vê? Um terreiro indígena tem que ter pelo menos 150 metros de ciência. Não é lugar de tirar pau, nada.... Então, quando tem a pessoa que não tá preparado, você vê que ele não pode entrar em um terreiro indígena. E se ele entrar num terreiro indígena sem tá preparado, ele cai. Porque? Porque tá despreparado. Você tem, às vezes, mais de três espíritos. E tem o espírito ruim e o bom. É isso que faz a pessoa cair, é o que dá fraqueza da pessoa. Tem pessoas que pode ter 3, 4 espíritos. Triste das pessoas que tem aquele espírito maldoso. Tem coisa que a pessoa faz e não faz porque quer... É por isso é que gente tem muito é que pegar com Deus para que não

¹⁸² Não se supõe, por conta disso, que seu José de Benvindo não considere relevante o que esteja no campo da “tradição”. Talvez a fala de seu José de Benvindo se relacione à questão apresentada por Edgar Xakriabá em relação ao Toré, na Parte I da tese. O fato de haver um ritual, o Toré, praticado em circunstâncias insuficientes ou inadequadas para a realização do todo seu potencial espiritual, não o torna totalmente desprovido de capacidade de agenciamento. É possível que o que esteja no domínio da “tradição” seja análogo à experiência de um Toré praticado na presença de não-indígenas ou de indígenas não “preparados”. Outra hipótese que poderíamos lançar a respeito da fala de seu José de Benvindo é que ela seria reveladora justamente daquilo que se poderia aludir a uma “relação afroindígena”, ou seja, à coexistência de elementos de religiosidade não contraditórios, mas que se encontram em domínios específicos, não coincidentes e, nesse caso, valorados e mobilizados de forma diferencial.

aconteça, como acontece com muitos. (seu José de Benvindo, aldeia Forges, julho de 2018)

Um problema fundamental decorrente da aproximação dos “*brancos fazendeiros*” foi o sumiço dos “*encantados*”. Durante as invasões de terra, “*mãe d’água*” desapareceu da lagoa da Rancharia e só agora vem retornando, com os cuidados diversos que a comunidade vem dispensando ao local (Graciele Xakriabá, aldeia Rancharia, julho de 2018). Como explica Sheila Xakriabá, a lagoa da Rancharia sempre foi uma fonte importante de abastecimento de água, espaço de comércio e lazer para a comunidade. Suas águas eram limpas, porque o povo da aldeia mobilizava várias práticas de manejo “*consciente*” – não utilizar para a lavagem de roupas e jamais atirar lixo nas proximidades, por exemplo. Essa era a condição que permitia que os “*encantados*”, como o “*caboclo e a mãe d’água*” (ainda conhecida como “*sereia*”), também lá habitassem (XAKRIABÁ, Sheila, 2017, p. 14).

Tinha a mãe d’água, que ela sentava no pé de angico que havia caído! Cá na frente as suas galhas subia para cima, aí tinha muitas pessoas que via de lá de cima ela sentada. Na hora que ela percebia as pisadas das pessoas se aproximando, ela pulava dentro da água. Quando foi um dia de meio-dia, as meninas acabou de almoçar e lá no pé de juá, Rosana mais Márcia falou: “Rosana, vamos banhar!”. Aí, saíram, desceram e foram banhar. Daqui um pouco, menina, estou ouvindo essas meninas gritando, gritando! Diz que uma mão pegou assim no pé da Mailda e vai puxando para trás rs. e essa Mailda gritou: menina, “chega Antônia!” tem uma mãozinha puxando eu para trás. Foi aí que as meninas pegaram ela e arrastaram e saíram da água. Era a mãe d’água (dona Antônia. In: Xakriabá, Sheila, 2017, p. 14)

A própria Iaiá Cabocla desapareceu nos tempos da luta, levando à vulnerabilidade do povo Xakriabá. A Onça Cabocla, como também pode ser conhecida, é “*uma onça, mas ela é uma índia encantada*”: “*abaixo de Deus, ela é a defesa da nossa aldeia*”. Ela costumava conversar com os “*mais velhos*”, principalmente com Estevão Gomes, reconhecido sábio e pajé. Quando o pajé via gente de fora da aldeia, “*o cabelo dele arrepiava*”, elemento que, como me contou seu Valdemar, caracteriza os “*caboclos apurados*”. Quando a Onça assoviava, “*os índios entendiam que ela tava querendo fumar*”. Ofereciam o fumo, sem vê-la ou conversar com ela. “*Nós não vemos ela, mas direto ela vive no meio de nós*” (XAKRIABÁ, Povo, 1997, p. 55).

Seu Valdemar nos contou que no período em que os posseiros estava no território Xakriabá a Yayá sumiu, só aparecia de vez enquanto na caverna, Olho d’água dava sinais da sua presença assoviando, com

entoada bonita, e nos redemoinhos de vento que se levantavam no território. Yayá, como nossa dona da terra, não aceitava a presença de estranhos no nosso território. Quando isto ocorria, ou ela se retirava, ou atacava o estranho, e dá claros sinais indicativos de sua raiva: ao invés de cantar, assobia de forma que todos podiam ouvir e saberem do seu descontentamento. Nestas ocasiões só o Pajé ou outras pessoas que tem essa ciência, como conhecedor da língua de Yayá é capaz de acalmar. Para todos os membros do nosso povo, o último grande Pajé foi Estevão Gomes de Oliveira, a quem até mesmo os fazendeiros recorriam, nos momentos em que os ataques de Yayá se intensificaram. O local mais fácil de entrar em contato com Yayá é nas cavernas, um dos lugares mais fortes de encantaria para nós Xakriabá. Os ataques ao gado podiam ser identificados quando era feito pela onça-cabocla: às vezes sem uma marca de sangue, ficavam com o corpo sem sinal e as cabeças sempre ordenadas, uma de frente para a outra. Caso os fazendeiros ameaçassem pegar ela, o ataque ao gado aumentava e só a ajuda do nosso Pajé que solucionava, que apaziguava. Por isto mesmo que o Pajé é visto como uma autoridade, até mesmo para os não indígenas na época, pois possui o poder da palavra com sua capacidade de comunicação com Yayá. A decisão de mostrar como onça ou como mulher era dela. Nenhuma decisão importante poderia ou pode ser tomada sem a orientação dela. A sua palavra pode se referir ao passado, ao presente ou ao futuro, e tanto pode tratar de questões pessoais bem como comunitária. Nenhuma liderança antigamente viajava sem ouvir as previsões de Yayá sobre sua segurança, pois se a viagem não fosse bem, ela dava um sinal. Por a Yayá viver nas cavernas para nós lá é visto como um lugar muito sagrado. Não é permitido que sejam visitadas quando não autorizadas por ela. Até mesmo a participação no ritual mais reservado dentre os Xakriabá, participam somente aqueles que são convidados por ela, podem comparecer no ritual, ela que tem o poder de decisão de incluir ou excluir. Ainda hoje muitas pessoas tem essa reverência pela Yayá, mais não são todas que estabelecem essa relação de constante orientação espiritual para os processos de decisões (XAKRIABÁ, Célia, 2018, p. 208-209).

Como vimos no capítulo 3 da Parte I desse trabalho, ao menos desde o episódio que se tornou conhecido como “*Curral de Varas*” – evento que precede em várias décadas a presença da RURALMINAS e de outros órgãos estatais dentro do território – é vivenciada, pelos mais velhos Xakriabá, uma experiência de “*enfraquecimento cultural*”, cuja marca mais emblemática é o “*enterro*” do Toré e “*suas tralhas*”.

(...) aqui tem muita coisa que foi terminando foi devido à perseguição dos fazendeiros, dos brancos. Nessa parte de “cultura” mesmo, eles trouxe essas outras culturas para o índio não usar a cultura deles. E aonde eles pegasse usando, era perseguição na certa. Eles atirava, amarrava índio, carregava... Teve uma vez no ‘Curral de Varas’ mesmo, que os índios tava festejando escondido dos fazendeiros. Aí eles foram, até eles conseguirem descobrir. Dessa vez que eles pegou os índios lá no ritual, fizeram um tiroteio lá. Os mais velhos fala que tem parentes indígenas que eles nunca mais viram. Uns, eles acharam morto lá. E outros desapareceram. Eles correram e não voltaram mais, aí na região... (seu José de Benvindo, aldeia Forges, julho de 2018)

De primeiro, né, dos costumes, né, é a primeira coisa que o fazendeiro, quando ele começa a agressão ele, a primeira coisa que ele quer tirar é os costumes, é os costumes, é. A primeira coisa. Porque que hoje o Xakriabá perdeu idioma, né, Agenor? Foi a primeira coisa que eles... Eles breca é isso aí, para poder mudar o costume, para ficar no cativo deles. No domínio deles. A primeira coisa que eles breca é os costumes. Então é igual ela fala, pra fazer algum ritual, alguma coisa né, tinha que ser escondido, lá pros mato escondido, né? Escondido... (seu Zé, aldeia Rancharia, 17 de maio de 2017).

Quando travada a “*guerra*” de agentes públicos e privados do Estado brasileiro contra o povo Xakriabá, entre o fim da década de 1960 e a década de 1980, a ideia do (des)”*enterrar*” foi novamente mobilizada, dessa vez assumindo novos contornos. Se “*enterrar o Toré*” era um marco de fragilização cultural, “*retomá-lo*” ou “*levantá-lo*” passa a se constituir como traço de (re)elaboração da “*cultura*”, “*reativação da memória*” e resistência. A partir desse momento, fortalece-se um complexo movimento dentro do território. Por um lado, a “*cultura*” volta a ser severamente atacada, como no tempo do episódio do “Curral de Varas”. Por outro, a semântica da “*retomada*” ou “*levantamento*” da cultura começa a ser estabelecida – movimento que, em oposição ao marco inicial de “*enfraquecimento*” – proporciona a reconstituição e a (re)ativação de sinais diacríticos do povo Xakriabá.

A “*retomada da terra*” – apresentada no tópico anterior – configura-se como um movimento complexo, que diz respeito a uma (auto)demarcação “geográfica” do território de ocupação tradicional do povo Xakriabá, mas não se reduz a ela. “*Retomar*” é também “*levantar*” e “*desenterrar*” a “*cultura*”, em suas práticas e sinais diacríticos, em seus agenciamentos humanos e não humanos. “*Retomar*” passa a significar “*resgatar*”, mas também produzir um devir indígena do povo Xakriabá, que se relacionava não apenas com elementos conjunturais relativos à “*guerra*”, mas incluía as práticas dos “*antepassados*”, de “*parentes*” e a consolidação de um projeto de futuro. Nesse sentido, apesar do repertório do “*levantamento da cultura*” haver se estabelecido após a presença mais efetiva do Estado nas terras Xakriabá – via RURALMINAS e FUNAI – o que os Xakriabá pretendem “*levantar*” ou “*retomar*” não se reduz às terras invadidas.

Entre as memórias que evocam o medo dos ataques e da alegria das atividades coletivas dos mutirões, Dona Zeinha relatou alguns dos aspectos envolvidos na “*luta pela terra*”. Procurou uma foto, mas não a encontrou. Na foto estavam seu pai e marido, ambos

falecidos há poucos anos. Lembrou da participação dos dois nos mutirões. Dona Zeinha participava da cozinha. Enquanto as mulheres cozinhavam, “*finado Rosa*” mobilizava o trabalho. Algumas mulheres também iam para roça. Nesse dia, “*foi gente, gente, foi assim de gente*” (com um gesto que exaltava a quantidade de pessoas participantes) – “*Deus ajudou que tava calmo e ninguém atacou*”. “*Era tão bonito, era tão bom*” – botavam “*a pedraçada e as paneladas*”. Faziam muita comida – “*fazia tanta comida, que só você vendo! Fazia comida para todo mundo*”. E todo mundo almoçava ao meio dia, “*debaixo do pé de pau*”.

Para os mutirões, “*um vinha e fazia aquela roça para um. Às vezes, de plantar um saco de milho, uma quarta de milho. Amanhã, já ia fazer pro outro. Juntava aquele grupo e já ia fazer pro outro. Depois, juntava o grupo e já ia fazer pro outro. Era assim. Os mutirão era assim. Um ajudando o outro*”. A roça do mutirão seria de uma família, que também cooperaria com o plantio da roça de outras famílias – “*a família já ajuntava, já ia fazer pro outro. Era assim: trabalhava só de grupo, né? Um ajudando o outro. Um ajudava um hoje. Amanhã, já ajudava um outro*”. Dona Zeinha também se recordou que mesmo antes da presença invasiva dos fazendeiros no território, essa era a forma costumeira de se plantar/de se “*colocar roça*”. No final do dia, depois de colocar a roça, o pai de dona Zeinha ainda fazia “*bailinho*” – “*a sanfoninha tocava a noite inteirinha. Juntava e fazia aquela festa. Tocava até bem cedo. Vinha um tocador. O irmão dele (do pai) tocava, mas ele não tocava não. Aí vinha o tocador, tocava e os povo dançava até bem cedo*” (dona Zeinha, aldeia Itapicuru, julho de 2018).

É interessante notar os espaços de organização da “*luta pela terra*” e da resistência contra a “*guerra*” também eram momentos para se transmitir elementos da “*cultura*” e contar sobre como os Xakriabá “*eram no passado*”. Os cerceamentos às práticas da “*cultura*” continuavam a existir. Mas estavam, agora, associados a um movimento não apenas de (auto)“*retomada*” da terra, mas também do “*território*” – em seus sentidos mais amplos: as práticas, rituais, as “*ciências*”. Frente a isso, o “*segredo*” não é apenas uma reação à repressão, mas também uma forma da “*cultura*” se manifestar. Mais uma vez, seu José de Benvindo aborda questões importantes sobre o fazer implicado na luta.

É... é... a gente, como diz, a gente para se organizar a gente teve que... Eu sempre falo para muitos aí..., não sei... vocês tem que assuntar as diferentes pessoas mais velhas, como eles pensavam para fazer as coisas. Que hoje tem pessoas que não pensa para fazer as coisas. Parece que acha que ir lá e já fazer é suficiente. Mas não é. Então a gente tinha aquelas organização com aquelas pessoas mais velhas. E chegava, por

exemplo, ele chegava no meio de um mucado de jovem ali. Só dele olhar o que ele ia confiar, o que eles iam baseando... Às vezes, era um, dois, era no meio do bocado. Então aquele jovem eles puxavam para aquele grupo deles para tá explicando as coisas, a direção... Porque tem muitas coisas quando a gente vai, faz uns movimento igual que nem foi a independência da luta da terra que a coisa é muito ‘segredo’ né? Que se não haver ‘o segredo’, aí em vez da gente ir tentando ganhar, a gente tá fazendo é só perder, né? Então aquilo a gente fazia reunião mais seu Rosa... Aí chegava lá ele chama eu, chamava Marcelino... E ia contando no passado como nós era e como a gente também tinha recuar, porque a gente não tinha arma igual que eles tinha. Era pedaço de madeira, era uma foice, um machado para gente trabalhar. A hora que a gente vê que eles tão vindo para atacar, a gente recolhe e prepara para gente também pegar eles desprevenido” (José de Benvindo, aldeia Pindaíba, fevereiro de 2017).

A narrativa de José de Benvindo traz algumas questões importantes sobre o universo social e cosmológico dos Xakriabá. Em primeiro lugar, temos a questão do lugar ocupado pelas lideranças, sobretudo pelos mais velhos, na organização das lutas. A luta, como mencionado, se tornou um espaço de transmissão e produção da “cultura”. Também é mobilizada a dimensão do “segredo”, aspecto fundamental da vida Xakriabá. “Segredo”, em geral, faz referência às relações dos indígenas com os *encantados*, ao uso ritual de plantas psicoativas, aos processos de cura xamânica ou transformação. Alguns aspectos do segredo são recebidos e considerados “*presentes dos antigos*”, em referência à ancestralidade Xakriabá e ao mundo dos *encantados* (SANTOS, 2014, p. 250).

Ciência da Linguagem

Precisamos ter cuidado com o que falamos, pois nem tudo que fazemos pode ser revelado e há palavras que não podemos falar porque pode acontecer algo ruim (...) As rezas não devem ser ensinadas para qualquer um, nem escritas. Se escrever a oração, ela enfraquece. Rezas para benzer, se uma mulher souber e julgar adequado ensinar para alguém, tem que ensinar para um homem, um homem escolhido para aprender e que quiser aprender. E um homem deve ensinar para uma mulher, para reza ficar forte (XAKRIABÁ, Anaide *et all.*, 2013, p. 31).

De forma complementar à narrativa de José de Benvindo, José de Fiúza, trata da dificuldade de seus antepassados em praticar a “cultura”, das especificidades da transmissão cultural no presente e, sobretudo, do papel da “cultura” como forma de resistência.

Tá falando muito pouco, mas tá recuperando. Nós era proibido até de usar nossas danças aqui. Se alguém soubesse, eles mandava é executar. Os nossos antepassados morreu muitos assim. E por isso hoje a gente

criou uma liberdade de mostrar pros nossos jovem, de ensinar os nossos jovens como é que se defende, qual é a identidade nossa. Identidade nossa somos nossa “cultura”. E se nós, mais velhos, acabar amanhã? Como é que esse jovem vai se identificar como índio? Então é isso... Nós ainda tem algumas “cultura” fechada, que o jovens ainda não... que alguns jovens já tá ciente, outros ainda não, mas que tamos “preparando” esses jovem. Nem todos. Nós não pode fazer isso porque senão hoje ou amanhã eles fala, mostra tudo lá fora, pra mídia. Aí nós vamos se defender como? Nós não temos mais como se defender dos poderosos lá (José de Fiúza, aldeia Itapicuru, 13 de fevereiro de 2017).

Nesse cenário, não parece fortuita a reiterada preocupação de seu José de Benvindo, já mencionada anteriormente, em encontrar as gravações que teriam sido feitas pela FUNAI. Seu Valdemar, se referindo a uma série de complexos processos de “*levantamento da cultura*” desde que a ação protagonizada pela RURALMINAS e às exigências da FUNAI para reconhecimento da indianeidade Xakriabá, também me perguntou: “*Por que você acha que hoje nós precisamos ‘mostrar’ a cultura?*”. Diante do seu silêncio indagador, me arrisquei a responder “*para garantir o território*”, enquanto ele acenava com a cabeça, consentindo. Certamente, as razões para as práticas de “*retomada*” ou para os fenômenos de “*reativação da memória*”¹⁸³ variam em suas motivações, quando comparamos o “*tempo da luta pela terra*” e o “*tempo de agora*”. Poder-se-ia sugerir que a função “*interna*” desse repertório seja mais intensa contemporaneamente. No entanto, como indica da fala de seu Valdemar e, em que pese as condições políticas que vivenciamos atualmente, é provável que as motivações “*internas*” e “*externas*” continuem coexistindo, talvez com diferentes “ênfases”. Nesse sentido, é importante considerar a impossibilidade de “*não-relação*” com o mundo não-indígena, como já discutido, e a relevância da apropriação de elementos exteriores para o povo Xakriabá. Ainda assim, a permanência da demanda de “*levantamento*”, nessas falas, não parece puramente “*reativa*” (no sentido de reação e não de reativação), mas, mais reveladora da perspectiva que assume “*retomada*” ou “*reativação*” como elemento constitutivo fundamental do ser Xakriabá.

O “*levantamento da cultura*”, inscreve-se, assim, em um campo complexo, repleto de circunstâncias ambivalentes e perigosas. “*Levantar*” e “*mostrar*” a cultura passam a ser vistas como estratégias necessárias de luta no contexto da “*guerra*”¹⁸⁴. Por outro lado, há sempre um gradiente delicado, que limita o “*mostrar*” que indigeniza e o “*mostrar*”

¹⁸³ Na Parte III da tese trataremos de outras práticas contemporâneas que compõem os fenômenos de “reativação da memória”.

¹⁸⁴ Até certo ponto, também contemporaneamente, se levamos em conta a fala de seu Valdemar.

que faz perder, abalando a dimensão do “segredo”. Nesse sentido, como já sugeriu Rafael Santos,

O segredo, dimensão de relações intensas com os encantados, foi mostrado às agências indigenistas pelos Xakriabá durante o processo de luta pela terra. No entanto, seu caráter reservado permanece em contraponto à exuberância do levantamento da cultura. O segredo não deve ser exibido como a cultura e, caso seja, deve estar desprovido de sua dimensão atual (SANTOS, 2010, p. 150)

Até aqui temos utilizado o termo “cultura”, quando referente à perspectiva Xakriabá entre aspas – “cultura”. Essa utilização é alusiva a uma tentativa de mobilizarmos o próprio conceito nativo de “cultura”, em diálogo com as contribuições de Manuela Carneiro da Cunha. Em seu texto clássico, a autora analisa as inflexões que os povos indígenas propõem ao conceito de cultura, forjado pelo indigenismo ou mesmo pelos discursos acadêmicos. “Cultura” – com aspas – refere-se à maneira como esse conceito é pensado e transformado nas práticas locais, assumindo características específicas quando a sua significação e quanto àquilo que é colocado em circulação como “cultura”. Nesse sentido, estaríamos operando no campo dos homônimos: palavras pronunciadas da mesma forma e que ainda que possam assumir significados comparáveis, estes não são necessariamente traduzíveis: sua “continuidade ontológica não implica transparência epistemológica” (VIVEIROS DE CASTRO, 2018, p. 247).

Ainda que o conceito de cultura, em qualquer caso, seja forjado em circunstâncias relacionais, nada garante que as concepções Xakriabá sobre a “cultura” seriam as mesmas que eram, por exemplo, manejadas pela FUNAI em seu processo de levantamento de evidências de indianeidade. Da mesma maneira, não se pode assegurar que não houvesse, por parte dos Xakriabá, a preocupação com o tema da “cultura” ou de sua “preservação”, de forma independente à ação de órgãos públicos no território, visto que ao menos desde o episódio do “Curral de Varas”, ocorrido provavelmente na década de 1940, esse foi um tema que ganhou grande relevância.

Também é importante evidenciar que quando falamos em “cultura” Xakriabá, pensamos que não haja contradição entre destacar os dispositivos específicos que levaram à formulação desse conceito nativo e o fato de que, obviamente, essa formulação seja elaborada a partir de inúmeros encontros e desencontros dos Xakriabá com seus diversos “outros”. A presença longamente datada dos “baianos”, as relações com os “antigos”, com os inúmeros habitantes (humanos ou não-humanos) do Cerrado, com outros povos

indígenas, a chegada do catolicismo e do neopentecostalismo, a presença de fazendeiros e órgãos estatais – todos esses elementos (e, certamente, muitos outros) contribuem de maneira diferencial para a concepção de “*cultura*” Xakriabá. O que destacamos, contudo, é a não-obrigatoriedade de uma submissão da “*cultura*” a qualquer uma das lógicas implicadas nesses encontros e desencontros. Como lembra Manuela Carneiro da Cunha, “a lógica interétnica não equivale à submissão lógica externa nem a lógica do mais forte” (CUNHA, 2009, p. 356). A título de elucidação dessa proposta, apresentamos uma citação da autora:

(...) a lógica interétnica não é específica da situação colonial, nem de um desequilíbrio de forças de modo geral (...). Em quase toda a Amazônia, costumes, cantos, cerimônias, saberes, e técnicas tem por definição uma origem alheia: o fogo foi roubado da onça ou do urubu; adornos e cantos são recebidos de espíritos ou conquistados de inimigos. Como se houvesse uma espécie de fetichismo cultural generalizado, ambas as sociedades parecem não reconhecer aquilo que consideramos como criações suas. Esse não reconhecimento pode estar ligado ao prestígio associado aos bens exóticos, mas esse próprio prestígio requer explicação, e pode se expressar sob várias modalidades (CUNHA, 2009b, p. 360).

Definir “*cultura*”, do ponto de vista Xakriabá, é operar com a impossibilidade de redução e tradução ao olhar exterior (o que é provavelmente pertinente a qualquer “*cultura*”, indígena ou não). No caso dos Xakriabá – o que certamente é válido para outros povos indígenas – a definição de “*cultura*” é sempre apreendida de forma incondensável ou alusiva – algo que escapa a uma definição determinada, apesar de seus sinais diacríticos. Apreender as significações de “*cultura*”, do ponto de vista Xakriabá, é tarefa complexa, uma vez que as manifestações da “*cultura*” se apresentam esparsas e se remetem ao campo do “*segredo*”. Procuramos pensar a “*cultura*” não como um bloco monolítico de elementos – alguns deles discutidos nesse capítulo – mas, como uma forma particular de organização às/com diferentes lógicas e contextos, ao longo do tempo, nas múltiplas conjunturas que esse traz.

Além da dimensão do “*segredo*”, outros elementos compõem a “*cultura*”, do ponto de vista Xakriabá. Alguns desses elementos foram sintetizados por uma publicação de autoria de Anide Araújo, Ducilene Araújo e Vanilde Gonçalves, todas mulheres Xakriabá, intitulada “*Nem tudo que se vê se fala*”. O livro, produzido no âmbito do projeto “Literaterras” (FALE/UFMG), é dedicado à apresentação de diversas “*ciências*” conhecidas/praticadas pelo povo Xakriabá. Dentre elas estão incluídas formas

particulares de cuidar de alimentos, plantas e “*encantados*”, religiosidade, cuidados relativos à morte, caça, corpo feminino, entre outras. Embora algumas dessas práticas rituais sejam relatadas, o título, de maneira sugestiva, ressalta os limites da fala e da linguagem escrita para se falar da “*cultura*”, destacando a dimensão do “*segredo*” intrínseca aos seus elementos.

Ciência: é palavra muito usada pelo nosso povo, no sentido de cautela, de saber fazer alguma coisa. Está relacionada com proporcionar o bem e a saúde. Até na forma de organizar um ritual, não pode ser qualquer um de qualquer jeito, tem que seguir a regra porque, senão, aquilo que vai fazer poderá não ser realizado, cumprido ou surtir efeito. Essa regra é a ciência.

Crença: tem o sentido de se acreditar no que diz respeito a todos os nossos costumes, não só material ou visual, mas também espiritual, ou seja, diz respeito às coisas concretas e abstratas.

Sabedoria: é tudo aquilo que vem guardado na memória, coisas que há muito foram acontecidas, e também tem a ver com o significado de saber alguma coisa, no sentido de ser inteligente e conhecer além daquilo que é ensinado na escola ou família. A pessoa já nasce com aquele saber (XAKRIABÁ, Anaide et all, 2013, s/p).

Como já observado pelo pesquisador Rafael Barbi Costa e Santos, o “*levantamento da cultura*” proposto pelos Xakriabá não é um levantamento de “*qualquer cultura*”, mas da cultura dos antigos, a “*cultura de índio*” (SANTOS, 2010, p. 95).

A partir dessa ideia, podemos pensar que o levantamento da cultura, quer busque elementos dos **povos parentes** ou dos antigos, é um processo intrinsecamente relacionado ao próprio princípio de socialidade Xakriabá, prezando a relação com o Outro o englobamento daquilo que é externo. Gradualmente a ideia de cultura é transformada por essa tessitura constante de relações, uma vez que ela se altera permanentemente. É possível pensar que à medida que a mistura se consolida, transforma uma série de elementos implicados no processo de cultura – como os conhecimentos trazidos pelos baianos ou os instrumentos musicais vindos de São Paulo. Mas, como no princípio de socialidade dos Xakriabá, permanecem as diferenças do que é incorporado (SANTOS, 2010, p. 120, grifos nossos)

Acrescentaria à perspectiva do pesquisador, um movimento próprio à temporalidade vivida pelos Xakriabá e outros povos indígenas nas décadas de 1970 e 1980. Como vimos, uma das dimensões cosmológicas importantes para o existir do povo Xakriabá, relaciona-se à circulação e ao domínio de elementos culturais externos ao território. Esse repertório foi utilizado em diferentes conjunturas como uma prática resistente, ainda que não se restrinja apenas a uma alternativa de luta. Nas viagens empreendidas a partir da presença invasora da RURALMINAS, os Xakriabá não

(des)encontraram apenas os órgãos estatais, mas também outros povos indígenas, igualmente investidos em suas lutas.

Tratava-se de uma conjuntura de intensa mobilização política e articulação de diversos movimentos sociais. A partir da segunda metade da década 1970, evidencia-se a emergência de uma série de movimentos sociais resistentes, de distintas naturezas, na conjuntura da ditadura militar (1964-1988). Dentre esses “movimentos”, o protagonismo indígena também se destacou, conformando-se um movimento sustentado em lógicas próprias de compreensão do político. Não se tratava de um movimento puramente inédito. Sua consolidação animava-se de práticas resistentes consolidadas em longa duração, contra as “diversas iniciativas colonizadoras impostas em mais de quinhentos anos de história, tais como escravidão, evangelização, imposição de outras culturas, integração, assimilação, entre outras” (BICALHO, 2019, p.142).

Para Ailton Krenak, importante protagonista desse movimento:

A articulação dessa coisa que chamam de movimento indígena foi como uma revoada de pássaros, sabe? Uma revoada de pássaros que se encontram e depois vão embora. Se você perguntar a um índio, ele dirá que nunca existiu um movimento indígena. As pessoas perguntam o que tanta gente diferente que se encontrou naquele momento, índios de diversas etnias, ribeirinhos, seringueiros, poderiam ter em comum. O que tinha em comum era o medo do progresso! No nosso caso, muito mais do que isso, era o medo do branco. Mas não de um branco qualquer. Existe todo um esquema, um acúmulo de capital... O índio achou que não sobreviveria a isso. Eu já me perguntei se íamos conseguir sobreviver a isso. Mas não houve movimento indígena, o que houve foi o índio que se movimenta. Essa foi uma característica de como nos organizamos naquele tempo. Quando formamos a União das Nações Indígenas, eu fui o representante. Me chamaram para falar com governadores, prefeitos e outros palhaços. Publicamente, eu pus fim naquilo. Não dava para responder por todos. Não acho que possa haver apenas um único homem para dar todas as respostas por todos aqueles povos. Outros movimentos estavam acontecendo. Mas o que eram os índios? Podíamos nos unificar a um desses movimentos.... O Movimento Sem Terra, ou outro qualquer. Mas não fizemos. Depois disso, o pessoal da CUT veio me atacar, me perguntaram se eu achava que os trabalhadores e os índios não deviam se unificar. Eu disse que quanto aos trabalhadores eu não sabia, mas quanto aos índios eu acreditava que não. Um movimento indígena unificado iria reduzir muitas etnias e línguas à ocidentalização, todos estariam agora falando apenas português. Isso acabaria por homogeneizar os índios. Não poderíamos ter nos unido aos Sem Terra, aos Sem Teto ou outro movimento qualquer. Nós também não tínhamos algo, como os outros movimentos, estávamos lutando por terra, por direitos, mas existem diferenças. Acho que é muito difícil para o ocidental admitir que somos diferentes, que deveríamos ser iguais perante a lei, mas que somos diferentes em nossas culturas (KRENAK, Ailton, 2015, p. 220-221).

Esses encontros entre povos indígenas podem ser identificados em diversos momentos da trajetória mais recente dos Xakriabá. Para ficarmos com um exemplo do “*tempo da luta*”, já mencionado anteriormente, foi com o auxílio dos Xavante em Brasília – povo mais “experiente” nos contatos com os órgãos estatais, que os Xakriabá conseguiram mobilizar estratégias para o reconhecimento da indianeidade. Em Minas Gerais, esses encontros também foram constantes a partir da década de 1980. Em 1984, foi realizado o I Congresso Indígena Mineiro, que contou com a participação de mais de 60 representantes indígenas dos povos Maxakali, Xakriabá, Krenak e Pataxó.

O presidente da FUNAI, esperado para a reunião, enviou seu chefe de gabinete, Marcos Terena. Era a primeira vez que povos indígenas situados em Minas Gerais se reuniam oficialmente com secretários estaduais e com representantes da RURALMINAS. Nos debates, os povos indígenas exigiam que a RURALMINAS reconhecesse publicamente a Terra Indígena Krenak. Os Maxakali, por sua vez, denunciavam o “terrorismo” que sofriam por parte dos fazendeiros, exigindo que a justiça tomasse decisão que impedisse que fazendeiros e jagunços voltassem a matar seus parentes. Os Xakriabá queixavam-se da falta d’água proveniente da proibição de acesso às nascentes, por parte dos fazendeiros e reivindicavam a urgente homologação do território, visto que uma liminar expedida pelo Juizado em Belo Horizonte, como já discutido, não impediu a sequência de agressões e mortes que vinham sofrendo. O próprio presidente da RURALMINAS assumia, conforme relato, a pertinência das reivindicações territoriais desses povos, responsabilizando, no entanto, gestões anteriores pelos conflitos que viviam¹⁸⁵.

Como se pode supor a partir de tudo até aqui analisado, a reunião não foi resolutiveira no que se refere às garantias de direitos indígenas por parte do Estado. No entanto, o I Congresso parece ter sido um marco significativo de articulações de diversas ordens entre os povos indígenas que habitam Minas Gerais, contribuindo não apenas para a conformação de lutas, como também para forjar elementos fundamentais para aquilo que os Xakriabá passariam a assumir como “*cultura*”, a partir daquele momento. Pode-se sugerir, a partir de questões apresentadas ao longo da tese, que os Xakriabá também se aproximariam da ideia de indígenas “em movimento”, tal como formulada por Ailton Krenak, tanto quando levamos em conta o “*tempo da luta*”, como seus movimentos mais

¹⁸⁵ Cf. I Congresso Indígena Mineiro. **Jornal Indígena**, São Paulo, nº 2, set/out de 1984.

recentes. As confluências possíveis entre esses indígenas “em movimento” não os confundem em termos das particularidades da sua indianeidade, mas podem contribuir para que sejam constituídas alianças fundamentais e “reativações” diversas.

Os múltiplos agenciamentos – que incluem “*encantados*”, Cerrado, as novas articulações com outros povos indígenas, agentes não-indígenas e, notadamente, “*os antigos*” – conjunturalmente estabelecidos ou não – passam, dessa forma, a contribuir para a conformação de um mosaico complexo de relações, que sustentam os processos de “*levantamento*” ou “*retomada*” da “*cultura*”. Nesse sentido, como propõe Daiara Tukano, “retomar” se presta também a processos de reparação histórica, cujos significados vão além do que costumamos levar em conta na historiografia da ditadura ou nos debates sobre Justiça de Transição.

Retomar é afirmar nossa identidade e autonomia indígena, na autodemarcação das terras e na auto-reparação dos danos sofridos ao longo do processo histórico, pela regeneração de nossos patrimônios materiais e fortalecimentos dos patrimônios imateriais, culturais e espirituais (TUKANO, Daiara, 2018, p. 147).

3. A Guerra contra o Cerrado

Caracterizo a resistência do povo Xakriabá como a mesma resiliência do cerrado. O bioma cerrado, e toda sua biodiversidade, é conhecido por sua grande capacidade de resiliência. Mesmo sendo um dos biomas que mais sofrem com o impacto do fogo, tem um poder de regeneração inexplicável (Célia Xakriabá, 2018, p. 31)

Era só as raízes – é onde eu falo: nossa tradição; e nosso povo são o povo da raiz e da terra. Que a terra é nossa carne e nossa vida e a água é nosso sangue e nossos nervos (seu Emílio. In: XAKRIABÁ, Povo, 2005, p. 45).

O território é cheio de ciência,
O limite de uma terra está em nossa consciência (Célia Xakriabá, 2014, p. 53)

De maneira particularmente precisa, Marcos Terena define que o que a “epistemologia Ocidental” trata como “índio” é, na realidade, o “sintoma indígena de bem viver com seu ecossistema”. Segundo o autor, esse “sintoma” não mudou, nem nunca mudará, porque o que caracteriza os povos indígenas é perceberem-se como parte integral da “Mãe Terra”. Portanto, se um vive o outro também vive; se um morre, o outro também morrerá”. Com certo tom instigador, Terena também afirma que não é nada mais que isso que se costuma chamar de “cosmovisão” (TERENA, Marcos, 2019, p. 18). Dado que essa relação, que poderíamos aqui chamar de ontológica¹⁸⁶, é “imemorial” (no sentido de não enquadrável, portanto, em qualquer categoria histórica de temporalidade), a caminhada ao futuro é sempre feita “em rastros dos antepassados” (Ibidem, p. 17)

O Cerrado ocupa um lugar bastante privilegiado na epistemologia Xakriabá. Além de metáfora de luta e resistência, como evidenciou Célia Xakriabá, o Cerrado é o abrigo não apenas do alimento, mas também de muitas das “ciências” do território. “Ciência” necessária para cuidados do(s) corpo(s) em vários níveis, como indicado pela narrativa de seu José de Benvindo, quando ele destaca que o “*preparo*” do corpo precisa ser feito em “*um lugar no mato*”. É no “*mato*”, entre os “*remédios*” e as “*ciências*”, que os corpos Xakriabá podem se “*preparar*” para os enfrentamentos cotidianos e lutas específicas. Se o Cerrado não estiver preservado, esses locais se “*enfraquecem*”. Por isso, lembrando a narrativa de seu José de Fiúza, a prática de preservação de pajé Vicente (que é, ao mesmo tempo, ambiental e espiritual) é vista como decisiva na “*preparação*” espiritual dos

¹⁸⁶ Entendemos ontologia, aqui, a partir da perspectiva de uma “ontologia modulatória”, conforme apresentado na Introdução, não utilizando o como conceito como algo que poderia “essencializar” o que chamamos de “cultura”.

corpos Xakriabá. As diversas “*ciências*” também se constituem, como vimos, fundamentos de várias práticas de cuidados da vida cotidiana: dos modos de nascer, de se alimentar, inclusive morrer.

Precisamos ter cuidado ao andarmos pela mata, porque nela há vários mistérios que nos trazem coisas boas ou ruins. Precisamos seguir algumas regras para não acontecer coisas desagradáveis. Tem umas lapas que são encantadas. Algumas pessoas (pessoas que não são do lugar) não podem entrar nelas. Se entrar, a lapa fecha a boca e prende a pessoa lá dentro (XAKRIABÁ, Anilde, 2013, p. 28)

Pude escutar algumas vezes, ao longo do trabalho de campo, que “*reuniões*” entre lideranças políticas e/ou espirituais também aconteciam em locais específicos no “*mato*”. Isso porque esses encontros visavam sempre o “*fortalecimento espiritual*”, permitindo também maior proximidade com os “*encantados*”. De acordo com uma de minhas interlocutoras, quando a Iaiá Cabocla está próxima sente-se “*um vento de assovio fininho*”. Os ataques ao Cerrado levaram ao desaparecimento, já dissemos, de vários “*encantados*”. Graciele, da aldeia Rancharia, contava que só depois da demarcação de sua aldeia, em 2003, é que a “*mãe d’água*” pôde voltar a habitar a lagoa, que secou com a presença dos brancos. O desaparecimento dos encantados, nesse caso, relaciona-se tanto à degradação de seu habitat “*natural*”, como também à própria presença violenta forasteira. Na semântica das “*retomadas*” inclui-se, portanto, a recuperação do próprio Cerrado, que entre tantas outras dimensões importantes, favorece o retorno dos “*encantados*”¹⁸⁷.

A “*guerra*” contra o Cerrado é mais um dos exemplos das múltiplas faces de uma necropolítica de longa duração, que atinge seres humanos e não-humanos, de diversas naturezas. Abordando os aspectos conflitivos da entrada de projetos externos no território, incluindo os que dialogam com a linguagem da “*sustentabilidade ambiental*”, Célia Xakriabá relembra como a decisão sobre a permanência desses saberes “*externos*” foi pensada.

O território com sua ciência nos alimenta e nos ensina por meio das suas práticas manuais e mentais, ensinando epistemologias. Ao analisar os diversos problemas que estavam ocorrendo, as lideranças reagiram e passaram a selecionar apenas projetos que estivessem dispostos a construir de forma mais coletiva. Também passaram a estabelecer como

¹⁸⁷ Sugiro que essa seja uma dimensão privilegiada para pensarmos nas condições de uma política de reparação possível para o caso Xakriabá. Tentarei tecer alguns apontamentos a esse respeito nas Considerações Finais do trabalho.

critério que a própria construção dos projetos fosse uma capacitação para habilitar os nossos (XAKRIABÁ, Célia, 2018, p. 83).

Como explicam Isamara, Marcilene e Romaria Xakriabá, seu território indígena é caracterizado pela vegetação de “*mata seca*”, Cerrados e “*gerais*”. Os biomas predominantes são o Cerrado e a Caatinga, conhecido pelos Xakriabá como “*tabuleiro*” e “*gerais*”, respectivamente. Da chamada “*mata seca*”, provêm várias espécies de árvores de maior porte: “*sucupira*”, “*unha d’anta*”, “*imburana*”, “*pequi*”, “*cagaita*”, “*quina branca*”, “*quina preta*”, “*muriçì*”, “*borle*”, “*barbatimão*”, “*tingue*”, “*jatobá*”, “*papaconha*”, “*cabeça de nêgo*”, “*pau-dol*”, “*grão de galo*”, “*sete casaca*”, “*sambaibá*”, “*momoninha*”, “*cansação*”, “*barriguda*”, “*porcada*”, entre outras. O clima semiárido, “*quente durante todo o ano*” e o “*tempo das águas*” compreende os meses de outubro a março, ainda que “*nos últimos anos o índice de chuvas tem diminuído muito*” (XAKRIABÁ, Isamara *et all*, 2017, p. 9)

Ednaldo Xakriabá também lembra que, embora o bioma Cerrado seja predominante no território indígena, algumas áreas, conhecidas como “*matas*”, possuem características do bioma Caatinga. O extrativismo, palavra que chegou há pouco tempo entre os Xakriabá, é prática de sobrevivência de longa duração. O Cerrado, nesse sentido, é uma fonte fundamental da vida no território. Conforme explica o autor, as expressões consideradas mais adequadas para se referir a prática do extrativismo são “*panhar*”, “*pegar*” ou “*coletar*” frutos. Além dos frutos, o Cerrado também é extremamente rico em “*ervas medicinais*”.

Antes do “*tempo da luta pela terra*”, a coleta de frutos do Cerrado era realizada para consumo imediato. Os frutos eram colhidos em períodos específicos, servindo de fonte alimentar para pessoas e animais. Finalizado o período anual de frutificação, aguardava-se o próximo período de voltar a colher novamente. Em entrevista realizada com seu Hilário Xakriabá, da aldeia Barreiro Preto, Ednaldo recebeu indicações de frutos encontrados nas áreas de “*Cerrado*” e “*mata*” Xakriabá: “*cabeça de nêgo*”, “*cajuzinho dos gerais*”, “*grão de galo*”, “*coquinho azedo*”, “*cagaita*”, “*jenipapo*”, “*pequi*”, “*ananás*”, “*maracujá*”, “*jatobá*”, “*imbu*”, “*buriti*”, “*cabeça de fralda*”, “*mangaba*”, “*pitomba*” e “*xixá*”.

O pequi é um dos frutos que dá uma grande contribuição na renda das famílias, muitas pessoas vendem em algumas aldeias, para as famílias mais distantes do local onde tem o pequi ou pessoas que às vezes moram próximas, mas passa alguém vendendo esses produtos nas cidades. Nós

temos, né? Tem uma riqueza muito grande aí no nosso bioma... Que nós tem Caatinga, tem Cerrado como já falei, tem Veredas... São biomas importantíssimos. Tem áreas moradas para que a gente pense o que ali serve para nós né, para o nosso uso do extrativismo, nossa coleta de frutos, também da fauna e da flora né? O extrativismo, né, é um nome novo né. A gente aprendeu a falar extrativismo de um certo tempo pra cá, com a forma de falar de alguns parceiros que aqui chegaram, mas na verdade nós conhecemos por coletas dos frutos nativos ou outros interesses do nosso povo. O extrativismo, como fala na língua moderna, a gente é ver esse potencial muito importante pra sobrevivência do nosso povo Xakriabá, uma vez que no próprio histórico do nosso povo Xakriabá, como outros povos, a gente vivia praticamente da caça, da pesca, dos frutos existentes no nosso território e se tornou importante para sobrevivência também, principalmente nos tempos difíceis de escassez de alimentos de produção da agricultura. E o extrativismo ele sempre foi uma forma para que a gente buscasse essa alternativa no Cerrado, na Caatinga, para nossa sobrevivência (seu Hilário Xakriabá. In: XAKRIABÁ, Ednaldo, 2018, p. 39)

Nan Doan Hãn¹⁸⁸

Nan doan hãn

Huminixan hãn hãn nan doan

Haruá, Munduri, Mandassaia,

Uruçu

Raiz de Umbu nan doan Jatai

(XAKRIABÁ, Jan, 2016, p.35)

Assim como o trabalho nas roças, o manejo do Cerrado era praticado coletivamente. Ednaldo Xakriabá destaca que essas relações “*vem desde os antepassados e vão passando de geração em geração, como uma forma de manter sempre em união os trabalhos*”. Seu uso é cercado de cuidados, que sempre observam os conhecimentos dos “*mais velhos*”. São eles que geralmente conhecem a enorme variedade de espécies do bioma, sabendo aquilo que pode ser usado para “*fazer remédio*” ou qual o tempo adequado para “*iniciar os preparos das roças*”. A necessidade de usufruir de recursos naturais como água, solo, “*matas*” e “*Cerrado*” requer um grande cuidado para que não se agrida a natureza, “*porque pode chegar um momento que as próximas gerações vão sofrer cada vez mais com a falta de desses recursos*” (Ibidem, p. 25).

¹⁸⁸ Canto Xakriabá em língua Akwen, fazendo referência a elementos a diferentes espécies de abelhas existentes no Cerrado.

Seu Emílio Gomes de Oliveira, da aldeia Pedra Redonda, lembra que a degradação do Cerrado contribuiu para a alteração do fluxo do “*tempo das águas*”. “*Quando tinha esse tempo*”, no “*tempo da luta*”, chovia muito. “*Tinha seis meses de chuva*” e outra alimentação: peixes nos rios, lagoas, no (rio) Itacarambi – “*ficou tudo para o lado branco*”, lamentou.

Os índios iam pescar – era a alimentação deles. Eles pegavam as folhas de tamborí, a casca e batiam na lagoa para pegar o peixe, modo deles de comer. E depois vem daí para cá...” (seu Emílio Gomes de Oliveira, aldeia Pedra Redonda. In: XAKRIABÁ, Povo, 2005, p. 44).

Morador do Mato¹⁸⁹

Eu sou morador do mato

Eu sou Xakriabá

Eu gosto de caçar

No mato, eu sei entrar

Baruê kiriri, o hei na, hei na

Ko kone kané e etiké

Eu caço pãnxotá ayka uku até
churé

(XAKRIABÁ, Jan, 2016, p.42)

Dentre as “*ciências*” afetadas pela “*guerra*” ao Cerrado, encontram-se aquelas relativas à caça e aos animais. Os animais também têm suas próprias “*ciências*”.

Existem várias *ciências* que fazem o caçador ter boa sorte. Algumas podem ser reveladas, outras não. Algumas pessoas não são bons caçadores porque não seguem estes conhecimentos. O bom caçador não fica correndo atrás da caça, *afrigelado*¹⁹⁰, ele usa os conhecimentos (XAKRIABÁ, Anide et al, 2013, p. 75).

Devido à riqueza da fauna e da flora, a coleta e a caça permitiram às comunidades uma relativa abundância, completada por agricultura de subsistência. Hoje tal não ocorre, já que o desmatamento, as alterações

¹⁸⁹ Canto Xakriabá em língua Akwen, fazendo referência à caça e ao “*mato*”.

¹⁹⁰ Afrigelado: característica de uma pessoa que fica com o coração acelerado, o coração sente um frio e um calor, não consegue as coisas de bem para ele mesmo porque quer tudo na hora. Pessoa aflita (p. 137) In: XAKRIABÁ, Anide Araújo, XAKRIABÁ, Ducilene Araújo, XAKRIABÁ, Vanilde Gonçalves, XAKRIABÁ, Povo. **Nem tudo que se vê se fala**. Ciência, Crença e Sabedoria Xakriabá. Belo Horizonte: LITERATERRAS/FALE/UFMG, 2013.

do regime pluvial e a diminuição da água contribuíram para o desaparecimento de muitas espécies (MARCATO, 1978, p. 407-8)

Em janeiro de 2019, a “*farofa de tatu*” na casa de seu Valdemar, para saborear o animal que havia sido caçado por ele no dia anterior, rompia com um ciclo de inúmeras refeições provenientes de alimentos industrializados. Um dos tópicos mais presentes nas conversas cotidianas, naquele mês em trabalho de campo, continuava sendo a ausência de chuvas. As chuvas de dezembro de 2018 haviam estimulado o plantio, mas a descontinuidade delas, justamente nos períodos de germinação, levou à perda de boa parte das roças – “*secou o milho na boneca*”, entristeciam-se os Xakriabá.

Na casa de Wanuan, onde fui recebida por alguns dias na aldeia Itapicuru, a conversa sobre a falta d’água também era recorrente. Íamos diariamente até a barragem para lavar nossas roupas e tomar banho. Além da ausência de chuva, a bomba que costumava levar água às caixas em tempos de seca estava quebrada e não havia previsão de que os responsáveis fossem consertá-la. É interessante observar que a barragem – um empreendimento dos anos 1980, construído em pleno território, mas que beneficia principalmente as áreas vizinhas com irrigação – apesar de seu caráter aparentemente “desencantado”, era percebida como parte viva e atuante do território. Silmara, filha de Wanuan, e minha companheira em inúmeras idas ao rio, me advertia que “*as águas ficariam bravas comigo no começo, porque elas demoravam para aceitar quem é de fora*”. Mas “*Má*”, como é conhecida, me assegurou que eu estaria segura com ela. Os fluxos intensos de água por entre as comportas revelavam, durante nosso banho, esse aspecto mais agressivo das águas, que, logo depois das intervenções de Silmara, começaram a se acalmar. Fora da barragem, tudo indica, as águas não se “*enraivavam*”.

Na Caatinginha, seu Estácio, liderança da aldeia, contava do conflito vivenciado entre ele e engenheiros, que, nos anos 1990, vinham com o objetivo de instalar poços artesianos. Quando o engenheiro indicou o lugar onde cavaria, seu Estácio disse que “*dali não sairia água*”. Explicou que o local onde haveria água seria próximo a dois “*pé de paus*” – árvores que indicavam a presença de águas subterrâneas. O engenheiro ignorou as orientações de seu Estácio e cavou assim mesmo. Dois imensos reservatórios de água – inúteis – permanecem próximos à casa de seu Estácio. Deles, nunca saiu água. Quando o engenheiro decidiu cavar o local indicado pela liderança, a água prontamente brotou.

Essas cenas cotidianas são sugestivas dos diversos agenciamentos envolvendo a questão das águas no território. O desmatamento do Cerrado, as queimadas e o livre

acesso das criações de animais nas beiras de nascentes as prejudicaram e provocaram o assoreamento dos rios. Algumas nascentes secaram e outras foram deixadas de fora da demarcação – “*ficaram para o lado dos brancos*”, como vimos (XAKRIABÁ, Ednaldo, 2018, p. 27). A ausência das águas – seja pela perda de nascentes, seja pelo baixo índice pluviométrico – interferiu negativamente no cotidiano do povo indígena, principalmente na produção de roças.

Assim, a degradação do Cerrado também estaria relacionada a prejuízos em uma das práticas culturais fundamentais dos Xakriabá após o “*tempo da luta*”: a produção coletiva do alimento. Em uma festa de casamento na aldeia Caatinginha, em julho de 2018, várias pessoas lamentavam a tensão que se havia instaurado após uma igreja neopentecostal passar a entregar cestas básicas apenas para os indígenas considerados “convertidos” no Custódio, aldeia vizinha. Essa prática, de acordo com alguns moradores da Caatinginha, contribuiu, em um contexto de dificuldades de manutenção da produção de alimentos, para certa desagregação entre as pessoas, já que aquelas que recebiam cestas “*paravam de lutar*” coletivamente nas inúmeras demandas e pautas que poderiam contribuir para a recuperação ambiental (mas não só) do território¹⁹¹.

Nesse quadro, muitos dos projetos realizados pelo povo Xakriabá depois do “*tempo da luta*” se relacionam à preservação e recuperação de recursos naturais, especialmente das águas. Os esforços para essas empreitadas são diversificados, incluindo projetos de resgate das nascentes, preservação dos laços de troca das sementes *criollas*, modos tradicionais de fazer a farinha e a rapadura, Casa de Medicina Xakriabá, até as “Noites Culturais” e a construção das “Casas de Cultura” Xakriabá¹⁹².

Em 2009, quando começou a plantar a cana nos primeiros anos teve uma boa produção, gerando benefícios para a comunidade poder

¹⁹¹ A questão das igrejas neopentecostais no território indígena é alvo de algumas controvérsias. Um de meus interlocutores comentou que inicialmente sua presença foi aceita, a partir da promessa de que os religiosos apoiariam ações de prevenção ao uso abusivo de álcool e outras drogas entre jovens do território. Contudo, ele admitia que, posteriormente, essa presença se cercou de complexidades, uma vez que algumas comunidades religiosas buscavam impedir abertamente as práticas que os Xakriabá tomam como “*cultura*”. Assim, os apontamentos que fizemos em relação à possibilidade de uma relação não contraditória entre catolicismo e “*cultura*” Xakriabá são provavelmente inválidos nesse contexto. Para realizarmos afirmativas mais contundentes, contudo, precisaríamos de uma pesquisa mais aprofundada a respeito desse tema. Também com respeito ao papel de instituições que realizam práticas de cunho assistencialista ou mesmo se dispõem a colaborar com projetos Xakriabá, é interessante evidenciar as tensões referidas no processo de redação desses projetos em torno do termo “sustentabilidade ambiental”.

¹⁹² Para maior aprofundamento sobre os debates que envolvem a implantação dos projetos Xakriabá, ver: ESCOBAR, Suzana Alves. **Os projetos sociais do povo indígena Xakriabá e a participação dos sujeitos: entre o “desenho da mente”, a “tinta no papel” e a “mão na massa”**. 2012. Tese (Doutorado em Educação), Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

trabalhar a rapadura, o caldo da cana e o mel e teve todos os equipamentos e os meios de transporte para realizar o trabalho. Apesar de ter uma caída na plantação de cana, ainda as pessoas continuam a manter a plantação na esperança de que o tempo ainda venha ser de muitas chuvas nos próximos anos. Porém tem sido uma boa forma de ajudar as famílias daquelas aldeias e de outras comunidades pois além do mel e do caldo para consumo a rapadura também serve para ser usada em doces, substitui o açúcar para adoçar alguns alimentos e as pessoas quando trabalhar na rola leva rapadura para dar mais resistência no trabalho (XAKRIABÁ, Ednaldo, 2018, p. 32).

Outro importante projeto desenvolvido como forma de confrontar as perdas de espécies decorrentes da “*guerra*” contra o Cerrado, é o banco de sementes. Inspirado em uma prática comum entre as mulheres Xakriabá – a circulação entre as moradias para troca de sementes – o resgate das sementes *criollas* visa sua distribuição pelo território, produzindo também laços entre seus moradores.

A gente trabalhou aqui nas Vargem, banco de sementes, né, aonde trabalhou uma área, cercou e aí a gente trabalha coletivo aonde a gente fazia a colheita né, uns trabalhou uma área, cercou e aí a gente trabalha coletivo aonde a gente fazia a colheita né, trazia aqui para farinheira e aí a gente reunia em trabalho coletivo aqui e armazenava né quando chegava na boca das águas, a gente emprestava para as famílias né, a gente até hoje, hoje a gente não tá é fazendo esse empresto diretamente né, pelo tempo que a gente plantava, colhia com muita fartura, hoje a gente já não tem é essa segurança né, porque o tempo, chove mais num tá com aquela fartura de primeiro né. O importante que eu achei da Barra do Sumaré pelo seguinte né, a gente, o Xakriabá de hoje, tem muitas aldeias para puder, a gente trabalhar com o resgate da semente crioula. A gente vem trabalhando aqui de 2008, né, sempre chovendo bem, sempre é a gente fazendo a colheita, emprestando para as comunidades. Só que a partir de 2015, é 2014, 2015 a gente já veio tendo perca da produção, né, pela falta de chuva. E aí a gente é... pela Barra ser uma comunidade vizinha a gente achou a importância da gente tá fazendo a pareceria com essa comunidade, porque o Xakriabá é grande, né, aí com a aldeia que tinha sustentabilidade lá a questão dum sistema de água rolada, um trabalho antigo, aí a gente conseguiu um projeto para 3 Casas de Sementes porque aqui nas Vargem a gente já vinha trabalhar, mas a gente precisa de ter um ponto mais específico né, Aí a gente conseguiu uma reforma para aqui, uma reforma para o Sumaré 3 e uma construção, aí a gente levou para Barra do Sumaré, né, então hoje a Barra do Sumaré é uma parceira. E hoje é o que a gente tá vem a sustentabilidade, né, então hoje a Barra é uma parceira. E hoje é o que a gente tá vem a sustentabilidade de manter essa casa de semente (Sr. Nicolau. In: *Ibidem*, p. 32-33).

As relações entre Cerrado e “*cultura*” do ponto de vista do povo Xakriabá nos remetem a debates recentes a respeito dos limites das definições clássicas sobre o campo

historiográfico. O historiador indiano Dipesh Chakrabarty é um dos autores que vem se dedicando à discussão sobre experiências decorrentes da era conhecida como “Antropoceno”: uma ordem na qual os seres humanos adquiriram o atributo de agentes geológicos transformadores, capazes de interferir nos rumos do planeta. Sua análise problematiza a definição usual de que a história seja uma ciência (puramente) dos “homens” no tempo, argumentando que o “Antropoceno” desestabiliza a clássica “distinção humanista”, que opõe história natural e história humana. A genealogia dessa agência humana sobre fenômenos geológicos mais amplos estaria relacionada às bases da própria concepção de história. A história, enquanto campo de conhecimento, foi forjada em um contexto no qual os seres humanos ainda não haviam, de acordo com o historiador, adquirido esse *status* geológico, cujas origens remontam à Revolução Industrial (século XIX), intensificando-se na segunda metade do século XX.

Os fundamentos da prática historiográfica constituída no século XIX produzem-se, contiguamente, à formação da categoria “liberdade”, tal como idealizada pelas “imaginações sobre autonomia e soberania humanas”. Nesse sentido, uma série de experiências históricas entre os séculos XIX e XX, desde os aportes teóricos de Kant, Hegel ou Marx, das ideias de progresso, lutas de classe e contra os processos de escravização, resistência ao nazi-fascismo, movimentos emancipatórios em África e Ásia nas décadas de 1950 e 1960, entre diversos outros, configuraram a “liberdade” como um dos temas mais evidentes nas narrativas escritas nos últimos 250 anos. Essa ideia de “liberdade”, da qual a historiografia não seria apenas herdeira, mas também propulsora, foi também mobilizada por diferentes discursos desenvolvimentistas, concebidos sobre a ideia de uma disjunção entre os tempos humanos e geológicos. Essa longa temporalidade na qual a ideia de liberdade como fundamento da vida humana foi sendo gestada, corresponde também ao período no qual madeira e outros combustíveis renováveis foram substituídos por combustíveis fósseis em grande escala (CHAKRABARTY, 2009, p. 10-11).

Assim, a combinação entre a ideia de liberdade como agência humana e o pensamento desenvolvimentista, em suas diferentes faces, contribui para o entendimento de como os humanos tornaram-se capazes de modificações antes atribuídas ao que o pensamento ocidental costuma chamar de “natureza” ou à geologia. O resultado efetivo dessa dissociação, expresso pela “crise das mudanças climáticas”, conduziu, assim, ao desmoronamento da distinção entre os “dois calendários”. Portanto, a questão fundamental que a era do Antropoceno colocaria à historiografia seria: “como a crise da

mudança climática fala a nosso senso de universais humanos, ao mesmo tempo pondo em questão nossa capacidade de compreensão histórica”? (CHAKRABARTY, 2009, p. 5)

A respeito dessa discussão, Ewa Domanska sustenta haver a possibilidade de uma escrita historiográfica “não antropocêntrica”. A autora, que não desconsidera a relevância das leituras historiográficas que denomina de “clássicas”, propõe que o campo historiográfico, frente às novas questões implicadas por essa “nova era” – o Antropoceno –, atente-se aos problemas “históricos” relacionados aos agenciamentos humanos e não-humanos. A partir de leituras de uma historiografia que ela considera como “insurrecional”, coisas, plantas, animais e outros não-humanos deveriam ser incorporados, de acordo com sua perspectiva, em narrativas históricas “como alguma coisa além de passivos recipientes da ação humana”.

Seus debates dialogam com as questões propostas pelos campos do biopoder, da biopolítica e da biotecnologia e propõem que outras semióticas e teorias discursivas permeiem os estudos históricos, “com foco especial na materialidade, concretude, relações e interações na tão chamada presença do passado”. Sua proposta teórico-política justifica-se pela indissociabilidade da experiência humana com relação aos fenômenos genericamente conhecidos como “mudanças climáticas”. Além de indissociáveis, esses fenômenos também evidenciam os necessários deslocamentos da centralidade da ação humana nas análises das experiências historiográficas.

To summarise: we proceed with a bottom-up approach; certain phenomena that we study challenge dominant ways of thinking and available methodologies; thus, based on our findings, we propose new concepts. Indeed, the problem of concept-formation, meaning to invent concepts that are in keeping with the empirical challenges and problems of our time, is absolutely crucial at present. Another possibility – as I mentioned before – would be the rehabilitation and/or reinvention of those “gothic concepts” that was forbidden for many years and together with suchbanned terms as essence, structure and strong subject should be rehabilitated for strategic purposes (DOMANSKA, 2010, p. 126)¹⁹³.

¹⁹³ Poderíamos propor, talvez, que uma das consequências resultantes da perspectiva de Ewa Domanska para a nossa escrita, quando a autora indica a necessidade de que os conceitos a partir dos quais produzimos nossas narrativas históricas também demandem revisões, seja, justamente, o diálogo simétrico com os conceitos que nos ensinam as pessoas com quem pesquisamos. Em certo sentido, dentre os “conceitos góticos” aos quais a autora se refere, estão os formadores das epistemologias indígenas. Em uma tradução livre do trecho acima: “Para resumir: procedemos com uma abordagem de “baixo para cima”. Certos fenômenos que estudamos desafiam as formas dominantes de pensamento e as metodologias disponíveis. Assim, com base em nossas descobertas, propomos novos conceitos. Na verdade, o problema da formação de conceitos, que significa inventar conceitos que estejam de acordo com os desafios e problemas empíricos de nosso tempo, é absolutamente crucial no presente. Outra possibilidade – como mencionei antes – seria a reabilitação e/ou reinvenção daqueles “conceitos góticos”, que foram proibidos por muitos anos e

Em um texto recente, a antropóloga Marisol de La Cadena discute aspectos do conflito territorial envolvendo o povo Awajun Wampi e o Estado peruano. Em 2009, os Awajun Wampi ocuparam uma rodovia, em resistência a uma série de decretos a partir dos quais o governo havia cedido seu território à exploração petrolífera. Esses decretos desrespeitavam o acordo 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), legislação internacional que exige que os Estados signatários consultem e obtenham consentimento dos habitantes dos territórios que venham a ser solicitados por empresas para fins de exploração comercial. O Peru, assim como o Brasil, é signatário dessa tratativa, que raramente é obedecida em ambos os cenários. Os conflitos em questão, levaram à morte mais de trinta pessoas, entre indígenas e policiais. O caso foi a litígio, levando à prisão de lideranças da comunidade.

A autora considera que os conflitos, ao atingirem as esferas estatais de julgamento/decisão, evidenciam um desafio “intolerável” às epistemologias do Estado. O julgamento criminal contra Santiago Manuín, liderança indígena, pode ser interpretado, segundo La Cadena, em termos de um conflito quanto à soberania. Nesse sentido, dependendo da posição assumida, pode-se debater o direito dos Awjun Wampi de defenderem seu território ou aliar-se à prerrogativa do Estado de decidir sobre o território e uso dos recursos naturais. Se esse já seria “um problema legal desafiador”, a antropóloga pondera, no entanto, que o “real” problema em jogo jamais seria poderia ser resolvido dentro da lei, mesmo em sua versão mais justa, uma vez que ele excede seu domínio.

Marisol de La Cadena destaca que, como discutido por muitos autores, um dos traços fundantes da modernidade (inicial ou tardia) é a disjunção, em caráter histórico, entre natureza e cultura. Assim, para a autora, a categorização da natureza como “algo inerte e sem agência” foi o principal instrumento da “razão moderna” para a “desqualificação dos modos de vida indígena”. Considerando esse como um princípio fundante do Estado moderno, ela concebe a luta política indígena como uma luta “contra o Estado”. Assim, essa disputa política seria agravada pela sua condição de “impossibilidade”, pois nem o Estado, nem a lei são capazes de reconhecer o “equivoco” ou a disputa política em que se fundam eles próprios. A essa condição de “impossibilidade”, Marisol de La Cadena atribui o nome de “antropo-cego” (LA CADENA, 2018, p .98).

juntamente com termos banidos como essência, estrutura e sujeito forte deveriam ser reabilitados para fins estratégicos”.

A escrita de uma história “não-antropocêntrica”, nos termos de Ewa Domanska, no caso Xakriabá, é, a nosso ver uma condição, para estarmos em diálogo com nossos interlocutores. Para os Xakriabá, o Cerrado, bem como os *encantamentos* que nele se agenciam, não podem ser tomados como “representações” de um mundo, mas como componentes da própria definição de um mundo que obedece a categorias epistêmicas diversas das empregadas pela historiografia, em sua escrita mais convencional, e pelo Estado. Nesse sentido, não há desarticulação possível para o caso Xakriabá entre corpos indígenas, “*cultura*” e “Cerrado”, todos elementos fundamentais nos agenciamentos da “*guerra*”.

Os mesmos ditos “desacordos” entre Estado e indígenas, evidenciados pela lógica do antropro-cego, podem afetar a escrita de uma história indígena, já que o fundamento de parte expressiva da historiografia da ditadura é proveniente, justamente, das experiências do “Estado” e conceitos derivados dessa posição. Nada permite, por exemplo, inferir que o “Cerrado” possa ser tomado de forma análoga nessas duas perspectivas. Os efeitos das políticas estatais sobre o território tornaram a “*guerra*” contra os Xakriabá, ao mesmo tempo, um conflito bélico, epistemológico e ontológico. A busca pela escrita de uma história não-antropocêntrica, orientada pelas epistemologias indígenas, parece-nos condição necessária para a não reprodução da violência.

Parte III
Cosmopolíticas de Memória Xakriabá

Prólogo – Sobre o “*amor*” e a “*amizade*” pela terra: princípios de uma pedagogia resistente fundada em um território-dádiva

Quero dizer para vocês: Toninho de Dorotéio e José de Benvindo, se nós entrarmos aqui numa luta de terra e eles recuar e dizer – “Eu não vou lá, não” – ninguém tem direito de dizer: “Uai, por que que ele não vai?”. Eles venceram uma guerra! Essa terra aqui... os homem passou muito atropelado. José de Benvindo levou três tiros no peito e não morreu nessa luta pela terra. Toninho de Dorotéio levou um tiro e não morreu. Então, foi um homem guerreiro, que venceu uma guerra. E aí, eu sinto também, quando o cara diga assim: “família de finado Rosa(lino) não tem direito em terra. Finado Rosa(lino) morreu na luta por...”. Por isso mesmo é que tem que pensar: quem é mais dono da terra? É nós, que estamos vivos até hoje, mantendo a vida em cima dela, tem amor a ela ou quem tinha amor a ela foi quem pegou a vida e deu por ela a mode de defender nós? Eu acho que essa pessoa é uma pessoa de muito valor, que ele obrigou a perder a vida para ver os outros chegar. Não tem um que não faz parte desse sangue derramado. O pequeno, até quem ainda não nasceu, que não sabe onde tá, tudo tem parte nessa luta de sangue derramado (seu Valdemar, aldeia Prata, 11 julho de 2018).

(...) lutou, lutou, coitado, pela terra, e depois morreu. Igual meu marido. Lutou, lutou e depois... Mas, Deus dá bom lugar a eles... Ele gostava tanto daqui que ele pediu para enterrar ele ali. Ele tá enterrado ali. Ele pediu para enterrar aqui. Ele foi lá no lugar mais eu.... É por causa que ele tinha muita amizade na terra (dona Zeinha, aldeia Itapicuru, junho de 2018).

As palavras de seu Valdemar que iniciam esse capítulo foram ditas em uma situação bastante especial. Tratava-se de uma atividade da escola indígena Oaytomorin, na aldeia Prata, da qual seu Valdemar é liderança. Seu Valdemar coordenou uma caminhada pela “*mata*”, acompanhado de estudantes – crianças e adolescentes – e alguns professores. Recebi com alegria seu convite para acompanhá-los na atividade, em uma reunião de lideranças na aldeia Brejo do Mata Fome, uma semana antes da data marcada. Perguntei a seu Valdemar se eu poderia visitá-lo para conversamos um pouco sobre o trabalho. Seu Valdemar propôs que eu comparecesse a esse “*movimento*”, já que segundo ele, seria uma boa oportunidade para “*trocarmos experiências*”. A inesperada morte de seu Valdin (*in memoriam*), liderança da aldeia Barreiro Preto, poucos dias depois dessa reunião e, portanto, alguns dias antes da caminhada, contribuiu para tornar a ocasião ainda mais comovente, especialmente para seu Valdemar. Companheiros de liderança havia muitos anos, nutriam uma relação de amizade e particular afeto entre si. Seu Valdemar decidiu que, apesar dessas circunstâncias, a programação deveria ser mantida. Como me

disse no dia do enterro, seu Valdin (*in memoriam*) era grande um lutador do povo Xakriabá. Em honra a sua memória, “*a luta não poderia ser enfraquecida*”.

Não sabíamos o destino final da caminhada. Os passos ligeiros de seu Valdemar nos conduziram ao alto de uma montanha. No caminho, explicava o valor curativo, alimentar e sagrado de várias espécies de vegetais – os *remédios* do mato. Chegando ao ponto mais elevado, nos assinalou uma pequena edificação de concreto, já parcialmente recoberta pela vegetação. Era um dos marcos estabelecidos pela FUNAI na demarcação de 1979. A aldeia Prata, que de acordo com seu Valdemar recebeu esse nome devido a suas areias claríssimas – quase prateadas –, é uma das mais próximas do município de São João das Missões, configurando-se como um dos limites territoriais da primeira homologação oficial do Estado. De lá, é possível avistar municípios vizinhos e as áreas de “*retomadas*”, reivindicadas pelos Xakriabá.

Seu Valdemar é uma importante referência aos jovens e a toda comunidade. Acompanha os estudantes do FIEI (Formação Intercultural de Educadores Indígenas – UFMG) nas viagens a Belo Horizonte desde suas primeiras turmas, tornando-se um dos membros do Conselho Consultivo do curso. Também os acompanha em diversos eventos como o Acampamento Terra Livre (ATL) – evento anual de mobilização indígena que acontece em Brasília nos meses de abril. Seu Valdin (*in memoriam*) foi – é – seu companheiro em muitas das vindas à capital mineira. A morte inesperada reforçava a necessidade da transmissão geracional da luta, como também a necessidade contínua de formação de novas lideranças entre os mais jovens.



Seu Valdemar Xakriabá. Fotografia de Edgar Xakriabá (2018).

Apontando o Dizimeiro, área retomada pelos Xakriabá, seu Valdemar explicava aos jovens que eles não estavam apenas participando da *“luta de finado Rosa(lino) mais Rodrigão”*, mas de uma luta muito mais antiga que ele aprendeu com seu avô, Gerônimo, e com seu tio. Com os mais jovens, permaneceria *“a luta, a lembrança de cada um que viveu e a história para saberem contar”*, assertiva que resume um conceito nativo Xakriabá de que *“o tempo passa, mas a história fica”*. *“Memória”*, para seu Valdemar, *“é coisa que se deve ter”*. No entanto, ele não acredita que a memória deva ser apenas guardada *“no coração”*. Sua experiência o levava a descobrir que isso seria insuficiente – *“que se não tiver a mente, o coração não grava nada”*. A não sobreposição dos assuntos do *coração* sobre os da *mente* foi uma estratégia aprendida com os antepassados. Ouvia com atenção e não *“largava”* aquilo que diziam seu avô e outros *“mais velhos”* – *“tudo ficou na mente a vida toda e é por isso que eu consigo contar”*. Em sua casa, seu Valdemar guarda cópia de documentos *“com a história minha contada, que do jeito que eu contei”*,

em estratégia semelhante à adotada por cacique Domingos. Por isso, sabe os limites da “primeira demarcação, quando a terra foi doada em 1728”. Um tal Eugênio Gomes de Oliveira, quando testemunhou tentativas de invasão das terras indígenas, tratou de providenciar um novo registro do documento que certificava o direito dos Xakriabá à terra, em 1856. A atenção cuidadosa à transmissão oral dos “mais velhos” e o registro e guarda de documentos parecem ser elementos fundamentais para a compreensão e a produção de uma “história verdadeira”, desde sua perspectiva.

É preciso, como ele nos explicou, cultivar uma relação de amor e respeito à terra. Porque se luta não para se “ter” terra (no sentido de posse, propriedade) – “a terra que eu tenho é a que entra aqui embaixo da unha. Ela é da União. É herança”. Terra, herdada, é para que se mantenha e se sobreviva. A ideia de posse da terra pode “entusiasmar” alguns, mas esse é precisamente o ponto que distingue um indígena de alguém não mais “índio”, pertencente à “outra classe de gente”. O respeito à terra se relaciona ao próprio reconhecimento da condição indígena e à perspectiva de que não se “possui” a terra, mas sim, se pertence a ela.

Porque os mais antigos morreram e deixaram a chave nela – chave que nós não sabe onde está. E essa chave é difícil. Porque é só o cara ‘entusiasmar’, ‘passar o pé’ nos outros e achar que pode não ser índio mais; achar que é outra classe de gente... que ele pode estar lá em cima, mas quando desce, ele desce é de vez e não vai para frente. A terra que ficou é para manter e sobreviver. Mas não é para ninguém enriquecer e querer ‘entusiasmar’ com ela. Acaba a terra se levantar e dizer: “eu sou dona de vocês, eu não pertencço a vocês. Eu produzi e criei. E como você e a família sua. Como e fico no mesmo lugar. Às vezes, a gente para morrer, é como diz, basta estar vivo.

O “segredo”, dimensão fundamental do existir Xakriabá, “é a chave que (os antepassados) deixaram” – “a chave é o segredo”. Se usar o “segredo” de forma desrespeitosa, “ninguém segura” ou se mantém na terra. A fala de seu Valdemar, além de um importantíssimo momento de aprendizado e transmissão de conhecimentos, releva diferentes marcadores que articulam as temporalidades Xakriabá. O São Francisco, como experiência, presença e futuro Xakriabá, expressos nas “retomadas”, é o que se passou, é o que se lembra e também o horizonte das (auto)demarcações. Rio que é, para o povo Xakriabá, campo de ensinamentos e “ciência”. A “herança da luta” também é o presente e o devir indígena, porque até hoje “ela não acabou”. Com a luta, retornam/permanecem os “encantados” – o “segredo”, guia fundamental das formas de “fazer mundos” Xakriabá

e também indissociável de seu existir. Natureza, indígenas e “*encantados*” pertencem a um mundo indiviso, ricamente habitado por seus múltiplos agenciamentos e relações.

Como comentamos, a caminhada com seu Valdemar foi um momento particularmente comovente, dada a morte de seu Valdin (*in memoriam*). Não foi um evento, porém, incomum. Muito da educação – do que vou chamar de “pedagogia” – indígena se faz “*tradicionalmente através da fala*” e “*em movimento*”:

são cerimônias de palavras sagradas em que os avós educam os netos e os pais os filhos em momentos especiais para poder aprender sobre o mundo e o universo para receber a memória, a história, tudo aquilo que constitui a identidade e a cultura de cada povo e a “*ukushe wereshe*” (falas dos ensinamentos) (TUKANO, Daiara, 2018, p. 71).

Complementando essa perspectiva, Daniel Munduruku também destaca o caráter que ele denomina ao mesmo tempo “concreto” e “mágico” da educação indígena.

Ela se realiza em distintos espaços sociais que nos lembram que sempre que não pode haver distinção entre o concreto dos afazeres e aprendizados e a mágica da própria existência que se concretiza pelos sonhos e pela busca da harmonia cotidiana. O que pode parecer contraditório à primeira vista, segue uma lógica bastante compreensível para os nossos povos e não é uma negação dos diferentes modos de coexistência, como se tudo fosse uma coisa única, mas um modo da mente operacionalizar o que temos a pensar e viver (MUNDURUKU, Daniel, 2018, p. 67-68).

Cacique Agenor, da aldeia Rancharia, em uma atividade do intermódulo do FIEI, em 2018¹⁹⁴, afirmava aos jovens Xakriabá em formação universitária que o “*fortalecimento da história*” seria a principal arma de que dispunham na “*busca dos nossos direitos*” e que o ensinamento dos antepassados é “*o registro carimbado do que tem aí para nos ajudar*”. Levando-se em conta essas considerações, podemos sugerir que a forma de se conceber o “saber” e o “aprendizado” Xakriabá ancora-se sobre dois pilares fundamentais: o território (e nas relações entre corpos e território) e os antepassados. A respeito do que os Xakriabá consideram “*intelectualidade*”, Célia explicou em versos, em sua dissertação de mestrado:

Minha orientadora, Cristiane Portela, me pergunta:
Em sua compreensão, que lugar tem a intelectualidade indígena

¹⁹⁴ O curso de Formação Intercultural de Educadores Indígenas (FIEI) da Faculdade de Educação da UFMG é estruturado em módulos (atividades desenvolvidas na Universidade) e intermódulos (atividades desenvolvidas nos territórios), com deslocamento da equipe de docentes e monitores para as aldeias.

Xakriabá?

Eu respondi: Penso que a intelectualidade indígena não está apenas na elaboração do pensamento que acontece na cabeça. Está na elaboração do conhecimento produzido a partir das mãos, das práticas e de todo corpo. E todo corpo é território e está em movimento, desde o passado até o futuro. É aí que a intelectualidade indígena acontece.

(Célia Xakriabá, 2018)

(XAKRIABÁ, Célia, 2018, p. 170)

A inteligência pode ser adquirida com o tempo da escola, já a sabedoria é outra temporalidade, exige um movimento maior da mente, mas também do corpo. Um conhecimento não é apenas elaborado pela mente, é elaborado também pelo exercício da prática com as mãos (Ibidem, p. 43).

Célia também se recorda de uma fala de seu Valdemar, na qual ele *“desafia aquele que diz que aprendeu ciência, ou aquele que se torna mestre e doutor na academia no período de dois a quatro anos”*. Para aprender *“ciência”*, diz seu Valdemar, *“se nasce e se leva uma vida toda”*. A *“ciência”* também não deve ser escrita. Seu segredo está na *“escuta”*, *“porque se escrevemos o que é ciência, ela fica fraca e deixa de ser sagrada”*. A partir disso, Célia, então, define a oralidade *“como uma potência de circulação do conhecimento tradicional Xakriabá”*, *“por meio da transmissão oral, daquilo que é ou não escrito”* (XAKRIABÁ, Célia, 2018, p. 34). Nesse particular, mais que um *“professor”*, seu Valdemar sempre me pareceu um daqueles exemplos de *“diplomata”* que Bruno Latour descreve¹⁹⁵. Pensando em sua trajetória, creio que seja ele seu próprio agente diplomático, circulando entre mundos tão diversos quanto o indígena, o universitário e os pertencentes a outras instituições não-indígenas, negociando e agenciando diversas relações.

¹⁹⁵ Sobre o conceito de *“diplomata”*, afirma Bruno Latour, que embora não recuse *“de todo o rótulo de historiador da ciência”* (...), prefere a ideia de *“diplomacia”* para demarcar a posição em que se julga mais confortável. A diplomacia, não instituída sobre um princípio superior comum, implica o abandono da condição de árbitro e do lugar de quem define posições e os papéis. Em sua perspectiva, a diplomacia também requereria a busca de condições comuns, em ambos os lados, para um processo de produção de saber. *“Assim, esta é a grande diferença entre o antropólogo como diplomata e o antropólogo como erudito [savant]: o antropólogo savant reúne em seu escritório, no Collège de France, o conjunto de culturas que são convocadas, de certa maneira, sem dramas — senão o drama do conhecimento — e ele as compara umas com as outras, reunindo-as num quadro, ao passo que o antropólogo diplomata não dispõe de um lugar particular para expor sua oferta de paz. Ele pode ser considerado a qualquer momento como um traidor, pois não possui um princípio superior comum, a partir do qual poderia arbitrar as diferentes posições. Ele não sabe o que é aceitável para as pessoas que o enviam, as pessoas de sua própria cultura, e tampouco o que é aceitável para os outros. Então há uma grande diferença entre o antropólogo savant e o antropólogo diplomata”* (p. 410). Cf. LATOUR, Bruno. Por uma antropologia do centro. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 397-414, 2004.

Esses espaços diversificados de transmissão entre os “*mais jovens*” e “*mais velhos*” são também momentos de construção da luta e do ensino de técnicas e estratégias de existir e resistir. Denominaria esse conjunto complexo de práticas de “pedagogia resistente” (e não “da resistência”, por exemplo) porque, a nosso ver, ela não se configura apenas como uma reação ao mundo não-indígena, mas como uma forma particular de saber-fazer com os ensinamentos do território, dos seres que o habitam e dos antepassados. “Resistente” também porque, ao mesmo tempo em que essa pedagogia se coloca como uma enunciação ao outro – uma transmissão, um ensino – ela já é, em si, um ato de existência, um modo de vida Xakriabá, estabelecendo e construindo princípios de uma luta territorial sem fim, já que as eventuais ameaças contra o território sempre podem estar à espreita¹⁹⁶. É por isso que, como nos diz seu Valdemar, ela inclui os “*antepassados*”, “*mais velhos*”, “*mais novos*” e “*os que ainda estão por vir ou nem sabe onde estão*”.

Compartilho aqui do conceito de “*reativação de memórias*”, formulado por Célia Xakriabá, a partir de um trabalho de autoria coletiva junto ao seu povo. Memória que penso não ser mera “construção” para o olhar do outro não-indígena, acolhendo sentidos diversos, que não se restringem à inclusão na política institucional. Célia, a exemplo de outras falas que escutamos em campo, lembra da importância do coletivo para a “*reativação*” de memórias. Dé, marido de Bel, da aldeia Barreiro Preto, e seu José de Benvindo, já comentamos, me disseram algumas vezes sobre a importância do narrar em grupo¹⁹⁷. Ambas menções referem-se à dimensão coletiva da produção dessas memórias e à ideia de que elas não estão esquecidas, mas muito mais próximas da perspectiva de

¹⁹⁶ Inspiro-me aqui nos últimos ensaios publicados de Ailton Krenak em “Ideias para Adiar o Fim do Mundo”. A propósito da situação colonial, Krenak questiona: “Como os povos originários do Brasil lidaram com a colonização, que queria acabar com o seu mundo? (...) Às vezes, os antropólogos limitam a compreensão dessa experiência, que não é só cultural. Eu sei que tem alguns antropólogos aqui na sala, não fiquem nervosos. Quantos perceberam que essas estratégias só tinham como propósito adiar o fim do mundo? Eu não inventei isso, mas me alimento da resistência continuada desses povos, que guardam a memória profunda da terra, aquilo que Eduardo Galeano chamou de memória do fogo” (p. 28-29). KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. Sugiro que, de alguma maneira, as experiências vivenciadas durante a ditadura – durante o “*tempo da guerra*” – possam ser apreendidas como uma espécie de “fim de mundo” (ou pelo menos, uma tentativa dele). O cenário político recente evidencia, de forma contundente, como as possibilidades de “fins de mundo” são persistentes e incisivas para povos indígenas (ainda que essas ameaças atinjam a muitos de nós, mesmo que não nos compreendamos incluídos em seus ataques). Contudo, é importante reconhecer que nem todas essas possibilidades advém, nas cosmologias indígenas, de relações exclusivas com o mundo não-indígena “branco”. Compreendemos que agenciamentos envolvendo outras entidades e seres não-humanos também podem estar relacionados a elas. Ainda assim, nos parece inegável, frente às dinâmicas históricas vivenciadas pelos povos indígenas, o papel das relações interétnicas na conformação dessas ameaças.

¹⁹⁷ Ver capítulo 4 da Parte I – “Epistemologias nativas e a indigenização de marcos da historiografia “tradicional” – contrapontos a uma narrativa colonial”

“enterradas” – mesma imagem utilizada para falarmos com os Xakriabá sobre o Toré, ou “adormecidas”, em referência à língua Xakriabá. Se elas estão “enterradas” ou “adormecidas”, mas não esquecidas ou silenciadas, as “memórias”, portanto, podem ser “reativadas” em condições específicas – coletivamente e a partir do “resgate ou levantamento da cultura”. Essa “memória” é também produzida no/com o “território”, que é seu núcleo estruturante. Discutindo essas relações a partir da análise das escolas Xakriabá, Célia considera:

Assim, entendemos que os estudantes conseguem se incorporar como corpo-território à história Xakriabá, a partir das memórias ancestrais que ativam quando compreendem como foi o processo de luta pelo território (XAKRIABÁ, Célia, 2018, p. 126).

E nesse lugar de construção de alianças, entre nós indígenas, mas também com nossos aliados não indígenas, entendo que a nossa escola Xakriabá se constrói sob um fazer epistemológico que visa nos construir como *corpo-território em permanente processo de (re)territorialização*, portanto, abertos a uma historicidade que deve ser reativada pelas memórias que nos ensinam não só sobre o passado, mas também sobre o nosso presente e o futuro em que continuaremos a ser corpo (re)territorializado (Ibidem, p. 168).

Célia Xakriabá diferencia a “memória nativa” da “memória ativa”. A memória nativa seria a memória que guardamos dos nossos pais, avós ou bisavós: “*são as memórias mais antigas e que trazemos ancestralmente*”. A “memória ativa”, por sua vez, consiste também das memórias “*reativadas em matrizes do passado*”, mas que se colocam presentes e ativas ainda hoje, sendo dinâmicas e marcadas pelos processos de ressignificação que definirão a relação dos Xakriabá com estas memórias e do corpo-território, no futuro daqueles que ainda virão (XAKRIABÁ, Célia, 2018, p. 176). É pelo aspecto coletivo necessário à ativação dessas memórias que Célia opta, em suas balizas metodológicas, não pelo trabalho com entrevistas, mas pelo que ela denominou de “Oficina Reativadores de Memória: Memória Nativa e Memória Ativa”, que proporcionou a uma interação entre seus componentes, na qual “*a memória de um reativa a memória de outro(s)*” (Ibidem, p. 171) – um processo de construção semelhante ao “*fazer de uma peça tecida, um ia emendado e encorpando a história do outro*” (Ibidem, p. 174).

Quando pensei em trazer para a roda de diálogo esses três elementos, esperando que eles fossem mote para a reativação da memória, o objetivo foi provocar, inspirar e alimentar as pessoas, de forma que uma pessoa que fosse rememorando suas histórias fosse ao mesmo tempo reativando as memórias dos outros, ao mesmo tempo em que

identificávamos que tipo de memória era aquela, se memória nativa ou memória ativa. A **memória nativa** seria aquela memória que guardamos dos nossos pais, avós, bisavós, são as memórias mais antigas e que trazemos ancestralmente. Já a **memória ativa** consiste também naquelas memórias que reativamos em matrizes do passado, mas que estão presentes e ativas ainda hoje, sendo dinâmicas e marcadas pelos processos de resignificação que definirão a nossa relação com esta memórias do corpo-território no futuro daqueles que ainda virão. Os três elementos: o Barro, o Genipapo e o Giz funcionam para nós como um caminho diferente para pensar a presença e o processo da *educação tradicional indígena* e mais tarde, da *educação escolar indígena* (XAKRIABÁ, Célia, 2018, p. 176).

Reforço a sugestão de que essa “pedagogia resistente” se relacione ao campo de uma educação “indígena” (não propriamente ou exclusivamente, às escolas indígenas), sendo desenvolvida em espaços que são plurais e geralmente localizados no território (não exclusivamente, já que a relevância da “*circulação*” é decisiva, nesse caso). O espaço escolar, propriamente dito, embora tenha passado por mudanças significativas desde que foi instituído em território Xakriabá na década de 1990, ainda evidencia algumas tensões entre as diferentes concepções de educação. Certa ocasião, uma professora de uma das escolas indígenas relatava as dificuldades em se incluir no calendário escolar os “*espaços de reflexão*” que acontecem em fevereiro, em memória aos mártires Xakriabá. São dias nos quais estudantes e professores estão envolvidos na organização e participando ativamente do “*movimento*”. Na lógica burocrática do Estado, tais atividades não poderiam ser “contabilizadas” como dias letivos. Por outro lado, feriados que tem pouco significado para o povo Xakriabá, como o carnaval, eram tidos como dias de recesso pelo calendário da Secretaria Estadual de Educação.

Outro exemplo contundente dessas tensões vem do professor de cultura José Araújo, mais conhecido como Deda ou por seu nome indígena, Sirepté.

Aula de cultura de 50 minutos é pouco para a gente atender uma turma. Então, a gente precisa pensar outra forma, um atendimento que seja mais frequente, um horário maior porque também, né? No meu caso, eu trabalho de primeira a quarta série e meu contrato é de primeira a quarta série, mas se eu trabalhar só nessa série e quinta e a oitava e ensino médio aí fica difícil. Porque, enquanto uns recebe um conhecimento da nossa cultura mais, tem os outros também querendo receber esse conhecimento e com esse horário bem picadinho, né, tem hora que a gente passa uma turma e já tem de passar outra. Aí fica mais difícil, então, a gente tem pensar em outra forma. Enquanto a matéria de português, matemática é 4 ou 5 aulas, acho também que deveria pensar uma forma para aumentar a carga horaria também de trabalhar a questão da cultura (José Araújo, 17 de abril de 2017 In: XAKRIABÁ, Manoel, 2018, p. 34-35).

Embora o objetivo dessa tese não tenha sido acompanhar as práticas desenvolvidas pelos Xakriabá no contexto da educação escolar indígena, é importante destacar o importantíssimo lugar que os professores e outros agentes educacionais ocupam na circulação da “cultura” e “memória” Xakriabá. Em 1996, cacique Rodrigo (in memoriam) e demais lideranças do território escolheram o primeiro grupo de pessoas que iriam se dedicar à formação no Magistério Indígena (PIEI). Essa turma se deslocou do território para o Parque do Rio Doce e passou um ano em processo de formação. Além do desafio de permanecer longe de seu local de origem, os novos professores chegaram a encontrar resistência na própria comunidade, ao terem que se provar tão capacitados quando os professores não-indígenas, que até então assumiam a docência. Passadas as controvérsias iniciais, a presença dos professores indígenas contribuiu para o fortalecimento da “cultura”, *“trazendo para escola nossos costumes, tradições que até um tempo estavam sendo esquecidos, deixadas somente na memória dos nossos mais velhos. Então a escola foi e está sendo uma grande protagonista de buscar esses conhecimentos, proporcionando encontros para nossos anciões irem até a escola e repassar para nossas crianças nossos costumes, tradições, nossas crenças, fortalecendo ainda mais a nossa cultura”* (XAKRIABÁ, Manoel, 2018, p. 27).

Verônica Pereira e Ana Gomes buscaram, em artigo recente, recompor o percurso que transformou a “cultura” em algo a “ser traduzido” para a escola pelos professores de cultura, assumindo a cultura como aquilo que é veiculado por esses profissionais em suas práticas. De acordo com as autoras, “os conteúdos” ministrados por esses professores já nascem com o “aval da diferença”, uma vez que foram propostos para serem trabalhados por docentes que, em sua maioria, apresentam pouca ou nenhuma escolaridade, além de não se encaixarem nos modelos canônicos de currículo. Esses professores, embora estejam nas escolas, não se formaram nela. Tampouco precisam “ficar nela”, pois suas aulas acontecem em diferentes espaços no território indígena (PEREIRA e GOMES, 2019, p. 4). Nesse sentido, lembro-me de uma conversa com Célia, quando ela dizia que *“a escola é quem deveria ir à casa de dona Faustina”*, respeitada anciã que vive na aldeia Barreiro Preto, e não o contrário.

Ainda que a instauração das escolas Xakriabá faça parte de uma construção social de maior alcance, inserida no movimento histórico que levou à implementação da educação escolar indígena, as escolas no território são sempre versões locais particulares desse movimento. Em alguma medida, essas diferentes versões da escola Xakriabá

revelam, principalmente, a maneira como atuam seus professores, em particular os de “cultura”. Cada escola articula um discurso específico de “cultura”, que se expressa nas distintas práticas de seus professores: nas aulas de pintura corporal do professor Deda; nas aulas sobre “remédios”, do professor e pajé Vicente, de cerâmica, de Dona Dalzira e Ney; ou nas aulas de arte do professor Rânison, quando se aprende a tocar violão. É “ensinando” a “cultura” que a escola se transformou em um instrumento de demarcação e reafirmação da diferença (Ibidem, 2019, p. 6). Contudo, esses saberes ditos tradicionais não podem ser “substancializados” pois são particulares e distintas as versões possíveis relativas ao ensino da “cultura”.

Observamos durante a pesquisa que a escola está, por exemplo, sempre à frente da organização dos “movimentos” e de espaços rituais, incluindo as “*Romarias dos Mártires Xakriabá*”, sendo que muitos de seus professores e professoras são reconhecidos pela comunidade como dotados de uma relação particular com a espiritualidade. Além disso, muitos desses professores são particularmente “ativos” na pesquisa e resgate das “*coisas antigas*”, valorizando-as com especial esmero. Eles, contudo, não são meramente “replicadores” de conhecimentos – muitos já possuíam conhecimentos “*de nascimento*”, como, notadamente, o professor Deda.

Nesse sentido, a relação entre espiritualidade e engajamento político foi abordada por seu Valdemar, em conversa com a pesquisadora Verônica Pereira: “*além dos remédios, o professor de cultura tem que ser um benzedor. Tem que ter confiança nos professores de cultura*”. Além disso, outra das funções importantes do professor de “cultura”, de acordo com a liderança da aldeia Prata, é “*treinar os mais novos para defender os direitos deles. Quando vamos nas cavernas, fazemos uma palestra na chegada e no final. Vai que um dia podem ser um cacique, uma liderança*” (Sr. Valdemar, liderança da aldeia Prata, Anotações de Campo, 2011. In: PEREIRA, GOMES, 2019, p. 15). Articulando elementos da “cultura” e da “política” – seja “interna” ou “externa”, a política Xakriabá torna-se uma “cosmopolítica”.

Saber da “cultura”, mas também saber explicitá-la (“apresentá-la”) nos momentos e espaços adequados, pode contribuir para garantir direitos — e esta parece ser uma função importante desses professores como mediadores entre escola, comunidade e as agências externas com as quais lidam os Xakriabá. Portanto, fica bastante nítido que esse processo, da seleção à manutenção do professor de cultura, está envolto em uma clara expectativa da comunidade com relação a esses professores para funções de muita responsabilidade, no sentido da continuidade da tradição, entendida aí também como ato

político. Pude observar nos meses de janeiro, quando, em geral, se estão selecionando pessoas para ocuparem cargos nas escolas, como é comum que a questão de quem ocupará a posição de docente seja discutida intensamente entre as lideranças e outras partes envolvidas. Para Rafael Santos, além das escolas, também as “Casas de Cultura Xakriabá” se constituem bastiões de um processo rico e interessante de revitalização daquilo que os Xakriabá definiam como sua cultura (SANTOS, 2010, p. 8).

“*A língua não morre, apenas adormece*” (XAKRIABÁ, Manoel, 2018, p. 25). O enunciado é um dos importantes aprendizados que Manoel Xakriabá, conhecido como *Tonhão*, da aldeia Barreiro Preto, obteve com seus “*mais velhos*” em sua pesquisa de TCC do FIEI. Assim como Jan Pinheiro de Abreu Xakriabá, ambos partem de um princípio bastante relevante para os Xakriabá contemporâneos.

O meu povo está buscando revitalizá-la, para nós isso é questão de princípios e temos que lutar para termos de volta tudo que nos foram tirados ou impedidos de fazer (XAKRIABÁ, Jan Pinheiro de Abreu, 2016, p. 12).

Analisando o histórico de violências sofridas pelo povo Xakriabá, Tonhão destaca que por um tempo o próprio povo Xakriabá acreditava ter perdido a sua língua. Muitos falantes nativos foram perseguidos e proibidos de praticar a “*cultura*” – sendo obrigados a falar o português (XAKRIABÁ, Manoel, 2018, p. 8). Com o tempo, os Xakriabá foram descobrindo que “*a língua não tinha morrido e ainda existem pessoas falantes da nossa língua, mas tem medo de praticá-la no meio de pessoas estranhas, porque sofreram muito no passado*” (Ibidem, p. 9). Ainda no “*tempo da luta pela terra*”, “*tínhamos nossos costumes preservados, mas com essas invasões fomos obrigados a deixar de praticar nossas tradições, nossos rituais, a nossa pintura e a nossa língua ancestral, porque, no dizer deles, se os índios falassem na língua seria mais difícil de ser ‘domados’*. Tinham medo também de os índios “*armarem alguma estratégia de luta contra eles, por isso que quando um índio falasse na língua eles mandavam matar, ou era torturado, ou até mesmo cortava sua língua. Foi por isso que nosso povo foi deixando de falar nossa língua*” (Ibidem, p. 18-9). A longa duração das perseguições contra a prática de falar em língua nativa foi evidenciada por Saint-Hilaire, já no século XIX, em ocasião de seu encontro com dona Maria Rosa, mulher indígena “Chicriabá”, em passagem comentada no capítulo 1 da tese.

Conversando com seus “*mais velhos*”, Manoel Xakriabá percebeu que “*eles ainda têm um pouco de receio quando pedimos para eles falar a respeito da nossa cultura*”, especificamente da língua.

Eles falam que antigamente quando nossas terras foram invadidas todos Xakriabá falavam a nossa língua. Mas, os não-índios nos obrigaram a falar essa língua que falamos hoje, o português. Eles também contam que quando falava na língua, os brancos pegavam nosso povo, batiam e até matavam e retiravam do grupo aqueles que teimassem a falar porque eles não entendiam o que nosso povo falava na língua (...). Hoje, nós Xakriabá, estamos em resgate de nossos costumes ancestrais, nossos mais velhos passaram por muito tempo guardando contigo esses conhecimentos, que por medo não se manifestava que sabia. E com isso perdemos muitos anciões que tinha entendimento muito grande da nossa cultura. Muitos anos se passaram e hoje estamos em busca da nossa língua de volta. Com ajuda dos nossos mais velhos, a escola e outros parentes estamos conseguindo resgatá-la (XAKRIABÁ, Manoel, 2018, p. 25-26).

Mas não só na escola “*circula*” o saber sobre a língua nativa. Zé Alves também começou a ensinar o Akwen-Xakriabá na aldeia do Brejo Mata Fome. Foi por pouco tempo, porque “*adoeceu e teve que parar, largou o serviço de professor e saiu da aldeia*”. Ainda assim, muita gente aprendeu algumas palavras. Segundo seu Alvino, vice-cacique do povo Xakriabá, Zé Alves estava aprendendo a língua espiritualmente, a partir de sonhos e através de rituais sagrados. Esse “dom”, repassado entre a família, requer “muitos cuidados” e a guarda de muitos “*segredos*”:

Nós tinha Zé Alves, meu sobrinho. Ele conseguia ainda falar nossa língua, mas onde chega àquela parte que eu falo, a parte mais forte, espiritual, que nem todas a famílias pode conseguir, Zé Alves conseguiu, ninguém sabe como que ele conseguiu, mas você vê. Era um dos mais novo aí onde eu falo: é de família mesmo, é de família, mas nem todos conseguem, né? Ele teve essa oportunidade de conseguir falar nossa língua, ele buscou mesmo espiritualmente, mais aonde tem que ter cuidado. (Entrevista com sr Alvino Alves de Barros 20/04/2017. In: XAKRIABÁ, Manoel, 2018, p. 33)

Jan Xakriabá também observou que o ensino da língua pode acontecer pelos “*cantos*”, que geralmente são entoados “*com mais força na escola, nos movimentos de luta pela terra, em momentos festivos*”. Em seu trabalho, o pesquisador demonstrou como os cantos podem ser utilizados para o ensino de palavras nativas e de seus significados. A relevância desse processo foi explicada por Jan Xakriabá da seguinte maneira:

Os cantos tradicionais voltaram a ser entoados como forma de expressar parte da nossa cultura, um movimento de recuperação e fortalecimento cultural, depois de ter quase caído em desuso isso por conta das inúmeras agressões sofridas, o impedimento do uso da nossa língua ancestral entre outros, um impacto que só não foi maior por que alguns índios resistiram e conseguiram manter uma parte desses costumes em segredo até que se fosse seguro para que o mesmo pudesse ser transmitido novamente. Os cantos falam da natureza, animais, plantas medicinais, do ser Xakriabá e sua força, alguns deles servem como registro de algumas palavras da nossa língua ancestral (XAKRIABÁ, Jan, 2016, p. 21).

Recorrendo à pesquisa de Manoel Xakriabá, indicou que percebeu que pelos cantos “*os alunos aprendem mais rápido*”.

Primeiro, a música é passada no quadro, em seguida reunimos os alunos fora da sala e fazemos uma roda e com o som do maracá inicia-se a música, ao mesmo tempo cantando e batendo o pé e rodando de acordo com o ritmo do canto. E ali, com as forças dos nossos encantos, os alunos começam a aprender com mais facilidade, sendo que uns desenvolvem com mais rapidez e outros demoram mais um pouco. Muitas das músicas trabalhadas nas escolas foram resgatadas com nossos mais velhos e outras são produzidas pelos próprios alunos. Uma das formas de fazer as músicas com os alunos, primeiro é caçar palavras que tenham algum significado para nosso povo, como a mãe Terra, e tudo que tem em volta dela que traga força para nosso povo, os animais, os pássaros, o céu, a água, os peixes. Muitas das vezes essas palavras são passadas no português e depois traduzem para a nossa língua ou vice-versa. Também é ensinado as crianças desde pequenas que as músicas não é somente aprender cantar e sim intender suas ciências, porque cada uma delas tem seu significado (XAKRIABÁ, Manoel, 2018, p.29)

Jan considera, contudo, que esse recurso seja insuficiente “*visto que tempos atrás onde o valor do nosso povo se baseava nessas práticas, o ritual do Toré, por exemplo, onde também aparece uma marca muito forte da nossa tradição ancestral que envolve cantos e dança limitou-se ainda mais*” (XAKRIABÁ, Jan, 2016, p. 14). A propósito da educação de crianças indígenas, “fazer-crianças” ou, melhor dizendo, “fazer-nascer-crianças-Xakriabá” também pode ser compreendido como um dos gestos da “pedagogia resistente” Xakriabá – fazer para o qual confluem diversas iniciativas do território, incluindo a escola, mas sem jamais se restringir a ela.

Que nem um dia que o povo falou para mim que nós liderança tinha que falar para o povo evitar de tá rendendo família, que não tem condição de criar. No tempo de pai, meu pai tinha 13 filhos, morreu uns pequenos e os que ficou não morreu de fome e governo não ajudava. Eu disse: Eu

acho que não é bem isso, não. Do jeito que rico cria um filho ou dois, o pobre cria 10. E até mais sadio. Porque às vezes o filho do rico **já nasce no ar, não trisca no chão**. E o nosso tem contato com a terra e é mais viver. Porque nada é criado sem contato com a terra. Aí eles... Eles fica olhando. E eu disse: e ‘ó’ nós não é contra, não. A mulher que tiver problema de risco de vida nós concorda de salvar a vida dela. Mas a que não tiver problema nenhum, nós não vamos fazer isso, não. Vocês tem que pensar: O governo tem raiva dessa família de gente e se a gente fizer isso para ele, eles bate palma. Só assim que eu acabo que essa raça de gente. Eu disse: que se nós tudo evitar, a família nossa vai para onde? A tendência é acabar essa geração (Seu Valdemar, 2018, grifos nossos).

“*Já nascer no ar, não triscar no chão*” parece um importante e belo marcador da diferença a partir da perspectiva Xakriabá. A criança Xakriabá torna-se efetivamente Xakriabá por meio de sua conexão com o território. É preciso, contudo, que existam condições adequadas ao território para que ocorra a produção de crianças indígenas¹⁹⁸. Outro aspecto importante que se evidencia na fala de seu Valdemar é a recusa deliberada a práticas de controle de natalidade propostas pelas políticas estatais, que pode ser entendida como um recurso de resistência ao extermínio, a um tipo de “fim de mundo”. No entanto, outros recursos do Estado podem, eventualmente, servir ao propósito de produzir crianças Xakriabá.

O aumento das crianças nas aldeias Xakriabá relaciona-se, de acordo com o Rogério Correia da Silva (2011), com a presença e intensificação de serviços públicos no território, por exemplo, a escola. Na análise do pesquisador, o aumento da população Xakriabá entre 0 e 14 anos coincide com a implantação e progressiva expansão das escolas na Terra Indígena, condição inédita quando se compara a população de crianças e jovens até 18 anos a outras gerações de indígenas Xakriabá. Nesse sentido, o autor considera que a escola, que se tornou rotina na vida das crianças, aportou outros sentidos a suas infâncias e produziu reflexos também para o grupo como um todo.

Esses reflexos relacionam-se a uma série de aspectos, sendo um dos mais evidentes os empregos gerados por esses dispositivos estatais. O trabalho, para além da renda, também implica outras maneiras de se relacionar coletivamente, como é o caso dos professores de cultura. Desse modo, Rogério Silva conclui que as crianças Xakriabá vêm sendo responsáveis por reorganizações da vida familiar e social de seu grupo, dado, entre

¹⁹⁸ Essas condições vêm sendo discutidas ao longo da tese e poderiam ser sintetizadas por uma citação de Jan Xakriabá apresentada na Parte I, na qual ele afirma a necessidade de que o território esteja “*em paz*” para a agenciamento dos rituais, notadamente o Toré. Também é importante, como vimos na Parte II, que o território esteja livre de “*invasores*” ou “*fazendeiros*” para que os “*encantados*” possam seguir habitando-o e que o Cerrado possa estar protegido o suficiente para poder se reproduzir e proporcionar agenciamentos diversos referentes à manutenção da vida Xakriabá.

outros aspectos, que sua “*circulação*” intensifica redes de troca e comunicação (SILVA, 2011, p. 99). Compartilhando a importância das crianças para o povo Xakriabá, dimensão bastante observada no trabalho de campo, podemos sugerir que as práticas territoriais de produzi-las, envolvendo ou não a escola, sejam uma das dimensões relevantes para a conformação de uma “pedagogia resistente” Xakriabá.

Um território-dádiva

No campo de futebol da aldeia Barreiro Preto, conhecido como Estádio Waitômorim¹⁹⁹, Manoel, que se dedica de forma particularmente esmerada ao cuidado do gramado e é um dos grandes organizadores dos torneios de futebol no território, nos mostra uma pintura feita por ele nas paredes externas do vestiário. No desenho, o rosto do cacique Rodrigão (*in memoriam*), cuidadosamente traçado, aparece ao lado da Onça, em alusão à Iaiá Cabocla. Manoel também escreveu a frase “*eu não morri, eu mudei*”, ao lado da face de uma das grandes lideranças Xakriabá durante o “*tempo da luta pela terra*”. Ele explica que decidiu fazer a pintura, como também os escritos, porque uma “*liderança não morre*” – “*as sementes dele ainda estão por aí*”.



Vestiários do campo de futebol da aldeia Barreiro Preto. Acervo da autora (2018).

¹⁹⁹ Waitômorim significa Barreiro Preto.

Muitas das iniciativas relacionadas à “*cultura*” aqui já mencionadas, notadamente a produção de uma educação diferenciada e territorializada Xakriabá, aconteceram nos anos que se sucederam, imediatamente, ao “*tempo da luta pela terra*”, quando a liderança do território estava sob a responsabilidade do cacique Rodrigo (in memoriam). Na memória Xakriabá, como mencionado ao início da tese, a morte de seus parentes na chacina ainda é um episódio profundamente significativo, registrado nos eventos de “*reflexão*” e “*memória*” realizados em todos os meses de fevereiro desde então.

A chacina Xakriabá teve como consequência um feito inédito na justiça brasileira. Foi a primeira vez que os envolvidos na morte de indígenas foram levados a júri e tiveram seus crimes enquadrados na categoria “genocídio”. Vinte e sete acusados pela chacina se encontravam presos em 1988, aguardando julgamento. O caso paradigmático tornou-se uma referência no campo do indigenismo brasileiro. Em abril de 1988, por exemplo, frente a outra chacina, que dessa vez envolvia o povo Tikuna, Romero Jucá Filho, presidente da FUNAI, informou a Romeu Tuma, diretor geral do Departamento de Polícia Federal, que havia solicitado ao Ministério Público o enquadramento do crime na categoria de genocídio, evocando o exemplo Xakriabá²⁰⁰.

Em 1993, o caso foi novamente citado em uma correspondência enviada pelo Conselho Indígena Missionário (CIMI) ao presidente Itamar Franco, ao ministro da Justiça Maurício Corrêa, ao governador do Mato Grosso do Sul, Pedro Pedrossian e ao juiz de direito, Jair Roberto de Quadros. A entidade externava sua preocupação frente ao risco de impunidade no julgamento de Líbero Monteiro de Lima, fazendeiro mandante do assassinato do emblemático líder guarani, Marçal de Souza Tupã'i. No documento, o CIMI lembrava às autoridades responsáveis que apenas uma vez no Brasil se havia condenado judicialmente por genocídio os envolvidos no assassinato de indígenas, fazendo referência ao caso Xakriabá²⁰¹.

De maneira particularmente perversa, depois de décadas de ameaças à vida do povo Xakriabá, a FUNAI, poucos meses após os assassinatos, confirmou que já dispunha de recursos financeiros para a indenização de posseiros e fazendeiros e que, portanto, havia encontrado condições de, finalmente, homologar a Terra Indígena. A lembrança de

²⁰⁰ Cf. Funai quer enquadrar crime como genocídio. **Jornal do Comércio**, Manaus, 5 de abril de 1988.

²⁰¹ Cf. Será julgado no Brasil o fazendeiro que mandou matar líder indígena guarani. **CIMI**, Brasília, 11 de março de 1993.

que Rosalino preferia ser “*adubo*” a abandonar sua terra é uma referência constante entre os jovens e “*mais velhos*” Xakriabá. Os “*mutirões de retomada*” e as lutas de Rosalino e seus companheiros compõem, ainda hoje, uma parte importante do campo cosmopolítico que se agencia entre os Xakriabá, a ponto de a pesquisadora Suzana Escobar associar os atuais “*grupos de roça*” à prática dos mutirões (ESCOBAR, 2012, p. 128).

E aí aconteceu deles atacar, matar Rosalino e aí a justiça apareceu. Coisa que nunca... A FUNAI dizia não ter condição de pagar todo mundo. Acabou de pagar todo mundo. Rapidinho apareceu o dinheiro. O presidente da FUNAI veio aqui nas carreiras, pela primeira vez e às carreiras, mas veio. Daí para cá nós vimos que pareceu a justiça. Isso foi na noite do dia 11 para 12 de fevereiro de 87 e no dia 20 de julho de 87 a nossa terra foi homologada e registrada. Foi rápido... para quem não tinha nenhum recurso. Eu e esse meu irmão aí (seu Rosalvo) começamos a cobrar muito e os próprios meninos de Elisa (cacique Domingos e o prefeito José Nunes). E dona Elisa em nenhum momento ela recuou. Ela levou um tiro também no braço. Mas em momento nenhum ela recuou. Nós não recuava, porque nós tinha perdido nossos entes querido. Nós não ia recuar (José de Fiúza, aldeia Itapicuru, 13 de fevereiro de 2017).

Como disse seu Rosalvo de Fiúza, a respeito da chacina, “*a gente sabe que é uma coisa que ficou marcada na gente, até quem sabe a terceira geração que vem aí*”²⁰². Em uma fala na Assembleia Legislativa de Minas Gerais, seu Rosalvo lembrou ainda que Rosalino, apesar de sua morte, “*de outro lado*”, “*reassentou muitas e muitas famílias que tem aí hoje*”. Agradeceu a Deus, “*primeiramente*”, e “*a Rosalino, que deu a vida dele por esse pedaço de chão*”. Seu José de Benvindo, protagonista ativo da luta, como vimos na Parte II, lembra que “*o fracasso com seu Rosalino foi uma coisa muito esquisita*”, mas “*que Deus abençoou que aconteceu*”. Também seu José de Fiúza ressalta que “*de qualquer forma, se não acontecesse aquilo, a gente também não tinha resolvido o problema*”.

Entre as narrativas dos mais jovens, Manoel Xakriabá lembra que a primeira parte do território Xakriabá foi demarcada em 1979, mas só foi homologada em 1987. Isso aconteceu “*devido a uma tragédia acontecida na aldeia Sapé, uma chacina organizada por pistoleiros armados, a mando de fazendeiros, resultando na morte da nossa liderança*”.

²⁰² Cf. PRESENTE dos Antigos. Documentário dirigido por Ranison Xakriabá e José dos Reis Xakriabá. Belo Horizonte: Cinco em Pontos/Rede Minas, 2009. 52 min, color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dTUdzUrCOOA>

Rosalino Gomes de Oliveira, e mais dois índios Manoel Fiuza da Silva e José Pereira Santana” (XAKRIABÁ, Manoel, 2018, p. 16). Dogllas Xakriabá, aborda, igualmente, os significados da chacina em seu trabalho de pesquisa.

Os agressores imaginam que acabando com os líderes a nação estaria devorada. Muito pelo contrário, para nós povo indígena Xakriabá, quando um líder morre em defesa do direito de todos, temos em consideração principal que o espírito irá fortalecer cada vez mais os que ficaram vivos trazendo mais sabedoria, garra e coragem, servindo de adubo para a nação indígena (XAKRIABÁ, Dogllas, 2018, p. 22) (...) Mas como dizia Rosalino “prefiro ser adubo mais não paro de lutar”, com essa frase ele tinha como encontrar força para lutar contra todos os perigos que se encontrava com nosso povo. O sangue dele serviu como adubo para que germinassem novos guerreiros para que dessem seguimento na luta do povo Xakriabá. Rosalino foi morto mas deixou vivas suas histórias para que fossem repassadas de gerações para gerações (Ibidem, p. 24).

O povo Indígena Xakriabá, logo após o julgamento se sentiu mais tranquilo pela condenação dos acusados de terem matado um de seus líderes mais valentes, determinados e audaciosos contra as injustiças e crimes contra seu povo. A morte de Rosa(lino) calou apenas uma parte do seu ser, seu corpo, pois seu espírito nunca morreu no coração de seu povo, e fez soar pelo Brasil os gritos de liberdade e de luta do povo indígena Xakriabá e outros, soaram como sinos estrondosos gigantes; e gritaram em corpo, alma e espírito rumo a um só recado, estamos vivos! Vivos, forte e lutando (XAKRIABÁ, Dogllas, 2018, p. 46).

Que fique claro, tanto a história de luta e de resistência, principalmente dos líderes que lutaram por essa terra, jamais devem ser esquecidos, muitos menos ter sua imagem difamada. Eis que nessa terra o sangue que aqui foi derramado jamais será limpo, que as famílias perdidas jamais esquecidas, que o sangue de índio Xakriabá em suas veias seja honrado. O dever de guardar, lembrar, respeitar, honrar e repassar para a juventude, tanto a luta de seus líderes, tanto a história do seu povo é de comprometimento do próprio povo. Esquecer ou ter vergonha da história ou do seu povo seria deixar de ser realmente quem você é de onde você veio e, o que é pior, é uma desonra da imagem dos seus líderes passados (Ibidem, p. 49).

A narrativa de Dogllas, em particular, retoma um elemento também presente na fala de seu Valdemar, com a qual iniciamos esse prólogo. Ambos mobilizam a noção de “*sangue derramado*”, que juntamente com a ideia de “*sangue misturado*”, parecem ser componentes importantes do “idioma do sangue”²⁰³ Xakriabá. Propomos que o “*sangue derramado*”, tão presente nas narrativas de jovens e “*mais velhos*” Xakriabá, seja o

²⁰³ O conceito de “idioma do sangue” faz referência ao trabalho de Peter Gow, discutido no capítulo “Epistemologias nativas e a indigenização de marcos da historiografia “tradicional” – contrapontos a uma narrativa colonial”, na Parte I da tese.

elemento fundamental de produção de agenciamentos entre “o pequeno, até quem ainda não nasceu, que não sabe onde tá”, já que todos “tem parte nessa luta de sangue derramado”, como ensina seu Valdemar. O “sangue derramado” pode, também, remeter ao fato desses agenciamentos implicarem temporalidades diversas e de longa duração. Nesse particular, lembramos que Manoel Xakriabá, em um excerto apresentado na Parte I da tese, já evocava o “sangue derramado” de seus ancestrais, quando se referia à fundação do arraial de São João dos Índios e ao erguimento da igreja (XAKRIABÁ, Manoel, 2019, p. 19).

Esses agenciamentos recorrem às experiências do passado, principalmente ao “tempo dos Antigos” e ao “tempo da luta pela terra” não pelo seu aspecto mais propriamente “memorialístico”, mas pelas possibilidades de produções de futuro – de pessoas Xakriabá e de bem viver no território. Esse parece ser aspecto fundamental do existir e resistir Xakriabá em seus modos de fazer vida e em seus enfrentamentos aos “fins de mundo”. Nesse sentido, sugerimos que o que designamos nesse trabalho como uma “pedagogia resistente” esteja fundada, precisamente, na relação com o território e na perspectiva de uma terra-território como “dádiva” advinda do “sangue derramado” dos ancestrais.

A morte dos parentes, conforme se sugere, pode assumir o sentido de “dádiva”, já que Rosalino e seus companheiros, ao ofertarem suas vidas, seu “sangue derramado”, criaram condições para a “garantia” do território. Em contrapartida, nas redes de reciprocidade formadas pela vinculação dessa dádiva, gerar-se-ia um compromisso de luta permanente, pelas “gerações futuras”, pelos “pequenos”, “pelos que nem sabem onde estão”. Desde o trabalho clássico de Marcel Mauss, sabemos que “as coisas são veículos de mana” e que vínculos são criados por sua transmissão e circulação. Dessa forma, pode-se indicar que o território se configura como o próprio “mana”²⁰⁴, o “espírito” que sustenta essas vinculações.

Os taonga²⁰⁵ são, pelo menos na teoria do direito e da religião maori, fortemente ligados à pessoa, ao clã, ao solo; são veículos de seu mana, de sua força mágica, religiosa e espiritual (p. 197). Se o presente é recebido, trocado, obrigado, é que a coisa recebida não é inerte. Mesmo

²⁰⁴ Mauss utiliza a expressão polinésia *mana* para se referir à força ou ser espiritual ou à sua expressão simbólica ligada a uma ação de troca ou transação. Em suas palavras: “o *mana* é o valor da reciprocidade, um Terceiro entre os homens, que não está ainda aqui, mas para nascer, um fruto, um filho, o Verbo que circula (a Palavra), que dá a cada um seu nome de ser humano, e a sua razão ao universo” (MAUSS, 2003, p. 15).

²⁰⁵ Em uma tradução livre, algo como “bem precioso” na cultura maori.

abandonada pelo doador, ela ainda conversa algo dele. (...) Ele acompanha não apenas o primeiro donatário, mesmo eventualmente um terceiro, mas todo indivíduo ao qual o taonga é simplesmente transmitido. Em direito maori, o vínculo de direito, vínculo pelas coisas, é um vínculo de almas, pois a própria coisa tem alma, é alma (MAUSS, 2003, p. 200).

A relevância da ideia de “*sangue derramado*” para a formação da cosmopolítica de memória Xakriabá nos remeteu a questões semelhantes relativas ao povo Tupinambá, que se compreende como o “povo do primeiro contato” e, portanto, detentor de um longo histórico de violências coloniais e neocoloniais. Essas experiências levam esse povo indígena a denominar seu território como um “território de sangue”. Assim como os Xakriabá, os Tupinambá também se entenderam enfraquecidos, sobretudo espiritualmente, diante dos massacres e intensas transformações culturais impostas pelos invasores de suas terras. A pesquisadora Helen Ubinger demonstra como os Tupinambá contemporâneos se utilizam da noção de “Terra sem Mal”, atribuída aos antigos Tupinambá, produzindo o que ela denominou de uma “ritualização dos conflitos” recentes. Nesse sentido, a compreensão de “sagrado”, para esse povo indígena, tem sustentado movimentos de (re)territorialização, que não se fundam nas disposições administrativas do Estado brasileiro, em suas demarcações e dimensões burocráticas, mas na perspectiva de uma transformação espiritual, que entendem como dirigida pelas entidades sobrenaturais, no esforço de curar um território onde o sangue dos antepassados vem sendo derramado (UBINGER, 2012, p. 45).

Assim, para o caso Tupinambá – e sugerimos que também para os Xakriabá – existe uma conexão entre retórica política, ações políticas e as razões que as incitam, fortemente apoiadas em sua cosmologia. As razões políticas para se demandar a Terra Indígena, que se referem à escatologia estruturante da cosmologia Tupinambá, estão centradas sobre a ideia de que as iniquidades das experiências históricas vivenciadas precisam ser corrigidas no presente, libertando os antepassados do seu sofrimento e evitando a repetição desse tipo de crueldade no futuro. Esse movimento recebe a atuação dos “encantados”, instigando a retomada territorial e a proteção dos que estão em luta (Ibidem, p. 60). Se para os Tupinambá a reparação da iniquidade parece ser dimensão fundamental de suas lutas e cosmologia, para os Xakriabá, a noção de “dádiva” pode ser tomada como o seu congênere, sustentando a luta territorial e as práticas “*culturais*” contemporâneas. Em comum entre essas duas experiências, compreende-se ser a tomada dessas práticas como processos de “cura” e de “purificação” dos territórios.

Finalizo esse prólogo com uma narrativa em versos, que recentemente Maiane Xakriabá elaborou para seu trabalho de conclusão do FIEI. Os versos aludem à maneira como os Xakriabá entoam suas “*loas*”, que, como apontado anteriormente, são uma forma bastante característica de manifestação de sua oralidade. A poesia aciona elementos fundamentais da “*cultura*” e da espiritualidade Xakriabá, conectando-as a uma narrativa da “*luta pela terra*”. Essa peculiaridade da oralidade se expressa em diversas situações da vida cotidiana no território e tem um lugar particular nas formas de contação e transmissão de histórias sobre o “*tempo da guerra*” nas Romarias dos Mártires Xakriabá.

A respeito dessas formas contemporâneas de se lembrar a “*guerra*” – ou de se “*reativar a memória*” – passo a discutir duas manifestações da “*cultura*” Xakriabá. A escolha pela análise das Romarias dos Mártires e de duas produções audiovisuais que fazem referências à chacina Xakriabá e à ditadura justifica-se pela incidência, nessas manifestações, de relações entre temporalidades passadas, presentes e futuras, tornando-as, em alguma medida, um ritual cosmopolítico, no qual política e espiritualidade não se configuram domínios disjuntivos, mas dimensões intrínsecas à vida. Podem ser tomadas também, a nosso ver, como parte desse processo de “*cura*” do território, permitindo a continuidade da vida Xakriabá e todos os seres humanos e não-humanos que o habitam e o agenciam.

Os efeitos dessas formas de dar a conhecer “*histórias*” também foram pensados por Célia Xakriabá. Mobilizando reflexões de bell hooks (2013), em sua obra “*Ensinando a Transgredir*”, Célia considerou que as teorias e conceitos enunciados por epistemólogos nativos, produzidos em linguagem acessível e cuja matriz fundadora é o território, podem também ser uma “*teoria de cura*” para os “*corpos e mentes pensantes*”, que estão adoecidas “*porque tem reduzido o território acadêmico, como único lugar onde se produz conhecimento*” (XAKRIABÁ, Célia, 2018, p. 100).

Em diálogo com Célia, lembramos que, para bell hooks, “a teoria não é intrinsecamente curativa, libertadora e revolucionária, só cumprindo essa função quando lhe pedimos que o faça e dirigindo nossa teorização para esse fim (...)”. Refletindo sobre o pensamento feminista, a autora estadunidense compreende que esse procedimento específico de teorização, capaz de proporcionar cura, possua as seguintes bases:

Para mim, essa teoria nasce do concreto, de meus esforços para entender as experiências da vida cotidiana, de meus esforços para intervir criticamente na minha vida e na vida de outras pessoas (...) se o testemunho pessoal, a experiência pessoal, é um terreno tão fértil para

a produção de uma teoria feminista libertadora, é porque geralmente constitui a base da nossa teorização. Enquanto trabalhamos para resolver as questões mais prementes da nossa vida cotidiana, nos engajamos em um processo crítico que nos capacita e fortalece, (HOOKS, 2013, p. 96)

Dessa forma, compreende-se que, do ponto de vista da epistemologia Xakriabá, um exercício de teorização capaz de proporcionar “cura” esteja baseado nas experiências cotidianas que fundamentam e agenciam a vida territorial²⁰⁶.

A luta pela terra
Não é fácil de falar
Pois ocorreram mortes
Que nem consigo explicar.
O cacique Rosalino
Aqui vou lembrar
Ele morreu lutando
Pelo nosso povo Xakriabá.
Ele foi morto por pistoleiros
Atacado na madrugada
Foi pego de surpresa
Com a sua casa sendo arrombada.
Naquela mesma madrugada
Ele veio a falecer
Deixando filhos e esposa
Sem poder os defender.
Ele foi muito corajoso
E a sua coragem aqui vou citar
Morreu defendendo o nosso território
Para que aqui pudéssemos morar.
Ele queria ver a nossa terra
Totalmente demarcada
Mas os pistoleiros
Impediram a sua jornada.
Ele ia sempre a Brasília
Para a terra ser homologada
Defender nossos direitos
E nossa terra ser demarcada.
12 de fevereiro de 1987
É algo que nunca vamos esquecer
Pois foi nessa data,
Que a chacina veio a acontecer.
Morreu Rosalino
E outros guerreiros Xakriabá
Os pistoleiros covardes
Sua única intenção era matar
Hoje, aquelas consequências de...
que houve esses crime tudo...
Amaro e seu grupo

²⁰⁶ Esperamos que o diálogo com a perspectiva Xakriabá tenha podido, até aqui, também proporcionar deslocamentos a alguns dos parâmetros mais comuns de nossa escrita acadêmica, em favor de uma narrativa historiográfica não (ou, menos) antropocêntrica, para utilizarmos a expressão de Ewa Domanska.

Invadiu causando muita dor,
Matando o nosso cacique
Meu Deus, que horror.
Eles tiveram sangue frio
E muita covardia
Mataram vários índios
Tirando-os da sua família.
Nossas terras foram demarcadas
Não demarcadas totalmente
Algumas estão em processo
E outras demarcadas parcialmente.
As terras demarcadas
Tem bastante diversidade
São aproximadamente 50.000 hectares
34 aldeias incluindo a minha comunidade.
A cultura do meu povo
É algo sem explicação
Tem cantos e encantos
Que fazem parte da nossa tradição.
A cultura para mim
É algo que se deve respeitar
Respeitar as tradições
E os costumes do lugar.
É muito importante pra mim
Que nem consigo descrever
A cultura define um povo
E os seus modos de viver.
O meu povo tem cultura
E aqui vou citar
Dançamos a nossa dança
Ao som do maracá.
Tem vários esportes tradicionais
Que é muito fácil de praticar
Tem arco e flecha, luta do toco
E outros não consigo nem lembrar.
Um dos nossos costumes
É a prática do ritual
Dançamos o Toré
Para fortalecer a parte espiritual.
A cultura do meu povo
Vem desde o ancião
Que ensina para os jovens
Passando de geração para geração.
(XAKRIABÁ, Maiane, 2018, p. 12-15)

1. “Romarias dos Mártires Xakriabá” e “Momentos de reflexão” – entre as alianças com os “de fora” e a “cultura daqui”

A 30ª Romaria dos Mártires Xakriabá (2017)

CIÊNCIA DOS MORTOS

Os mortos também precisam de cuidado e respeito porque, mesmo depois de mortas, as pessoas continuam importantes. Existem regras que precisamos seguir, senão, podem acontecer coisas desagradáveis. Para o povo Xakriabá, os espíritos dos mortos continuam ajudando a lutar, dando coragem e nos livrando dos perigos (XAKRIABÁ, Anide *et al*, 2013, p. 41).

30 anos de martírio Xakriabá

A resistência é uma missão

10 á 12 de Fevereiro/2017

Terra Indígena Xakriabá
Aldeia Itapicurú

Programação

Dia 09: Chegada.

Dia 10: Encontro da Articulação
Rosalino Gomes de Povos e
Comunidades Tradicionais.

Dia 11: Seminário sobre Mudanças Climáticas.

Dia 12: Celebração dos 30 Anos
dos Mártires do povo Xakriabá - Memória,
Missão e Resistência.

Realização: Povo Xakriabá e Articulação Rosalino Gomes de
Povos e Comunidades Tradicionais.

Apoio: Prefeitura Municipal e Câmara de vereadores de São João
das Missões, CIMI, CAA-NM, Diocese de Januária-Paróquia
São João Batista, CIMC CESE.

Cartaz de divulgação da 30ª Romaria dos Mártires Xakriabá (2017)

Das palavras mais bonitas
Rosalino falou:
“Eu prefiro ser adubo, mas sair daqui não vou”
Ele morreu para ser adubo da justiça da fulô

Meu caro leitor amigo
leia bem sem soletrar
coloque a mão na cabeça
pra melhor mentalizar
o triste padecimento
dos índios Xakriabá.

Muito tempo esses índios
sofrem de decepção
grileiros tomando terra
formando perseguição
pra acabar com os índios
e tomar conta do chão

Mas como a terra é sagrada
tinha uma doação
marcando todo o limite
que pertencia à nação
e por capricho da sorte
se encontra em boas mãos

As boas mãos que eu falo
do cacique Rodrigão
que lutou todo esse tempo
tendo até perseguição
muitos lhe deram fazendas
para deixar o seu irmão

Mas ele não aceitava
a oferta que lhe fazia
e continuou lutando
pra ver o que acontecia
no peito uma esperança
de bom resultado um dia

Foi quando teve notícia
de uma tal SPI
procurou denunciar
todas as invasões daqui
da área Xakriabá
perto de Itacarambi.

O órgão lhe deu uma carta
dizendo que este cidadão
pode rodar pelo Brasil
sem nenhuma interdição
essa carta foi tomada
por um forte capitão.

Quando todos os fazendeiros

começaram a descobrir
Rodrigo pra viajar
tinha às vezes de fugir
sem dizer pra onde ir
pra ninguém lhe perseguir.

Eles diziam um pro outro
ouça o que vamos fazer
Rodrigo sem essa carta
nada poderá fazer
então mandamos prendê-lo
pra nada resolver.

Rodrigo dizia eu sei
que eles vão me pegar
mas não ligo para isso
e nem paro de lutar
enquanto livre estiver
pretendo continuar.

O leitor pode bem ver
que tamanha paciência
dispensar uma fazenda
para viver na sufrença
são poucos homens que têm
essa tal consciência.

Mas que luta desastrosa
desse pobre cidadão
andou até mal vestido
e às vezes de pé no chão
para tomar nossas terras
da unha do tubarão.

Um tal Bida a chamado
foi o primeiro posseiro
que entrou dentro da área
com o bolso cheio de dinheiro
fazendo muita desordem
provocando o desespero.

Quando ele aqui chegou
Com grande agonia
queria toda a terra
que por aqui existia
porém os Xakriabá
contra ele resistiu.

Por ser bem conhecido
como rico cidadão
adquiria o direito
de trazer para o sertão
a polícia destemida
pra fazer judiação.

A casa desse bandido era como um quartel
foram detidos Rodrigo,
Laurindo, Emílio e Miguel
a polícia por dinheiro
desapoiou verdadeiro
para dar apoio a réu.

Tinha também uns valentes
da família dos Amaro
que entrando aqui na terra
alguns índios mataram
Argílio e seus companheiros
no outro dia chegaram.

E dividido em dois grupos
a derrota foi fazendo
matadores intemerosos
a polícia foi prendendo
quem não conhecia cadeia
agora está conhecendo.

Vou falar bem direitinho
para melhor lhe explicar
o nome dos pistoleiros
também preciso falar
só para vocês conhecerem
os que gostam de matar.

Perto do Barreiro Preto
lá morava o Alfredão,
Vicente, Antônio e Martinho
e tal Mané Paixão
quatro desses homens
filhos do dezasta Chicão.

Germano de Canabrava
Roberto Trinta e Arlindo
Agenor também se envolve
na morte de Rosalino
quatro foram pra cadeia
cumprir seu cruel destino.

Depois de todo o conflito
que o tiroteio parou
morto bem perto da estrada
se encontrava o Agenor
a força das leis divinas
sua sentença assinou.

Com a morte de Rosalino
nós ficamos em desespero
o presidente da FUNAI
veio nos visitar ligeiro
tomou logo providências
para indenizar os posseiros.

Pomares, cercas e casas
que dos posseiros ficaram
a FUNAI não quer pra ela
e para o cacique falou
que distribuísse todo
pros índios trabalhadores.

A FUNAI por sua vez
faz papel de escoteiro
pra fazer a indenização
gastou um rio de dinheiro
mas trouxe a tranquilidade
indenizando os posseiros.

(...)

Esta história é real
abaixo deixo assinado
porém só peço desculpas
se tiver versos errados
pois são meus primeiros versos
que aqui estão mencionados.

(Poesia de João Batista de Abreu, escrita por José Nunes de Oliveira)



Agnaldo Xakriabá recita os versos acima durante a Romaria dos Mártires Xakriabá. Acervo da autora (2017).

As “*Romarias dos Mártires Xakriabá*” ou os “*momentos de reflexão*” em memória das lideranças assassinadas na chacina Xakriabá, como prefere definir *Domingos Cacique*, são eventos realizados em todos os meses de fevereiro, desde 1988, quando

completou-se um ano das mortes. Nesse tópico, proponho-me a abordar dois dos eventos. O primeiro deles, em 2017, lembrava os trinta anos da chacina. O evento teve duração de três dias, coincidindo com um encontro da “*Articulação Rosalino Gomes de Povos e Comunidades Tradicionais*”. Em seguida, são descritos alguns aspectos do evento de 2018, quando algo completamente distinto impulsionou sua organização: a “*retomada da cultura daqui*”.

A Articulação Rosalino é um espaço de construção de alianças, que envolve os povos indígenas Xakriabá e Tuxá, como também comunidades quilombolas, geraizeiras, vazanteiras, veredeiras, catingueiras e de apanhadoras de flores do norte de Minas Gerais e Alto Vale do Jequitinhonha. Essa articulação se formou em 2010, quando esses povos decidiram assumir estratégias conjuntas para a regularização fundiária e fortalecimento das lutas por seus territórios. Essas alianças se estabeleceram a partir de históricos semelhantes de ameaças ao direito à terra, em face à implantação de projetos desenvolvimentistas e grandes empreendimentos, notadamente, a mineração e as monoculturas²⁰⁷. Como já dissemos anteriormente, o nome da Articulação foi escolhido pelo grupo em homenagem à memória de Rosalino Gomes de Oliveira e à luta do povo Xakriabá.

O encontro de 2017, como vem sendo prática comum ao longo dos últimos trinta anos, foi organizado em parceria com o CIMI (Conselho Indígena Missionário), contando também com a participação de outros parceiros dos Xakriabá, como o CAA (Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas Gerais) e a FUNAI (Fundação Nacional do Índio). Realizado na aldeia Itapicuru, o evento iniciou-se em 10 de fevereiro de 2017, com a composição de uma grande mesa, formada por lideranças Xakriabá e representantes de todos os povos participantes da Articulação Rosalino e entidades de apoio.

Após a formação da mesa e a realização do *Toré*²⁰⁸, “*puxado*” pela professora de cultura Vanuza Xakriabá, a *Wanuan, Domingos Cacique* descreveu o assassinato de seu pai e das outras duas lideranças Xakriabá – relato com o qual iniciamos a escrita da tese. O cacique destacou os tempos difíceis que vivenciava o povo Xakriabá nos anos 1980, como também a luta de cacique Rodrigoão (*in memoriam*) – “*primeiro a lutar pela demarcação de 1979*”. Apesar dos esforços das lideranças, o território demarcado no final

²⁰⁷ Cf. <http://www.asaminas.org.br/blog/post/articulacao-rosalino-gomes-de-povos-e-comunidades-tradicionais-unindo-forcas-plantando-resistencia>

²⁰⁸ Como já discutimos anteriormente, a partir das considerações de Edgar Xakriabá, o *Toré* que se pode apresentar publicamente não é o “verdadeiro *Toré*”, mas também é dotado de força espiritual.

dos anos 1970 representava uma redução de 70% do território Xakriabá, delimitado pela Certidão de Doação de 1728. Com a demarcação, também vieram as “*brigas mais fortes*”. Nos anos 1980, a luta “*inflamou*”, com muitos “*fazendeiros e pistoleiros no pé dos Xakriabá*”. Além disso, os “*preconceitos*” contra os indígenas eram muitos, causando “*muitas perseguições*”. Falando sobre o apoio do CIMI no “*tempo da luta*”, Domingos Cacique recordou uma fala de Fábio: “se vocês não lutarem, eles (os fazendeiros) não vão sair daqui”.

Ao refletir sobre o encontro de povos tradicionais como um espaço de organização de lutas, Domingos destacou o potencial de mobilização coletiva de seu pai Rosalino e das demais lideranças na “*luta pela terra*”. Mesmo sem aparelhos de comunicação, “*de um dia para o outro, conseguiam articular 300 pessoas para um mutirão*”. Rosalino, como lembrou seu filho, não aceitou nenhuma oferta para deixar a luta e sabia do risco de poder não estar vivo para ver seu território “*livre*”: “*lutava para a terra ficar livre para o nosso povo. Tinha sua vida à disposição da luta*”.

Cacique Domingos destacou também a morosidade dos órgãos públicos da época, afirmando que “*a justiça deixou acontecer a chacina*”, já que logo depois dos assassinatos a FUNAI encontrou recursos para indenizar os posseiros e, finalmente, homologar a terra. Traçando um paralelo entre as lutas do passado e do presente, lembrava que os novos e grandes desafios dos povos indígenas e comunidades tradicionais, no presente, seriam os projetos de leis que pretendiam modificar a Constituição – como “*a Portaria 68, a PEC 215 e o projeto MATOPIBA*”²⁰⁹. Nesse sentido, Domingos destacou que as armas mais perigosas que enfrentavam os povos tradicionais não eram (somente) as de fogo, mas “*a caneta*”. Por fim, encerrou sua participação com a recitação dos versos de seu pai, em referência à “*luta pela terra*”.

²⁰⁹ A PEC 215 pretendia atribuir ao Congresso Nacional a prerrogativa da demarcação de terras indígenas, que hoje pertence ao Executivo via FUNAI. Tratava-se de uma evidente manobra política da bancada ruralista em ataque aos direitos dos povos originários. A PEC 215 foi arquivada, após intensas mobilizações indígenas. Contudo, ação de teor semelhante segue por meio do Parecer 001/2017 da AGU, temporariamente suspenso em virtude de um Recurso Extraordinário impetrado por entidades de defesa dos direitos indígenas. A Portaria 68 de 2017 também visava mudanças nos procedimentos relativos à demarcação de terras indígenas, expressando, em seu texto, uma clara “preocupação” com a garantia da propriedade privada. A expressão MATOPIBA é um acrônimo criado com as iniciais dos estados de Maranhão, Tocantins, Piauí e Bahia, referindo-se ao estabelecimento de uma nova fronteira agrícola no Brasil, baseada em tecnologias modernas de alta produtividade. Na prática, implica a degradação do Cerrado brasileiro, a partir da interpretação de que o bioma é um grande “vazio improdutivo”.



Cacique Domingos fala na abertura do evento. Ao seu lado esquerdo, seu Valdemar, Rosalvo e José de Fiúza. Abaixo e o estandarte com a fotografia de Rosalino. Acervo da autora (2017).

Seu Rosalvo Fiúza, tio materno de Domingos e liderança da aldeia Sapé, pediu a palavra. Bastante emocionado e em meio às lágrimas, lembrou que se Rosalino não tivesse dado a vida dele em troca “*da nossa luta, talvez ainda hoje o território estivesse em jogo*”. Ele também aproveitou para direcionar uma mensagem aos jovens: “*às vezes, parece que só estudo de ler e escrever que vai resolver a vida*”, reforçando a necessidade de engajamento das novas gerações nas lutas do território, a partir das epistemologias nativas. Seu José de Fiúza lembrou da morte de seu irmão, Manoel de Fiúza, na chacina. Dazinho, vice liderança da aldeia do Brejo do Mata Fome, agradeceu pela oportunidade de falar, ressaltando que o evento “*não é só para comemorar, mas mostrar que herança é a luta*”.

José Nunes, com 42 anos, lembrou da experiência de ter arrastado o corpo do pai aos 11 anos de idade, enquanto a família sofria ameaças por parte dos pistoleiros. “*Minha mãe*”, dona Anísia, “*não conseguiu mais morar na aldeia*”, recordou, destacando a dimensão traumática da chacina sobre sua família. De acordo com *Zé Nunes*, os jovens deveriam “*ouvir os mais velhos*”, pois muitos registros sobre os Xakriabá são “*falsos*”, “*não falam a verdadeira história*”. Além de seu pai, muitos outros “*mereciam*” ser lembrados: “*Zé*” (José de Benvindo) “*só tá vivo por milagre de Deus. Foi todo estilhaçado de bala*”. Na condição de prefeito do município de São João das Missões, José Nunes, destacou ainda a importância das alianças entre os Xakriabá e os parceiros.

Primeiro, fez referência à oportunidade de se formar na primeira turma do FIEI e, posteriormente, colaborar com o processo de criação das escolas indígenas no território. Em seguida, falou sobre o delicado lugar da política partidária entre os indígenas: “*a política partidária foi uma necessidade para sobreviver. Mas a política partidária, de forma geral, não escuta as pessoas*”. Por isso, apesar de ocupar um lugar nesse campo, ele procurava “*não esquecer os princípios que regem a convivência entre os indígenas: união, solidariedade e respeito pelos parentes*”. Por fim, o prefeito Xakriabá evidenciou aquilo que julgava como mais relevante na orientação das ações no território: “*se somos um povo unido, vamos tomar sempre a nossa história como base*”.

Seguiram-se inúmeras falas de representantes dos outros povos, ao longo do dia. Em todas, destacavam-se violações de direitos territoriais, passadas e presentes. Gilberto, representante quilombola, dizia que para a comunidade dele, “o povo Xakriabá é um modelo no norte de Minas”. Zilá, da Comissão Pastoral da Terra (CPT), agradecia a “força dos Xakriabá nas retomadas em Itacarambi”. Uma das sínteses possíveis desses debates poderia ser expressa em uma fala de Braulino Caetano Santos, geraizeiro conhecido por seu intenso engajamento político: “quem não tem território, é escravo!”. Nos intervalos, além da recitação de versos sobre o “*tempo da luta*” por Agnaldo Xakriabá, “*batuques*” com instrumentos, cantos e danças dos diversos povos participantes, eram partilhados pelos presentes. Cada novo momento, após intervalos para alimentação, era iniciado por rezas Xakriabá, “*puxadas*” por professores de cultura e estudantes indígenas.

Como principal resultado do evento, produziu-se coletivamente o documento “Os povos tradicionais falam! Carta do II Mutirão da Articulação Rosalino de Povos e Comunidades Tradicionais no Território Xakriabá à sociedade brasileira e internacional”. A carta afirmava o compromisso dos povos tradicionais do norte de Minas com a luta pela “libertação dos territórios e pela construção do bem-viver”, no contexto em que se “fazia memória dos 30 anos dos mártires da Terra Indígena Xakriabá” e em que a Articulação Rosalino se colocava “como uma frente de defesa dos povos tradicionais em uma conjuntura de ataque e negação de seus direitos”, diante do “agravamento dos efeitos das mudanças climáticas, intensificadas pela lógica desenvolvimentista predatória dos grandes projetos” no Cerrado.

Com relação à proteção do Cerrado, denunciavam-se as políticas e programas em implementação que comprometiam “irreversivelmente este bioma e os seus povos como, por exemplo, o Plano de Desenvolvimento Agrícola MATOPIBA, que considerava o Cerrado “a última fronteira agrícola no Brasil”. Essas ameaças vinham sendo

protagonizadas por um “governo golpista e ilegítimo, sustentado pelo judiciário, legislativo e legitimado pela mídia que controla os grandes meios de comunicação no Brasil”²¹⁰. No documento também se destacava que, passados trinta anos do “massacre”, lideranças indígenas e de outros povos e comunidades tradicionais continuavam sob ameaça, necessitando recorrer frequentemente a instâncias de proteção dos direitos humanos. A “luta empreendida pelo povo Xakriabá”, tida como um exemplo, inspirava a Articulação Rosalino a fortalecer alianças para “a retomada, gestão e proteção de nossos territórios”.

No momento em que cultuamos a memória de nossos mártires, reafirmamos como nosso compromisso e missão com a luta pela libertação dos territórios e pelo bem-viver. A luta dos nossos antepassados é a nossa herança!²¹¹

No terceiro e último dia dos eventos, aconteceu a Romaria dos Mártires Xakriabá. A caminhada iniciou-se na aldeia Itapicuru, rumo ao local da chacina, na aldeia Sapé. As lideranças indígenas caminharam à frente do cortejo, carregando uma cruz ornamentada com imagens de Rosalino. O cortejo era seguido por um carro de som, no qual cantos religiosos eram amplificados. Esses cantos eram geralmente entoados por pessoas ligadas à paróquia de São João das Missões e ao CIMI. No entanto, as crianças Xakriabá e professores de cultura tinham um protagonismo relevante nos cantos e rezas indígenas, “*puxando-os*” em diversos momentos. Chegando ao local da chacina, houve uma cerimônia de erguimento da cruz no espaço onde estão sepultados os mártires Xakriabá, seguida pelo Toré. Os responsáveis pela cerimônia eram lideranças e “*mais velhos*” indígenas. Por fim, o padre da paróquia de São João das Missões rezou uma missa católica, usando um cocar. O evento finalizou-se com uma refeição na escola indígena para todos os presentes.

²¹⁰ Referência ao governo Michel Temer.

²¹¹ Cf. ARTICULAÇÃO ROSALINO. **Os Povos Tradicionais falam!** Carta do II Mutirão da Articulação Rosalino de Povos e Comunidades Tradicionais no Território Xakriabá, à sociedade brasileira e internacional, 2017. Disponível em: <https://cimi.org.br/pub/doc/carta-xakriaba-articulacao-rosalino-2017-02.pdf>



**Povo Xakriabá se concentra para a saída da Romaria.
Acervo da autora (2017).**



**Seu Valdemar e seu José de Benvindo segurando a cruz em homenagem aos mártires
Xakriabá. Acervo da autora (2017).**



Chegada ao local da chacina, onde estão sepultadas as lideranças indígenas. Acervo da autora (2017).

A 31ª Romaria dos Mártires Xakriabá (2018)

A Romaria de 2018 foi configurada por práticas muito distintas das realizadas no evento anterior. Em 2018, o evento durou somente um dia e recebeu muito menos parceiros externos. A caminhada da aldeia Itapicuru ao Sapé foi, como em outras edições, realizada. Contudo, ao silêncio característico da caminhada, irrompiam momentos, que foram chamados de “*paradas*”, nos quais cacique Domingos realizava a leitura de textos, produzidos a partir de documentos de seu arquivo. As “*paradas*” tratavam principalmente do contexto imediatamente anterior ao do assassinato das lideranças indígenas, destacando as várias violências sofridas pelos Xakriabá e seu protagonismo nos eventos relativos à “*luta pela terra*”. Um parâmetro fundamental para a produção dessas narrativas foi a leitura dos textos produzidos, sem a utilização de nenhum instrumento de amplificação de som. Cacique Domingos, com base em suas reflexões sobre as articulações de seu pai na luta, destacou a eficiência de seus “*meios de comunicação*”, quando, sem redes sociais, celular, carro ou microfones, conseguia comunicar suas mensagens e levá-las a várias partes do território com notável rapidez.

Esse era um padrão dos “*antigos*”, que de acordo com o cacique, deveria ser retomado. À suposta “*simplicidade*” do evento, termo utilizado pelo padre para qualificar

o que seria feito naquele dia, contrapunha-se a exuberância e força dos depoimentos do cacique. Contrapunha-se também outro costume dos “antigos”, devidamente renovado na conformação estética e discursiva do evento: entre as “paradas”, “benditos”, rezas e ladainhas eram cantadas por exímios rezadores “mais velhos”, como seu Zé do Rolo, avô de Célia e Edgar Xakriabá, dona Inês e dona Otilia, cuja relação com os eventos de “luta pela terra” foi discutida na Parte II da tese.

A beleza de suas recitações era compartilhada com toques de (folia) de Reis, que narravam as epopeias vivenciadas pelos Xakriabá durante os anos de “luta pela terra” e davam “vivas!” à memória de Rosalino e seus companheiros. Um “bendito” foi composto especialmente para a ocasião, também narrando as vicissitudes dos processos de luta pela terra. Elaborado pela professora de cultura Neide, da aldeia Barreiro Preto, o “bendito” contava, em mesma entonação das ladainhas, as experiências do povo Xakriabá durante o “tempo da luta”. O evento também foi a ocasião utilizada para a avaliação do I Encontro da Juventude Xakriabá, que se havia realizado pouco tempo antes no território. Nesse sentido, a Romaria dos Mártires de 2018 destacou, de forma mais evidente, o protagonismo da juventude Xakriabá nos embates contemporâneos e seu papel enquanto “herdeiros da luta dos antepassados”.

Concluída a caminhada, a chegada ao local da chacina e do sepultamento das lideranças Xakriabá – espaço que estava lacrado com fitas de isolamento e cordas, foi acompanhada, não apenas pelo momento de “comer a farofa”, como também por reflexões e falas a respeito das lutas recentes dos mais jovens. Assim, exaltando a força “guerreira dos mais novos”, como veremos, e destacando também a importância do “resgate da cultura dos antigos”, a Romaria de 2018 diminuía o protagonismo dos elementos mais característicos do catolicismo, substituindo-os por uma “missa silenciosa”. Para manter-me fiel à descrição dos eventos, não encontrei maneira mais apropriada para fazê-lo do que a partir da transcrição dessas “paradas”, cujas gravações foram autorizadas pelo cacique. Ao longo das transcrições, também indicarei a realização de outros atos enunciativos, que se desdobravam no decorrer do evento.

[Na concentração, a professora de cultura Wanuan chama o grupo para o “momento de oração”. Recitação de várias “rezas” e “ladainhas”].

1ª Parada – Aldeia Itapicuru

Cacique Domingos: Dando sequência aqui, eu gostaria de pedir silêncio ao pessoal aí, para gente trazer um pouco da memória. O nosso povo Xakriabá, para aqueles que ainda

não conhecem, que nunca conheceu de perto a história de nosso povo. Eu gostaria de pedir um pouco de silêncio, porque se não tiver silêncio, sem o microfone a gente não vai conseguir falar. Não é nem porque não tem o microfone, não. É porque, quando a gente organizou para fazer esse dia de hoje, de reflexão, resgatando um pouco, também, a história do nosso povo que não tinha microfone naquela época, que não tinha energia, que não tinha carro de som, mas todo mundo sabia ouvir, todo mundo fazia silêncio e tudo dava certo, todo mundo compreendia. Então, eu peço para que a gente consiga também fazer um pouco de resgate da nossa própria “*cultura*”, daquilo que os nossos antepassados fizeram, que a gente faça um pouco de silêncio e possa ouvir também um pouco da nossa realidade, da nossa história. Mais uma vez, quero agradecer a Deus pela oportunidade e dar boas-vindas a todas as pessoas que aqui se faz presente; dar boas-vindas a todos os jovens, a todos adultos, crianças, aos nossos visitantes, aos nossos parceiros, ao padre, ao prefeito Zé Nunes, que também tá aqui. Aos vereadores, aos secretários, enfim dar boas-vindas a todos mesmo, de verdade, que fizeram seu esforço, para tá aqui nesse dia de hoje. Eu tenho algumas memórias aqui, que nessa primeira parada eu gostaria que vocês prestassem bastante atenção naquilo que eu vou estar lendo aqui e talvez aqui tem muita gente que ainda lembra daquela história e ainda lembra dos nomes que eu vou estar lendo aqui, mas tem muitas pessoas que não lembra, né? Muitas pessoas que não sabe daquela história. Então, é muito importante para aqueles que ainda não ouviu falar que prestem atenção naquilo que eu vou estar falando aqui. Gostaria aqui, de mais uma vez também, prestar a nossa homenagem a todos os nossos antepassados, que deram a vida por nós, aqueles que já partiram, lutaram, assim como nossos antepassados, nossos caciques o Rodrigo, o Manoel Gomes, que já foi reverenciado ali na primeira parada ali. Ao nosso Rosalino Gomes, aos nossos antepassados que deram a sua vida, que partiram, que lutaram em prol deste povo, em prol do nosso direito. Eu tenho aqui alguns dados de 1986, onde fala de alguns pistoleiros, de alguns fazendeiros, de pessoas que massacraram o nosso povo e muitas vezes eu tenho certeza que muita gente aqui que conhece, muitos não conhecem, principalmente os nossos jovens, que hoje também tiramos o momento para tá fazendo uma reflexão dessa luta dos jovens de hoje. Nós vamos estar ali em cima fazendo essa reflexão. Eu tenho alguns dados aqui de janeiro de 1986 onde fala assim: “empregados do empresário e grileiro Paulo Roque derruba placas da FUNAI e os marcos que delimitam a área Xakriabá”. Isso foi em 1986. Os empresários, ou seja, o fazendeiro Paulo Roque, onde enviou os seus pistoleiros para derrubar as placas da FUNAI que demarcavam o território Xakriabá e derrubava também os marcos. E, em fevereiro de 1986, José Ferreira de Paula, prefeito de Itacarambi, contrata o pistoleiro Zequinha para ficar ameaçando os índios do Sapé e evitar que estes plantem suas roças. Uma cerca foi erguida numa estrada de servidão. Paixão, de Itacarambi, diz que vai matar o porco, se referindo ao índio Benvindo Pinheiro das Neves, da aldeia Defuntos, na época, hoje a atual Riacho dos Buritis. Dezinho do Nascimento, de Itacarambi, promete cercar os “gerais” na aldeia Defuntos, onde os índios criam os seus animais e promete balas a quem tentar impedir. José Geraldo dos Santos, pistoleiro de Aécio Pereira Costa, de Montes Claros, ameaça os índios de morte porque estes não permitiram que ele fizesse uma cerca na estrada de servidão do Riacho do Brejo. Os índios tomaram-lhe o revólver e entregaram à FUNAI. No dia 10/2, José Geraldo dos Santos compra outro revólver e promete vingança. O pistoleiro Zequinha, a serviço do prefeito José de Paula, juntamente com Emílio Caetano de Souza e Agenor Nunes tentam matar o índio Santo. Ameaçam a viúva Maria Souza, seus genros e filhos por não aceitarem sair do Sapé, onde sempre viveram. Zequinha ameaça de morte os índios Manoel Fiúza e Rosalino e diz publicamente que está garantido pelo prefeito de Itacarambi, José de Paula. José Geraldo dos Santos, pistoleiro de Aécio Pereira, dá 3 tiros na porta da casa do índio Antonio

Pereira das Neves e faz ameaças aos índios Olímpio e Joaquim no Riacho do Brejo. Renato Mendes Cardoso e Sinval Mendes Cardoso, ambos de Januária, andam na aldeia Barreiro fortemente armados e distribuindo ameaças a todos os índios. Continuam o processo de ampliação da grilagem na área indígena, cercando as “gerais”. Sinval Mendes Cardoso prende a água do córrego Pinga, deixando o gado dos índios sem água para beber. Isso aqui tudo em 86. Eu tenho certeza... quem lembra dessas pessoas que eu estou falando? Tem várias pessoas aqui que lembra dessas pessoas... Mas lembra do que eles fizeram também, né? O sargento Getúlio e o Cabo Milton do Destacamento Policial de Itacarambi, às 17hs, invadem a casa do índio Rosalino e vasculham todas as dependências à procura do referido índio. Foram transportados à área em viatura da prefeitura de Itacarambi e o faziam acompanhados do prefeito José de Paula. Vinham com ordem de apurar denúncias de Rosalino contra os pistoleiros do prefeito. Renato Mendes Cardoso, aqui em abril, foi à casa do índio Laurindo ameaçá-lo de morte e agredi-lo verbalmente. A intervenção de dona Amélia, esposa de Laurindo, impediu que houvesse morte. Na ocasião, Renato se dizia enviado pelo prefeito José de Paula. Empregados de Manoel Caribé, de Montes Carlos, chegam, isso no dia 6/4/86, na aldeia Prata para fazer a cerca na área grilada por Caribé, contrariando determinação do juiz federal de Belo Horizonte. Os Xakriabá, legitimados em determinação do juiz federal da 3ª Vara de Belo Horizonte, tentam colocar roça na fazenda Sapé. São agredidos por Zequinha e Agenor Nunes, pistoleiros a serviço do prefeito de Itacarambi. No confronto saem feridos os dois pistoleiros e o índio Toninho. Quem lembra daquela chacina que feriu Toninho de Dorotéo aqui no Sapé? Foi nesse dia. Em 8/4/86, quando Toninho foi ferido aqui no Sapé por Agenor. Toninho é conduzido pelo Chefe de Posto da FUNAI para Januária a fim de ser medicado. Em Itacarambi, o ônibus que o transportava é interceptado pela polícia e levado até a delegacia. O delegado Patrocínio lavra um flagrante contra Toninho e o envia para a cadeia de Januária. Enquanto isso, os pistoleiros gozam de impunidade e da cobertura do prefeito. Toninho é liberado em no dia 22 de maio por força de um *habeas corpus* impetrado junto ao Tribunal de Justiça de Minas Gerais. 10/4: dois pistoleiros conduzidos na C10 vermelha de propriedade de Orozimbo, dono de um ponto de refeição em Itacarambi, ficam por longo tempo com armas na mão na frente das casas dos índios Manoel Fiúza e Rosalino. Em 30/4, José Ferreira de Paula prefeito de Itacarambi nega a existência de índios na área Xakriabá e diz ter comprado a fazenda Sapé há mais de 10 anos. Essa carta eu vou tá lendo nas próximas paradas ou lá no ponto, que é carta que Zé de Paula desclassifica os nossos indígenas, onde fala que aqui não tem índio, que aqui é tudo misturado, fala que comprou essa fazenda e vou tá lendo para vocês também o nosso Termo de Doação de 1728, lavrado e registrado em cartório e registrado por várias vezes por alguns índios também nos cartórios, onde diz qual é o território do povo Xakriabá. E naquela, época, nos anos 1980, o prefeito desclassificava e dizia que não existia índios aqui e que a terra dele era legítima e que foi comprada por todos nós. Eu tô falando isso, quando eu falei que era uma reflexão da nossa história, da história do nosso povo, do povo Xakriabá, nós precisamos ficar sabendo de toda luta e daquilo que nós passamos aqui no nosso povo, aquilo que nós passamos, que nossos antepassados passaram, para garantir isso que a gente tem aqui hoje.

Nós sabemos que isso, para quem não conheceu toda a história, para quem não conheceu a história desse povo, aquela luta desse povo, sabe que tudo que foi constituído, que tudo que foi construído aqui e esse território demarcado, para que a gente possa sobreviver hoje, ele custou muito caro para os nossos antepassados, para nosso povo e para muitos que hoje aqui estão também. Como vários companheiros aqui... Zé de Benvindo eu tô vendo aqui. Zé de Benvindo, várias pessoas que ajudaram aqui, naquela luta, naquela época. Em maio, quando Zé de Paula nega o direito dos índios, ele afirma que os índios

ocupam apenas 10 mil hectares. O nosso território era de 46 mil hectares, na época, demarcado, e afirma que os índios só ocupam 10 mil e só trabalham em 200 hectares, que a área indígena... a Polícia Militar apurou a existência de 60 vendas de cachaça. Naquela época, eles já criminalizavam também as pessoas que vendiam cachaça. Mas, quem vendia cachaça na época eram os índios, eram os fazendeiros, eram os pistoleiros, que inclusive morreu um índio velho nosso aqui por veneno colocado na bebida, na cachaça para que esse índio tomasse. E para quem não sabe da história, foi o companheiro aqui da aldeia Morro Falhado, Raimundo Pinheiro, finado Raimundo, ele foi morto. Eu tenho carta lá dos índios também, textificando da morte dele, onde ele foi envenenado por um fazendeiro que morava na Barra do Sumaré. Então, muitas pessoas, muitos massacres a gente teve, e muitas histórias que o nosso povo precisa de saber, que as nossas crianças precisam de saber, que nossos jovens precisam de saber e os nossos próprios adultos precisa de repassar isso para o nosso povo para que eles possam dar continuidade naquela luta. Porque assim como Rodrigão não está mais hoje aqui, assim como Rosalino não está aqui mais hoje, assim como Manoel Fiúza não está aqui mais, assim como José Pereira e diversos outros indígenas que deram sua vida não estão aqui mais, no dia de amanhã eu também não vou estar. No dia de amanhã, essas lideranças que também aqui também não vão estar. Mas vocês vão estar, vocês jovens, vocês crianças, que vai dar sequência e continuidade nesta luta de nosso povo e fazer com que a nossa geração futura possa ter um futuro melhor pela frente. Essa aqui a gente tá passando, para que vocês guardem isso em seu coração e possa dar sequência a essa luta que nós estamos dando sequência hoje, que nossos antepassados deixaram, mas que vamos deixar ela no dia de amanhã e vocês estarão dando sequência. Vai vir um bendito agora e nós vamos dar continuidade depois.

[Ao final da fala de cacique Domingos, recitação do “*bendito*” em homenagem aos mártires]

Vou contar uma história
Que muitos conhecem bem
A história de um povo que tentaram dizimar
Aqui nesse território
Só tinha gente de bem
Até que os fazendeiro vieram nos expulsar
Que cuidava do seu povo
E nunca por dinheiro
Foi o bastante
Para eles se irritar
E por isso organizaram a chacina Xakriabá
Mandaram os guerreiros para perto de Tupã
Pensando que iam acabar com o povo Xakriabá
Guerreiro que é guerreiro, tem sempre o pé no chão
Assim nos ensinaram,
Rosalino e Rodrigão
Ofereço esse canto
E também aos encantados
Que é eles que nos conduz.

(*Bendito* escrito pela Professora de Cultura, Neide Xakriabá, para a 31ª Romaria dos Mártires Xakriabá – 2018)

[Caminhada silenciosa]

2ª Parada

Cacique Domingos: Então, pessoal, dando continuidade, vou ler mais algumas das situações que nosso povo enfrentava naquela época, onde cita alguns pistoleiros e alguns indígenas ali dos anos 80. Isso aqui foi antes da chacina que nós sofremos. Antes, um pouco antes, um ano antes da chacina de 1987. Em mais essa daqui, nos diz que o índio Laurindo estava em Itacarambi a negócios. Um carro de um policial com Renato Cardoso e João de Bajão, o apanham e o conduzem à delegacia de Polícia. Ali foi interrogado pelo delegado Francisco Alves Neto e recebe ameaça. No dia 20/8/86, o índio Francisco Pinheiro das Neves, com mais de 65 anos, foi à Itacarambi apanhar sua aposentadoria e foi preso e passou mais de um dia na cadeia, sem ser acusado de nada. O índio Dorotéo é manipulado pelos grileiros Renato e Sinval Mendes Cardoso. É levado a Itacarambi para depor contra seu filho Toninho, contra o CIMI e a FUNAI. Aqui é o pai de Toninho de Dorotéo que depôs contra ele, contra o CIMI e contra a FUNAI na época. O próprio Toninho conhece bem essa história. Em setembro, no dia 6, Paixão e João de Bajão perseguem o índio Benvindo. Este teve que desviar-se do caminho e se refugiar no Sapé. Os dois seguiram em seu alcance por longo tempo. Em 23/9, o índio André tem sua roça queimada por Renato Cardoso. Renato lhe dá 2 tiros, mas não consegue alvejá-lo. Renato e Sinval chegam à aldeia Barreiro com 50 homens armados. Estavam com eles 4 PMs de Itacarambi e também os advogados de alguns posseiros. Manoel José de Januária os acompanhava e dizia “que se não resolver uma causa na justiça, se resolve na bala”. Os índios Nego de Luzão e Geminiano e outros são atacados por um bando de jagunços. O gado do índio João de Di é preso no curral do posseiro José Lopes. Depois de alguns dias chegam policiais de Manga e o gado é solto. Os jagunços, porém, continuam ostensivamente armados e ameaçando os índios. O índio Valmir é preso em Itacarambi e espancado a ponto de se urinar. Foi solto apenas no dia 28/9. Enquanto esteve preso apanhou da polícia de Itacarambi, comandada pelo delegado Francisco Alves Neto. João de Bajão ataca casa do índio João de Di. O carro da prefeitura de Itacarambi transporta sementes e jagunços para ocuparem as roças preparadas pelos índios. Destacamento Policial de Manga solta o gado João de Di, mas não desarma os pistoleiros. Renato Cardoso, acompanhado pelo pistoleiro Pedro Miséria, invadem a casa do índio João Nunes da Mota e lhe tomam uma bola de arame. Tenente Tarcísio, de Manga, devolve a bola de arame ao índio. Poucos minutos depois da saída do Tenente, Renato e Pedro, fortemente armados, tentam invadir a casa do índio Osvaldo Fernandes Ribeiro. Por pouco não houve morte. A chegada de outros índios impediu o pior. Mais algumas coisas daquilo que acontecia e que aconteceu na nossa época, na época daquela luta, na época daquelas invasões e que eu tenho certeza que muitas pessoas aqui sabem disso, mas muitos não sabem. É uma história real, é uma história verdadeira. Foi um pouco antes da chacina acontecer aqui. Tudo que eu estou lendo aqui foi realidade. Foi verdade. Foi acontecido, né? E a forma que o nosso povo era tratado... Então nós vamos dar sequência, né? O sol tá muito quente também. Lá tem mais sombra. E assim nas próximas paradas a gente continua também.

[Parada intermediária. Cacique Domingos: A parada aqui foi só um pouco para dar uma descansadinha nas pernas mesmo. O solzinho tá um pouco escaldante, né? Lá tem mais sombra para acomodar. A gente vai fazendo mais uma paradinha mas é só mesmo para que o pessoal equilibrasse um pouco as pernas. Mas nós já podemos seguir daqui para lá].

3ª Parada

Cacique Domingos: Pessoal, mais uma paradinha aqui...É coisa rápida. Para quem não conhece, não sabe, aqui logo atrás de onde eu estou aqui é onde morava Manoel Fiúza da Silva. Aqui tem a marca ainda casa dele. Essa árvore aqui eu não sei se foi ele que plantou, mas quando ele faleceu já tinha ela aqui. Então a casa dele, que ele morava era aqui. Quando aconteceu a chacina de madrugada, ele saiu daqui da casa dele para ir lá, ver o que tava acontecendo lá na casa de meu pai, que era vizinho. Quando ele chegou na cancela da porteira foi onde ele foi atacado por um grupo de pistoleiros, que estava aguardando na cancela da casa. E ali eles deram 5 tiros nele e 3 facadas e ainda chutou a bunda dele e falou: “esse índio velho aqui não faz mais greve”. Mas ele ainda permaneceu com vida. Conseguiu falar com nós, com a polícia quem que tinha matado ele. Que ele conheceu as pessoas que tinha matado ele. Então, é só para quem não conhece, quem não conhecia... Morava bem aqui nesse espaço que tá vago aqui, que é o marido de..., o ex-marido de tia Nena, que também tá aqui com a gente hoje. Então, era só para informar que não sabia onde ele morava, era logo aqui, nesse lado aqui atrás. Damos continuidade.

Wanuan Xakriabá: chamar todos os professores de cultura para frente, todas as lideranças que tiver aí com a gente, as viúvas... Aí o pessoal pode vir para frente aqui para gente dar continuidade em nossa caminhada... Manoel?

Cacique Domingos: Pessoal tá pedindo também para que todos os guerreiros daquela época, para aqueles que acompanharam também de perto, querendo ou não todo mundo vai tá junto, mas os que se sentirem à vontade também, podem tá vindo virem à frente aqui. Otília do Sapé...

Wanuan Xakriabá: tia Otília?

Cacique Domingos: Quem quiser está aqui na frente... Todo mundo que participou da luta esteja convidado para vir aqui para frente.

Wanuan Xakriabá: Peço silêncio, pessoal.

4ª Parada – Chegada ao local da chacina

[Toque dos batuscas da Folia de Reis, incluindo “reis” com narrativas do conflito]

[Dona Otília puxa uma reza]

[Finalização do Reis: “Viva quem foi falecido pela luta da terra e quem foi falecido pela chacina Xakriabá”. Todos: Viva!]

Cacique Domingos: Pessoal que tá aqui, foi cantado aí esse Reis, por esse grupo que vieram com esse Reis falando aqui um pouco da chacina que aconteceu aqui em 1987. Eu sei que sem o microfone fica um pouco difícil para gente ouvir, ainda mais com barulho de carro e moto, dificulta para as pessoas que estão mais distante ouvir. Mas quando mantém o silêncio, dá para gente conseguir ouvir melhor. E falei com o pessoal lá embaixo... A gente não tá usando hoje o microfone, até mesmo uma forma de resgate da forma como o nosso povo se comunicava no passado, uma forma de resgate de como a gente se reunia... Cansei de ver reuniões e mais reuniões dessas que meu pai fazia, com muita gente.... Todo mundo prestava atenção e todo mundo conseguia ouvir e tirar o

melhor delas. Aqui é também o início de um resgate de várias coisas que nosso povo fazia. Inclusive, o meio de comunicação que não tinha naquela época, não tinha uma moto, não tinha um carro, não tinha um telefone, não tinha uma rede social, um facebook, um whatsapp para se comunicar, mas conseguia comunicar muito bem. Então, nesse evento, a gente fez silêncio, a gente não fez programação, a gente não fez divulgação em rede social, a gente não espalhou convites e esperamos que o nosso povo espalhasse esse convite no boca-a-boca, como nosso povo fazia no passado. E, graças a Deus, que aqui tem um número expressivo de pessoas que não dependeu de tudo isso para que a gente conseguisse trazer eles até aqui. Então, mais uma vez, a gente quer, na verdade, agradecer a todos. A gente vai ter a celebração do padre Gilsoni. E na sequência a gente dá continuidade na avaliação do encontro de jovens que teve recentemente e na programação do dia. Daqui a pouco a gente traz uma farofinha também para aqueles que estiverem com fome.

[Canto Xakriabá em língua Akwen]

Cacique Domingos: Eu queria pedir ao pessoal um pouco de silêncio para gente poder dar sequência aqui, para daqui a pouquinho a gente fazer o encerramento. Esse momento de agora à tarde, é o momento também que a gente tirou para fazer um pouco a avaliação daquele encontro dos jovens que aconteceu aqui na aldeia Embaúba e que até hoje não teve um momento de reflexão e de avaliação do encontro. Então, tá aqui bastante jovens que participou daquele encontro, tem várias lideranças, tem o pessoal que participaram... Então, seria interessante a gente fazer um pouco a reflexão e ouvir também os jovens, como está a situação da luta dos jovens, jovens que estão expondo aí a luta, que estão assumindo, na verdade, seu espírito de luta. A gente quer ouvir e também e fazer a nossa avaliação em relação aos últimos trabalhos que a gente vem vendo junto aos nossos jovens e até da nossa população. Mas eu falo os jovens porque hoje os jovens tem ajudado muito no desenvolvimento na luta em “busca dos direito” e isso tem refletido bastante... Certo tempo atrás, o nosso povo não era quase que nem visto lá fora, mas a gente percebe que depois que iniciou essa batalha juntamente com os jovens... Os jovens foi à luta sempre em Brasília, sempre em vários lugares, buscando, correndo atrás, brigando pelos nossos direitos... Os Xakriabá hoje são bem vistos lá fora. A gente sabe que as organizações indígenas, quando tem qualquer movimento hoje lá fora, principalmente quando é de embate mesmo, de “busca de direito”, a primeira coisa que eles procuram saber é se os Xakriabá estão presentes, se os Xakriabá estão indo... Coisa que antes não acontecia. Os Xakriabá não era nem lembrado, praticamente.

Mas eu gostaria de antes de fazer essa avaliação, só ler essa carta aqui, que é uma carta que, na época, o prefeito de Itacarambi, José de Paula, fez em resposta a uma pessoa, a senhora chamada Julieta... Creio eu que ela fez algum questionamento para ele ou pediu informação de alguma coisa e ele escreveu essa carta dando resposta. Eu gostaria que os jovens, toda a população, ficasse bem atento de qual foi a atitude do prefeito daquele época. Isso serve também para nós avaliar a nossa época de hoje, a política que a gente tem hoje, o prefeito que a gente tem hoje, os vereadores que a gente tem hoje, buscando e defendendo nossos direitos, coisa que antes não acontecia, que antes era só perseguição. Hoje, graças a Deus, nós temos aí como atual prefeito, Zé Nunes, que foi um daqueles sobreviventes da chacina de 87, onde ele foi quem teve que arrastar, como falou no Reis aí, o nosso pai para saber se estava morto, com 11 anos de idade foi obrigado a fazer isso. E com o decorrer dos tempos, aquele prefeito que comandou toda chacina, foi emancipado. E acabou assumindo Zé Nunes e depois Marcelo e Zé Nunes de novo agora, pessoas que, na verdade, em vez de perseguir, deu suporte a nossa luta. Então, eu acho

que isso é também um viravolta que a gente deu por cima, porque a gente saiu de lá de baixo, dos pés, para poder estar hoje em uma administração que apoia, onde não é aliada de fazendeiro, onde apoia e defende nossos direitos indígenas. Então, isso para nós também foi um grande avanço.

Então, vou ler aqui, ele respondeu a essa senhora, essa carta é de 85, de 30 de abril de 85, que ele diz assim:

À senhora Julieta,
A Rua Nicarágua, 108. Apto. 201B. Belo Horizonte. Minas Gerais.

Distinta Senhorita,

Dou ao meu poder sua carta de 20 de abril corrente, que para mim foi motivo de muita alegria, porque através de minha resposta tenho a oportunidade de colaborar para a compreensão de assunto muito discutido. Devo esclarecer a você, inicialmente, que não sou “invadidor de terras”, “grileiro”, “perseguidor de índios” etc.

A área que possuo nesse município, a Fazenda Sapé, é minha, adquirida através de compra legítima, há mais de 10 anos. Hoje, essa área desperta cobiça e ambição, porque dispõe de muitas coisas: pastos bem formados, aguadas, curral, cercas etc. Essas benfeitorias representam anos e anos de árduo trabalho. Se você conhecer alguma pessoa que tenha uma fazenda, peço-lhe perguntar a essa pessoa o quanto custa fazer uma fazenda e o Sapé, se ainda não é uma fazenda feita.

Sou cristão e quero crer que também sou um cidadão brasileiro, supridor de meus deveres. Conheço as nossas leis e sei que se aqui houvesse índio, eu seria obrigado a entregar para eles as minhas terras. Mas como não há índios e sim indivíduos incultos e indefesos, instigados por missionários, que apontam que a solução para os muitos males que enfrentam, resolvem-se somente com o confisco de mais terras.

Digo que não há índios, com certeza, pelas seguintes razões. Não há tipos étnicos distintos. A população existente na reserva é muito heterogênea, oriunda de elevada taxa de miscigenação, cruzamentos entre índios e brancos [Olha a palavra que ele usa aqui!] (Caboclos) e entre índios e negros (cafuzos), indivíduos vindos de muitos pontos de Minas e até...

A FUNAI teve 12 anos de prazo para mandar fazer um assunto digno de pesquisa. Seria sobre... o assunto, através de um instituto universitário de antropologia ou etnologia. Você conhece algum estudo científico sobre essa área? Essa parte da população chamada indígena, na área da reserva dos Xakriabá, compreende 4039 indivíduos, dados da FUNAI. A outra parte da qual fazemos parte, é transitada por 420 proprietários legítimos de terra, com mais de 2000 indivíduos. Não há uma cultura indígena, em todos os seus aspectos. Não há organização tribal e nem governo da sua forma primitiva. Não há chefe, cacique, nem há conselho de anciãos. Há aqueles a quem se chama de índio, que são em sua maioria eleitores. Índio não vota. Votam e são votados, como prova a existência de dois índios vereadores na Câmara Municipal de Itacarambi. Muitos adotam uma dupla vida. Na reserva são índios, fora são cidadãos brasileiros, na plenitude de seus direitos.

A última memória sobre os indígenas Xakriabá data da segunda metade do século passado, 1856. Você acha que uma tribo indígena, em região de média densidade demográfica, ficaria por 130 anos sem se miscigenar? Em conclusão afirmo, que o Posto Indígena Xakriabá é uma reserva indígena sem índios. Que tal o governo federal desapropriar esta área e chamar índios para habitá-la? Legal, não é?

Se você quiser continuar essa correspondência, tão bem iniciada, prometo-lhe que responderei a todas as suas indagações, pois chego a me comover pelo interesse da

juventude moderna pelos problemas brasileiros tal como esse da miséria e pobreza dos indivíduos que se propõem a viver como índios.

Recomendações a sua família.

Aqui chegou ao final dessa carta, né? Tem mais algumas coisas, mas foi cortada na cópia... Mas essa carta é do senhor prefeito José de Paula, em (19)85 que ele escreveu para essa senhora, dando resposta a ela de algumas indagações. Então, deu para vocês perceber, principalmente os jovens aí que hoje vem aí buscando, se apropriando desse espírito de luta, para dar sequência à luta de nosso povo, como que o povo aqui era tratado. Para ele, não tinha índio, não existia índio. Existia um povo que falava que era índio, né? E ainda propôs, talvez, que tal desapropriar essas terras para trazer índio de verdade para morar nessas terras. Porque aqui, para ele não existia. Existia nosso povo Xakriabá, que para ele não era índio. Então, são cartas, são relatos, que traz grande parte da nossa história. Que traz nos dias de hoje para nós, para todas as pessoas, principalmente aos jovens, que não tiveram a oportunidade de acompanhar naquela época essas lutas, esses massacres, que o nosso povo sofria... Isso aqui chega para nossa memória, para memória de nossa história. Coisa essa que muitos hoje tentam apagar do mapa, tentam apagar a história verdadeira do nosso povo. Mas, eu acredito que ela jamais será apagada porque aqueles que vão partindo, vão deixando a sequência para os mais jovens, para aqueles que vão dar sequência e continuidade a luta do nosso povo.

Já fazendo uma avaliação, igual já falei, do que tem sido a luta dos nossos jovens hoje. Antigamente, naquela época, era jovem, criança, adulto, mulher, menino, como foi falado na estrada... Porque naquela época, a nossa terra estava toda nas mãos dos fazendeiros. Ela estava toda nas mãos dos invasores. Ninguém tinha um espaço de terra para trabalhar, ninguém tinha espaço livre, assim como nós temos hoje. Então, todo mundo estava “debaixo dos pés”. E para se ver livre, todo mundo tinha que ir para luta. E quando havia, como cansei de ver, meu pai chegar debaixo da árvore, aqui do lado, e avisar cinco, seis pessoas e dizer: “quero 300 pessoas aqui amanhã para nós desocupar a fazenda tal”. No outro dia, tinha 300, 400 pessoas ali nesse espaço para fazer a nossa luta. E eu fico hoje imaginando como que aquele aviso chegava tão rápido aos nossos povos, às nossas famílias... Porque as pessoas de um dia para outro, ele conseguia espalhar um aviso que todo mundo ficava sabendo, em 24 horas, em 12 horas, para tá todo mundo reunido no outro dia, sem um telefone, sem um meio de comunicação, sem a rede social, sem a moto, sem o carro e todo mundo conseguia chegar esse aviso muito rápido. Hoje é muito mais difícil! Coloca nas redes sociais, no facebook, no whatsapp, não sei que mais, na carta, no telefone e ainda espalha um bocado de gente avisando... Uma reunião com 3 meses de antecedência, quando você faz a reunião, não tem aquelas pessoas esperadas ainda. Eu fico pensando como que o meio de comunicação do nosso povo, sem ter nada disso, era muito mais eficiente. Coisa que nós também precisamos trabalhar e buscar resgatar a forma de utilizar os meios de comunicação que nossos antepassados tinha, que era tão eficiente.

Então o que nós queremos aqui, na verdade, é mais uma vez agradecer a todos. Agradecer aos nossos jovens pela luta, agradecer às nossas crianças, aos nossos “mais velhos”, às nossas lideranças, aos nossos caciques e todos aqueles da população, nossos parceiros que tem dedicado a sua vida, tem dedicado à luta do nosso povo para que nós possamos dar continuidade e sequência. Eu vejo que tem muitas pessoas.... Inclusive, hoje, a gente percebe que muitas pessoas criticam a forma de nossos jovens trabalhar, a forma dos nossos jovens conduzir a luta... Eu fiquei sabendo de uma reunião que teve agora dia 30 atrás, onde tinha pessoas dos próprios indígenas falando que os nossos jovens eram bobos,

que os nossos jovens saía daqui para ir lá para Brasília para levar spray de pimenta na cara, que ia para lá dormir debaixo de ponte, que na época dele lutar, que ele não lutava assim, que ia para lá era dormir em hotel bom, que não existia isso... Eu fiquei imaginando assim... Eu falei: “quando foi essa luta?”. Porque nas lutas que a gente participou, todas elas foram duras, todas elas foram terríveis para nós! Naquela época, também não saía grupo de pessoas Xakriabá para viajar, para Brasília. Não saía grupo. Saía duas, três pessoas. Era duas, três lideranças, o cacique que saía. Para sair daqui para Brasília, tinha que sair escondido. O meu pai, quantas vezes, ele teve que sair daqui meia noite, sair daqui para Montalvânia a pé, sair meia noite... Quando o dia amanhecia, ele tinha que entrar dentro do mato e dormir, para que ele pudesse dar sequência quando anoitecesse de novo, para conseguir um carro para ir para Brasília. Porque se ele saísse aqui pela Manga ou Itacarambi, seria qualquer um indígena Xakriabá, se fosse exposto aqui, eram perseguido por policiais, por pistoleiros. Era perseguido por todo mundo. Então naquela época não existia isso de sair um grupo de índio Xakriabá. Principalmente, quando falava assim: os índios saíram caracterizados, saíram pintados, com cocar. Porque naquela época também os nossos indígenas não tinham a oportunidade de poder usar, utilizar a sua cultura. Aquele que tivesse que sair daqui, as lideranças mais velhas, as pessoas que acompanharam aquela luta sabem muito bem disso, que as pessoas para sair daqui tinha que chegar lá fora e disfarçar e não dizer que ele era índio. Se ele falasse que era um indígena Xakriabá, ele era perseguido por todo mundo. Todo mundo aqui sabe disso. Esses mais velhos aí... que a gente não podia sair daqui e dizer que era indígena. Quantos e quantos foram presos, foram espancados lá fora porque falaram que era indígena? Principalmente se fosse usar um cocar, se fosse usar a pintura, um brinco na sua orelha. Jamais poderia fazer isso. Hoje não. Os nossos jovens tem a liberdade, o nosso povo tem a liberdade de sair lá fora e o orgulho de chegar lá e dizer: “eu sou Xakriabá”, “eu sou índio Xakriabá”. Hoje nós também temos orgulho de ver o nosso povo poder fazer isso. Então, é por isso que vale a pena lutar. Por isso que vale a pena a gente sofrer na luta, mas dizer assim que nós temos um futuro que seja melhor para o nosso povo. Porque os nossos pais não tiveram esse futuro. Os nossos pais não tiveram essa oportunidade de ver seus filhos hoje chegar e poder mostrar lá fora, com o cocar, com uma pintura em seu rosto, e dizer: “eu sou Xakriabá”. Mas nós estávamos vendo isso. Vocês estão vendo isso. E, com certeza, a nossa geração futura, através de nós, através de vocês, vão conseguir chegar lá no futuro e dizer: “eu sou Xakriabá! Eu sou índio! Eu defendo a minha cultura!”. Eu tenho certeza que todos nós teremos essa oportunidade. Mas, os nossos antepassados não tiveram essa oportunidade. Tinha que sair disfarçado. Tinha que sair escondido. Mas o que me intriga muito hoje é eu ver o próprio Xakriabá chegar numa reunião e dizer: “esse povo são bobo, esse povo são besta de sair para lá, levando spray de pimenta na cara, levando bala de borracha no lombo e dormindo na rua...”. Eu não vejo esse povo como bobo! Eu vejo esse povo como futuros guerreiros, que já são guerreiros, mas os futuros guerreiros, que vão dar sequência na nossa luta, nas nossas resistências, do nosso povo. Então, eu queria, mais uma vez, é tá agradecendo. Agora eu pergunto, dos jovens quem tão saindo aqui:

- Quem de vocês tem se arrependido de sair para luta, aí?

- Tem alguém que arrependeu?

- Agora: quem quer permanecer na luta aí de vocês jovens?

[Jovens manifestam-se com vocalizações afirmativas]

É isso aí que a gente vê. Porque eu não vejo as pessoas como um bando de bobo que vai lá fora não. Eu vejo vocês como os nossos guerreiros, que hoje tem coragem de lutar, que hoje tem coragem de partir para luta, mesmo levando bala de borracha, mesmo levando spray de pimenta na cara. Os nossos antepassados não levaram foi bala de borracha nem spray de pimenta, não. Se fosse, tava vivo aqui até hoje. Levaram foi bala de aço mesmo! Derramaram foi o sangue mesmo, para que nós tivesse essa oportunidade que nós temos aqui agora de estar reunidos. Então, nós precisamos ter coragem! Porque para aqueles que enfrentaram bala de estanho, bala de aço, nós estamos enfrentando bala de borracha, para nós, já tá bom demais. Tamo enfrentando spray de pimenta nos olhos, já tá bom demais. Porque os nossos antepassados sofreram muito mais do que o nós sofremos agora. Por isso que eu digo a vocês: permaneçam dessa forma, permaneçam nessa luta, porque um dia vocês também terão a oportunidade de dizer aos seus filhos, de dizer aos seus netos, “eu fui parte dessa história”, assim como todas essas lideranças aqui foi, assim como todo esse povo aqui foi. E vocês estão sendo parte da história do povo Xakriabá. E, com certeza, nós precisamos das nossas terras, que está aí nas mãos dos fazendeiros. Que eu tenho um documento... Não vou ler documento aqui mais, porque tá muito cansativo. Mas, a terra que tá aí fora, ela foi tomada de nós. Ela foi tomada das nossas mãos. Ela é nossa! Os indígenas não invade terra de ninguém e nunca invadiram. O branco não-índio é sempre que invadiu as terras do nosso povo, invadiu as nossas terras, tomou as nossas terras. As nossas terras aqui que foi tomada, que doaram para gente novamente, delimitaram uma área de 200 mil hectares praticamente. Depois tomaram tudo de novo. Para gente adquirir cerca de 30% disso, foi preciso morrer tanta gente, foi preciso tanto massacre. Mas, as nossas terras tá na mão dos fazendeiros. E com certeza o nosso povo depende da nossa força, da nossa luta, da nossa resistência para que nós conseguimos resgatar aquilo que roubaram de nós. Eles é que são ladrões! Nós somos os donos da nossa terra. Eles é que tomaram da gente. Então, a nossa geração futura precisa daquilo que a gente fazer hoje, daquilo que a gente tá fazendo pela defesa, pelo direito, pela conquista dos nossos territórios que perdemos. A nossa geração futura depende disso. Quando os nossos antepassados lutaram, que morreram, eles deixaram aqui praticamente quatro mil indígenas com a terra demarcada. Hoje nós estamos com onze mil aproximadamente. Então, isso significa o quê? Que aquela terra que tinha naquela época, não é mais a mesma. Para quem era 4 mil, ir a 11 mil hoje, é 7 mil pessoas a mais, mas o território continua o mesmo. Isso significa que apertou, que não tem condição de nós sobreviver o resto das nossas vidas assim, que não tem condição de nós manter as nossas cultura assim. Para nós manter ela, nós temos que ter a nossa terra nas nossas mãos. Agora, para aqueles que diz que índio não tá precisando mais de terra, que tem muita terra para pouco índio, eu digo assim: “muita terra, tá nas mãos deles; que uma pessoa só, tem muito mais do que essa terra que abriga onze mil pessoas”. Então, o espírito de luta, aquilo que nós devemos ter em nossas vidas é isso, o espírito de luta, o espírito de resistência e de repassar isso para as nossas gerações, para que eles possam dar sequência nas lutas.

José Nunes – Cada um sabe aqui que eu, na verdade, eu não sou um político, que eu sou parte dessa história. Estou passando hoje pela política, inclusive por causa dessa luta. Todo vocês sabe que eu nunca ganhei política lá fora. Foi sempre por causa da luta do povo Xakriabá. Sempre a gente teve que ter aliados lá fora, que deu força para gente. Mas, a política partidária, de forma geral, é muito perversa. Sei que Domingos citou alguns tópicos da história aí, que todo mundo já tem um conhecimento... Leu essa carta de 85. Acho que é uma das cartas que tem que ser explorada, trabalhada, porque não dá para interpretar tão rápido, porque é um texto grande. Mas já dá para refletir sobre a

situação... Muitas pessoas aqui talvez não tenham entendido direito o sentido disso. O que o senhor José de Paula fazia na época, pensava sobre a gente. E, de novo, né? dizia que se, fosse índio, não podia nem votar, nem ser candidato. Então, índio é o quê? Não é ninguém? Então, é difícil refletir sobre isso, mas temos que refletir. Infelizmente, a visão ainda é ultrapassada em relação a isso... Eu cheguei aqui mais cedo e tava observando e sou obrigado a falar sobre isso. Quantos secretários que trabalham comigo que tá aqui? Eu vi aqui Chiquinho... Vocês viram mais algum secretário que trabalha comigo aqui? (– seu Hilário. Só ele). Mas algum aqui? (– Só esses que eu vi). Tem mais algum? Eu acho que ainda continua a discriminação mesmo de quem trabalha com a gente, entendeu? Parece que só quer aproveitar de momento. Entendo que hoje é feriado. Mas o carnaval nosso tá tendo aqui, refletindo sobre a história nossa. Então, eu acho muita sacanagem isso. Sei que são companheiros da gente também de política. Mas não estão sendo companheiros quando a gente vem aqui para refletir a luta. Então, acho isso um descaso com a administração municipal nossa hoje. Acho um descaso com a história do nosso povo e acho um descaso comigo mesmo. Não só pelo fato de eu ser Zé Nunes, de eu ser Xakriabá, de eu ter meu pai aqui enterrado, meus parentes e tal, que participou dessa luta... Então, se gosta da história do povo Xakriabá, que pelo menos tivesse aqui, fingindo que gosta da história. Que a gente não vive de carnaval. A gente sabe que até o calendário da escola nossa aqui nem carnaval existe para o nosso povo... O que existe é trabalho, a luta, tá aqui no sol... Então, assim, eu queria parabenizar cada um que está aqui. Porque se está aqui é porque gosta da luta. Reconhece e sabe que precisa da luta. Cada senhor, cada senhora, cada jovem, cada criança que tá aqui, cada aliado da causa, que eu sei que tem gente não-índio aqui, que gostou do nosso povo, que tá aí trabalhando, que também é aliado... A gente fica feliz com quem tá aqui por quem tá aqui é porque gosta. Podia pular carnaval amanhã ou depois e que viesse aqui, porque faz parte da conjuntura de um trabalho que a gente faz junto. Então, eu acho assim... eu não tô aqui inventando, né? isso é real e... que tivesse um pouco mais de respeito com a história do nosso povo também. Eu acredito que a... e gostaria muito que a história que fosse escrita daqui para frente ou daqui pela frente, que fosse uma história mais ‘acompanhada’, menos perversa, mas para isso precisa de muita luta de cada um que tá aqui. Principalmente dessa juventude que tá aí. Por amanhã, eu ou outros mais velhos que estão aí... não que a gente seja tão velho. Eu tenho 42 anos, só que passa rápido. Pai morreu tinha 43. Então, assim... não sei. Mas, eu... A gente tá com muita esperança de que essa juventude que vai continuar aí, vai continuar com muita garra, vai continuar defendendo... Se a gente teve problema até aqui, a gente vai continuar tendo daqui para frente e tem que ter esse povo unido. Eu acho que política partidária é um detalhe da nossa luta. Se a gente dependesse de política partidária, até agora talvez a gente não teria nossos direitos conquistado não. Mas é claro que a gente depende de aliados da gente, que são povo que tão lá dentro da política. Porque tem que fazer defesa de direitos. Tem que defender o nosso povo. Outro dia, eu tava vendo que o Bolsonaro falando, que se for candidato que não vai demarcar um palmo de terra nem para negro e nem para índio. Deve ser um burro mesmo! Porque se pegar nós, povos indígenas, somos pouca representação em termos de população no Brasil. Mas, se pegar os negros, a população é muito grande. E a história também tá aí... a história indígena nossa, enquanto primitivos daqui... Como é que o cara comete uma burrice dessa de dizer que não vai demarcar? A gente não sabe o que vai ser do Lula aí, que tá aí sendo perseguido... que é um ser humano que olha pelo povo. Mas se não for Lula, que seja eleito outro aí que tenha esse carisma, que tenha esse olhar para as pessoas que mais precisam. Não estou aqui em nenhum momento fazendo campanha aqui não. Porque aqui é um lugar sagrado, considerado por todos. Mas é um lugar que também que tá em torno dessa discussão. Então, ninguém melhor para falar que os nosso mais velhos. Inclusive,

José de Benvindo, que tá aí, que tem o corpo todo traçado de bala aí, que só não morreu porque Deus não deixou.

[Palmas]

O evento se seguiu com falas de seu José de Benvindo, do cacique Agenor, da aldeia Rancharia, e de seu José de Fiúza. Entre elas, Neguinho, Deda e Célia Xakriabá comentaram questões referentes ao encontro de jovens. Célia fez sua fala na forma de versos. O evento terminou com uma cerimônia de Toré.

Sugere-se que as “Romarias dos Mártires” sejam um elemento bastante específico na composição das cosmopolíticas de memória Xakriabá, (re)atualizando os princípios da “pedagogia resistente fundada em um território-dádiva”. Nesse sentido, os eventos podem ser entendidos como espaço de “reativação da memória” e de “cura” do território, nos sentidos discutidos no Prólogo da Parte III. Uma de suas principais dimensões seria o “cuidado com os mortos”, em referência à “ciência” Xakriabá. As Romarias são também espaços privilegiados de articulação entre duas dimensões da vida Xakriabá: o “resgate da história” e dos vínculos de continuidade entre jovens e “mais velhos” na(s) luta(s). É pertinente notar, igualmente, como as duas edições da Romaria apresentadas dialogam com as questões contemporaneamente vivenciadas pelos Xakriabá, sinalizando projetos presentes e futuros.

Destacam-se, contudo, algumas distinções com relação a elas, cada uma enfatizando aspectos diferenciados das formas de “fazer-mundos” Xakriabá. A Romaria de 2017 foi marcada por duas dimensões, já abordadas ao longo da tese: a ideia de “alianças” e, em certo sentido, de “mistura” e a “circulação”. Como discutido em capítulo anterior, mais uma vez, a ideia de “mistura” aqui não faz qualquer referência a uma mestiçagem, que apaga diferenças culturais de maneira fusional, mas sim pelas possibilidades de convergências com relação aos relacionamentos com a “terra” e com o tema da “liberdade”. É interesse notar, nesse sentido, como o geraizeiro Braulino, por exemplo, associa ausência de território a escravidão, elemento também presente nas narrativas Xakriabá analisadas anteriormente.

A dimensão das “alianças” Xakriabá, em 2017, é bastante notável. A perspectiva de “se ter sempre a história como base”, expressão mobilizada por José Nunes, serviu não apenas para incitar o engajamento dos jovens nas lutas territoriais, como também para fomentar aproximações com as experiências dos povos parceiros, que tomam a luta

Xakriabá como referência de suas práticas. São ressaltadas as articulações dos Xakriabá com seus diferentes “outros”, conectados por experiências comuns de expropriação territorial.

Também é importante notar o grande protagonismo do CIMI e da Igreja Católica, via paróquia de São João das Missões, no evento. É interessante observar, contudo, que a despeito de elementos como a utilização de cocar por parte do padre e da participação de uma quantidade razoável de pessoas Xakriabá na missa, ela parecia ocorrer de maneira praticamente paralela às outras manifestações espirituais indígenas, como o Toré – esse sim, mobilizador de parte expressiva dos presentes. Mais uma vez aqui parece sugerido o caráter contramestiço dessa ritualização em torno dos mártires.

Contudo, se as lutas comuns estiveram em destaque na primeira edição do evento e ainda que, em 2018, José Nunes, indicando os riscos de um possível governo Bolsonaro, acione elementos que podem aludir a uma “relação afroindígena”, na segunda Romaria, nota-se a mobilização de repertórios que singularizam os Xakriabá, a partir de suas próprias perspectivas. A Romaria de 2018 retomou os prenúncios já anunciados por José Nunes em 2017. A busca da transmissão das “*verdadeiras histórias*” é produzida a partir de um experimento particular: a leitura de documentos sobre o tempo da “*guerra*”. Além dos inúmeros relatos dos episódios de violências sofridas pelo povo Xakriabá durante a ditadura militar, evidenciam-se maneiras e procedimentos específicos de relação com esse acervo/arquivo mantido pelo cacique Domingos, que podem aludir à operação historiográfica Xakriabá acerca da Certidão de Doação de 1728. A “*reflexão sobre a própria história que os antepassados passaram*” e a busca “*pela verdadeira história*” Xakriabá parecem ser os elementos chave de uma leitura “indigenizada” dos documentos produzidos nas décadas de 1970 e 1980, na qual se destacava, notadamente, a negação da identidade indígena Xakriabá, ao longo do “*tempo da luta*”. Contudo, se na interpretação da Certidão acionam-se dimensões relativas às personalidades “notáveis” da historiografia “tradicional-estatal”, em foco estão, agora, os próprios Xakriabá, em sua verdadeira epopeia pela conquista territorial.

Essa narrativa é enunciada, conforme cacique Domingos, a crianças, jovens e, inclusive, adultos – “*que precisam saber repassar para os jovens a continuidade das nossas lutas*”. Nesse sentido, é interessante notar que essa operação historiográfica se faz em um campo comum entre a experiência de “*fazer como os antigos*” e o protagonismo dos jovens nas novas lutas, o que também marca uma diferença de ênfase em relação à Romaria de 2017. Além de falas direcionadas aos jovens, feitas pelo cacique e por outras

lideranças, que elogiavam seu potencial de mobilização política e os convidavam a “*fazer parte da história*”, o momento de avaliação do encontro trouxe um destaque muito maior para as reflexões e experiências dessa nova geração. Mas é importante mencionar que embora se tenha previsto um espaço mais amplo para os relatos dos jovens em suas experiências de luta, os “ *futuros guerreiros*” cederam, em sua maioria, a palavra em favor dos testemunhos dos “ *mais velhos*”, reatualizando os parâmetros da luta e da resistência. Pode-se sugerir, assim, que a Romaria de 2018 também explicitou outro aspecto implicado nos eventos de memórias aos mártires, que pode compor os procedimentos de “ *pedagogia resistente*”: o “ *fazer-guerreiros Xakriabá*”. Nesse sentido, como aponta José Nunes, a possibilidade de produção de uma narrativa histórica “ *mais acompanhada*” e “ *menos perversa*” depende de muita luta, notadamente, dos jovens.

“ *Fazer como os antigos*”, na Romaria de 2018, parece particularmente relacionado à “ *reativação*” do poder de mobilização dos protagonistas do “ *tempo da luta*”, a partir de formas de comunicação que remontam à relevância e ao aspecto estruturante da oralidade nas relações do território. Também se evidenciam aspectos relativos à dimensão do território enquanto “ *dádiva*” ancestral. Os mártires do passado não terão a oportunidade de vivenciar o “ *presente*” – “ *a vida em liberdade no território*”. Porém, a liberdade que pode ser experimentada pelos Xakriabá contemporâneos, graças a eles, anima possibilidades de se expressarem enquanto indígenas, a partir de alguns de seus sinais diacríticos: cocar, pintura, brincos, entre outros ornamentos de sua indumentária. Apesar da dimensão potencialmente traumática relativa à impossibilidade de os mártires vivenciarem essa liberdade, sua morte, mais uma vez, contribui para fomentar as práticas de formação de jovens guerreiros indígenas.

É importante destacar, por fim, o mal-estar e as tensões entre “ *política externa*” e “ *interna*”, indicados na fala de José Nunes. A ausência dos parceiros que se dizem comprometidos com seu governo, no entanto, contrasta-se com a profusão de narrativas que agora destacam os diversos agenciamentos dos quais os Xakriabá fazem parte. Nesse sentido, a presença da igreja católica é mais modesta, autorizada somente para uma “ *missa silenciosa*”. O padre, que no primeiro evento analisado ocupou boa parte dos momentos de fala, tornou-se um mero acompanhante do percurso.

2. “Demarcando Tela” – o cinema como (re)ativador da memória Xakriabá

“*Demarcando Tela*” é uma expressão que tomo de empréstimo de Edgar Xakriabá. Edgar utilizou-a quando defendia sua dissertação de Mestrado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, em 28 de agosto de 2019. Sua pesquisa, intitulada “*ETNOVISÃO: o olhar indígena que atravessa a lente*”, foi o primeiro trabalho concluído por um estudante indígena naquele programa. Nela, o pesquisador procurou evidenciar modos próprios de percepção e interpretação de mundo nas produções audiovisuais de cineastas, pajés e fotógrafos indígenas, incluindo o próprio autor, destacando a ação de elementos tecnológicos, humanos e relativos ao mundo dos “*encantados*” na concepção de imagens. Como analisou Edgar Xakriabá, se o audiovisual foi visto, em princípio, como uma ameaça contra os povos indígenas, uma vez que pode capturar imagens que não podem ser divulgadas, pouco a pouco ele vem se tornando “*uma arma de resistência e luta*”. Assim, além de “*demarcar terra*”, muitos indígenas vem recorrendo às produções audiovisuais, em um processo que ele denominou de “*demarcar tela*”.

Nesse tópico, trataremos de duas produções cinematográficas Xakriabá. “*Presente dos Antigos*”, a primeira delas, é um documentário realizado pelos professores indígenas José dos Reis e Ranison Xakriabá, em parceria com Pedro Portella e Rafael Fares. O projeto foi desenvolvido no âmbito das oficinas de cinema promovidas pela Formação Intercultural de Educadores Indígenas (FIEI) e o Núcleo Literaterras (FALE/UFMG), entre os anos de 2008 e 2009. Uma das originalidades desse documentário, de 52 minutos de duração, são as cenas iniciais, onde é elaborada uma reconstituição da chacina Xakriabá, protagonizada por “atores” indígenas. O segundo documentário, “*ATL – Acampamento Terra Livre/2017*”, é de autoria de Edgar Xakriabá e foi produzido a partir de filmagens e fotografias do autor tomadas durante o evento, quando um forte aparato de violência estatal foi utilizado contra os indígenas, que se manifestavam pacificamente.

Em relação a “*Presente dos Antigos*” (2009), poderíamos traçar um paralelo com outra produção Xakriabá, já citada ao longo da tese: o livro “*O tempo passa, a história fica*” (1997), também elaborado por educadores indígenas, pode ser entendido como uma “obra inaugural” no que se refere à produção escrita Xakriabá em parceria com instituições não-indígenas – no caso, a universidade. O documentário, por sua vez, foi o pioneiro, entre as produções audiovisuais, estabelecidas por meio dessas parcerias. É

interessante notar que parte significativa das duas obras, em certo sentido originais no que se refere à mobilização de linguagens até então menos usuais entre os Xakriabá, dedicaram-se ao tema da “*luta pela terra*” e à chacina das lideranças.

Os dois trabalhos iniciam a constituição de um expressivo acervo de produtos culturais elaborados a partir de uma epistemologia Xakriabá. Isso se evidencia não apenas no conteúdo tratado, mas também em seus aspectos formais. As narrativas de “*O tempo passa, a história fica*” – ou de livros mais recentes como “*Nem tudo que se vê, se fala*”, “*Com os mais velhos*” ou “*Andando para o futuro sem esquecer o passado*”, apenas para ficarmos em alguns exemplos – são compostas não apenas pelo “texto escrito”, mas igualmente por diferentes grafias, que incluem ilustrações, grafismos, fotografias, rimas e poesias, em diálogo estreito com os regimes de conhecimento e transmissão agenciados no território. Além de filmes e livros, é importante destacar também a (etno)fotografia, os TCCs (Trabalhos de Conclusão de Curso) e, mais recentemente, as dissertações de mestrado de Célia e Edgar Xakriabá, como outros desses elementos de autoria nativa, produzidos nas relações estabelecidas com instituições não-indígenas. Como os livros, essas obras também mobilizam distintas linguagens em seu processo de elaboração.

Ainda que a produção editorial Xakriabá venha destinando-se principalmente (mas não exclusivamente) às escolas indígenas do território, como parte de seus recursos didáticos, sugerimos que as duas produções a que nos referimos – “*Presente dos Antigos*” e “*O tempo passa, a história fica*” – também evidenciem práticas específicas relacionadas às cosmopolíticas de memória Xakriabá. Pensamos que, além de cumprir uma função particular no que se refere ao direito à memória e à verdade histórica, essas obras funcionem, do ponto de vista nativo, também como elementos de formação de uma contranarrativa às históricas indígenas hegemônicas, produzidas pelo mundo não-indígena. Compondo-se em um entre-lugar – “*um pé na aldeia, outro no mundo*” – essas obras são geralmente elaboradas por jovens professores Xakriabá, que acessaram elementos do “mundo de fora”, mas que têm como foco narrar os aprendizados e experiências de seus antepassados e “*antigos*”. É possível sugerir, ainda, que essas produções materializem orientações e ensinamentos repetidos nos “*espaços de reflexão*” ou em outras práticas que compõem a “pedagogia resistente” Xakriabá, a partir dos quais as lutas do presente devem sempre se orientar pela “*história verdadeira*”, a “*história dos antepassados*”.

A única obra escrita de autoria Xakriabá que encontramos para acesso *online* é “*O tempo passa, a história fica*”, que está disponível no portal “Domínio Público”²¹². O acesso às outras obras citadas ao longo da tese foi feito a partir da consulta às bibliotecas da UFMG ou das escolas indígenas do próprio território. Os TCCs e dissertações de mestrado foram consultados a partir do acervo *online* da Biblioteca da Faculdade de Educação (FAE) da UFMG ou de solicitação aos seus autores. Se esses dados podem indicar uma circulação menos ampla das obras Xakriabá entre o mundo não-indígena, as produções audiovisuais, em compensação, vêm se caracterizando por uma divulgação muito mais ampla.

Em 2009, seu ano de lançamento, “*Presente dos Antigos*” participou da 13ª edição do “FÓRUMDOC.MG – Festival do Filme Documentário e Etnográfico”. No ano seguinte, o documentário fez parte da programação da “I Mostra de Cinema: cultura, arte e poder”, no Cine Humberto Mauro (Belo Horizonte). “*Presente dos Antigos*” também foi exibido na “II Mostra Pajé de Filmes Indígenas”, em 2011, no Centro Cultural da UFMG. Em 2015, o documentário foi exibido na sessão “Cinema Indígena Mineiro: Primeiros Fragmentos”, como parte da programação diversificada da 9ª Primavera dos Museus. Posteriormente, o documentário fez parte da programação da mostra “Corpos da terra – imagens dos povos indígenas”, em 2017, da CAIXA CULTURAL/Rio de Janeiro, e foi um dos documentários vencedores da 4ª edição do DOCTV (2008), da Secretaria do Audiovisual do Ministério da Cultura, sendo apresentado no canal TV Brasil.

“*ATL 2017*” estreou no 21º FORUMDOC.BH, em 2017, e fez parte da programação do 53º Festival de Brasília do Cinema Brasileiro (2018), na mostra “Territórios Audiovisuais Indígenas”. Também foi exibido na 8ª Mostra Ecofalante (2018), com apresentações no Centro Cultural Grajaú (SP), no Centro Cultural Santo Amaro (SP), no Circuito Cine Olido (SP) e no Centro Cultural Banco do Brasil (SP e RJ). O documentário venceu o grande prêmio da mostra, na categoria “melhor curta ecofalante pelo júri”. Em 2019, foi exibido na TVE Bahia, como parte da programação da “Mostra de Cinema Indígena da TVE” e fez parte da programação da “Mostra Ameríndia: Percursos do Cinema Indígena no Brasil”, no Museu Calouste Gulbenkian, em Lisboa. No mesmo, “*ATL 2017*” foi premiado no 2º Festival e Mostra de Audiovisual do NUPEBA/ImaRgens, na categoria “escolha do júri especial” pelo Núcleo de Produção e Pesquisa em Audiovisual/IMARGENS – USP. Na 9ª Primavera dos Museus, Edgar

²¹² A obra está disponível em:
http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=28342

Xakriabá participou da exposição virtual nas fan-pages do Museu Casa Padre Toledo e do campus cultural UFMG, em Tiradentes. O etnofotógrafo recebeu, ainda, o Prêmio Brasília Photo Show, categoria foto jornalística/documental, pela foto do kuarup do povo Kuikuro no alto Xingu/MT e participou da Exposição “The dahêmba/corpo terra” no Espaço UFF de Fotografia (2019) e da Mostra Re-existir: arte, mídia e política no mundo indígena biblioteca Octávio Ianni/Unicamp 2019.

O documentário “*Presente dos Antigos*” inicia-se com uma tela escura, na qual vai sendo projetada uma série de desenhos em linhas brancas, alusivos à pintura corporal Xakriabá. Enquanto isso, ouvem-se batidas de maracá e cânticos rituais em língua Akwen. Em seguida, em letras brancas, surge o título “*Presente dos Antigos*”. À abertura, seguem-se imagens de uma criança tendo seu rosto pintado com jenipapo por um adulto e outros corpos masculinos também sendo pintados. Surge novamente no quadro a tela escura com os escritos: “1987. 12 de fevereiro. Aldeia Xakriabá Sapé”, enquanto se escutam cantos indígenas.

Segue-se a tomada de uma pequena casa de pau-a-pique e o foco se direciona a uma janela, na qual se destacam as madeiras que estruturam o batente. Vários homens armados com espingardas, pedaços de madeira e foices aproximam-se pela mata. Ouvem-se os sons de passadas sobre a vegetação seca. Rapidamente, dois desses homens entram na casa. Outros permanecem do lado de fora, com armas apontadas. Um tiro atravessa as paredes de barro, de dentro para fora, deixando marcas na estrutura da casa. Mais tiros são ouvidos na sequência, enquanto a movimentação dos homens armados se intensifica. Uma parte da madeira que dá sustentação à casa é destruída.

Um homem sai da parte interna da casa, com o rosto pintado, e é atingido por uma bala. Ele cai no chão e seu sangue mistura-se com a terra, ao lado de seu corpo. Cachorros latem continuamente. Outro homem aparece baleado. Ele também tem o corpo pintado de jenipapo. Paralelamente, ouve-se uma voz dizendo “sai para fora, sai para fora” e o choro de uma criança. Enquanto a criança chora, outra voz masculina diz: “pega, pega... Tô falando, rapaz! Pega ele!”. Um menino tenta arrastar o corpo baleado e a tomada da cena dirige-se ao homem que está falando. Ele está com uma espingarda apontada para o menino. Uma mulher observa a cena. Alguns pistoleiros correm pela mata, atrás de um

jovem em fuga. A câmera foca a mulher, com lenço na cabeça, que tem no colo a criança, que ainda chora. As duas, filmadas por trás, observam o homem baleado, caído no chão.

Percebe-se, então, que os corpos que estavam sendo pintados no início do documentário estavam sendo “*preparados*” para a filmagem da reconstituição da chacina. Em *fade in*, a imagem de seu Rosalvo vai surgindo da tela escura, enquanto ouve-se sua narrativa:

É uma cena, assim, que ela tem uns 21 anos e para gente ainda acabou de acontecer. Como se fosse de próximo... A gente se sente muito, até de contar a história, porque eu até nem gosto quando a gente renova as coisas que já tá antigo... Mas, na verdade, a gente não pode deixar acabar a história. É uma coisa que a gente sabe que ficou marcado na vida da gente para até na nação que vem aí, às vezes até a 3ª geração, tudo tem que saber do acontecimento que foi acontecido aqui... A história dessa terra. Porque até aí, a gente achava que a terra era nossa e que a gente não precisava de perder parente por conta de defender essa terra. Mas, infelizmente, o dinheiro é inimigo da gente e aí fez com os fazendeiros viessem aí tirar a vida de nosso povo.

Cena cotidiana em São João das Missões. Pessoas caminham, abrigando-se da chuva. O som da chuva é continuado pelo som da correnteza do rio. Em uma nova cena, José Nunes, em foco, inicia uma narrativa sobre a chacina. Imagens da reconstituição se revezam com as cenas em que ele está em foco, que tem a legenda “prefeito José Nunes Xakriabá. Filho de Rosalino”.

Isso aconteceu por volta de duas horas da madrugada, quando chegou aquela turma de assassinos. De repente, chegou acordando, chamando e atirando, quebrando porta, dizendo que era da Polícia Federal, metendo bala para cima... Eu até pensei que eu tava sonhando, quando acordei com aquele barulho de tiro. Pensava que era um sonho. Aí minha mãe falava: “sai da frente menino, que vai pegar tiro em você”. Minha mãe já tava “atirada”. Meu pai já tava morto. Uma cena bem esquisita... Depois obrigaram a arrastar meu pai também morto. Tinha que arrastar de dentro do quarto, que ele caiu para trás com o tiro que recebeu. Tinha que arrastar para fora, para salinha que tinha, onde os bandidos podia ter visibilidade. De lanterna, eles alumiam de cá, que não tinha energia elétrica lá, para ver se realmente tava morto. Eu fui na primeira vez, tentei, não consegui. Aí eu voltei a segunda vez e aí mãe falou: “vai meu filho, que Deus te dá força”. Aí eu voltei de novo e tentei e aí consegui arrastar do quarto para salinha lá. E aí eles lumiam de lanterna e falou: “é, realmente tá morto mesmo”. Já tava todo ensanguentado.

José Nunes, que vinha produzindo sua narrativa de forma lenta, com voz embargada e vacilante, silencia e abaixa a cabeça. As imagens que se seguem são cenas

de reportagens televisivas da época, em preto e branco. Em foco, José de Benvindo diz: *“o recado que eu recebi é que Alfredão é um pistoleiro muito dos quente que tem aqui dentro, perigoso. Ele, a crítica dele é seguinte: que ele tem raiva de todos os índios aqui”*. Na sequência, Rosalino dá entrevista para uma repórter: *“sou ameaçado de morte tanto por grileiros, como pelos pistoleiros e até mesmo pela Polícia Militar, que já teve me perseguindo na minha casa. Tive minha casa arrombada quatro vezes pela Polícia Militar, a fim de me pegar para me matar, então mandado pelo prefeito. O prefeito empreitou o cabo Milton para entrar aqui dentro da reserva para me matar na minha casa”*. Ao fim das imagens, nova tela escura com o texto:

Durante a luta pela terra, promovida por várias lideranças Xakriabá, Rosalino Gomes de Oliveira, Manuel Fiúza e José Pereira foram brutalmente assassinados por capangas de Francisco de Assis Amaro, grande proprietário de terras na região. Após a chacina a situação ficou insustentável culminando na homologação em 1987 de parte do território reivindicado pelos Xakriabá. Hoje vivem 8000 indígenas em 53 mil hectares de terra, situada no Vale do Peruaçu, no norte de Minas Gerais. Eles ainda lutam por novas demarcações em busca de seu território ancestral.

Em seguida, há a demarcação de uma nova temporalidade na tela: “2009. 11 de março. Aldeia Xakriabá Pedra Redonda”. Na imagem seguinte, alguns Xakriabá estão em uma roça, enquanto se escuta a voz de seu Emílio, liderança da aldeia, em *off*, cantando. Ele surge na tela, cantando e colhendo folhas de fumo, ornamentado com um cocar. Acompanhado de sua esposa, eles carregam uma bacia com muitas folhas até o terreiro da casa deles. Depois, colocam as folhas de fumo para secar em uma estrutura de taipas.

Com esse fumo, a gente pode trazer o espírito da natureza, o espírito da mata, o espírito do bicho, da caça né? Você vai caçar, você dá umas esfumaçada para caçar, para você encontrar o bicho mais fácil. Para trazer a “ciência” da caça, né? Da natureza, do trabalho, do remédio. Você vai arrancar o remédio, você tem que fumar. O fumo legítimo. Não pode é ter mistura de outras coisas. Então, é isso que traz o espírito da medicina para nós. Para nós tudo é mexido com fumo para gente trabalhar. Então, o fumo para nós é uma “ciência” muito grande que tem. Que nossa avó cabocla, tudo dela era fazer o trabalho com fumo. Então, essa é a “ciência” dela que nós temos.

O foco segue em *zoom* à imagem de seu Emílio fumando cachimbo. Na sequência, uma cena de cavalgada na mata, com a legenda “Expedição para Lapa da Prata”. O grupo avista uma árvore, que seu Emílio identifica como Embaré ou “Barriguda”. Ele explica

que é dela que se tira a seda, a “*imbira*” para a produção da indumentária tradicional Xakriabá.

Voz *Off* A: Caipora é o grande revitalizador da cultura Xakriabá. Porque a gente teve um tempo que vinha as pessoas para acabar com os Xakriabá... os pistoleiros, os cara que toma terra, posseiro, grileiros. Aí quase que extinguiu os Xakriabá. Acabou um pouco a cultura. Obrigaram o Xakriabá a parar de falar a língua, obrigava a parar com os costumes... E uma das pessoas que trouxe esses costumes de volta foi o Caipora.

O grupo que estava cavalgando chega à casa de Valdemar. Seu Emílio, o Caipora, fala que seu Valdemar é líder da Prata. Referindo-se à empreitada que vão realizar, diz: “*o povo branco fala que é gruta. Nós fala que é Lapa*”. Ele também avista seu Laurindo: “*Laurindo tá aqui, é uma pessoa mais velha. Um homem da guerra. Lutou junto com a gente muito tempo. Vai ser bom ele estar aqui*”, enquanto o foco da imagem se direciona para seu Laurindo. O grupo continua a cavalgada, agora com a participação de seu Valdemar. Enquanto a imagem da cavalgada está em cena, a voz de seu Emílio narra:

A gente espera que essas entrevistas dê algum futuro para o povo, para todas reserva Xakriabá indígena. Não só para mim, como para todos. A esperança que é um resultado de um trabalho de nosso povo. Dos nossos mais antigos, nossos caboclos que morou aqui, morou lá dentro dela. Era uma coisa que nós nem queria mostrar. Nós tava segurando... Mas já entraram outras pessoas aí sem autorização nossa. O bom é que vocês veio e autorizou da gente e a gente tá aqui junto com vocês com o nosso trabalho, para mostrar a vocês nossas pinturas, que nosso povo fez.

O grupo senta-se na mata para lanchar uma marmita de farofa. Seguem-se imagens de seu Valdemar e Caipora dentro da Lapa. Caipora aponta uma pintura rupestre: “*esse desenho aqui nós desenha nas costas da pessoa. A gente faz um desenho lá e o povo acha isso aqui é invenção. Mas isso aqui não é história inventada. Tá aqui para todo mundo ver, para mostrar para o Brasil inteiro os desenhos de nossa Lapa*”. Várias imagens de pinturas são mostradas, enquanto seu Valdemar caminha, explicando:

Aí, meu pai trouxe eu aqui e mostrou esses desenhos. Aí ele falou: isso aqui, você tá vendo? Foi os índios, os caboclo velho que fez faz muitos anos. Isso aí não acaba nunca. Mas, nesse tempo, eu tinha uns 13 anos e hoje tô com essa idade... E foi com essa demanda nossa foi que foi explorado, que nós tinha que ter alguma coisa para apresentar como nós tinha alguma cultura Xakriabá. Aí foi onde nós veio descobrir nossa pintura, que tá guardada aqui. Aí teimaram que a gente não era Xakriabá, mas ali tem um começo do nome. O X tá aqui, ó gente.

Seu Emílio aponta outras pinturas rupestres: “*nas casas, de primeiro, fazia essas pinturas aqui. Isso aqui é um pé de coco. Esse aqui é o mesmo X, é o X que nós pinta nas nossas costas*”.

Voz Off A: Ele tenta passar as coisas para gente. Aí, ele fica assim: eu tô ficando velho já e eu tenho que passar os conhecimentos. Mas, ao mesmo tempo, às vezes ele passa conhecimentos que não devem ser passados. Então ele pensa depois: não podia ter feito isso, não podia ter feito aquilo. Ele fica com tanta vontade de passar os conhecimentos, que ele acaba fazendo isso.

Voz Off B: Também tem algumas coisas da cultura que para a pessoa receber aquele conhecimento, ele tem que tá “preparado”. Então, se ele não tiver “preparado”, então não dá para poder passar aquele conhecimento, aquele que talvez ele esteja transmitindo para aquela pessoa que tiver “despreparada”.

Voz Off A: Por isso, a gente vai fazendo esses cortes, cortando do filme essas partes que a gente não acha que deve aparecer, que pode prejudicar a “*ciência*” aqui do povo.

Seu Caipora canta sentado na Lapa, enquanto as pinturas aparecem em foco.

Na sequência, Deda, professor de cultura, é filmado enquanto depena um pássaro no terreiro de sua casa:

Essa experiência de trabalhar com os professores de cultura ainda é nova. Tem pouco tempo que ela começou. Mas a gente já teve um passo bem andando, porque mesmo antes alguns professores já vinham trabalhando essa parte na escola também. Agora, com eles, acaba de enriquecer esse trabalho dentro da escola, dentro da equipe, né?

Deda e Edilson, também professor de cultura, são filmados conversando. Eles explicam que costumam “*trabalhar juntos*”: “*eu vou na casa dele, pesquiso com ele, quando nós faz um trabalho, nós faz sempre juntos, trocando informação*”. Edilson, em seguida, aparece pintando o corpo e o rosto de crianças com jenipapo. Deda explica que muitas das pinturas encontradas nas “*pedras*”

(...) foi muitos parentes que morreram, eu acho que foi os antepassados que deixaram essas lembranças, essas pinturas que foram encontradas nas pedras. E a partir daí começamos a trabalhar nas escolas, pintar eles. Fui em algumas cavernas aqui mais próximas e tirei umas pinturas lá para tá registrando nos computador.

Várias crianças, agora pintadas, dançam com Deda e Edilson no terreiro.

O foco da imagem volta-se novamente a seu Emílio, o Caipora, que caminha pela mata cantando, no trajeto da expedição às lapas do Peruaçu. Chegando a um paredão,

aponta a “Oaitomorim” (estrela, em akwen), “*que é aquela que tá lá em cima. Ela tá no oriente, né?*”. A liderança também explica que antigamente as casas eram pintadas com esses desenhos da lapa²¹³: “*nós somos o mesmo povo que passou por aqui, não tem como dizer... nós somos mesmo povo que passou por aqui e deixou*”. Sinaliza desenhos de animais – “*animal que nem existe mais – mas aí hoje tá sendo uma boa história para nós levantar*”. Segundo ele, as pinturas são dos Kayapó e dos Xakriabá – “*não sei se teve um dos tapuias, que também devem ter passado por aqui*”.

Seu Emílio caminha para outro paredão, acompanhado por um dos cineastas indígenas. Ele relata que os povos indígenas dali

antes eles tinham ordem, quando era hora de caçada, tinha tempo de caçada. O caipora era o chefe. Então ele determinava os dias de caçar. Na ocasião das festas, das danças, das religião indígena, das tradição... Tinha que ter caça para fazer as tradição a mode de os espíritos ficar mais forte. Tinha que comer só caça do mato mesmo, fazer o aruá com caça do mato, matar a caça e curtir no mel, tinha que ter o mel também a mode de fazer a dança. Que aí que os ritual saía bom, tinha que dançar muito, ter força, ter fortaleza.

Na Gruta do Janelão diz: “*isso aqui que é uma igreja. Isso aqui que é uma Igreja Sagrada que Deus deixou. O povo deveria ter fé nessa mão de obra aqui. Um homem poderoso fez... A igreja é essa que tamo nela. Os homens vai na igreja de tijolo queimado. Isso aqui que pode chamar uma igreja*”. Na tomada seguinte, seu Emílio está na Lapa. Ele fuma seu cachimbo e lança a fumaça várias vezes ao redor da burduna, fincada no chão. No áudio, uma canção Xakriabá, enquanto aparecem na tela várias imagens das pinturas.

Como eu comecei a trabalhar? Comecei a levantar a cultura por isso. Eu vi. Assim que eu comecei a enxergar. A primeira vez eu sonhei com meu pajé... eu não sabia, eu não conhecia nada dessa história. Aí o pajé era meu tio. Eu não sabia que ele fazia esse trabalho não. Aí, um dia eu dormi e sonhei, vi tudo. Vi o local, vi o terreiro, vi um grupo de gente dançando, e todos os povo eu conhecia. Conheci todos eles... o grupo que tava lá no terreiro. Aí eu amanheci o dia impressionado. Eu vi tio José lá. Eu vi tio José! Eu vou lá atrás dele hoje. Antes disso teve a demarcação da terra ainda. Toda pesquisa que fazia não dava certo. Aí um dia eu... conversei com ele. Levei duas pessoas lá, mas de dia. De noite não. Nós também não bebemos nada. Só na mesa, os cachimbos, umas coisas que tinha lá. Fizemos um dancinha. Um ritual mesmo sincero. Aí foi que foi que a demarcação foi feita. Descobriu que nós era índio mesmo.

²¹³ Referência ao “toá” Xakriabá, um tipo de ornamentação feita nas casas com argilas de diversas cores.

A cena é encadeada a imagens do “Toré”, gravados na década de 1990, por não indígenas. Como destacado anteriormente, segundo as narrativas Xakriabá, na época, o cacique Rodrigo (*in memoriam*) permitiu a gravação dadas às pressões que sofriam para afirmação da identidade indígena Xakriabá. A sequência escolhida dessa gravação é justamente a que se remete à cena anterior, protagonizada por seu Emílio. Um homem também aparece soltando fumaça ao redor da burduna, em movimentos circulares. Ao fundo, cacique Rodrigo (*in memoriam*) observa pessoas dançando e cantando o “Toré”.

Novamente na aldeia Pedra Redonda, uma construção em formato circular, com base de madeira e recoberta por palha é erguida por várias pessoas da comunidade. Enquanto os homens estão envolvidos na atividade, mulheres pintam umas às outras. Depois, as mulheres varrem o terreiro com vassouras de palha. Seu Emílio e várias crianças indígenas cantam e tocam maracá na mata, enquanto uma narrativa em sua voz pode ser escutada:

Eu queria que esse conhecimento saísse no Brasil inteiro porque a discriminação que nós recebe pelas...pra aí onde nós debate, nas lutas para nosso povo, a discriminação que nós temos, de muitas pessoas aqui do redor de nós, até a Promotora de Justiça fala que nós aqui não somos índio, né? A gente queria falar em meio de todo mundo, de todo povo e mostrar para o Brasil, o Brasil todo saber que os Xakriabá são índios, somos índios descendentes, somos índios nativos daqui dessa terra. Nascemos e criemos aqui e tamo aqui com a nossa geração, nossa futura geração que tá aqui. Minha sobrinhada, netos não tão aqui, mas já tenho netos. Essa família aqui são toda a minha família. Aqui não tem ninguém estranho fora da minha família. São tudo primo, sobrinho... Acho que aqui dentro dessa roda, é só sobrinhada minha. Tirando os filhos, o resto é tudo sobrinho. Estamos levantando essa nova geração. Espero que o futuro dessa geração ela vá ser uma coisa melhor que nós tamo aqui. Nós termos melhor guerreiro, nós vamos saber pegar na flecha, vamos saber pegar burduna para nós enfrentar o direito do nosso povo e garantia pro nosso povo aqui nessa terra.

Enquanto todos cantam e dançam ao redor da fogueira, anoitece. Uma criança, em close, toca maracá, já terminada a dança. O documentário é finalizado com uma cena em que seu Emílio dança, enquanto fuma seu cachimbo.

“ATL – Acampamento Terra Livre, Brasília/DF, 2017” é um documentário de 7 minutos de duração. Inicia-se com uma epígrafe: “A certeza da herança que nós indígenas

vamos deixar para os nossos filhos é a luta”, com autoria atribuída à “*sabedoria Xakriabá*”. À tela escura, com a epígrafe em letras brancas, segue-se uma tomada filmada na Esplanada dos Ministérios, em Brasília. Célia Xakriabá, em foco, tem seu rosto pintado com jenipapo e usa um cocar. Ao fundo, seu Valdemar Xakriabá, sentado, a observa com atenção. Ao redor, vários indígenas Xakriabá, a maioria com os corpos pintados. Célia fala ao grupo:

(...) e dizer que 240 caixão não chega nem perto das 8000 lideranças indígenas que morreu na época da ditadura. E todas as vezes, principalmente que Januária, Itacarambi todo lugar que nós passa, principalmente os Xakriabá, os povos indígenas do nordeste, do sudeste, que tem muita espiritualidade presente, fica sendo questionado se nós somos índios de verdade. Mas todo mundo aqui sabe que aquelas balas de borracha que nós levamos lá, que aqueles spray de pimenta que nós levamos lá, não é de mentira. Então, nossa luta não é de mentira. Rosalino morreu, não é de mentira. Seu Rodrigo, mais tarde morreu, não foi de mentira também.

Depois da fala de Célia, à qual seu Valdemar acena com a cabeça afirmativamente, sucede-se uma tomada filmada com a câmera em movimento. Um pouco desfocadas, as imagens sugerem que foram feitas sem condição de estabilização do aparato de filmagem. Na sequência, surge na tela o espelho d’água em frente ao edifício. Muitos indígenas passam a correr da fumaça, depois do lançamento bombas de efeito moral. Vários caixões pretos, com um grande crucifixo branco, boiam no espelho d’água. Mais indígenas correm e alguns utilizam os caixões para se proteger da fumaça. Alguns trazem uma burduna nas mãos. A câmera, com imagens tremidas, mostra um grande contingente policial, fortemente armado, na marquise do Congresso Nacional. Por toda a tomada, ouvem-se cânticos indígenas de guerra, entoados intensamente, batidas de maracá, uma voz masculina que diz “calma, calma” e alguns gritos das pessoas que estão correndo.

A essa tomada, segue-se a cena de um indígena Xakriabá pintando o rosto de um companheiro. O rosto tem as cores preta e vermelha/alaranjada, de jenipapo e urucum. Na sequência, imagens de outros indígenas pintando o rosto com urucum e de Neguinho Xakriabá fumando um cachimbo. Enquanto isso, ao fundo, escuta-se uma voz masculina discursando em voz firme: “*hoje, nós vamos dar um recado para o Congresso Nacional: que respeite o direito dos povos indígenas do Brasil. Não ao retrocesso na demarcação de terras. Demarcação Já!*”. Durante a fala, muitos indígenas batem o maracá e, ao final, um grupo grita: “*Demarcação Já*”. A cena se passa em uma tenda do Acampamento Terra

Livre. Segue-se a imagem do cacique Raoni Metuktire, no palco da tenda, discursando em língua Kayapó.

Depois, são filmadas cenas da marcha dos indígenas participantes do ATL até a Esplanada dos Ministérios. Vários indígenas, de diferentes povos, seguram faixas na linha de frente do movimento. Pode-se ler: “direitos constitucionais indígenas” em uma delas. O grupo tem os punhos em riste, gritando “*Demarcação Já*” e vários carregam os caixões ao alto. Célia Xakriabá está em foco. Outras mulheres indígenas são filmadas. Segue-se uma imagem novamente tomada na tenda principal do ATL. Indígenas de diversos povos cantam e dançam, tocando maracás e batendo burdunas no chão. Próximo ao Ministério da Justiça, os Xakriabá cantam uma canção em língua Akwen. Enquanto ouve-se a canção, seguem-se imagens dos Xakriabá, que dançam e cantam na Esplanada. *Deda*, professor de cultura, está em foco. Ele tem o corpo pintado de jenipapo e alguns têm o rosto pintado de urucum. Depois, imagens de outros povos indígenas em canto ritual, em frente ao Congresso Nacional, aparecem na tela.

Na tomada seguinte, são filmados muitos caixões levantados por indígenas, que entoam cânticos de guerra e vários jornalistas não indígenas fotografando. Um pajé, utiliza um instrumento sagrado para benzimento. Indígenas correm em direção ao espelho d’água. Os caixões começam a ser atirados na água. Um indígena diz: “*são as lideranças que morreram*”. Seguem-se mais cânticos. Uma mulher indígena está com seu bebê dentro do espelho d’água, ajudando a posicionar os caixões.

Os Xakriabá, com o rosto pintado de urucum, protegem-se da fumaça com tecidos e camisetas. Um pelotão de policiais militares, enfileirados, formam uma barreira em frente ao edifício, observando a cena. Gases são lançados, enquanto ouve-se um pajé entoando cânticos. Vários indígenas correm. Lideranças espirituais guarani-kaiowá entoam cânticos e tocam maracá, enquanto suas expressões sugerem a ardência nos olhos. Uma senhora indígena puxa o canto, enquanto a que está ao seu lado cobre o nariz com as mãos. Se vê muita fumaça e um pelotão da Polícia Militar na subida da rampa do Congresso Nacional. Muitos indígenas correm e cobrem o rosto.

Neguinho Xakriabá, em foco, diz: “*eu tô chorando, mas quanto mais a gente puder chorar, nós chora. Mas um dia também eles vai chorar por isso que eles tá fazendo com nosso povo*”. Na sequência, foco no rosto de cacique Divalci, todo coberto de urucum e retorno à cena das lideranças espirituais entoando cânticos. Uma jovem indígena, com uma câmera na mão, chora. Várias mulheres indígenas se dão as mãos. Muitos indígenas continuam correndo. Alguns chutam as bombas para longe do grupo. Ao fim, surge uma

cena com vários indígenas sentados na Esplanada, em frente ao Ministério da Justiça, a qual se segue uma fotografia em que indígenas levantam uma imensa faixa em tecido preto, escrito em letras brancas: “*Demarcação Já*”. O documentário se encerra com a imagem da fotografia e gritos de “*Demarcação Já*”, que vão sendo entoados repetidamente, em *off*, substituindo progressivamente os cânticos das lideranças indígenas.

Alberto Alvares Guarani, um dos jovens expoentes do cinema indígena no Brasil, considera o cinema produzido por cineastas nativos como uma importante ferramenta de resistência contra as “narrativas midiáticas”, que projeta os indígenas de maneira “estereotipada e romantizada”. O cineasta compreende que, ao inverter “o ponto de vista” da câmera e produzir seus próprios registros, os indígenas “se transferem da posição de caça para a de caçadores”. Esse olhar de “caçador” – referência, aliás, também frequente nas falas de Edgar Xakriabá – implica uma visão específica das culturas indígenas, que vêm sendo capazes de contribuir para lutas contra a exploração e expropriação dos territórios, pelo direito de reconhecimento cultural e pela valorização dos modos de viver (GUARANI, Alberto, 2018, p. 7).

(...) para você aprender a cantar em Guarani, tem que aprender a ouvir o som e o ritmo do canto. A mesma coisa com a câmera, você tem que aprender a guardar a sabedoria e usar o equipamento como se fosse o segundo olho, ouvindo e respeitando o momento de cada entrevistador, assim aprendo com os mais velhos a cada momento na aldeia (Ibidem, p. 16).

Nesse sentido, as produções audiovisuais indígenas vêm sendo consideradas como fontes privilegiadas para a produção de contranarrativas, que permitem visibilidade a perspectivas plurais, referenciadas em diversas cosmovisões indígenas. Outros autores concordam que essas produções têm o potencial de contribuir para lutas específicas, “operando também como espaço de reelaboração de identidades, passíveis de produção de novos significados” (NUNES, SILVA e SILVA, 2014, p. 13). Para Silvia Cusicanqui, o cinema indígena, enquanto *logos* distinto dos padrões hegemônicos escritos, destaca-se como um espaço para uma implantação mais efetiva de “memórias do corpo”, menos capturáveis por lógicas narrativas (re)colonizadoras. Embora não conceba essas produções audiovisuais como “para” ou “em relação” ao Estado, a autora as compreende

como espaço para um exercício permanente de abertura de brechas e infiltrações nas esferas “molares do capital e do Estado” (CUSICANQUI, 2015, p. 142).

Pelas particularidades de sua linguagem, esse cinema pode funcionar como um experimento que contradiz “as lógicas da mestiçagem como uma política de esquecimento”. Assim, Cusicanqui considera que essas produções acabam por evidenciar vozes específicas, enraizadas em experiências locais e/ou circunscritas. Ao analisar diversos audiovisuais indígenas, conclui que esse cinema se forma a partir de “fios soltos”, que conformam um “tecido narrativo incluso e irreduzível”, oposto às formas lineares e progressistas de se narrar. Nesse particular, destacam-se formas plurais e particulares de compreensão do tempo histórico, que tensionam as narrativas fundadas na ideia de progresso, às quais os povos indígenas na América Latina ficaram submetidos. Seus tempos, em compensação, podem se apresentar como “reversíveis”, como uma “mistura de temporalidades” ou mesmo como “passados que podem ser futuros”.

La inmediatez y la fuerza de sus imágenes y alegorias y el sentido metafórico de la composición y el montaje forman parte de un juego de interpretaciones sobre el pasado. No como algo dado, acabado y muerto, sino un pasado-corno-futuro: una fuente de renovación y de crítica moral frente a lo dado a la opresión y a la dominación en tanto resultados inevitables del progreso y la modernización (CUSICANQUI, 2015, p. 90-1).

Com respeito às produções Xakriabá, é interessante marcar o protagonismo narrativo de seu Emílio, pioneiro entre os “*professores de cultura*”, em “*Presente dos Antigos*”. Partindo da recomposição da chacina Xakriabá, o primeiro documentário destaca os processos de “*retomadas*” culturais, empreendidas pelo povo indígena, durante o “*tempo da luta pela terra*” e após a homologação do território. É possível entender esse documentário como uma espécie de experimento (auto)etnográfico, que busca, em certo sentido, apresentar um inventário das práticas culturais e sinais diacríticos em “*retomada*” ou “*reativação*”. Esses processos parecem fundamentados em dois “passados” distintos: um deles relacionado ao “*tempo dos antigos*”, manifesto pelas pinturas rupestres que inspiram as pinturas corporais; outro, relativo ao “*tempo da guerra*” e às práticas dos “*mais velhos*”, protagonistas da luta.

É interessante notar que o documentário inclui uma espécie de “metanarrativa”, a partir da qual seus autores, jovens professores Xakriabá, explicam as particularidades do processo de filmagem da “*cultura*”, envolvida pela dimensão do “*segredo*”. Elementos gravados são suprimidos em respeito às restrições de divulgação e transmissão, cujos

interditos impedem não apenas não-indígenas de os acessarem, como também os próprios Xakriabá “*não preparados*”. A narrativa é elaborada, assim, entre reticências e permissões de seu Emílio, que conhece os fundamentos do “*segredo*”.

A polêmica gravação do Toré, nos anos 1990, é retomada. Agora, no entanto, apresenta um elemento narrativo “indigenizador”. Podem-se sugerir algumas hipóteses para sua mobilização, nesse contexto. A primeira delas relaciona-se à ideia de algum critério de “veracidade” narrativa, já que as cenas de seu Emílio, no presente, e do Toré, no passado, evidenciam a existência de aspectos ritualísticos convergentes entre elas. Por outro lado, também é possível pensarmos que essa “*retomada*” do passado se refira à evidenciação de mais um dos “*presentes dos Antigos*”, do qual podem se beneficiar os Xakriabá contemporâneos, relegando-o, também, às gerações vindouras. Nesse sentido, é válido lembrarmos que os processos de “*reativação*” do Toré conectam-se a uma série de experiências historicamente vivenciadas pelo povo Xakriabá, como, notadamente, o episódio do “Curral de Varas”, discutido na Parte I. As “*tralhas*” e os efeitos agenciadores do Toré, que haviam sido “*enterrados*” pelos antepassados em um contexto de violência, podem agora, novamente, ser “*ativados*”, conformando-se prática de cura do território, após outra experiência violenta: “*o tempo da luta*”.

Apesar da narrativa do documentário indicar alguma centralidade de seu Emílio, professor de cultura, evidencia-se, igualmente, que as práticas de “*retomada*” e “*resgate da cultura*” são coletivas, por excelência, envolvendo crianças e outros membros da comunidade. Também é importante destacar os agenciamentos diversos que formam parte desse resgate, salientados pela experiência de aprendizagem a partir dos sonhos, como reveladores da “*história*”. Em mesmo sentido, pode ser compreendida a referência à lapa, lugar fundamental para o aprendizado espiritual Xakriabá, como “*igreja*”.

São notáveis, ainda, as convergências entre as falas de seu Valdemar, anteriormente apresentada na tese, e a fala de seu Emílio no documentário, quando ambos tratam de uma certa necessidade de se “mostrar” a cultura, em situações específicas, como forma de reconhecimento e combate às discriminações sofridas pelos Xakriabá. Isso não garante, contudo, que essas estratégias de “*levantamento*”, relacionadas a demandas “*internas*” ou “*externas*”, ainda que convergentes, sejam necessariamente coincidentes.

Por fim, parece implícita no conceito de “*presente*” a dimensão do território como uma “*dádiva*”, proveniente de “*antigos*” e dos “*mais velhos*” participantes da luta. Nesse sentido, é possível sugerir que o “*presente*” mais significativo, por parte dos ancestrais, seja justamente o território, que permite o viver digno, os aprendizados da “*cultura*” e a

sobrevivência dos “corpos”. A esse respeito, é interessante observar que o pesquisador Rafael Santos indica que o primeiro nome pensado para o documentário foi “Casa dos Avós” (SANTOS, 2010, p. 118).

ATL, por sua vez, marca uma espécie de (re)apropriação de outros marcos da historiografia “tradicional”. Aqui, a referência à ditadura é explícita e aproxima as mortes das lideranças indígenas na chacina às inúmeras mortes de indígenas durante a ditadura. Também evidencia a permanência das ameaças contra os territórios no presente, indicadas pela continuidade das mortes de lideranças indígenas, como também pelas políticas que vulnerabilizam as terras de ocupação tradicional.

A primeira marcha do 14º ATL, que protestava contra essas mortes, resultou em grande confronto com as polícias e forças de segurança nacional. Foram disparadas contra os manifestantes indígenas, homens, mulheres, idosos e crianças desarmados, bombas de efeito moral, balas de borracha, bombas de gás lacrimogênio e sprays de pimenta, que foram enfrentados com incessantes rezas, cantos e palavras entoadas nos carros de som. Em debate, o Parecer nº 01/2017, da Advocacia Geral da União, que previa a aplicação da tese do “marco temporal” às Terras Indígenas não reconhecidas. O Supremo Tribunal Federal (STF) a havia aplicado em julgamento que resultou na homologação da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol (RR), em Roraima, o que abria precedentes para que outros territórios reivindicados pelos indígenas precisassem cumprir os mesmos requisitos. A tese do “marco temporal” estipula que terras das quais não se dispõe de registros de presença indígena antes da promulgação da Constituição Federal de 1988 não seriam reconhecidas contemporaneamente. Com isso, povos que sofreram expressivas violências durante a ditadura, ficando, portanto, privados da vida em território, não teriam mais direitos à reivindicação. Além disso, é importante destacar que apenas em 1988, direitos indígenas foram efetivamente regulamentados pelos dispositivos jurídicos brasileiros, o que torna a ideia de “não-direito” à ocupação uma severa violência e ameaça.

Como nos eventos das Romarias, as produções audiovisuais marcam distintos aspectos das cosmopolíticas de memória Xakriabá, evidenciando as “*retomadas*” culturais no território e as alianças externas como dois aspectos constitutivos fundamentais do existir Xakriabá. Essas produções também inauguram um novo tipo de autoria Xakriabá, agora evidenciada pela ação de seus jovens, que como vimos, também vêm se dedicando a outros tipos de produção: livros, TCCs, dissertações de mestrado. Articulados aos discursos de seus “*mais velhos*”, os jovens despontam como os novos “*guerreiros*” Xakriabá, assumindo as lutas de uma guerra do Estado brasileiro, ainda sem

fim. Assim como a ayahuasca para os Yudjá, esses procedimentos de “*reativação da memória*” – as Romarias e produções audiovisuais dos mais jovens – exemplificam atos performativos essenciais relativos às operações historiográficas nativas e às cosmopolíticas de memória Xakriabá, compondo rituais que, à sua maneira, plasman “memórias” e imprimem contranarrativas que permitem a continuidade do viver digno Xakriabá (LIMA, 2017, p. 138-139).

Considerações Finais

“Fazer-mundos”, “adiar fins de mundos” e outros devires (Ou o que os Xakriabá e os povos indígenas nos ensinam sobre a história da ditadura)

Os povos indígenas lutamos pela liberdade e pela dignidade humana, o que nos une é a luta pela memória da terra, pois somente assim podemos garantir nossa sobrevivência (Alvaro Tukano, 2010. In: TUKANO, Daiara, 2018, p. 17)

A análise das experiências referentes à temporalidade da ditadura, do ponto de vista Xakriabá, demandou a produção de uma narrativa não restrita a ela. A ampliação desse recorte deveu-se às formas como o povo Xakriabá significa sua própria experiência, concebida como uma “*guerra*”, por meio de uma temporalidade específica conhecida como “*tempo da luta*”. A centralidade do conceito de “*retomada*” para a conformação dessa experiência nos conduziu a pensar nos elementos relativos à cosmovisão e ao existir Xakriabá implicados nesse processo. Esses elementos compõem um mosaico complexo de estratégias de existência indígena de longa duração, que se relacionam à maneira pela qual os Xakriabá se entendem enquanto povo e compreendem e produzem sua história.

Nesse sentido, a “*guerra*” evidencia as maneiras pelas quais os Xakriabá se relacionam com seus diferentes “outros”, incluindo humanos e não-humanos, a relevância da “*circulação*” em suas formas de fazer-mundo, suas práticas indigenizadas de produção historiográfica, sua compreensão sobre a “*cultura*”. O “*tempo da luta*” deixou marcas profundas entre os Xakriabá, contribuindo para a produção de uma “cosmopolítica de memória”. Essa cosmopolítica relaciona-se às formas de se produzir pessoas, crianças e guerreiros e, portanto, à possibilidade de continuidade da vida Xakriabá. Também implica relações entre distintas temporalidades territoriais – dos “*antigos*”, da “*luta*” ou da “*guerra*”, do “*agora*” – plasmando experiências que servem à produção de um futuro no/do território. Essas experiências são forjadas a partir de complexos agenciamentos que são derivados, que fazem parte e que produzem a “*reativação da memória*” Xakriabá, envolvendo território, os que “*foram*”, os que “*estão*”, os que “*nem sabem onde estão*”. Território-dádiva que pode se curar a partir de múltiplas práticas de cuidado com os ancestrais, com seu “*sangue derramado*”. Algumas dimensões desse cuidado incluem, notadamente, a produção de operação historiográfica particular, que permita narrar as “*verdadeiras histórias*” de ancestrais e contemporâneos Xakriabá e a recuperação

ambiental (mas, evidentemente, não só) do “*espaço de reflexão*”, no qual os mártires estão enterrados, e do Cerrado.

Ao fim desta tese, esperamos ter alcançado o objetivo de demonstrar que à temporalidade da “ditadura” não caiba se pensar apenas em termos de distintas representações, que “pluralizem” sua compreensão. Os estudos com povos indígenas, grupo social marginalizado das narrativas historiográficas canônicas, evidencia não apenas a necessidade de alteração de escalas ou mesmo de conceitos para a compreensão das experiências que a conformam, como também demanda a (re)formulação da própria noção da ditadura enquanto “evento histórico”, tal como proposto por Reinhart Kosseleck²¹⁴. Com esses questionamentos, no entanto, não nos posicionamos de forma minimamente próxima daqueles que relativizam a violência protagonizada pelo Estado entre as décadas de 1960 e 1980, ou mesmo negam essa experiência. Ao contrário, queremos apenas indicar que uma escrita historiográfica que desconsidere aspectos específicos das cosmovisões indígenas pode se converter em mais uma prática de violência contra esses povos, que se estenderia na longa trajetória histórica de negação, colonial ou neocolonial, de suas epistemologias, de suas formas de fazer-mundos.

A experiência (com/da) ditadura, do ponto de vista indígena, imprime uma importante desestabilização dos regimes discursivos hegemonicamente empregados nas narrativas elaboradas por nosso campo, centradas na perspectiva do Estado²¹⁵. Pensamos que essa observação não seja sem maiores consequências. Às estarrecedoras violências físicas sofridas pelos povos indígenas não apenas durante da ditadura, como também ao longo da história do Brasil como Estado-Nação, soma-se um produto igualmente devastador, proveniente do racismo epistêmico: a imposição de um lugar predominantemente subalternizado nas narrativas produzidas pela própria historiografia.

A restituição de uma justiça epistêmica é uma das condições necessárias para o estabelecimento de parâmetros de políticas efetivas de memória e verdade aos povos indígenas. Na condição de “parceira”, com todos os limites decorrentes de um lugar de

²¹⁴ Cf. KOSSELECK, Reinhard. Representação, evento e estrutura. In _____. **Futuro Passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora PUC-Rio, 2006a, p. 133-145.

²¹⁵ Nesse sentido, como afirma Eduardo Viveiros de Castro em seu texto clássico “Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena”: “o *perspectivismo não é um relativismo, mas um multiculturalismo*. O relativismo cultural, um multiculturalismo, supõe uma diversidade de representações subjetivas e parciais, incidentes sobre uma natureza externa, una e total, indiferente à representação; os ameríndios propõem o oposto: uma unidade representativa ou fenomenológica puramente pronominal, aplicada indiferentemente sobre uma diversidade real. Uma só “cultura”, múltiplas “naturezas”; epistemologia constante, ontologia variável – o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação” (VIVEIROS DE CASTRO, 2014c, p. 379).

fala que não é o da narrativa histórica que considero propriamente indígena ou, em outras palavras, que se referiria a uma história propriamente indígena, espero ter algum sucesso em dialogar com meus pares sobre os limites interpretativos e epistêmicos de nosso campo. Ao escrever “com” indígenas e com o povo Xakriabá certamente não o faço porque penso que a ele precise ser dada “voz”. Muito de nossa colonialidade, enquanto instituição acadêmica, se traveste de paternalismos diversos, por vezes alcunhados de “colaboração”. Assim, consciente, como vimos no decorrer da tese, de que o povo Xakriabá desenvolve movimentos próprios e diversos relacionados às produções de contranarrativas às histórias coloniais, escrevo “com” o povo Xakriabá, apostando nos aprendizados que os povos indígenas podem provocar ao mundo e à historiografia não-indígena.

Meu pai explica que quando nos referimos aos “brancos” falamos de um sistema, da história da colonização. Trata-se da cultura de euro-referente, cristã, racista e capitalista, distinta das nossas, onde os valores e os saberes são reservados para aqueles que procuram manter seu poder a todo custo. Desde a ditadura militar, até chegarmos a um período de transição para o Brasil democrático, a palavra democracia parecia uma promessa de que o Brasil podia ser diferente. Hoje, mais de trinta anos depois, os panoramas nas terras, aldeias, bases e vizinhanças das terras indígenas não parecem ter mudado tanto. Somos civilizações antigas, de milhares de anos: na Serra da Capivara há registros arqueológicos de aproximadamente 50 mil anos, pinturas rupestres e cerâmicas que atestam a presença de populações originárias, mas em 500 anos de Brasil, 1% de nossa história, a população indígena neste território foi reduzida a menos de 1% da população brasileira (TUKANO, Daiara, 2018, p. 88).

As discussões sobre políticas garantidoras do direito à memória e à verdade para povos indígenas vem ocupando cada vez mais espaço nos movimentos indígenas e a 1ª Conferência Nacional de Políticas Indigenistas, em 2015, tornou-se importante marco dessas reivindicações. O “Direito à Memória e à Verdade” foi incluído como um dos eixos temáticos da Conferência, reconhecendo-se a urgência dos debates sobre a amplitude dos impactos causados aos povos indígenas por eventos de distintas ordens, sobretudo, durante a ditadura militar.

Nesse sentido, considerou-se, na Conferência, que “a luta pela terra foi e continua sendo o eixo central das graves violações de direitos humanos cometidas pelo Estado”, antes, durante e após a ditadura. Assim, foram apontados como possíveis eixos de reparação: a garantia de demarcação de todas as Terras Indígenas no Brasil; a recomposição e regeneração das condições ambientais desses territórios, muitas vezes

degradados ou devastados por anos de ocupação predatória, de modo a permitir aos povos indígenas a plena expressão do seu bem viver nelas; e, por fim, ampla campanha pública de retratação histórica, dirigida à sociedade não indígena, sobre os direitos dos povos indígenas estabelecidos na Constituição²¹⁶.

No evento, também foram reiteradas as recomendações propostas pela Comissão Nacional da Verdade, como o pedido de uma Comissão Nacional Indígena da Memória e Verdade, dedicada especificamente à investigação de violações de direitos dos povos indígenas, em recorte cronológico mais amplo que 1946 a 1988. Por fim, os movimentos indígenas destacaram a necessidade de estabelecimento de “colaborações” e “trocas justas” com o meio acadêmico e instituições de ensino, que pudessem garantir a “reparação das memórias” ausentes da maioria das narrativas, reclamando o protagonismo da reinterpretação e a reescrita da história indígena, bem como exigindo acesso à documentação e a divulgação das “histórias vivas” dos povos indígenas (TUKANO, Daiara, 2018, p. 48).

Contudo, como vimos, não são poucas as experiências de povos indígenas que vêm produzindo suas próprias formas de reparação e cura territorial, respaldadas por formas de compreensão do mundo diversas às majoritariamente adotadas nas políticas de reparação advindas do Estado. Como disjunção básica entre essas duas perspectivas, segue, em que pese as discussões mais recentes dentro do campo da Justiça de Transição, o caráter individualizante – e não coletivo – das reparações. O caso Xakriabá me evocou a lembrança de uma fala de um pesquisador guarani, no último Congresso Interamericano de Povos Indígenas (CIPIAL – 2019). Após uma apresentação, que versava sobre as tentativas de cura territorial por parte de seu povo, um pesquisador não indígena questionou se a agroecologia não poderia ser um elemento que contribuiria com os processos almejados pelos indígenas. Depois de alguns momentos de silêncio, o pesquisador guarani respondeu: “acredito que o que foi veneno, não pode se tornar remédio”, destacando como discursos que se pretendem bem intencionados, podem reproduzir bases coloniais e desagregar agenciamentos fundamentais das comunidades. Por fim, seguiu explicando como, de seu ponto de vista, o fundamental para o bem-viver em seu território seria a retomada dos saberes de seus “antigos”. Essa situação

²¹⁶ Cf. Documento-Base. 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista – junho de 2015. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2015/img/06-jun/Documento%20Base%20-%20202506.pdf>

exemplifica os complexos processos vivenciados no interior dos territórios e movimentos indígenas, alusivos às importantes disputas narrativas que estão em questão.

A maior ameaça é a memória e o esquecimento, sentimos o impacto da violência do genocídio da memória, quando nos vemos forçados a recorrer aos registros feitos sobre nós por um pensamento que não nos pertence, e que renega nossa verdade quando nos empurra ao campo das teorias que os brancos tecem sobre nós. Para reparar o esbulho da memória e da verdade é imperativo que partamos para a retomada do espírito de nossos povos, ou nos encontraremos mais cedo ou mais tarde, diante da cobrança espiritual da natureza: WAKU TUTUASHÉ (TUKANO, Daiara, 2018, p. 150).

Os tempos, contudo, são bastante duros. Com um necro-governo, uma pandemia que vem exigindo esforços intensos de autogestão dos territórios indígenas e com ameaças cada vez mais reiteradas de “genocídios canetados” – como costumam dizer Célia e Cacique Domingos Xakriabá – as lutas, que durante a ditadura conduziram à efetivação de direitos, direcionam-se, agora, “às estratégias para não perdê-los”²¹⁷. Movimentos indígenas se reestruturam, confluem rizomática e molecularmente, formando novos *ethos* capazes de fazer frente aos novos-velhos inimigos de “guerra”. Mas, se é do Estado que provêm as ameaças mais constantes contra os povos indígenas, procuramos não assumir uma posição ingênua que suponha a disjunção entre Estado e sociedade. Nesse sentido, a colonialidade, presente nos diversos elementos já destacados pelos indígenas citados, produzem um combate ontológico mais amplo, que confronta diferentes cosmovisões de mundo. Em tempos do Antropoceno, Ailton Krenak (2019), com sua inteligência particular, considera que “o fim do mundo talvez seja uma breve interrupção de um estado de prazer extasiante que a gente não quer perder”, evidenciando o inebriamento que nos atinge enquanto sociedade. Como também lembrou o pensador indígena, “quando todos os indígenas morrerem, é porque a humanidade também estará morta” (KRENAK, 2019, p. 60).

Em meio ao tempo dos “genocídios canetados” e do Antropoceno, é preciso, como ensinam os povos indígenas, aprender a “adiar o fim do mundo”. Assim, escrevo como alguma esperança de que sejamos capazes de nos inspirarmos nessas cosmopolíticas complexas de construção de mundos e diferenças. Nesses saberes diferenciados que, marcados pelo aprendizado no território, formam maneiras de existência e sobrevivência

²¹⁷ Referência à análise feita por Sônia Guajajara no documentário “Índio Cidadão?” (2014), de Rodrigo Siqueira Areraju.

diversas. Saberes que também se expressam por meio de distintas concepções de temporalidades históricas. É, entre outras coisas, por meio dessas concepções sobre sua própria história, que os Xakriabá constroem um projeto coletivo de vida, um projeto de futuro. Como explica Daiara Tukano, a revolução, para os povos indígenas, enquanto devir, é uma “retomada da tradição”.

Mas é também preciso saber narrar não apenas as “políticas de morte” do Estado, como também a vida, produzida abundantemente nesses diversificados agenciamentos dos quais os povos indígenas fazem parte. Os Xakriabá, como outros povos indígenas com quem tive a sorte de encontrar ao longo desse percurso, me chamam atenção pela notável presença da “alegria” em suas formas de fazer-mundos. A alegria, como “*buscar o direito*”, “*guerrear*” contra fins de mundo genocidas e epistemicidas, como “indigenizar” leituras históricas tradicionais ou fazer-crianças e guerreiros, contribui para a formação de uma imensa constelação de atos micropolíticos que permitem a manutenção da vida territorial.

Susan Sontag, em suas reflexões sobre o desafio de narrar a dor do “outro”, já nos lembrava que a violência não é necessariamente uma excepcionalidade. Contudo, se a violência foi uma constante em diferentes momentos da história das sociedades, isto não deveria implicar nem sua banalização, nem uma atitude humanista esvaziada, sem poder de ação. Para escapar desses dois caminhos, é possível que necessitemos daquilo que Isabelle Stengers nomeou como transformar “divisões em contrastes ativos”. Assim, uma história do ponto de vista de indígena pode, quem sabe, nos permitir uma profunda revisão dos preceitos políticos e éticos que tem mantido nossa ação pública. Essas “imagens da violência” deveriam funcionar, assim, não como “um retrato das coisas como são”, mas como uma convite à reflexão, à responsabilização coletiva por um mundo comum (SONTAG, 2003).

Espero, ao fim desse percurso, não apenas que as narrativas de violência “afetem” ao leitor(a). Mas também essas criativas e potentes maneiras de se criar mundos. Espero também haver conseguido levar meus amigos e interlocutores Xakriabá suficientemente “a sério”, porque tudo que compõe a cosmologia Xakriabá e de outros povos indígenas diz respeito “à vida”. A possibilidade de haver vida de/em todos nós.

Referências

1. Fontes Primárias

I. Acervos Consultados

CEDEFES – Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva

CIMI. Relatório de Viagens aos Xakriabá. Identificação de problemas e propostas de trabalho. s/autoria, junho/julho de 1984. Pasta Xakriabá.

Correspondência “Barreiro Aldeia dos Xakriabá 1º.9.1985”. Autoria: Osvaldo Fernandes Ribeiro. 1º de setembro de 1985. Pasta Xakriabá.

Correspondência “Brejo Mata Fome 5/8/86”. Autoria: Manoel de Araújo Carneiro. 5 de agosto de 1985. Pasta Xakriabá.

Correspondência “Posto Indígena Xakriabá 29/7/1986”. Autoria: Manoel de Araújo Carneiro. 29 de julho de 1986. Pasta Xakriabá.

Correspondência “Reserva Indígena Xakriabá”. Autoria: Rosalino G. de Oliveira, Emídio Pereira Lopes e José Pereira Lopes. 30 de dezembro de 1985. Pasta Xakriabá.

Correspondência “Sapé Xakriabá”. Autoria: Rosalino G. de Oliveira, José Pereira Lopes, Emilio Lopes Pereira. 30 de dezembro de 1985. Pasta Xakriabá.

Correspondência “Sapé Xakriabá 4.8.1985”. Autoria: Antonio B. de Souza – Toninho. 4 de agosto de 1985. Pasta Xakriabá.

Correspondência “Sumaré 20/01/86”. Autoria: Miguel Fernandes Alkmim. 20 de janeiro de 1986. Pasta Xakriabá.

Correspondência “Xakriabá Barreiro”. Autoria: Osvaldo Fernandes Ribeiro. 06 de janeiro de 1986. Pasta Xakriabá.

Correspondência “Xakriabá. Barreiro Aldeia. 16.12.1985”. Autoria: Osvaldo Fernandes Ribeiro. 16 de dezembro de 1985. Pasta Xakriabá.

“Denúncia feita por índios Xacriabá”. Autoria: Índios Xakriabá de Itacarambi (MG), s/data. 1985. Pasta Xakriabá.

“Denúncia feita por todos índios Xakriabá sobre um acontecimento que aconteceu com um índio nosso irmão”. Autoria: Todos índios Xakriabá, 30 de dezembro de 1985. Pasta Xakriabá.

“Explicações do CIMI”. Autoria: Fábio Alves dos Santos, 28 de dezembro de 1985. Pasta Xakriabá.

“Omissão das autoridades causa mais mortes em área Xakriabá”. Autoria: Fábio Alves dos Santos, 25 de setembro de 1985. Pasta Xakriabá.

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

“Documento nº 066/82”. Assunto: Índio Xacriabá – Invasão de Terras. Origem: ASI/FUNAI, 7 de outubro de 1982.

“Encaminhamento nº 060/DA/DOPS/MG/77”. Diligência a Itacarambi, 19 de abril de 1977.

“Informação nº 022/0223 – G3/83”. Assunto: Área Indígena (AI) Xacriabá – MG. Origem: –, 23 de fevereiro de 1983.

Livreto “O que é a FUNAI?”, 1973.

“Pedido de Busca nº 074 - B/77”. Assunto: Conflito entre índios e fazendeiros no município de Itacarambi/MG. Origem: ASI/FUNAI, 06 de setembro de 1977.

“Reestudo de Limites da TI Xacriabá”. Processo nº 08620.040804-2013-89, v. 1, 2013.

“Relatório de Agente nº 857”. Índios Xacriabá – Itacarambi-MG. PB nº 22/1120/G3/82. Relatório do Bel. Ibsen Ávila de Oliveira, 26 de novembro de 1982.

“Relatório de Viagem à Área indígena Xacriabá”. Autoria: Alceu Cotia Mariz, 23 de março de 1982.

“Relatório Ref. PROC.FUNAI/BSB/01999/77”. Autoria: Gerson Silva Alves, 8 de junho de 1977.

“Relatório – Sindicância”. Autoria: Ibsen de Oliveira. Delegado de Polícia (Secretaria de Estado da Segurança Pública de Minas Gerais/Delegacia de Polícia de Januária), 24 de maio de 1976.

“Resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Xacriabá Rancharia – MG”. Processo nº 0872/99, fls. 332. Autoria: Marco Paulo Fróes Schettino, 1999.

Hemeroteca Digital Indígena

I Congresso Indígena Mineiro. **Jornal Indígena**, São Paulo, nº 2, set/out de 1984.

Civilizados levam tudo de Xacriabás em 3 séculos e até mudam sua denominação. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 04 de setembro de 1974.

Conflito entre índios e posseiros mata um e fere seus em casamento. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 15 de maio de 1986.

Funai afasta dois coronéis. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 8 de maio de 1983.

Funai quer enquadrar crime como genocídio. **Jornal do Comércio**, Manaus, 5 de abril de 1988.

Juruna não quer ser aculturado exótico. A crítica, Manaus, 26 de janeiro de 1983.

Montes Claros prende funcionário da FUNAI. **Diário de Minas**, Belo Horizonte, 26 de maio de 1976.

Novos choques armados entre índios e polícia. **Estado de Minas**, Belo Horizonte, 26 de maio de 1976.

Onde os índios não sentem mais vergonha de ser índios. **Jornal Porantim**, Brasília, 1979.

Polícia de Montes Claros invade reserva Xacriaba alegando foco de guerrilha. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 26 de maio de 1976.

Será julgado no Brasil o fazendeiro que mandou matar líder indígena guarani. **CIMI**, Brasília, 11 de março de 1993.

Técnico da Funai afirma que invasão das terras dos Xacriabás é muito antiga. **Jornal do Brasil**, Rio de Janeiro, 06 de junho de 1974.

Veja esta prova. Zanoni insiste nos critérios biológicos. **Jornal Porantim**, Brasília, maio e junho de 1982.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

IBGE – INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Estudos Especiais: O Brasil Indígena – povos/etnias**. Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <https://indigenas.ibge.gov.br/estudos-especiais-3/o-brasil-indigena/povos-etnias.html>

MAPA Etno-histórico do Brasil e Regiões Adjacentes (Adaptado do Mapa de Curt Nimuendaju). Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 1944. 1 mapa, color. Escala: 1:5.000.000. Disponível em: https://biblioteca.ibge.gov.br/visualizacao/livros/liv14278_mapa.pdf. Acesso em: 12 de setembro de 2019.

ISA – Instituto Socioambiental

CIMI. “Relatório de Visita aos Xakriabá” – Itacarambi (MG). Visita realizada por Fábio Villas e Zenira Gomes (Coordenação do CIMI – Leste) e Fábio Alves dos Santos (CIMI – Belo Horizonte), nos dias 09 e 10 de janeiro de 1985. Autoria: Fábio Martins Villas, 15 de janeiro de 1985.

“Informe sem título”. Autoria atribuída à entidades indigenistas. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/textos-sobre-agressoes-cometidas-contra-os-xacriabas-de-itacarambi>

ISA – Instituto Socioambiental. **Relatório da PF apontou ação de fazendeiros armados contra o povo Xakriabá de Coco, mas nenhuma medida foi tomada**. São Paulo, 2014, s/p. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/es/Not%C3%ADcias?id=140880&id_pov=303.

JUCÁ FILHO, Romero. **Parecer nº 163/1987**. Grupo de Trabalho Interministerial instituído pelo Decreto nº 88.118/1983 para examinar a proposta da Fundação Nacional do Índio sobre a homologação administrativa da Área Indígena Xacriabá. Brasília: FUNAI, 1987. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/parecer-n-16387-sobre-ai-xakriaba-xacriaba>. Acesso em: 2 de julho de 2019.

“Telegrama 0519.1019. Para: Sr. Ministro Nelson Ribeiro”. Autoria: Benedito A. Prezia. Secretário Adjunto do Conselho Indigenista Missionário – CIMI, 16 de maio de 1986.

Outros órgãos/entidades indigenistas

ARTICULAÇÃO ROSALINO. **Os Povos Tradicionais falam!** Carta do II Mutirão da Articulação Rosalino de Povos e Comunidades Tradicionais no Território Xacriabá, à sociedade brasileira e internacional, 2017. Disponível em: <https://cimi.org.br/pub/doc/carta-xakriaba-articulacao-rosalino-2017-02.pdf>

COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO. A questão da emancipação. **Cadernos da Comissão Pró-Índio**, São Paulo, n. 1, 1979, s/p. Disponível em: http://cpisp.org.br/wp-content/uploads/2019/02/A_questao_da_emancipacao.pdf

MINISTÉRIO EXTRAORDINÁRIO PARA O DESENVOLVIMENTO E REFORMA AGRÁRIA (MIRAD); INSTITUTO NACIONAL DE COLONIZAÇÃO E REFORMA AGRÁRIA (INCRA). **Conflitos de Terra** (Relatório Preliminar) – Levantamento dos conflitos de terra em que se registravam mortes, ocorridos no país entre 1 de janeiro e 22 de maio de 1986. Acervo: Comissão Pastoral da Terra *on-line*.

Relatórios Oficiais

COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE (CNV). **Violações de Direitos Humanos dos Povos Indígenas**. Relatório (Volume II). 2014. Disponível em: <http://cnv.memoriasreveladas.gov.br/images/pdf/relatorio/Volume%20%20-%20Texto%205.pdf>

COMISSÃO DA VERDADE EM MINAS GERAIS (COVEMG). **Relatório Final**. 2017. Disponível em: http://www.memoriasreveladas.gov.br/administrador/components/com_simplefilemanager/uploads/5b7b1873e9adc5.74798532/Comisso%20da%20Verdade%20em%20Minas%20Gerai%20Relatrio%20Final_2017.compressed.pdf

DOCUMENTO-BASE. 1ª Conferência Nacional de Política Indigenista – junho de 2015. Disponível em: <http://www.funai.gov.br/arquivos/conteudo/ascom/2015/img/06-jun/Documento%20Base%20-%202506.pdf>

MINAS GERAIS. **A Experiência do Estado de Minas Gerais na Implementação de Programas de Desenvolvimento Rural**. Secretaria do Planejamento e Coordenação Geral. Governo do Estado de Minas. Arquivo Fundação João Pinheiro. s/ data. Disponível em: <http://www.repositorio.fjp.mg.gov.br/bitstream/123456789/2699/1/FJP07-000334.pdf>

Outras Fontes Primárias Consultadas

MARCATO, Sonia de Almeida. Remanescentes Xakriabá em Minas Gerais. **Arquivos do Museu de História Natural**, Belo Horizonte, v. 3, p. 391-426, 1978. Disponível em: http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Amarcato-1978-remanescentes/Marcato_1978_RemanescentesXakriabaMG_OCR.pdf. Acesso em: 12 de julho de 2019.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. **Lauda Antropológico** “Identidade Étnica Xakriabá”. Belo Horizonte: Justiça Federal de Minas Gerais, 1987. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/identidade-etnica-dos-xakriaba-lauda-antropologico>. Acesso em: 12 de julho de 2019.

SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem ás nascentes do Rio São Francisco e pela Província de Goyaz** (Tomo Segundo). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1937 (originalmente publicado em 1847).

SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem pelas Províncias de Rio de Janeiro e Minas Gerais** (Tomo Segundo). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938 (originalmente publicado em 1830).

SENNA, Nelson de. **Sobre a ethnographia brasileira**. Principaes povos selvagens que tiveram o seo “habitat” em território das Minas Geraes. Resenha ethnographica, publicada na revista carioca “Cultura e Trabalho”, pelo prof. Nelson de Senna, em fevereiro de 1928. Belo Horizonte: Arquivo Público Mineiro, 1928. Disponível em: http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm_pdf/1435.pdf. Acesso em: 7 de julho de 2019.

STEWART, Julian (Ed.) **Handbook of South American Indians** (Vol. 1). Washington: Government Printing Office, 1946.

II. Audiovisuais

Documentários

ATL – Acampamento Terra Livre, Brasília/D.F. Documentário dirigido por Edgar Xakriabá, 2017. 6 min e 50 seg, color. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=WHUBDYmU4_U

POVO XAKRIABÁ EM 1 MINUTO. Produzido por Edgar Xakriabá, 2016. 1 min, color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Q9duTLsn9tc>

PRESENTE dos Antigos. Documentário dirigido por Ranison Xakriabá e José dos Reis Xakriabá. Belo Horizonte: Cinco em Pontos/Rede Minas, 2009. 52 min, color. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=dTUdzUrCOOA>

Sites

Etnovisão – Edgar Kanaykõ Xakriabá

https://www.youtube.com/channel/UCqIN3LCUuc_6_pVm_kAb4ZQ

Edgar Kanaykõ - Etnofotografia

<https://www.facebook.com/kanayko.etnofotografia/>

III. Legislação

BRASIL. Lei nº 6001, de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm

BRASIL, Lei nº 5727, de 4 de novembro de 1971. Dispõe sobre o Primeiro Plano Nacional de Desenvolvimentos (PND), para o período de 1972 a 1974. Disponível em: http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/publicacoes-oficiais/catalogo/medici/i-pnd-72_74

BRASIL. Lei nº 5371, de 5 de dezembro de 1967. Autoriza a instituição da Fundação Nacional do Índio e dá outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L5371.htm.

BRASIL. Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L0601-1850.htm

MINAS GERAIS. Lei nº 550, de 20 de dezembro de 1949. Dispõe sobre a concessão de terras devolutas. Disponível em: <http://leisestaduais.com.br/mg/lei-ordinaria-n-550-1949-minas-gerais-dispoe-sobre-concessao-de-terras-devolutas>. Acesso em: 5 de junho de 2019.

2. Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria Regina Celestino. **Metamorfoses indígenas**: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Rita Heloísa de. Xakriabá – cultura, história, demandas e planos. **Revista de Estudos e Pesquisas (FUNAI)**, Brasília, v. 3, n. 1/2, p. 9-39, 2006.

ANGATU, Casé, TUPINAMBÁ, Ayra. Protagonismos Indígenas: (re)existências indígenas e indianidades. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci, ROSSI, Miriam Silva (Orgs.) **Índios no Brasil**: vida, cultura e morte. São Paulo: Intermeios, 2019, p. 23-40.

ARENDRT, Hannah. **Origens do Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

BHABHA, Homi. **O local da cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 2014.

BARBOSA-NETO, Edgar Barbosa. **A Máquina do Mundo**. Variações sobre o Politeísmo em Coletivos Afro-Brasileiros. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

BERBERT, Paula. **“Para nós nunca acabou a ditadura”**: instantâneos etnográficos sobre a guerra do Estado brasileiro contra os Tikmũ’ũn_Maxakali. 2017. Dissertação

(Mestrado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

BICALHO, Poliene. **Resistir era preciso**: o Decreto de Emancipação de 1978, os povos indígenas e a sociedade civil no Brasil. **Topoi**, Rio de Janeiro, v. 20, n. 40, p. 136-156, 2019.

BIGIO, Elias. **Programa(s) de Índio(s)**: falas, contradições, ações interinstitucionais e representações sobre índios no Brasil e na Venezuela (1960-1992). 2007a. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília.

BIGIO, Elias. A ação indigenista brasileira sob a influência militar e da nova república (1967-1990). **Revista Estudos e Pesquisas – FUNAI**, Brasília, v. 4, n. 2, 2007b, p. 13-93.

BRANDI, Paulo. **Verbetes biográfico José Maria Alkmin**. Acervo do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea (CPDOC) *online*, s/data. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbete-biografico/alkmin-jose-maria>

BUARQUE, Virgínia Castro, CUNHA, Nara Rúbia de Carvalho. A historiografia em viés testemunhal. **Lócus: Revista de História**, Juiz de Fora, v. 20, n.2, p. 9-27, 2015.

BUTLER, Judith. **Corpos em aliança e a política das ruas**: notas para uma teoria performativa de assembleia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.

CANO, Wilson. Milagre Brasileiro: Antecedentes e Principais Consequências Econômicas. In: **Anais. 1964-2004. 40 anos do Golpe. Ditadura Militar e Resistência no Brasil**. Rio de Janeiro: 7 Letras e FAPERJ, 2004, p. 226- 238.

CARVALHO, José Murilo de. Trajetórias republicanas. **Revista do Arquivo Público Mineiro**, Belo Horizonte, v. 44, n. 2, p. 23-36, 2008.

CASTRO, Ana Bella Pérez Castro. Etnografía en dos tiempos. In: BAZÁN, Cristina Oehmichen (Ed.). **La etnografía y el trabajo de campo en las ciencias sociales**. Cidade do México: UNAM, 2014. p. 141-169.

CASTRO, Iara Quelho de. **De Chané-Guaná a Kinikinau**: da construção da etnia ao embate entre o desaparecimento e a persistência. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia), Departamento de Antropologia, Universidade de Campinas, Campinas.

CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

CHAKRABARTY, Dipesh. O clima da história: quatro teses. **SOPRO**, Florianópolis, n. 91, 2013, p. 2-22.

CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o estado**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

CLASTRES, Pierre. Do etnocídio. In: _____. **Arqueologia da Violência**. Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac Naify, 2014. p. 75-87.

CORRÊA, José Gabriel Silveira. **Tutela & Desenvolvimento/Tutelando o Desenvolvimento**: questões quanto à administração do trabalho indígena na Fundação Nacional do Índio. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

CORRÊA, José Gabriel Silveira. A proteção que faltava: o Reformatório Agrícola Krenak e a administração estatal dos índios. **Arquivos do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v. 61, 2003, p. 129-146.

CORRÊA, José Gabriel Silveira. **A ordem a se preservar**: a gestão dos índios e o Reformatório Agrícola Krenak. 2000. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

COSTA, Robinson Borges. Viva a sociedade alternativa. Boletim Pesquisa FAPESP, São Paulo, ed. 101, 2004. Disponível em: <https://revistapesquisa.fapesp.br/viva-a-sociedade-alternativa/>

CRUZ, Álvaro Ricardo de Souza, STARLING, Heloísa Maria Murgel (Coord.). **Relatório Figueiredo**: análise técnica. Belo Horizonte: Projeto República, UFMG, NUJUP, PUC-Minas, 2016.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Por uma história indígena e do indigenismo. In: ____ **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009a, p. 125-131.

CUNHA, Manuela Carneiro da. “Cultura” e cultura: conhecimentos tradicionais e direitos intelectuais. In: ____ **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009b, p. 311-373.

CUNHA, Manuela Carneiro da, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Vingança e temporalidade: os tupinambá. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009, p. 77-99.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Sociología de la imagen**. Miradas ch’ixi desde la historia andina. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2015.

DAVIS, Shelton. **Vítimas do Milagre**. O desenvolvimento e os índios do Brasil. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix. **Mil platôs**. Capitalismo e Esquizofrenia. v.1. Rio de Janeiro: Ed.34, 1995.

DOMANSKA, Ewa. Beyond Anthropocentrism in Historical Studies. **Historein**, Atenas (Grécia), v. 10, 2010, p. 118-130.

DUARTE, Regina Horta. Os índios botocudos e a sociedade oitocentista. **Revista de História**, São Paulo, n. 139, p. 35-53, 1998.

ESCOBAR, Suzana Alves. **Os projetos sociais do povo indígena Xakriabá e a participação dos sujeitos**: entre o “desenho da mente”, a “tinta no papel” e a “mão na massa”. 2012. Tese (Doutorado em Educação), Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

FIGUEIREDO, Paulo Roberto Maia. **Desequilibrando o convencional**: estética e ritual entre os Baré do alto rio Negro (AM). 2009. Tese (Doutorado em Antropologia), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. Curso dado no Collège de France (1977-1978). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. **As Palavras e as Coisas** (8. ed.). São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FREITAS, Ednaldo Bezerra. “A Guarda Rural Indígena. Aspectos da militarização da política indigenista no Brasil”. **Anais do XXVI Simpósio Nacional da ANPUH – Associação Nacional de História**, 2011. Disponível em: http://www.snh2011.anpuh.org/resources/anais/14/1308140347_ARQUIVO_grin_Fin.pdf. Acesso em: 2 mai. 2017.

FREITAS, Ednaldo Bezerra. **Índios-soldados**. A GRIN e a tradição militar da política indigenista brasileira. 1999. Tese (Doutorado em História Social), Programa de Pós Graduação em História, Universidade de São Paulo, São Paulo.

GOLDMAN, Márcio. Contradiscursos afroindígenas sobre mistura, sincretismo e mestiçagem. Estudos etnográficos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 11, n. 2, p. 11-28, 2017.

GOLDMAN, Márcio. O fim da antropologia. **Novos Estudos – CEBRAP**, São Paulo, n. 89, p. 195-211, 2011.

GOLDMAN, Márcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaio de simetrização antropológica. **Análise Social**, Lisboa, v. 44, p. 105-137, 2009.

GOMES, Flávio dos Santos, SCHWARCZ, Lilia Moritz. Indígenas e Africanos. In: SCHWARCZ, Lilia Moritz, GOMES, Flávio dos Santos (Orgs.) **Dicionário da Escravidão e da Liberdade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018, p. 260-267.

GONGORA, Majoí Fávero. **Ääma ashichaato**. Replicações, transformações, pessoas e cantos entre os Ye'kwana do rio Auaris. 2017. Tese (Doutorado em Antropologia), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

GOW, Peter. Da etnografia à história: introdução e conclusão de *Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazônia*. **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 14/15, p. 197-226, 2006.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia**. Oxford: Oxford University Press, 1991.

GUARANI, Alberto Alvares. **Da aldeia ao cinema**: o encontro da imagem com a história. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Formação Intercultural de Educadores Indígenas), Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

JARDIM, Amanda. **Trajetórias e narrativas de dois estudantes-pesquisadores Xakriabá**. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Antropologia), Departamento de Antropologia, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

HOOKS, bell. **Ensinando a transgredir**. A educação como prática de liberdade. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

KOPENAWA, Davi, ALBERT, Bruce. **A Queda do Céu**. Palavras de um xamã amazônico yanomami. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KOSSELECK, Reinhart. Representação, evento e estrutura. In _____. **Futuro Passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, Editora PUC-Rio, 2006a, p. 133-145.

KOSSELECK, Reinhart. O conceito moderno de revolução. In: _____. **Futuro Passado**. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto/Editora PUC-Rio, 2006b. p. 61-77.

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

KRENAK, Ailton. Índios em movimento. In: WERÁ, Kaká (Org.). **Ailton Krenak**. Coleção Tembetá. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial Ltda, 2017a, p. 37-52.

KRENAK, Ailton. Trajetos e ruínas. In: WERÁ, Kaká (Org.). **Ailton Krenak**. Coleção Tembetá. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial Ltda, 2017b, p. 101-136.

KRENAK, Ailton. O movimento indígena e a Constituição de 1988. In: COHN, Sérgio. **Encontros**. Ailton Krenak. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial Ltda, 2015, p. 218-227.

LA CADENA, Marisol de. Natureza incomum: histórias do antropo-cego. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p. 95-117, 2018.

LA CADENA, Marisol de. **Earth beings**. Ecologies of practice across andean worlds. New York: Duke University Press Durham and London, 2015.

LA CADENA, Marisol de. ¿son los mestizos híbridos? Las políticas conceptuales de las identidades andinas. **Universitas Humanística**, Bogotá, n. 61, p. 51-84, 2006.

LATOUR, Bruno. Por uma antropologia do centro. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 10, n. 2, p. 397-414, 2004.

LIMA, Antonio Carlos Souza. O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. **Revista de Antropologia da Universidade de São Paulo**, São Paulo, v. 55, n. 2, 2012, p. 781-832.

LIMA, Edilene Coffaci. Exílios índios. Sobre deslocamentos compulsórios no período militar (1964-1988). **Aceno**, v. 3, n. 6, p. 18-35, 2016.

LIMA, Edilene Coffaci, OLIVEIRA, Jorge Eremites. Remoções Forçadas de Grupos Indígenas no Brasil Republicano. **Mediações** (Londrina), v. 22, n. 2, p. 13-23, 2017.

LIMA, Gabriel Amato Bruno. “**Uma aula prática de Brasil**”: ditadura, estudantes universitários e imaginário nacionalista no Projeto Rondon (1967-1985). 2015. Dissertação (Mestrado em História), Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

LIMA, Tânia Stolze. A planta redescoberta: um relato do encontro da ayahuasca com o povo Yudjá. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p. 118-136, 2018.

LUCIANI, José Antonio Kelly. **Sobre a antimestiçagem**. Curitiba: Cultura e Barbárie, 2016.

MAESO, Silvia Rodríguez. Política del testimonio y reconocimiento en las comisiones de la verdad guatemalteca y peruana. In: SANTOS, Boaventura de Sousa, ABRÃO, Paulo, SANTOS, Cecília Macdowell, TORELLY, Marcelo. **Repressão e memória política no contexto ibero-brasileiro**. Estudos sobre Brasil, Guatemala, Moçambique, Peru e Portugal. Brasília: Ministério da Justiça. Comissão de Anistia; Portugal: Universidade de Coimbra, Centro de Estudos Sociais, 2010. p. 228-259.

MAUSS, Marcel. **Ensaio sobre a Dádiva**. In: _____. Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

MARTINS, José de Souza. **Fronteira: a degradação do outro nos confins do humano**. São Paulo: Hucitec, 2002.

MATTOS, Izabel Missagia de. Da Etnoarqueologia à História Indígena: os Botocudos em seus processos identitários (Século XIX ao XXI). **Habitus**, Goiânia, v. 7, p. 75-97, 2009.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica**. São Paulo: n-1Edições, 2018.

MONTEIRO, John. **Tupis, tapuias e historiadores**. Estudos de história indígena e do indigenismo. 2001. Tese (Livre Docência em Etnologia), Departamento de Antropologia, Universidade de Campinas, Campinas.

MONTEIRO, John. O desafio da história indígena no Brasil. In: SILVA, Aracy Lopes, GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (Orgs.). **A temática indígena na escola**. Brasília: MEC, MARI, UNESCO, 1995, p. 221-336.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. A modernização autoritário-conservadora nas universidades e a influência da cultura política. In: AARÃO-REIS, Daniel, RIDENTI, Marcelo, MOTTA, Rodrigo Patto Sá (Orgs.) **A ditadura que mudou o Brasil: 50 anos do golpe de 1964**. Rio de Janeiro: Zahar, 2014, p. 48-65.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. Comunismo e anticomunismo sob o olhar da polícia política. **Lócus**: Revista de História, Juiz de Fora, v. 30, n.1, p. 17-27, 2010.

MUNDURUKU, Daniel. Educação Indígena: do corpo, da mente e do espírito. In: WERÁ, Kaká (Org.). **Daniel Munduruku**. Coleção Tembetá. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial Ltda., 2018, p. 67-76.

MUNDURUKU, Daniel. **O ato indígena de educar(se)**, 2016, s/p. Disponível em: <http://www.bienal.org.br/post/3364>

NAVARRETE-LINARES, Federico. **Donde queda el pasado**: reflexiones sobre los cronotopos históricos. In: GUERRA, Gudea (Coord.) El historiador frente a la historia. El tiempo em Mesoamérica. Ciudad de México: Universidad Autónoma de México, 2004, p. 29-52.

NUNES, Karliane Macedo, SILVA, Renato Izidoro, SILVA, José de Oliveira dos Santos. Cinema indígena: de objeto à sujeito da produção cinematográfica no Brasil. **Polis**, Santiago (Chile), 38, p. 1-26, 2014.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto. **Política e políticos indígenas**. O caso Xakriabá. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.

OLIVEIRA, João Pacheco. Prefácio. In: _____. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**. “Pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016, p. 7-44.

PEDREIRA, Pedro Henrique. **Estranhas Catedrais**: as empreiteiras brasileiras e a ditadura civil-militar. Niterói: Eduff, 2017.

PENNA, João Camilo. Israel Pinheiro e o desenvolvimento de Minas Gerais. In: GOMES, Ângela de Castro (Org.). **Minas e os fundamentos do Brasil Moderno**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2005. p. 288-333.

PEREIRA, Verônica Mendes, GOMES, Ana Maria Rabelo. A produção e a circulação da cultura pelas fronteiras da escola indígena Xakriabá. **Revista Brasileira de Educação**, v. 24, 2019. p. 1-20.

PITARCH, Pedro. **La Cara Oculta del Pliegue** – ensayos sobre etnografía indígena. 1. ed. México: Artes de México y del Mundo, 2013.

PITARCH, Pedro. **Ch’ulel: uma etnografía de las almas tzeltales**. – ensayos sobre etnografía indígena. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

POLLAK, Michel. Memória, esquecimento, silêncio. **Revista Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 2, n.3, 1989, p. 3-15.

PORTELA, Cristiane de Assis. **Para além do “caráter ou qualidade de indígena”**: uma história do conceito de indigenismo no Brasil. 2011. Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília.

PORTELA, Cristiane de Assis, NOGUEIRA, Mônica Celeida Rabelo. Sobre o indigenismo e autoria indígena no Brasil: novas epistemologias na contemporaneidade. **História Unisinos**, São Leopoldo, v. 20, n.2, p. 154-162, 2016.

RAMOS, Plínio Abreu. **Verbetes biográfico Israel Pinheiro da Silva**. Acervo do Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea (CPDOC) *online*, s/data. Disponível em: <http://www.fgv.br/cpdoc/acervo/dicionarios/verbetes-biografico/israel-pinheiro-da-silva>

RÉMOND, René. (Org.). **Por uma história política**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1996.

RESENDE, Maria Leônia Chaves. **Gentios brasílicos**. Índios coloniais em Minas Gerais setecentista. 2003. Tese (Doutorado em História), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. A integração das populações indígenas no Brasil Moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 1982.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. **Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra Indígena Xakriabá**: as circunstâncias da formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de fronteiras. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. **Xakriabá**: Identidade e História. Relatório de Pesquisa. Brasília: UNB, 1994. Disponível em: <http://dan.unb.br/images/doc/Serie167empdf.pdf>

SANTOS, Fábio Alves dos. Registro sintético de uma vida: entrevista com Fábio Alves dos Santos realizada por Paulo Agostinho Baptista. **Horizonte**, Belo Horizonte, v. 11, n. 2, p. 1637-1649, 2013.

SANTOS, Pedro Afonso Cristovão dos, NICODEMO, Thiago Lima, PEREIRA, Mateus Henrique de Faria. Historiografias periféricas em perspectiva global ou transnacional: eurocentrismo em questão. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, v. 30, n. 60, p. 161-186, 2017.

SANTOS, Rafael Barbi Costa. **A cultura, o segredo e o índio**. Diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SILVA, Cleube Alves. **Confrontando mundos**: os Xerente, Xavante, Xakriabá e Akroá e os contatos com os conquistadores da Capitania de Goiás (1749-1851). 2006. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados.

SILVA, Daniela Araújo da. **Diáspora Borum**: índios Krenak no Estado de São Paulo (1937-2008). 2009. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Estadual Paulista, Assis.

SILVA, Edson Hely. **Xururu: memórias e história dos índios da Serra do Orurubá (Pesqueira – PE), 1950 – 1988.** 2008. Tese (Doutorado em História), Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade de Campinas, Campinas.

SILVA, Giovani José da. **A presença Camba-Chiquitano na fronteira Brasil-Bolívia (1938-1987): identidades, migrações e práticas culturais.** Tese (Doutorado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Goiás, Goiânia.

SILVA, Giovani José da. **A construção física, social e simbólica da reserva indígena Kadiwéu (1899-1984): memória, identidade e história.** 2004. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, Dourados.

SILVA, Rogério Correia da. **Circulando com os meninos: infância, participação e aprendizagem de meninos indígenas Xakriabá.** 2011. Tese (Doutorado em Educação), Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

SONTAG, Susan. **Diante da dor dos outros.** São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

STENGERS, Isabelle. Reativar o animismo. **Caderno de Leituras**, Belo Horizonte, n. 2, p. 2-15, 2017.

SZTUTMAN, Renato. Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, São Paulo, n. 69, p. 338-360, 2018.

TERENA, Marcos. Povos Indígenas e o Cidadão da Selva. In: CARNEIRO, Maria Luiza Tucci, ROSSI, Miriam Silva (Orgs.) **Índios no Brasil: vida, cultura e morte.** São Paulo: Intermeios, 2019, p. 17-22.

TRINIDAD, Carlos Benítez. **Un espejo en medio a un teatro de símbolos: el índio imaginado por el poder y la sociedad brasileña durante la dictadura civil-militar (1964-1985).** 2017. Tese (Doutorado Multi-Institucional e Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento), Faculdade de Educação, Universidade Federal da Bahia, Salvador.

TUKANO, Daiara Hori Figueroa Sampaio. **UKUSHE KITI NIISHE.** Direito à memória e à verdade na perspectiva da educação cerimonial de quatro mestres indígenas. 2018. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania), Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares, Universidade de Brasília, Brasília.

UBINGER, Helen Catalina. **Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena.** 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Programa de Pós Graduação em Antropologia, Universidade Federal da Bahia

VALENTE, Rubens. **Os fuzis e as flechas. História de sangue e resistência indígena na ditadura.** São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A antropologia perspectivista e o método da equivocação controlada. **Aceno**. Revista de Antropologia do Centro-Oeste, Cuiabá, v. 5, n. 10, p. 247-264, 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Contra-antropologia, contra o Estado: uma entrevista com Eduardo Viveiros de Castro. **Revista Habitus**, Rio de Janeiro, v. 12, n.2, p. 146-163, 2014a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco. In: ____ **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2014b, p. 403-455.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e Multiculturalismo na América Indígena. In: ____ **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2014c, p. 347-399.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é**. Entrevista à equipe de edição, originalmente publicada no livro Povos Indígenas no Brasil 2001/2005, 2016.

Disponível em:

https://pib.socioambiental.org/files/file/PIB_institucional/No_Brasil_todo_mundo_%C3%A9_%C3%ADndio.pdf

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Etnologia Brasileira. In: MICELI, Sérgio (Org). **O que ler na ciência social brasileira (1970-1995)**. São Paulo: Sumaré, 1999, p. 109-223.

WAGNER, Roy. A pessoa fractal. **Ponto Urbe**, São Paulo, v. 8, p. 1-15, 2011.

WAGNER, Roy. **A invenção da cultura**. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

XAKRIABÁ, Anézia Rodrigues de Jesus Oliveira. **História da escrita e do ensino da escrita entre o povo Xakriabá: espaços, professores e sábios raizeiros**. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Formação Intercultural de Educadores Indígenas), Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

XAKRIABÁ, Anide Araújo, XAKRIABÁ, Ducilene Araújo, XAKRIABÁ, Vanilde Gonçalves, XAKRIABÁ, Povo. **Nem tudo que se vê se fala**. Ciência, Crença e Sabedoria Xakriabá. Belo Horizonte: LITERATERRAS/FALE/UFMG, 2013.

XAKRIABÁ, Ariclens Ferreira dos Santos, XAKRIABÁ, Aparecido Rodrigues de Oliveira. **A memória da luta pela Terra Indígena do Povo Xacriabá de Rancheira (MG)**. 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Formação Intercultural de Educadores Indígenas), Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

XAKRIABÁ, Célia Nunes Correa. **O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria Xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada**. 2018. Dissertação (Mestrado Profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais), Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, Brasília.

XAKRIABÁ, Dogllas (Werly Pinheiro de Abreu). **Onde houver Xakriabá, haverá resistência!** Violações dos direitos indígenas no caso Xakriabá durante a Ditadura Militar. 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Formação Intercultural de Educadores Indígenas), Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

XAKRIABÁ, Edgar Kanaykõ. **Etnovisão: o olhar indígena que atravessa a lente.** 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

XAKRIABÁ, Ednaldo Gonçalves Bizerra. **Meio ambiente, sustentabilidade e economia do povo Xakriabá e da aldeia Barreiro Preto.** 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Formação Intercultural de Educadores Indígenas), Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

XAKRIABÁ, Edilene dos Santos Araújo. **Análise de uma atividade a partir do calendário sociocultural numa escola da aldeia indígena Prata, povo Xakriabá.** 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Formação Intercultural de Educadores Indígenas) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

XAKRIABÁ, Isamara Gonçalves de Sousa de Oliveira, XAKRIABÁ, Marcilene Ferreira Gama da Mota, XAKRIABÁ, Romaria Gonçalves de Sousa. **Plantio no Brejo: o manejo do feijão na aldeia Barra do Sumaré/Terra Indígena Xakriabá.** 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Formação Intercultural de Educadores Indígenas), Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

XAKRIABÁ, Jan Carlos Pinheiro de Abreu. **Cantos tradicionais do povo Xacriabá.** “A cultura a favor do povo”. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Formação Intercultural de Educadores Indígenas), Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

XAKRIABÁ, Luzionira de Sousa Lopes. **Loas e versos Xakriabá: tradição e oralidade.** 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Formação Intercultural de Educadores Indígenas), Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

XAKRIABÁ, Maiane Gonçalves de Oliveira. **Um percurso em rimas: histórias do futebol no território indígena Xakriabá.** 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Formação Intercultural de Educadores Indígenas), Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

XAKRIABÁ, Manoel Antonio de Oliveira. **“A única herança que índio deixa para outro índio é a luta”.** A história da língua Akwen do Povo Xakriabá. 2019. Trabalho de Conclusão de Curso (Formação Intercultural de Educadores Indígenas) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

XAKRIABÁ, Neuza Rodrigues da Silva Oliveira. **Roupas de palha tradicionais Xakriabá.** 2018. Trabalho de Conclusão de Curso (Formação Intercultural de Educadores

Indígenas) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

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

XAKRIABÁ, Professores. **O tempo passa e a história fica.** Belo Horizonte: SEE, 1997.

XAKRIABÁ, Sheila dos Reis Araújo de Oliveira. **Narrativas sobre a seca:** problemas ambientais do povo Xakriabá e a revitalização da lagoa da aldeia Tenda/Rancharia (MG). 2017. Trabalho de Conclusão de Curso (Formação Intercultural de Educadores Indígenas) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

ANEXO

Anexo – I

“CERTIDÃO VERBUM-ADVERBUM”. UMA DOAÇÃO.

FRANCISCO NUNES PACHECO ESCRIVÃO DE PAZ E OFICIAL DO REGISTRO CIVIL VITALÍCIO, do distrito e município de Itacarambi, Estado de Minas Gerais, República Federativa do Brasil, na forma da lei etc.

CERTIFICA, a solicitação de interessado, que revendo em seu cartório os livros de notas desse, em um desses de número dez (10) as fls--38 evo , encontrou a seguinte pública forma, do teor seguinte: Pública Forma de uma doação do teor seguinte: N 11 R.160 Pagou cento e sessenta reis O P 25 de setembro de 1856 Silva Reis Januario Cardoso de Almeida Brandão deministrador dos Índios da Missão do Snr S. João do Riacho do Itacaramby Ordena o Capm Mandante Domingos Dias ajunte todos os índios tantos maxos como femeas Q~ andarem por fora pa ad-missão com zelo e cuidado os que forem rebeldes fara prender com cautela parahirem para ad-missão Copio e Christao e zello, Mandando -lhe ensinar a Doutrina pellos os q- mais soberem os doutrinatos que vivao bem e se cazem os Mancebados nao tendo impedimento ou avendo impedimento fazendo se caze com outro q~ nao tenha impedimento fazendo os trabalhar pa terem qi comer e nao furtarem e o q_ for rebelde a esta dutrina que expendo neste papel os prendera castigara como merecer sua culpa e quando cassar algum ensolente ou levantado fara prendellos e trezellos a ma prezca para lhe dar o castigo conforme merecer porque feito tenho ordem de qm pode para castigar e prendellos e tirar o abuso de serem bravios e espero do Sn Capm assim o faca como asim determino e do contrario por ele e pelos mais e isco dei terra com sobra para nao andarem para as fasenda alheia do Riacho do Itacaramby asima ate as cabiceira s e vertentes e vertentes e descanco extremado na Cerra Geral para a parte do peruacu extremado na Boa Vista onde desagua para la e para ca e por isso deilhe Terra com Ordi de nossa Magestade ja assim nao podem andarem pelas fazendas alheias incomodando os fazendeiros-- missoes para morada o brejo para trabalharem Fora os gerais para suas cassada e meladas. Arraial de Morinhos, 10 de fevereiro de 728 digo de 1728.

Administrador Januario Cardoso de Almeida Brandão (com o sinal publico). Era o que continha na doação que me foi apresentada, qual para aqui trasladei fielmente como nella se continha e declarava, do que dou fe, isto feito, perante duas testemunhas o que fielmente foi lida e confirmada a realidade do que tudo, continha a mesma, Assignando as testemunhas e o apresentante, o presente termo de transpcricao de pública forma, isto, perante mim escrivao, que o escrevi e assigno e dou fe, em testemunho: (sinal publico) de verdade,) raso que uso em publico. Resalvo entre linha, que diz, que expendo - neste papel os prendera, que dou fe. Eu Francisco Nunes Pacheco, escrivao de Paz e oficial do registro Civil Vitalicio o escrevi dou fe, e assigno. (a) Francisco Nunes Pacheco. Sobre selos; “aa”. Itacaramby, 28 de fevereiro de 1931; -Apresentante: -Salome de Paula Santiago, testemunhas, Adolpho Jose de Oliveira e Joao Rocha. Era o que continha no livro e fls que para aqui trasladei a presente certidao de Pública Forma -Verbum -Adverbium e na escrita original transcrita, que consertei em datilografia o presente traslado e dou fe, em testemunho---- [assinatura] de verdade. Sem selos para efeito “Social Nacional”

Itacarambi, 5 de junho de 1969
[assinatura]
Tabeliao, Francisco Nunes Pacheco