

**Déborah Cimini Cancela Sanches**

**A PRODUÇÃO DO ESPAÇO NO TERRITÓRIO XAKRIABÁ:  
aldeias Imbaúbas e Caatinguinha**

Belo Horizonte  
Escola de Arquitetura da UFMG  
2014

**Déborah Cimini Cancela Sanches**

**A PRODUÇÃO DO ESPAÇO NO TERRITÓRIO XAKRIABÁ:  
aldeias Imbaúbas e Caatinguinha**

Dissertação apresentada ao curso de Mestrado em Arquitetura e Urbanismo da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Arquitetura e Urbanismo.

ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: Teoria Produção e Experiência do Espaço

LINHA DE PESQUISA: Planejamento e dinâmicas sócio-territoriais.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Roberto Luís de Melo Monte-Mór

CO-ORIENTADORA: Profa. Dra. Ana Maria Rabelo Gomes

Universidade Federal de Minas Gerais

Belo Horizonte

Escola de Arquitetura da UFMG

2014

#### FICHA CATALOGRÁFICA

S211p

Sanches, Déborah Cimini Cancela.

A produção do espaço no território Xakriabá [manuscrito] : aldeias Imbaúbas e Caatinginha / Déborah Cimini Cancela Sanches. - 2014. 212 f. : il.

Orientador: Roberto Luís de Melo Monte-Mór.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Escola de Arquitetura.

1. Índios da América do Sul – Brasil - Teses. 2. Índios da América do Sul – Influências sobre a natureza. 3. Índios da América do Sul – Vida e costumes sociais. 4. Territorialidade humana. 5. Cultura. I. Monte-Mór, Roberto Luís de Melo. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Escola de Arquitetura. III. Título.

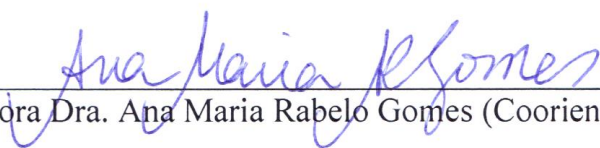
CDD 711.42

Dissertação defendida junto ao Programa de Pós-graduação em Arquitetura e Urbanismo - NPGAU – da Escola de Arquitetura da Universidade Federal de Minas Gerais, e aprovada em 27 de agosto de 2014 pela Comissão Examinadora:



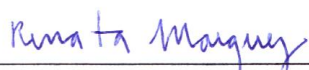
---

Professor Dr. Roberto Luís de Melo Monte-Mór (Orientador - FACE-UFMG)



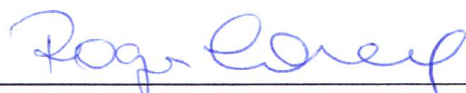
---

Professora Dra. Ana Maria Rabelo Gomes (Coorientadora-FAE-UFMG)



---

Professora Dra. Renata Moreira Marquez (EA-UFMG)



---

Professor Dr. Rogério Correia da Silva (FAE-UFMG)



*Aos índios e não-índios,  
humanos e não-humanos.*

## **AGRADECIMENTOS**

Ao Cosmos pela Graça;  
Ao Roberto Monte-Mór pela sabedoria e confiança incondicional;  
À Ana Gomes pela clareza ao compartilhar seus conhecimentos;  
Ao André pela parceria e amor;  
À Renata e Rogério pelas contribuições certeiras;  
À família pela força e acolhimento;  
Aos amigos pelo apoio e alegria;  
Aos professores pela luz;  
À CAPES pelo incentivo;  
Aos Xakriabá pela comunidade!

**“Quando você muda a forma como olha para as coisas,  
as coisas que você olha mudam.”**

*autor desconhecido*

## RESUMO

SANCHES, Déborah Cimini Cancela. **A produção do espaço no território Xakriabá:** aldeias Imbaúbas e Caatinginha. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais. Minas Gerais, 2014. (Dissertação de Mestrado em Arquitetura e Urbanismo).

O **objetivo geral** desta pesquisa é apreender como ocorre a *produção do espaço* (LEFEBVRE, 2006), no Território Indígena Xakriabá, localizado no norte de Minas Gerais. Os **objetivos específicos** são: 1) Fazer uma análise crítica da realidade sócio-espacial do povo Xakriabá salientando as especificidades do modo de produção do espaço dessa comunidade; 2) Apreender elementos da dinâmica da comunidade Xakriabá a partir do seu cotidiano; 3) Relacionar a produção do espaço Xakriabá com os aspectos sociais, ecológicos, econômicos e cosmológicos; 4) Legitimar as práticas não hegemônicas exercidas no Território Indígena Xakriabá; 5) Refletir sobre o papel do arquiteto e suas possíveis atuações neste contexto. A **análise crítica sócio-espacial** com base no conceito *pós-moderno* desenvolvido por Boaventura de Souza Santos (2004) fez parte de uma **construção teórica** que sustentou a análise do nosso objeto de estudo. Assim, utilizamos como pano de fundo, quatro **categorias analíticas**, ou seja, dimensões inerentes à *produção do espaço*, que abarcam aspectos diversos e intrínsecos à experiência humana, quais sejam: a dimensão social, ecológica, econômica e a visão de mundo (cosmologia). Todas essas dimensões interconectadas e mutuamente influentes foram potencialmente capazes de nos demonstrar características e aspectos representativos desse povo, a nível espaço-cultural que poderão auxiliá-los na elaboração de projetos internos ao grupo e na replicação destas práticas em contextos diversos. Os **procedimentos metodológicos** eleitos para o desenvolvimento desta pesquisa foram: **1)** levantamentos de dados históricos e contemporâneos que nos permitiram compreender o contexto sócio-espacial que esse grupo se encontra hoje; **2)** levantamento de dados a partir de entrevistas realizadas em campo; **3)** observação participante.

**Palavras chave:** comunidade indígena, produção do espaço, cotidiano, cultura, território Xakriabá.

## ABSTRACT

SANCHES, Déborah Cimini Cancela. **A produção do espaço o território Xakriabá:** aldeias Imbaúbas e Caatinginha. Belo Horizonte: Universidade Federal de Minas Gerais. Minas Gerais, 2014. (Dissertação de Mestrado em Arquitetura).

The **general objective** of this research is to learn how the *production of space* ((LEFEBVRE, 2006) takes place in the Xakriabá Indigenous Territory, located in the north of Minas Gerais state. The **specific objectives** are: 1) To carry out a critical analysis of the Xakriabá people's socio-spatial reality, highlighting the specificities regarding the mode of production of that community's space; 2) To learn elements of the Xakriabá community dynamics; 3) To establish relations between the Xakriabá people's production of space and their social, ecological, economic and cosmologic aspects; 4) To legitimize nonhegemonic practices within the Xakriabá Indigenous Territory; 5) To reflect on the role of the architect and his/her possible actions in that context. The **critical socio-spatial analysis** based on the *postmodern* concept developed by Boaventura de Souza Santos (2004) is part of the **theoretical construction** that sustained the analysis of the object of study. Therefore, as background of the study, four **analytical categories** – or dimensions inherent to the *production of space* – were used, covering various aspects which are intrinsic to human experience, such as: the social, ecological and economic dimensions, and the worldview (cosmology). All those interconnected and mutually influent dimensions showed us representative aspects and characteristics of those people, which can assist them, at a spatial cultural level, with the elaboration of internal projects, as well as the replication of such practices in different contexts. The **methodological proceedings** chosen for the development of this research were: 1) historical and contemporary data collection, which enabled the comprehension of the group's current socio-spatial context; 2) data collection from the interviews carried out during field work; 3) participant observation.

**Keywords:** indigenous community, production of space, daily life, culture, Xakriabá territory.

## LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AIX	Associação Indígena Xakriabá
ANAI	Associação Nacional de Ação Indigenista
ASA	Articulação Semiárido Brasileiro
CAA	Centro de Agricultura Alternativa
CDB	Convenção Sobre Diversidade Biológica
CEDEPLAR	Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
COHAB-MG	Companhia de Habitação do Estado de Minas Gerais
DOU	Diário Oficial Da União
DPI	Direito de Propriedade Intelectual
ENA	Rede de Ecovilas da América Latina
EUA	Estados Unidos da América
FAE	Faculdade de Educação
FAFICH	Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas
FAO	Organização para a Alimentação e Agricultura
FIEI	Formação Intercultural Indígena
FUNAI	Fundação Nacional Do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
GATI	Gestão Ambiental e Territorial Indígena
GEN	Global Ecovillage Network
IBGE	Instituto Brasileiro De Geografia E Estatísticas
ISA	Instituto Socioambiental
MBE	Movimento Brasileiro de Ecovilas
MST	Movimento dos Sem Terra
OEIX	Organização da Educação Indígena Xakriabá
OIT	Organização Internacional Do Trabalho
ONG	Organização Não Governamental
ONU	Organização das Nações Unidas
PGTA	Plano de Gestão Territorial e Ambiental
REDE CASA	Conselho de Assentamentos Sustentáveis da America Latina
SESAI	Secretaria de Saúde Indígena
TI	Terra Indígena
TIX	Território Indígena Xakriabá
UFMG	Universidade Federal de Minas Gerais

## LISTA DE FIGURAS

Fig. 01 Dados demográficos da população indígena no Brasil de 1500 a 2010 .....	47
Fig. 02 Gráfico representativo das TI no Brasil em processo de regularização e regularizada, por região administrativa, em 2010.....	51
Fig. 03 Mapa com a localização das reservas indígenas no Brasil, censo de 2010.....	52
Fig. 04 Mas que país obtuso, poema visual de André Vallias .....	56
Fig. 05 Índiosincrasias, poema de Beatriz Azevedo, arte de André Vallias .....	57
Fig. 06 América invertida, Joaquín Torres García, 1943 .....	59
Fig. 07 Desenho da Implantação da Casa de Cultura.....	91
Fig. 08 Casa de Cultura, Sumaré I .....	91
Fig. 09 Detalhes da Casa de Cultura .....	92
Fig. 10 Detalhe da porta da Casa de Cultura .....	93
Fig. 11 Mini Casa de Cultura .....	94
Fig. 12 Retomada Xakriabá.....	97
Fig. 13 Migrações Xakriabá, terra doada por Januário Cardoso e território homologado .....	99
Fig. 14 Paisagens da aldeia Catinguinha .....	109
Fig. 15 Paisagens da aldeia Imbaúbas.....	110
Fig. 16 Mapa esquemático da aldeia Catinguinha .....	112
Fig. 17 Mapa esquemático da aldeia Imbaúbas .....	113
Fig. 18 Casa dos pais de Nelson, antiga casa de Nelson e nova casa.....	116
Fig. 19 Mapa das migrações de Nelson na aldeia Imabaúbas .....	117
Fig. 20 Terreiro em frente a casa do Sr. Estácio.....	125
Fig. 21 Mapa dos festejos Xakriabá desenhado pelas crianças .....	126
Fig. 22 Desenhos do Território feito pelas crianças.....	129
Fig. 23 Região da aldeia Sumaré I na época da seca .....	134
Fig. 24 Banheiros da FUNASA .....	135
Fig. 25 Desenho da roça feito pelas crianças.....	137
Fig. 26 Imagens de áreas de roças na Catinguinha e Imbaúbas.....	139
Fig. 27 A escola antiga e a nova, Catinguinha .....	143
Fig. 28 Roda de conversa no terreiro da casa do Sr. Domingos e D.Maria Aparecida .....	144
Fig. 29 Desenho do calendário Xakriabá feito pelas crianças .....	146
Fig. 30 A gente vira índio, poema visual de André Vallias.....	152
Fig. 31 Desenho da estrutura básica da cobertura da casa beira-chão .....	157
Fig. 32 Lapa onde viveu o Sr. Robertão, Imbaúbas .....	157
Fig. 33 Interior de uma casa tradicional da Caatinguinha .....	160

Fig. 34 Casa de adobe no Imbaúbas.....	161
Fig. 35 Casa de enchimento na Caatinguinha.....	161
Fig. 36 Casa pintada com toá por Libertina .....	162
Fig. 37 Casas tradicionais na Caatinguinha e Imbaúbas .....	163
Fig. 38 Cozinha externa. Caatinguinha.....	166
Fig. 39 Principais tipologias encontradas no Território .....	167
Fig. 40 Representação do terreiro Xakriabá .....	168
Fig. 41 Um muro no Território .....	170
Fig. 42 Croqui dos 3 modelos das novas casas na Caatinguinha.....	175
Fig. 43 Problemas estruturais e de acabamento das novas casas da Caatinguinha .....	177
Fig. 44 Cozinha sem pia e sala (varandal) com pouco espaço .....	179
Fig. 45 Banheiros como depósito e objetos dependurados sobre as camas .....	179
Fig. 46 Terreiro do Sr. Estácio .....	180
Fig. 47 Imagens do terreno de Dona Lena e filhas em setembro de 2012 e em janeiro de 2014 .....	182
Fig. 48 Desenho esquemático da implantação e planta das casas COHAB .....	185
Fig. 49 Perspectiva e paginação do piso das novas casas da aldeia Imbaúba.....	185
Fig. 50 Exercício com alunos do FIEI .....	190
Fig. 51 Aldeia Xavante .....	191



## SUMÁRIO

<b>1. Apresentação .....</b>	<b>13</b>
1.1 Questões iniciais e fundamentos da pesquisa .....	16
1.2 Objetivos.....	20
1.3 Procedimentos Metodológicos.....	21
1.4 Descrição dos capítulos .....	22
<b>2. Espaço e Cultura .....</b>	<b>24</b>
2.1 Forjando um corpo .....	25
(re)Produzindo o espaço .....	25
Cultura: uma questão cultural .....	31
<b>3. Os povos indígenas no Brasil .....</b>	<b>42</b>
3.1 Da colônia à nação .....	43
EMERGÊNCIA 1: <i>Cosmopolítica: as Constituições de Bolívia e Equador</i> .....	58
<b>4. A (re)produção do espaço Xakriabá.....</b>	<b>63</b>
4.1 A aculturação como cultura .....	64
4.2 A re-politização Xakriabá.....	72
Etnodesenvolvimento .....	78
As organizações sociais e seu caráter emancipatório .....	80
Gestão Ambiental e Territorial Indígena (GATI).....	85
A Casa de Cultura.....	88
EMERGÊNCIA 2: <i>A retomada da terra e a questão da propriedade</i> .....	95
<b>5. Os índios apurados: o caso das aldeias Caatinginha e Imbaúbas .....</b>	<b>105</b>
5.1 Adentrando as aldeias.....	106
Os índios/caboclos apurados.....	107
As transformações das aldeias após a demarcação do TIX .....	113
5.2 A cosmologia e o cotidiano Xakriabá .....	118
A onça Yayá.....	118
O toré.....	120
Os lugares sagrados e encantados.....	121
As festas .....	125
5.3 A água .....	129
5.4 As roças .....	137
5.5 Sob as árvores: práticas cotidianas e aprendizado .....	141
A revolução do cotidiano .....	147
EMERGÊNCIA 3: <i>As ecovilas: votando com os pés</i> .....	150

<b>6. Modos de morar Xakriabá.....</b>	<b>156</b>
6.1 Morada tradicional .....	156
O modo de construir .....	156
A ciência da casa .....	162
O terreiro e a casa .....	165
6.2 As transformações.....	169
6.3 Projetos de melhoria habitacional: Caatinguinha e Imbaúbas.....	174
Caatinguinha: a primeira experiência.....	174
Imbaúbas: o novo projeto e as expectativas.....	183
6.4 O círculo e a produção do espaço .....	188
<b>7. Considerações finais.....</b>	<b>197</b>
<b>8. Referências bibliográficas.....</b>	<b>200</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>204</b>
<b>MAPA TERRITÓRIO XAKRIABÁ.....</b>	<b>212</b>

## **Apresentação**

Falar sobre outras realidades é sempre uma situação delicada e mesmo desafiadora, principalmente quando não se tem tanta familiaridade com o tema. Minha iniciação no contexto das comunidades indígenas e, conseqüentemente, no campo da antropologia, aconteceu de maneira bastante surpreendente quando, durante a entrevista de admissão no mestrado meu orientador me perguntou se eu tinha interesse em trabalhar com esse tema. Respondi imediatamente que sim, porque entendi que o tema me daria a possibilidade de trabalhar com comunidades e processos de projeto. Mas não tinha mesmo muita ideia do que viria pela frente.

No primeiro semestre do curso, em setembro de 2012, fiz minha primeira e rápida visita de três dias ao Território Indígena Xakriabá (TIX) – etnia localizada no norte de Minas Gerais. A primeira vista, nada de índios, apenas uma comunidade rural (lá é assim para os ignorantes quanto ao tema). Após algum estudo e conversas ainda não entendia muito bem porque e como eles eram índios. Assim, iniciei o mestrado na arquitetura sem saber muito qual caminho percorrer, mas com a certeza que teria alguns créditos a cumprir dentro da Escola. A escolha das disciplinas se deu sempre por simpatia ao assunto, na esperança de que pudéssemos aproveitar algo para a nossa pesquisa. Foi muito interessante notar – o que no início me deixava um pouco deslocada – que sempre, após a apresentação dos temas pelos alunos, os professores enfatizavam que não sabiam se aquela disciplina poderia me ajudar em alguma coisa. Algumas vezes tinham razão em outras não, mas não tive outro jeito a não ser seguir cursando as disciplinas obrigatórias e me questionando se esse era um assunto para arquitetos.

Estive no TIX mais três vezes, permanecendo em campo por mais ou menos uns 15 dias a cada visita e lentamente fui conseguindo ver as indianidades ali “escondidas”. Todas as vezes que pensava seguir um caminho que estivesse me levando a entender alguma coisa, apareciam novas teorias ou informações sobre aquele contexto – quer fosse através das aulas e longas conversas com meus orientadores, na leitura de textos e pesquisas ou diretamente na

convivência com os Xakriabá em campo e na Faculdade de Educação (FAE) – que descortinavam uma nova visão. Desde então, dois anos se passaram e embora muitas coisas já façam sentido, posso dizer que ainda me encontro num processo de familiarização com tão encantador e vasto tema.

Agora percebo o quanto a Arquitetura, assim como nossa sociedade, está ainda tão distante da realidade e da essência que o tema Comunidades Indígenas, traz. Ao iniciar essa pesquisa, posso dizer que nada sabia sobre os povos indígenas, seus territórios e comunidades, e o pouco que sabia estava totalmente equivocado, principalmente por se tratarem de generalizações; o que agora vejo, parece ser um dos grandes males que assolam nossa cultura ocidental. As generalizações superficiais, sem o devido conhecimento, fazem com que algo sério e profundo para alguns pareça tolo e banal para outros, distanciando-nos do compromisso e da responsabilidade direta que temos com essas realidades, tendo em vista o tecido histórico e as redes de relações, nos quais estamos imbricados; que diz respeito não apenas as nossas famílias e amigos, mas a toda a humanidade e a todos os seres que habitam este planeta.

Por maior que seja o nosso pretense respeito para com os indígenas – e com os outros diversos povos marginalizados da dita sociedade hegemônica – acredito que ele só é possível de se tornar realmente incorporado a partir do momento que tomamos contato direto com essas realidades, capazes de nos levarem, de fato, a uma tomada de consciência. Antes disso, estaremos apenas repetindo conceitos vazios, fragmentos generalizantes de mundos completamente diferentes e, portanto, extra-ordinários.

Esta experiência aconteceu mais ou menos desta maneira para mim. O pouco, porém intenso convívio que tive com os Xakriabá, me aproximou, na prática, a muitos conceitos que eu valorizava e almejava – como viver em comunidade de maneira simples, praticar a economia solidária, a generosidade espontânea, o respeito aos mais velhos, a liberdade das crianças – mas que somente passaram a ter um sentido real depois da experiência que tive com esta comunidade. Além disto, esta experiência abriu sutilmente minha percepção para valores e modos de vida até então ocultos, que muitas vezes eram mascaradas pelo meu preconceito involuntário.

O interesse anterior que eu tinha pelas *comunidades intencionais* (ecovilas), foi a conexão inicial e ponto de partida para começar a estudar e tentar compreender as comunidades

indígenas. Iniciamos o trabalho procurando conectar aquilo que existia de semelhante entre as comunidades tradicionais e as intencionais. Sabia que o antigo ENA (Rede de Ecovilas da América Latina) havia mudado de nome recentemente, durante a Cúpula dos Povos – evento paralelo à Rio + 20 – para Rede CASA (Conselho de Assentamentos Sustentáveis da América Latina) com o intuito de melhor incluir os outros grupos de projetos com foco comunitário e ecológico, como as comunidades indígenas e tradicionais, projetos de permacultura, ecobairros, cidades em transição, caravanas, assentamentos, entre outros – que além das ecovilas, faziam parte de um mesmo movimento em busca da garantia de direitos por outras formas de habitar o planeta. Os estudos sobre as práticas de bioconstrução também me auxiliaram bastante na compreensão dos processos construtivos Xakriabá, principalmente nos momentos de entrevistas com a comunidade.

Assim, comecei a compreender que estas iniciativas, como as comunidades indígenas, se apóiam e fazem parte de um movimento maior – que é também político – que acontece a nível mundial, com a intenção de re-afirmar visões não hegemônicas ou diversas de mundo (indígenas, povos africanos, aborígenes) e propor ações práticas de novos paradigmas e posturas diante da realidade. Desta maneira, compreendi que este deveria ser um estudo que fundamentalmente não poderia partir de uma visão parcial, teria que ser uma pesquisa transdisciplinar, algo do tipo antropológico como fala Latour (1994, p.20)<sup>1</sup>. Percebi neste sentido que, no campo da Antropologia, ter uma visão ampla dos acontecimentos e da realidade é fundamental. Os antropólogos seriam então, em sua essência, seres transdisciplinares, que muitas vezes tem formações acadêmicas em outras áreas do conhecimento.

Iniciamos então a busca por referências na arquitetura que nos embasassem nesta tarefa e entendemos que uma leitura do território a partir da visão de Lefebvre (2006), proposta na teoria da Produção do Espaço, seria um ponto de partida interessante para esse estudo, que nos possibilitaria compreender as especificidades do povo indígena Xakriabá a partir das relações sócio-espaciais refletidas no território, em seu cotidiano. Decidido isto, vimos que não seria possível executar tal tarefa utilizando estritamente esses conceitos, sem nos referenciar e estabelecermos uma ligação com a antropologia e seus conceitos referentes

---

1 A citação de Latour (1994, p.20) é a seguinte: “(...) é tarefa da antropologia falar ao mesmo tempo sobre todos os quadrantes. Na verdade, como já disse, qualquer etnólogo é capaz de escrever, na mesma monografia, a definição das forças presentes, a repartição dos poderes entre humanos, deuses e não-humanos, os procedimentos de consensualização, os laços entre a religião e os poderes, os ancestrais, a cosmologia, o direito à propriedade e as taxonomias de plantas e vegetais”.

ao universo indígena. Encontramos então diversos autores que de certa maneira dialogavam com a ideia proposta pela “produção do espaço”, como Viveiros de Castro (2002, 2004, 2008), Manoela Carneiro da Cunha (2011), Latour (1994), Verran (1998), Strathern (2009) e Sahlins (2007); que trazem em seus estudos e teorias, novas visões sobre conceitos que muito nos interessavam neste trabalho, como: cultura, aprendizado, território, economia.

Este estudo dá continuidade a um longo trabalho iniciado em 2004 na Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), possibilitado pela associação entre a Faculdade de Educação (FAE) e o Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional (CEDEPLAR), coordenados pela professora Ana Gomes e pelo professor Roberto Monte-Mór, respectivamente, em parceria com a Associação Indígena Xakriabá (AIX). Essa parceria deu origem a vários projetos, entre eles a pesquisa “Conhecendo a Economia Xakriabá”, com o objetivo de compreender o processo de produção e consumo deste povo; e o projeto “Etnodesenvolvimento Xakriabá: Educação e Alternativas de Produção”, com o objetivo de capacitar as associações indígenas na elaboração e execução de projetos locais e a promoverem reuniões para o levantamento de possíveis soluções e alternativas sobre questões relacionadas ao plantio, ao trabalho e à circulação de bens, além de atualizarem as aldeias dos resultados obtidos nos projetos; além do projeto da Casa de Cultura, entre outros. (SANTOS, R., 2010, p. 08)

### **1.1 Questões iniciais e fundamentos da pesquisa:**

As questões iniciais que motivaram esta pesquisa foram muitas e vão desde os debates mundiais a cerca do reconhecimento da diversidade cultural, dos direitos e práticas indígenas, a questões de nível nacional relacionados a estes parâmetros, refletidos na sociedade brasileira e questões específicas levantadas e demandadas pelo povo Xakriabá em seu Território.

Os povos ameríndios, de um modo geral, se encontram hoje em uma situação bastante delicada. Ao mesmo tempo que representam fonte de interesse, devido aos saberes indígenas relacionados às práticas dos conhecimentos tradicionais, de conservação da diversidade biológica e do meio ambiente, não tem seus direitos reconhecidos de maneira a considerar suas visões de mundo específicas e nem o apoio necessário para tal, mediante os órgãos

políticos e sociais da sociedade hegemônica a nível global, que mantêm o controle sobre estas decisões.

Com o intuito de trazer o debate para o âmbito da arquitetura, principalmente no que se refere aos impactos gerados pela crescente influência e abertura destes povos em relação a “sociedade nacional”, a teoria da Produção do Espaço mostra um caminho coerente para se pensar tanto o urbano quanto as comunidades por ele influenciadas. Sobre a produção do espaço, Lefebvre (2006, p. 03) nos fala que:

(...) essa teoria do espaço social compreende de um lado, a análise crítica da realidade urbana e de outro lado, a da vida cotidiana. De fato, o cotidiano e o urbano<sup>2</sup>, indissoluvelmente ligados, concomitantemente produtos e produção, ocupam um espaço social gerado através deles e inversamente. A análise se refere ao conjunto de atividades prático-sociais, assegurando até um certo ponto a reprodução das relações de produção (relações sociais). Através desse espaço atual, de sua crítica e de seu conhecimento, alcança-se o global, a ‘síntese’.

Em virtude dos grandes desafios teóricos apresentados para a realização do estudo de um povo com características tão particulares, multiculturais e temporais, como é o caso dos Xakriabá, com base em estudos anteriores no TIX que levantaram estas questões, fomos conduzidos a considerar como pressuposto teórico as premissas levantadas pelas teorias *pós modernas*, tidas como um critério pertinente para a identificação e estudo do espaço de vida desta comunidade. Abaixo Clementino e Monte-Mór (2006) descrevem suas conclusões a cerca desta comunidade ao que se refere à economia local:

Os Xakriabá não poderiam ser abordados como se fossem uma comunidade pré-moderna. Tampouco, poderiam o ser pela ótica da modernidade. A perspectiva da pós-modernidade seria talvez a mais indicada, na medida em que incorpora tanto uma crítica do moderno, sem descartá-lo, como também o resgate do pré-moderno, sem imitá-lo. Não se trata de substituir uma dicotomia por outra, mas de considerar que a descontinuidade entre as duas condições – pré-moderno versus moderno – é bem menos radical do que se supõe. Trata-se, de fato, de buscar eliminar as dicotomias, de tratá-las relacionalmente, como o faz o enfoque pós-moderno; não é mais isto ou aquilo (tempos, enfoques, métodos, lógicas) mas ambos, combinados segundo as necessidades efetivas da realidade com a qual se está lidando e à qual se busca responder e/ou intervir. Como dialogar com a sociedade “oficial”, como lidar com o mercado, aproveitar suas oportunidades e articular formas de produção e trabalho e ao mesmo tempo re-afirmar e re-laborar formas passadas e presentes comuns em direção a um futuro incerto? Entretanto, não se trata aqui de discutir novas categorias teóricas, mesmo pós-modernas, para tratar de realidade social e econômica tão dúbia,

---

2 Lembrando que para Lefebvre o conceito de urbano não se restringe às cidades.

‘misturada’ e em rápida transformação como a sociedade Xakriabá. Sua diversidade intrínseca (...) não eliminam ainda sua condição precária e subalterna de vida, distante dos benefícios da vida moderna. Sem poder efetivamente resgatar sua pré-modernidade e ainda sem condições de construir alternativas à modernidade, mesmo diante dos instrumentos contemporâneos que lhes são oferecidos (computadores, acesso à web, telefonia celular, formas de organização econômica e social alternativas de base solidária, entre outros), podem ter que se jogar nos braços de uma modernidade perversa para buscar eventualmente sua superação. (CLEMENTINO e MONTE-MÓR, 2006, p. 07-08)

Em *Um discurso sobre as Ciências*, Boaventura S. Santos (2004, p. 60) nos fala sobre o *paradigma emergente* de uma *nova ciência* com as seguintes palavras: “Sendo uma revolução científica que ocorre numa sociedade ela própria revolucionada pela ciência, o paradigma a emergir dela não pode ser apenas um paradigma científico (o paradigma de um conhecimento prudente), tem que ser também um paradigma social (o paradigma de uma vida decente)”. O autor finaliza seu discurso sobre as ciências, levantando quatro teses que justificam esse paradigma e que também serviram de orientação na construção deste “objeto” por natureza e definição *pós-moderno*. São elas: 1) Todo o conhecimento científico-natural é científico-social; 2) Todo conhecimento local é total; 3) Todo conhecimento é auto-conhecimento; 4) Todo conhecimento científico visa constituir-se em senso comum.

O interesse inicial pelas ecovilas<sup>3</sup> – também denominadas *comunidades intencionais* – também influenciaram nosso estudo sobre a comunidade Xakriabá ao nos guiar através de quatro categorias ou dimensões interconectadas e mutuamente influentes, a saber: dimensão social, econômica, ecológica e visão de mundo (cosmologia); tomadas como pano de fundo em nossas análises. A divisão destas dimensões é uma proposta didática utilizada e idealizada por um grupo de professores que compõem o GEN<sup>4</sup>, composto por pessoas que vivem e trabalham em algumas das comunidades mais antigas e bem-sucedidas do mundo, que desenvolvem um extenso trabalho educativo a nível global com o intuito de levar teorias e práticas baseadas em um novo paradigma, em todas essas dimensões, incentivando uma transição da humanidade para um novo modo de viver e experienciar a realidade. Vale ressaltar que esses modos de vida 'alternativos' também tem sido objeto de interesse da ciência convencional, apresentando aceitação cada vez maior por parte da academia ao incentivarem o intercâmbio de conhecimento a nível mundial entre as diversas culturas.

---

3 Grupos de pessoas com práticas e interesses afins que se juntam para formar uma comunidade, podendo apresentar características muito distintas entre si, mas sempre tendo o convívio e as relações como um ponto chave em seu surgimento e práticas.

4 Global Ecovillage Network. Ver também sobre Gaia Education.



As comunidades intencionais se inspiram tanto nos modelos ancestrais de comunidade quanto em teorias e técnicas modernas; em sua organização social, política e espacial para a conformação de suas vilas ou cidades, com o objetivo de criarem ambientes mais ecológicos e sustentáveis. No entanto, a constante colaboração e intercâmbio entre muitos povos indígenas e essas iniciativas mais contemporâneas, com o interesse de fortalecerem essas práticas, acabam por se refletirem mutuamente em muitos aspectos. A busca por sustentabilidade a partir de soluções descentralizadas, cooperativas e integradas são bons exemplos disso. Esses e outros aspectos e sua relação com as dimensões citadas anteriormente, puderam ser encontrados e levantados em pesquisas e projetos realizados no TIX e em campo.

Na busca de compreender um pouco mais desse contexto e considerando o panorama descrito anteriormente, levantamos as seguintes questões iniciais, que nos auxiliaram na compreensão desse universo em constante conformação: Como o povo Xakriabá produz e se apropria de seu espaço de vida? Quais as especificidades no modo de produção do espaço desse povo? Em que ponto a produção do espaço Xakriabá se encontra com os aspectos sociais, ecológicos, econômicos e/ou cosmológicos? Em que se baseiam as novas escolhas e/ou divisão das terras? Em que grau a comunidade faz parte e/ou está influenciada pelo *fenômeno urbano*<sup>5</sup>? Como se dá a relação da comunidade indígena e o fenômeno urbano atualmente? Até que ponto eles incorporam a *realidade urbana*<sup>6</sup>? Qual a sua contribuição para o contexto das comunidades em geral e qual nível de troca tem se estabelecido entre elas? Qual o papel do arquiteto e quais as contribuições possíveis de serem assimiladas entre ambas as partes nesse contexto? Procurar responder a essas questões nos permitiu continuar adiante e a levantar novas informações, ideias e reflexões sobre possíveis maneiras de contribuir para um fortalecimento dessa comunidade que vem de um longo processo de auto-reconhecimento, resistência e transformação territorial, social, política e econômica.

Neste contexto, levantamos e delimitamos conceitos trazidos pela antropologia contemporânea sobre os significados correntes dos termos território, identidade, cultura e comunidade, articulando-os entre si para que nos orientassem no estudo e análise dos dados levantados e constantemente incorporados a essa pesquisa sobre a *produção do espaço* no Território Xakriabá. Desta maneira, nosso marco teórico foi sendo construído. Compreensões iniciais foram crescendo à medida que novas informações chegavam através das teorias

---

5 Conceito de Lefebvre em A Revolução Urbana.

6 Idem.

acadêmicas e da vivência no cotidiano das aldeias. Foram estas as referências iniciais que nos levaram ao desenvolvimento deste trabalho. No entanto, o marco teórico, propriamente dito, será descrito posteriormente, tendo suas raízes no capítulo dois e se desenvolvendo ao longo de toda a pesquisa.

## 1.2 Objetivos:

O **objetivo geral** desta pesquisa é apreender como ocorre a *produção do espaço* (LEFEBVRE, 2006), no Território Indígena Xakriabá (TIX), localizado no norte de Minas Gerais.

### Objetivos específicos:

1. Fazer uma análise crítica da realidade sócio-espacial do povo Xakriabá, salientando as especificidades no modo de produção e reprodução do espaço da comunidade;
2. Apreender as dinâmicas sobre a apropriação do espaço, economia, aprendizado e política da comunidade Xakriabá a partir do seu cotidiano, ou seja, as práticas sociais;
3. Relacionar a produção do espaço Xakriabá com os aspectos sociais, ecológicos, econômicos e cosmológicos;
4. Legitimar as práticas não hegemônicas exercidas no Território Indígena Xakriabá;
5. Refletir sobre o papel do arquiteto e suas possíveis atuações nesse contexto.

### **1.3 Procedimento metodológicos:**

Por questões de organização espaço-temporal – a distância demandada para chegar até a comunidade e o tempo de mestrado – o processo metodológico de coletas de dados deste trabalho, se dividiu em dois momentos: o levantamento de material teórico e trabalho de campo, que foram se alternando de acordo com o desenvolvimento da pesquisa para possibilitar uma estruturação mais orgânica de todo o processo. Permitindo, sempre que possível, ordenar os procedimentos de maneira aberta, com o intuito de incluir novas demandas apresentadas pela comunidade ao longo da pesquisa.

Levando em consideração o tamanho do território Xakriabá e o tempo disponível para a execução da pesquisa, optamos por falar da produção do espaço local a partir de duas das vinte e sete aldeias. As aldeias estudadas foram Caatinguinha e Imbaúbas. Estas aldeias são consideradas pelos próprios Xakriabá duas das comunidades mais tradicionais do território, guardando muitas características dos índios mais antigos. A escolha dos locais se deu pelo fato de que estas aldeias, por serem muito carentes e, principalmente no caso da Imbaúbas, estarem passando por sérios problemas sociais, além de serem as pioneiras no território, na implementação de projetos habitacionais sociais, que estão substituindo suas antigas casas construídas a partir de matéria-prima local e técnicas tradicionais, por novas casas de alvenaria. A aldeia da Caatinguinha já está com as casas em processo de implementação há pelo menos três anos, enquanto na aldeia Imbaúbas, o projeto arquitetônico e a escolha do terreno para a construção das novas casas foram definidos recentemente.

O processo de levantamento de dados nestas aldeias, foi feito através de entrevistas semi-estruturadas, onde constavam perguntas sobre as casas antigas, sobre o cotidiano: como era a relação destas pessoas com as roças, com a água, com a escola, com a família, com a comunidade; e algo sobre a visão de mundo delas. Foram levantadas ainda questões sobre os modos construtivos locais, as vantagens e desvantagens de cada técnica. Na Caatinguinha conversamos sobre as novas casas: como é morar nas novas casas, o que melhorou ou piorou e o que pode melhorar. Na Imbaúbas, levantamos questões sobre a expectativa das pessoas quanto ao projeto de um modo geral. A escolha das famílias entrevistadas ficou a cargo das lideranças locais, Sr. Estácio e Sr. Manoel na Caatinguinha e Nelson na Imbaúbas, que além indicarem as pessoas, nos acompanharam em todas as casas.

Apesar de não entrar como um estudo de caso foi na aldeia Barreiro Preto que tive a oportunidade de vivenciar uma observação participante, onde experienciei mais intensamente a vida em comunidade junto aos Xakriabá, de uma maneira acolhedora, no seio da família Fernandes Pimenta. Foi esta experiência que posteriormente me permitiu compreender e interpretar as conversas que tive com os moradores das outras aldeias. Outra experiência que enriqueceu muito esta pesquisa e a compreensão sobre este grupo, foi a realização do estágio de docência na turma de matemática do curso de Formação Intercultural Indígena (FIEI), que acontece semestralmente, durante 45 dias seguidos na sede da Faculdade de Educação (FAE) da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), onde grande parte dos alunos são desta etnia; além do acompanhamento como co-orientadora do trabalho final de graduação da Xakriabá, Sandra Fernandes Pimenta.

#### **1.4 Descrição dos capítulos:**

No **capítulo 1**, apresentaremos os fundamentos teóricos desta pesquisa relacionando teorias sócio-espaciais e culturais. O **capítulo 2** é dedicado a uma breve contextualização da história dos índios no Brasil vista principalmente pela perspectiva das leis, suas transformações e consequências no quadro geral da população indígena. No **capítulo 3**, iniciaremos a descrição do contexto histórico Xakriabá sobre o olhar da “construção” de seu território como se apresenta hoje e das transformações culturais sofridas por esta etnia, levantando questões sobre os projetos sociais vistos como estratégias políticas internas e da política enquanto cultura. No **capítulo 4** entraremos no dia-a-dia das aldeias Caatinginha e Imbaúbas relacionando-as ao contexto da reserva e demonstrando suas particularidades. E no **capítulo 5** descreveremos a morada Xakriabá a partir da visão e experiência dos moradores destas aldeias, falaremos dos projetos sociais da construção de novas casas, onde será feita uma breve reflexão sobre o papel do arquiteto neste contexto.

Ao final dos capítulos 3, 4, e 5, incluímos tópicos aos quais denominamos **EMERGÊNCIAS**, demonstrando três exemplos que retratam práticas implementadas como respostas alternativas à lógica moderna, que se propõem a conciliar as “contradições”, como possibilidades de superação da lógica dicotômica. A saber: 1) As Constituições da Bolívia e Equador e a

cosmopolítica de Viveiros de Castro (2002); 2) A proposta de re-imaginar a posse da terra apresentadas por Verran e Strathern, relacionadas ao contexto Xakriabá; 3) A experiência das Ecovilas como novas práticas de assentamentos humanos.

## **Espaço e Cultura – forjando um corpo**

Neste capítulo, falaremos sobre o corpo teórico que estrutura esta pesquisa, através do qual será possível compreender aquilo que queremos demonstrar nos exemplos e práticas que ilustrarão esse estudo nos capítulos posteriores. Através do desenvolvimento desta conjuntura, veremos como o contexto das comunidades indígenas poderiam se inserir e dialogar com o corpo teórico delineado por Lefebvre (2006), demonstrado aqui principalmente através do conceito da *produção do espaço*. Buscaremos convergir as questões levantadas por Lefebvre com teorias/práticas antropológicas e sociológicas contemporâneas, levantando alternativas ao modelo positivista e hegemônico que se relacionem com o contexto das comunidades indígenas e tradicionais aqui apresentado, capazes de demonstrar exemplos e situações que incorporem, ou talvez até mesmo extrapolem, o pensamento *lógico-epistemológico* do espaço almejado por Lefebvre.

Na tentativa de elaborar um texto que dialogue com as teorias propostas, procuramos desenvolver um raciocínio que articulasse essas teorias sem, no entanto, forçar uma ligação entre elas. Optamos por dividir a primeira parte em dois momentos, um dedicado ao espaço e outro à cultura, nos quais desenvolvemos algumas questões sobre esses conceitos, relacionando teorias distintas de maneira mais ou menos livre, de modo a desenhar um corpo teórico que represente parte do processo metodológico da pesquisa. Tal opção poderá de algum modo, dificultar a compreensão de uma ou outra teoria, mas foi o modo que julgamos ser mais interessante no sentido de criar uma relação entre os argumentos levantados neste trabalho e o tipo de análise à qual ele se propõe.

## 2.1 forjando um corpo:

### (re)Produzindo o espaço:

Ao desenvolver os conceitos de sua teoria sobre *a produção do espaço*<sup>7</sup>, Lefebvre propõe-se a refletir e repensar esses dois conceitos, produção e espaço, à luz da contemporaneidade, reunindo-os e trazendo para o cerne do debate a necessidade de se pensar o *espaço social* a partir de seus mecanismos de (re)produção ao investir no levantamento histórico do conceito, com a intenção de melhor delinear o que ele denomina “ciência do espaço”.

Esta obra procura, portanto, não apenas caracterizar o espaço em que vivemos e sua gênese, mas reencontrá-la, através do e pelo espaço produzido, da sociedade atual. Ambição que o título não anuncia abertamente. Resumamos esse propósito, inerente à *démarche* perseguida: um estudo “para trás” do espaço social na sua história e sua gênese, a partir do presente, remontando para essa gênese – em seguida, retorno sobre o atual, o que permite entrever, senão prever o possível e o futuro. Essa *démarche* permite estudos locais a diversas escalas, inserindo-os na análise geral, na teoria global. As implicações e imbricações lógicas se compreendem como tais, mas sabendo-se que essa compreensão não exclui (ao contrário) os conflitos, as lutas, as contradições. Nem, inversamente, os acordos, entendimentos, alianças. Se o local, o regional, o nacional, o mundial se implicam e se imbricam, o que se incorpora no espaço, os conflitos atuais ou virtuais, não estão nem ausentes nem eliminados. Implicações e contradições, no espaço e nos outros domínios, têm mais amplitude atualmente do que desde quando este livro foi escrito. As relações de implicação não impedem as estratégias adversas, nem sobre os mercados, nem nos armamentos. Portanto, no espaço. (LEFEBVRE, 2006, p. 07-08)

Segundo o autor, desde 1974<sup>8</sup> até a data em que escreve o prefácio daquela edição em 1986, as concepções sobre o espaço estavam, em suas palavras, “confusas, paradoxais, incompatíveis.” (2006, p.05) Mesmo falando-se em diversas maneiras de se pensar o espaço (como espaço pictórico, escultural, musical) a palavra tradicionalmente remetia à concepção matemática do termo. Quando relacionado às ciências sociais, o termo aparecia de forma fragmentada como espaço sociológico, geográfico, histórico. O mesmo acontecia quando pensado na área do *planejamento* (urbano), o que para ele apresentava “uma contradição notável e, entretanto, pouco notada entre as teorias do espaço e da prática espacial” (2006, p.04). Sobre os modernistas (arquitetos e urbanistas), suas obras e seu ensino, diz que:

7 LEFEBVRE, Henri. *A produção do espaço*. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: *La production de l'espace*. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000). Primeira versão: início – fev.2006.

8 Data em que escreveu a primeira edição de *A produção do espaço*.

O espaço da “modernidade” tem características precisas: homogeneidade-fragmentação-hierarquização. Ele tende para o homogêneo por diversas razões: fabricação de elementos e materiais – exigências análogas intervenientes -, métodos de gestão e de controle, de vigilância e de comunicação. Homogeneidade, mas não de plano, nem de projetos. De falsos “conjuntos”, de fato, isolados. Pois paradoxalmente (ainda) esse espaço homogêneo se fragmenta: lotes, parcelas. Em pedaços! O que produz guetos, isolados, grupos pavilhonares e pseudoconjuntos mal ligados aos arredores e aos centros. Com uma hierarquização estrita: espaços residenciais, espaços comerciais, espaços de lazer, espaços para os marginais etc. Uma curiosa lógica desse espaço predomina: que ele se vincula ilusoriamente à informatização e oculta, sob sua homogeneidade, as relações “reais” e os conflitos. Além disso, parece que essa lei ou esse esquema do espaço com sua lógica (homogeneidade-fragmentação-hierarquização) tomou um alcance maior e atingiu uma espécie de generalidade, com efeitos análogos, no saber e na cultura, no funcionamento da sociedade inteira. (LEFEBVRE, 2006, p.07)

Concepções que, no limite, representam o espaço como um produto (objeto) no sentido estrito da mercadoria. Neste contexto da lógica da homogeneidade-fragmentação-hierarquização, Lefebvre explica, não é possível se pensar o espaço social e sua (re)produção. Segundo o autor, o espaço não poderia designar apenas um “produto” insignificante, coisa ou objeto, mas um conjunto de relações” e para se alcançar este conceito seria necessário “um aprofundamento das noções de *produção*, de *produto*, de suas relações”.

(...) O espaço não pode mais ser concebido como passivo, vazio, ou então, como os “produtos”, não tendo outro sentido senão o de ser trocado, o de ser consumido, o de desaparecer. Enquanto produto, por interação ou retroação, o espaço intervém na própria produção: organização do trabalho produtivo, transportes, fluxos de matérias-primas e de energias, redes de repartição de produtos. À sua maneira produtivo e produtor, o espaço (mal ou bem organizado) entra nas relações de produção e nas forças produtivas. Seu conceito não pode, portanto, ser isolado e permanecer estático. Ele se dialetiza: produto-produtor, suporte de relações econômicas e sociais. Ele não entra também na *reprodução*, a do aparelho produtivo, da reprodução ampliada, das relações que ele realiza praticamente, “no terreno”? (LEFEBVRE, 2006, p.05)

Lefebvre demonstra ainda a existência, anterior e já bem estabelecida nas ciências, do espaço físico e mental, que segundo ele não foram capazes de contemplar a totalidade do espaço resultando assim uma fragmentação e por isso persegue a elaboração de um conceito diferenciado de *espaço social* a partir das relações. Segundo ele, para se explicar o espaço social não é suficiente apenas a natureza, a história ou a “cultura”, esse espaço seria concebido nas relações de todos esses elementos entre si. O esquema então não estaria mais fundamentado sobre uma lógica causal, mas relacional, produzido e reproduzido a partir de interações dialéticas entre as “partes”.



Assim, como elemento fundamental para a superação da prática fragmentária instaurada a partir da desconexão das relações – reestabelecidas pelo e no espaço social – como objeto de análise nas ciências, Lefebvre (2006, p.09) sugere uma ampliação de perspectiva voltada à globalidade do pensamento sem, no entanto, excluir “pesquisas precisas e determinadas “no terreno”, embora alerte para “o perigo do “pontual”, a esse título valorizado porque controlável” por aceitar ou ratificar a fragmentação. A globalidade por sua vez permitiria uma maior abrangência em relação a outros campos de experiências teórico/empíricas e resguardaria um estudo mais próximo àquilo que ele chamou de *verdade do espaço*.

Para Lefebvre a produção do espaço estaria compreendida também nessa *verdade do espaço* e explica que “sem dúvida, não existe *espaço verdadeiro* (o que postulava a filosofia clássica, o que postula seu prolongamento, a epistemologia e a “cientificidade” que ela define). Mas indubitavelmente existe uma *verdade do espaço*, que inclui o movimento da teoria crítica, sem a ela se reduzir.”(id. Ibid., p. 110) Sobre isso diz também que “o discurso sobre o espaço implica uma verdade do espaço, que não pode vir de um lugar situado no espaço, mas de um lugar imaginário e real, portanto “surreal” e contudo concreto. E, não obstante, conceitual!” (2006, p.199)

Indo além no conceito de globalidade apresentado por Lefebvre e aprofundando um pouco mais o debate, Capra em *Teia da Vida* (1997), propõe o que ele chama de pensamento sistêmico como uma alternativa ao pensamento cartesiano fragmentário. Sobre o critério geral deste pensamento diz que pode ser entendido como "a mudança das partes para o todo" o que compreende assim um pensamento contextual que explica as coisas considerando o seu meio ambiente, resultando segundo ele, em um pensamento ambientalista. Capra entende que o pensamento nestes termos induz também a uma mudança paradigmática, uma tomada de consciência, uma maior reflexão sobre valores e ações que poderia nos levar a uma *percepção espiritual* das coisas sobre os termos da *ecologia profunda*<sup>9</sup>.

A ecologia rasa é antropocêntrica, ou centralizada no ser humano. Ela vê os seres humanos como situados acima ou fora da natureza, como a fonte de todos os valores, e atribui apenas um valor instrumental, ou de "uso", à natureza. A ecologia profunda não separa seres humanos — ou qualquer outra coisa — do meio ambiente natural. Vê o mundo não como uma

---

9 A escola filosófica foi fundada pelo filósofo norueguês Arne Naess, no início da década de 70, com sua distinção entre "ecologia rasa" e "ecologia profunda". Esta distinção é hoje amplamente aceita como um termo muito útil para se referir a uma das principais divisões dentro do pensamento ambientalista contemporâneo. (CAPRA, 1997, p.25)

coleção de objetos isolados, mas como uma rede de fenômenos que estão fundamentalmente interconectados e são interdependentes. A ecologia profunda reconhece o valor intrínseco de todos os seres vivos e concebe os seres humanos apenas como um fio particular na teia da vida. (CAPRA, 1997, p.25)

Latour (1994) em *Jamais fomos modernos*, traz a questão das redes, como um elemento importante na mudança de percepção que ele propõe à ciência. Segundo o autor, “os imbróglis e as redes que não possuíam um lugar possuem agora todo o espaço. São eles que é preciso representar, é em torno deles que se reúne, de agora em diante, o Parlamento das coisas. “A pedra rejeitada pelos construtores tornou-se a pedra angular”” (p.142).

Para ilustrar este contexto com uma experiência mais concreta e mais radical, astronautas que tiveram a experiência de sair da atmosfera e ver o planeta a partir do espaço, relatam em um documentário<sup>10</sup> - com imagens maravilhosas e impressionantes - a mudança de percepção que se procedeu após esse fenômeno, o qual denominaram “Overview Effect”. Eles contam como o impacto gerado por essa vivência foi capaz de tocá-los profundamente e deflagrar uma experiência cognitiva única até então. Algo como uma consciência e sensação muito real e nítida de pertencimento, unidade e de grande respeito em relação ao planeta como um todo, ao percebê-lo como algo extremamente frágil e sensível – quando comparado à imensidão do espaço e observado a distancia, onde sua atmosfera pode ser representada por uma linha – com capacidade de gerar tanta segurança e confiança quando se está “dentro”, sobre a sua superfície, na atmosfera.

Ao terem a visão da Terra por inteiro, e perceberem um processo de mudança contínua em sua paisagem, a descrevem também como um ser vivo, um organismo em constante transformação. Para eles, foi possível visualizar a íntima interconexão à qual estão submetidos todos os elementos dentro desta bola azul. Mais do que uma visão sistêmica e holística da realidade, essa é também pode ser entendida como uma visão holográfica, onde cada parte contém e está contida no todo e vice-versa.

Apesar de hoje o processo da globalização social, “cultural”, política e principalmente econômica ser ainda bastante questionado e controverso enquanto prática, pois ainda fragmentário, mostra-se também um fator importante no contexto das relações e da concretização de diversos aspectos relacionados à (re)produção do espaço a nível local e

---

10 Documentário intitulado *Overview Effect*.

global. É interessante notar que a globalização apesar de muitas vezes apontada apenas como uma investida homogeneizadora, tem “intenções” (boas ou más) diversas, assim como definições, que variam segundo o perfil de quem as relata. Segundo Canclini (2003), apenas alguns poucos, a pensam de fato como uma globalização *circular*, “o resto pensam em globalizações *tangenciais*: com os que falam inglês, com nações da própria região ou em acordos de livre-comércio para se protegerem da concorrência generalizada”.

Para Boaventura Souza Santos e César Rodrigues (2005 *apud* DINIZ, 2006)<sup>11</sup> “(...) existem formas de encarar/ver o mundo que estabelecem uma relação radicalmente diferente da capitalista/moderna entre seres humanos e natureza, entre produção e consumo, entre trabalho e tempo livre, entre o uso e o lucro e entre desenvolvimento e crescimento”. Ao compreendermos isto, é preciso então que, além de respeitarmos a diversidade cultural e suas respectivas visões de mundo, possamos também aprender com elas para a construção de um “paradigma de conhecimento e ação cosmopolita distinto do que está subjacente à globalização neoliberal”. Boaventura<sup>12</sup> (2005, p.14) acredita que uma globalização alternativa esteja de fato emergindo e é “no seu embate com a globalização neoliberal que se estão a tecer os novos caminhos da emancipação social”. Ao que conclui:

(...) esta forma de globalização apesar de hegemônica, não é a única, e de fato, tem sido crescentemente confrontada por uma outra forma de globalização alternativa, contra-hegemônica, constituída pelo conjunto de iniciativas, movimentos e organizações que, através de vínculos, redes e alianças locais/globais, lutam contra a globalização neoliberal mobilizados pela aspiração de um mundo melhor, mais justo e pacífico que julgam possível e ao qual sentem ter direito.” (id. Ibid. p.13)

No caso de comunidades, em certo aspecto, mais “livres” ou que apresentem alguma resistência aos valores e práticas neoliberais, como as comunidades indígenas, é possível identificar nas práticas cotidianas cooperativas, instrumentos de potencial formador e transformador para uma nova base social. Essas práticas são capazes de insurgir em diferentes formatos de sociedades/comunidades, emergindo novos modelos sobre esses valores e gerando modos de vida que coexistam com o capitalismo hegemônico.

Monte-Mór apoiando-se em Lefebvre, demonstra que os efeitos da globalidade globalizada acabaram por culminar na expansão da urbanidade em grande parte do planeta, gerando assim uma deflagração dos valores, práticas e principalmente tecnologias urbanas para o campo,

---

11 *apud* DINIZ, 2006, em epílogo.

12 Prefácio do livro *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*.

achatando assim a dicotomia campo-cidade/rural-urbano que prevalecia até então, denominando esse fenômeno de *urbanização extensiva*<sup>13</sup>. Assim, diz que, “agora, junto com essa sociedade urbana, Lefebvre diz haver também uma *revolução urbana* (...) expressa, segundo Lefebvre, na recriação da *práxis urbana*, na repolitização da cidade em torno do valor de uso, na tendência às crescentes restrições que a sociedade contemporânea em construção (...) impõe à lógica industrial.” (2007, p. 06)

A re-politização das cidades se fez presente, de fato, em todo o mundo, a partir dos anos 1960 e 1970, no centro e na periferia e vários autores começaram a escrever sobre os chamados movimentos sociais urbanos (MSUs) (...). Movimentos sociais e políticos de naturezas e organizações diversas, desde movimentos voltados para a extensão dos meios de consumo e reprodução coletiva, incluindo o movimento ambientalista, até os movimentos políticos das chamadas minorias.

Entretanto, ao final dos anos 80, já não mais se falava de movimentos sociais *urbanos*, mas apenas de movimentos sociais. A qualificação urbana havia perdido o significado, na medida em que esse processo de politização e de luta pela cidadania, que se iniciou nas cidades, atingiu o campo e as regiões envolvendo: populações agrícolas deslocadas de seu espaço de vida e trabalho – os *atingidos por barragem*; os trabalhadores sem terra, dando origem a um dos mais expressivos movimentos sociais no país – o MST; os seringueiros, organizados num Conselho Nacional e articulados mundialmente; os índios, organizados em mais de uma centena de associações e Conselho Nacional; os *povos da floresta e do cerrado*, articulados em diversas instâncias envolvendo também várias populações extrativas; os garimpeiros; enfim, o conjunto da sociedade para muito além das cidades, atingindo o campo (e a floresta) como um todo. (MONTE-MÓR, 2007, p.06 e 07)

Reparem que chegamos agora em um ponto de grande importância que justifica as opções teóricas deste estudo. A assimilação da ideia de superação das dicotomias é de suma importância no desenvolvimento deste trabalho, pois é o que nos permite traçar esse paralelo que estamos propondo entre as teorias aplicadas à sociedade moderna e os povos indígenas/comunidades tradicionais, dando suporte aos exemplos que virão. Esse raciocínio será exaustivamente apresentado em contextos e por autores variados.

Milton Santos (2002), assim como Lefebvre, também diz que através do entendimento do espaço “poderemos, talvez, contribuir para o necessário entendimento (e, talvez, teorização) dessa relação entre espaço e movimentos sociais, enxergando na materialidade, esse

---

13 Conceito apresentado e defendido por Roberto L. M. Monte-Mor entre outros em *Urbanização extensiva e lógicas de povoamento: um olhar ambiental*. In: SANTOS, Milton et al. (org.) *Território, Globalização e Fragmentação*. São Paulo: Hucitec/Anpur, 1994.

componente imprescindível do espaço geográfico, que é, ao mesmo tempo, uma condição para a ação; uma estrutura de controle, um limite à ação; um convite à ação”. E citando Marx e Engels (1947), conclui dizendo que “o espaço inclui, pois, essa “conexão materialística de um homem com o outro” (...), conexão que “está sempre tomando novas formas”. Ficando assim a potência de uma cotidianidade transformadora sobre a qual nos fala Lefebvre.

Retornando ao social, vemos que o espaço (seja ele global ou local) é o lugar onde ocorrem as relações, é o meio, onde se encontra a possibilidade da experiência vivida, do *cotidiano*<sup>14</sup>, da *revolução*<sup>15</sup>. Ao definir uma entidade independente de sua escala (um objeto, um ser, uma comunidade, um povo ou nação), em seu entorno encontra-se o espaço que a conforma, o entre, é o seu “preenchimento” que possibilita a “criação” de uma prática do *cotidiano* e a partir desta o estabelecimento da cultura.

A partir dos espaços e do modo como realizamos as práticas cotidianas, temos os encontros, os trabalhos e as relações de um modo geral – seja troca de informação, financeira ou de afeto –, como mecanismos que permitem a troca entre as partes formando assim, redes de relações. Em última instância, o espaço, de acordo com a maneira como é visto e compreendido, é o que possibilita a existência das relações e determina, em partes, o modo como certa comunidade (conjunto de práticas cotidianas) poderá se expressar culturalmente, ao mesmo tempo em que é determinado por esta.

#### Cultura: uma questão cultural:

Podemos dizer que o momento de transição pelo qual estamos passando se caracteriza de um modo geral, principalmente, pela nossa capacidade cada vez maior de reconhecer e assimilar as dicotomias, incorporando a elas os paradoxos que lhes sejam cabíveis dentro de uma percepção dialética das coisas. Essa realidade permite uma ampla variação de possibilidades de desenvolvimento de pessoas e comunidades, não limitando-as a formas e conceitos determinados e preconcebidos de maneira superficial e preconceituosa, ao contrário, possibilita a legitimação e o reconhecimento de novas realidades. Quanto a isso Marshall Sahlins (1997) nos diz:

---

14 Ver LEFEBVRE, Henri. *A vida cotidiana no mundo moderno*, 1991 e HELLER, Agnes. *Sociologia de la vida cotidiana*, 1994.

15 Ver LEFEBVRE, Henri. *A revolução urbana*, 1999.

(...) a homogeneidade e a heterogeneidade não são mutuamente exclusivas, elas não disputam um jogo histórico de soma zero. 'A fragmentação étnica e cultural e a homogeneização modernista não são dois argumentos, duas visões opostas daquilo que está acontecendo hoje no mundo, mas sim duas tendências constitutivas da realidade global' (FRIEDMAN, 1990, p.311). Integração e diferenciação são co-evolucionárias. (p. 58)

Devido à aculturação sofrida pelos grupos étnicos desde o período colonial e a partir do pressuposto de que a antropologia faria o papel de encarcerá-los a meros objetos conceituais, Sahlins (1997) faz uma reflexão sobre a hipótese de uma possível morte da cultura. Ele conclui que, embora o entendimento do significado de cultura tenha assumido uma “variedade de novas configurações” após seu desvencilhamento ao pensamento positivista (antropologia tradicional), “a “cultura” não tem a menor possibilidade de desaparecer enquanto objeto principal da antropologia”. Para ele, “em lugar de celebrar (ou lamentar) a morte da “cultura”, portanto, a antropologia deveria aproveitar a oportunidade para se renovar, descobrindo padrões inéditos de cultura humana” o que abriria assim uma “perspectiva quase equivalente à descoberta de vida em outro planeta.” (SAHLINS, 1997, p. 58)

Viveiros de Castro (2008, p.08) responde a esta questão com uma afirmação categórica bastante pertinente: “Não há culturas inautênticas, pois não há culturas autênticas. Não há, aliás, índios autênticos. Índios, brancos, afro-descendentes, ou quem quer que seja – pois autêntico não é uma coisa que os humanos sejam”. Segundo Viveiros o termo autenticidade é algo que pode dizer respeito apenas ao “homem branco” no campo da metafísica, o que nada significa ao universo indígena, sua lógica e entendimento do mundo.

Sobre tal assertiva – o fato de diferentes culturas conceberem o mundo a partir de óticas diferentes – Viveiros de Castro vai além e desenvolve uma teoria que denominou “perspectivismo ameríndio”. Segundo ele, “trata-se da concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (2004, p. 226). Sendo assim, os índios teriam sua maneira particular de ver, pensar e agir no mundo.

Logo no início de seu raciocínio Viveiros de Castro faz uma crítica à distinção clássica de cultura e natureza sob rótulos como “universal e particular, objetivo e subjetivo, (...) animalidade e humanidade, e outros tantos”, segundo os quais não seria possível, como já concluíram muitos antropólogos, “descrever dimensões ou domínios internos a cosmologias não-ocidentais sem passar antes por uma crítica etnológica rigorosa”. Nesse sentido Viveiros

sugere em contraposição à ideia do “multiculturalismo” moderno o termo “multinaturalismo” invocando uma concepção ameríndia que, ao contrário do pensamento ocidental, pressupõe “uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a natureza ou o objeto a forma do particular.” (ibid., p. 226)

O perspectivismo ameríndio se referêcia nas diversas etnografias amazônicas que descrevem a compreensão indígena de que a visão que os humanos tem dos outros seres como as plantas, os animais, os espíritos, os rios, as montanhas enfim, todo outro não-humano ao qual ele se relacione, são diferentes da maneira como estes seres se vêem e vêem os humanos. Esses seres veriam a si mesmos como os humanos se vêem, ou seja, como humanos, e assim veriam os humanos como os humanos vêem os animais, ou seja, como animais, a mesma lógica se daria com espíritos e outros elementos naturais.

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as ‘condições’ não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, vêem os humanos como animais de presa, ao passo que os animais de presa vêem os humanos como espíritos ou como animais predadores: “O ser humano se vê a si mesmo como tal. A lua, a serpente, o jaguar e a mãe da varíola o vêem, contudo, como um tapir ou um pecari, que eles matam”, anota Baer (1994:224) sobre os Matsigenka. Vendo-nos como não-humanos, é a si mesmos que os animais e espíritos vêem como humanos. Eles se apreendem como, ou se tornam, antropomorfos quando estão em suas próprias casas ou aldeias, e experimentam seus próprios hábitos e características sob a espécie da cultura: vêem seu alimento como alimento humano (os jaguares vêem o sangue como cauim, os mortos vêem os grilos como peixes, os urubus vêem os vermes da carne podre como peixe assado etc.), seus atributos corporais (pelagem, plumas, garras, bicos etc.) como adornos ou instrumentos culturais, seu sistema social como organizado identicamente às instituições humanas (com chefes, xamãs, ritos, regras de casamento etc.). (id. Ibid., p. 227)

Viveiros (ibid., p.231) explica que nessa lógica está implícito na visão indígena que assim como os humanos os não-humanos também tem alma, e o que os diferenciam entre si são seus corpos. A ponte neste diálogo entre os seres humanos e não-humanos seria o Xamã, aquele que tem o poder de ultrapassar “deliberadamente as barreiras corporais e adotar a perspectiva de subjetividades alo-específicas, de modo a administrar as relações entre estas e os humanos” tendo assim um papel político neste contexto. Viveiros compara que “se o multiculturalismo ocidental é o relativismo como política pública, o perspectivismo xamânico ameríndio é o multinaturalismo como política cósmica.” (idem)

Outra característica importante do Xamã dentro desta prática da diplomacia política seria a capacidade dele de conhecer o Outro: porém, diferente do pensamento da modernidade ocidental em que conhecer seria “dessubjetivar”, ou seja, “explicitar a parte do sujeito presente no objeto de modo a reduzi-la a um mínimo ideal”, no xamanismo ameríndio aconteceria o oposto, conhecer para ele é personificar “tomar o ponto de vista daquilo que deve ser conhecido”, e nesta perspectiva “a forma do Outro é a pessoa.” (id. Ibid., p. 231)

Viveiros (ibid. p. 233) demonstra ainda que os não-humanos assim como os humanos também perceberiam seu comportamento sob a forma da cultura, o que para ele representa dentro deste raciocínio a redefinição da ordem cultural, “assim, o que uns chamam de ‘natureza’ pode bem ser a ‘cultura’ dos outros.” Viveiros também aponta para uma característica dos materiais que muito nos interessa nesta pesquisa, que é a ideia de que um determinado artefato “são objetos, mas apontam necessariamente para um sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material.” Esta ideia dialoga diretamente com a proposta da produção do espaço de Lefebvre (2006) na qual o espaço vivido seria fruto da interação das pessoas com um determinado lugar. Porém, na proposta de Viveiros de Castro, a cultura estaria sim, de algum modo, impressa nos artefatos que a compõem, mas sua corporalidade/materialidade se modificaria de acordo com a cultura possível de ser expressa pela especificidade dos corpos de um determinado povo (incluindo os não-humanos). Sendo assim, Viveiros demonstra esta subversão de valores culturais da seguinte forma:

O caso mais comum é a transformação de algo que, para os humanos, é um mero fato bruto, em um artefato ou comportamento altamente civilizados, do ponto de vista de outra espécie: o que chamamos ‘sangue’ é a ‘cerveja’ do jaguar, o que temos por um barreiro lamacento antes têm por uma grande casa cerimonial, e assim por diante. Os artefatos possuem esta ontologia interessantemente ambígua: são objetos, mas apontam necessariamente para um sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material. E assim, o que uns chamam de ‘natureza’ pode bem ser a ‘cultura’ dos outros. (id. Ibid., p. 233)

O autor diz que, dentro desta perspectiva, a dicotomia natureza e cultura, humanidade e animalidade não mais se aplica, está além do persistente corolário científico da distinção entre Natureza e Cultura que afirmava “a universalidade da cultura como natureza do humano”. O presente paradigma demonstra que esta visão transfere os índios do patamar de uma visão etnocêntrica, fruto de um multiculturalismo ocidental para uma visão cosmocêntrica do multinaturalismo “selvagem”. Então, se remetendo ao tempo em que os colonizadores chegaram nas Américas com a missão de investigar se os índios tinham alma ou não, Viveiros



propõem uma subversão aos valores sócio-políticos desta parte da humanidade situada (já ou ainda em todo o globo) no paradigma da modernidade, nos dizendo que:

em lugar de precisarmos provar que eles são humanos porque se distinguem dos animais, trata-se agora de mostrar quão pouco humanos somos nós, que opomos humanos e não-humanos de um modo que eles nunca fizeram: para eles, natureza e cultura são parte de um mesmo campo sociocósmico. Os ameríndios não somente passariam ao largo do Grande Divisor cartesiano que separou a humanidade da animalidade, como sua concepção social do cosmos (e cósmica da sociedade) anteciparia as lições fundamentais da ecologia, que apenas agora estamos em condições de assimilar. (id. Ibid., p. 233)

Concluindo, Viveiros (ibid., p.240) nos explica que “uma perspectiva não é uma representação porque as representações são propriedades do espírito, mas o ponto de vista está no corpo”. Ao compreendermos que humanos e não humanos tem alma, percebemos que a especificidade entre eles não poderia então residir na alma – mesmo sabendo que capacidade de ocupar o ponto de vista seja sem dúvida uma potência da alma –, mas estaria implicada ao corpo. A diferença então entre humanos e não humanos seria dada pela especificidade de seus corpos e não de almas e finaliza da seguinte forma:

Se os índios têm razão, então a diferença entre os dois pontos de vista não é uma questão cultural, e muito menos de mentalidade. Se os contrastes entre relativismo e perspectivismo e entre multiculturalismo e multinaturalismo forem lidos à luz, não de nosso relativismo multicultural, mas da doutrina indígena, é forçoso concluir que a reciprocidade de perspectivas se aplica a ela mesma, e que a diferença é de mundo, não de pensamento. (idem.)

Neste momento consideramos importante trazer ainda algumas questões sobre a maneira como a compreensão dessas novas perspectivas são apropriadas no âmbito da *cultura capitalista*<sup>16</sup>. Muitas dessas questões são levantadas por Manoela Carneiro da Cunha e escolhemos duas delas para tratar. Ambas retratam a necessidade de reconhecermos e valorizarmos as contribuições indígenas mediante o conhecimento que estes preservam e (re)produzem sobre as coisas, perspectivas, saberes, tecnologias. A primeira questão diz respeito necessidade de se perceber uma diferença clara entre saberes tradicionais e o saber científico, para assim, estabelecermos pontes entre eles e a segunda de se perceber as diferenças implícitas ao termo cultura.

Quanto ao primeiro item, Cunha nos diz que ao contrário do que possa se pensar, esses dois tipos de saberes são mais diferentes do que se imagina, não apenas pelos seus resultados, mas

---

16 Ver Sahlins, Marshall David. **Cultura na prática**. Tradução Vera Ribeiro. 2 ed. Rio de Janeiro: Editora UFMG, 2007.

pelos regimes de conhecimentos tradicionais, ou seja os processos, modos de fazer, utilizados para se chegarem aos resultados e a maneira como estes se aplicam, “pois enquanto existe por hipótese um regime único para o conhecimento científico, há uma legião de regimes de saberes tradicionais.” (ibid., p.302) Sabendo então que esses saberes são diferentes a questão recai sobre as possíveis formas de estabelecermos pontes entre eles. Assim busca primeiramente levantar as diferenças sobre as quais esses saberes operam e identifica que segundo Lévi-Strauss “não se trata de lógicas diferentes mas antes de *premissas diferentes* sobre o que existe no mundo” (id. ibid., p.303) (como visto no perspectivismo ameríndio). A diferença então “provem dos níveis estratégicos distintos a que se aplicam”, ao que conclui que “a ciência moderna hegemônica usa conceitos” enquanto “a ciência tradicional usa percepções” cheiros, gosto, cores sabores... operando assim sobre as chamadas qualidades segundas.

Segundo Cunha, “sem negar o sucesso da ciência ocidental, Lévi-Strauss sugere que esse outro tipo de ciência, a tradicional, seja capaz de perceber e até antecipar descobertas da ciência *tout court*.” (ibid., p.306) As pontes invocadas, no entanto, trazem questões controversas, pois, muitas vezes utilitarista, levando assim a uma reflexão entre ciência e ciência tradicional deslocada de suas práxis reduzindo a questão a interesses parciais sob dimensões institucionais, legais, políticas e econômicas. Este tipo de atitude tem mantido a ciência tradicional subordinada aos interesses nacionais (público ou privado) – que quando muito reconhecem apenas parcialmente seu valor – ao utilizarem seus serviços e tecnologias na (re)produção da cultura capitalista sem no entanto serem beneficiadas diretamente disto. Para ilustrar essa questão Cunha coloca diversos exemplos dos quais trazemos o seguinte:

As populações indígenas e tradicionais em geral (entenda-se ribeirinhos, caiçaras, seringueiros e extrativistas por exemplo) estão para o Brasil como o Brasil está para os países do G8, os países mais completamente industrializados. Ou seja, enquanto o Brasil protesta, com razão, contra a biopirataria – o acesso indevido a recursos genéticos e ao conhecimento tradicional –, enquanto ele arregimenta as populações tradicionais para serem vigilantes contra os biopiratas, estas, por sua vez, depois de serem por cinco séculos desfavorecidas, não percebem grande diferença entre biopirataria por estrangeiros e o que consideram biopirataria genuinamente nacional. Estamos (mal-)habitados em nosso colonialismo interno a tratar os índios e seringueiros do Brasil como “nosso índios”, “nossos seringueiros”, sem nos darmos conta de que isso é um indício de que os consideramos como um patrimônio interno, comum a todos os brasileiros (exatamente aquilo contra o que protestávamos quando nossos recursos eram ventilados como “patrimônio da humanidade”). (id. Ibid., p.308-309)

Uma grande contradição nesse sentido se instala no país hoje e para superá-la seria necessário revermos a maneira como nossa política é feita. Cunha constata que o Brasil “está perdendo uma oportunidade histórica de instaurar um regime colaborativo e intercâmbio respeitoso com suas populações tradicionais” (*ibid.* p.309) e sugere que para que essa situação se reverta seria necessário encontrar uma forma para que o conhecimento científico e o conhecimento tradicional co-existam lado a lado. Para isso ela considera importante encontrarmos meios institucionais adequados que preencham três condições ao mesmo tempo, a saber: “reconhecer e valorizar as condições dos valores tradicionais para o conhecimento científico; fazer participar as populações que as originaram nos seus benefícios; mas sobretudo, e essa é a mais complexa, preservar a vitalidade da produção do conhecimento tradicional.” (*ibid.*, p.309) Essas condições, como reconhece Cunha, são mais fáceis de dizer do que de fazer existem muitos obstáculos a superar mas alerta que “se não soubermos construir novas instituições e relações equitativas com as populações tradicionais e seus saberes, estaremos desprezando uma oportunidade única.” (*ibid.*, p.310)

Para finalizar é interessante que esclareçamos aquilo que Cunha (2009) reconhece como uma diferenciação, que geralmente passa despercebido ao ser aplicado de maneira corriqueira, nos significados do termo cultura, ao qual denomina cultura (sem aspas) e “cultura” (com aspas). Cunha destaca a relevância dessa diferenciação principalmente no tocante ao debate aos direitos intelectuais sobre os conhecimentos dos povos tradicionais.

O debate é bem mais profundo do que isso, mas em linhas gerais, podemos entender o termo cultura como a vida cotidiana de um determinado grupo, “esquemas interiorizados que organizam a percepção e a ação das pessoas e que garantem um certo grau de comunicação entre os grupos sociais” (*ibid.* p.313), algo subjetivo e pertencente ao subconsciente como “um complexo unitário de pressupostos, modos de pensamento, hábitos e estilos que interagem entre si, conectados por caminhos secretos e explícitos com arranjos práticos de uma sociedade, e que, por não aflorarem à consciência, não encontram resistência à sua influência sobre as mentes dos homens.” (TRILLING, *apud* CUNHA, 2009, p.357)

Já a “cultura” estaria relacionada a “unidades num sistema interétnico” com “a propriedade de uma metalinguagem: é uma noção reflexiva que de certo modo fala de si mesma”, algo como a objetivação da cultura e por definição passível de ser compartilhada. Em síntese (e fazendo uso das palavras de Viveiros de Castro, 2008, p. 02) entendo que enquanto a cultura seria um

*modo de ser*, a “cultura” então seria um *modo de aparecer*.

Enquanto a antropologia contemporânea, como Marshall Sahlins apontou, vem procurando se desfazer da noção de cultura, por politicamente incorreta (e deixa-la aos cuidados dos estudos culturais), vários povos estão mais do que nunca celebrando a sua “cultura” e utilizando-a com sucesso para obter reparações por danos políticos. (CUNHA, 2009, p. 313)

A questão que se coloca então é existe uma parte da cultura que é interna e só diz respeito aos grupos e outra parte da “cultura” que é passível de compartilhamento e portanto é também negociável podendo ser trocada, vendida ou patenteada e é sobre essa parte que se instala o debate sobre a questão dos direitos intelectuais sobre os conhecimentos dos povos tradicionais, o que inclui também o direito às terras e tudo o mais. Desde 1980 os povos indígenas fizeram várias manifestações que reivindicavam os direitos culturais que incluíam artefatos, padrões gráficos, objetos arqueológicos e a cultura material de um modo geral. A reivindicação pelos direitos intelectuais, no entanto, só veio posteriormente com a questão do conhecimento tradicional levantada pela CDB (Convenção sobre Diversidade Biológica)<sup>17</sup>. Sobre essas reivindicações Cunha relata que desde 1948, quando a Declaração dos Direitos Humanos enfatizou a não discriminação e a participação política no pós-guerra, as coisas começaram a se transformar beneficiando o direito das minorias comprovado principalmente no final do século XX.

Sinal dessa mudança: em 1984 o conselho Mundial dos Povos Indígenas ratificou uma declaração de princípios que afirmava que “a cultura dos povos indígenas é parte do patrimônio cultural da humanidade, ao passo que, em 1992, a Carta dos Povos Indígenas e Tribais das Florestas Tropicais, (...) afirmava os direitos de propriedade intelectual sobre tecnologias tradicionais, enquanto num evento pan-indígena paralelo à Eco-92, no Rio de Janeiro, foi aprovada uma Carta da Terra dos Povos Indígenas na qual os direitos culturais apareciam ao lado dos direitos de propriedade intelectual. Ou seja em menos de dez anos passou-se da cultura dos povos indígenas como patrimônio da humanidade à cultura como patrimônio *tout court*, e mais especificamente ainda à “cultura” como propriedade particular de cada povo indígena. (CUNHA, 2009, p. 327)

---

<sup>17</sup> Segundo resumo do artigo de Sidarta Prakash, disponibilizado pelo Banco Mundial (2002, p.01), “até 1992, os recursos e conhecimentos tradicionais, eram vistos como sendo herança comum da Humanidade. Não existiam normas internacionais (nem na maioria dos países) que regulassem o acesso aos recursos genéticos. Como resultado, houve um aumento no uso dos recursos biológicos dos povos indígenas. O rápido esgotamento de recursos do meio ambiente e a necessidade de remunerar utentes e fornecedores, deram origem à Convenção sobre Diversidade Biológica (CBD) que, pela primeira vez, reconheceu o valor dos recursos e do conhecimento indígena. A convenção estabeleceu um quadro de referência para proporcionar o acesso aos recursos genéticos e um meio justo e equitativo de partilha de benefícios”. Disponível em <<http://www.worldbank.org/afr/ik/pr/ikn19.pdf>>. Acessado em 08/2014.

Percebemos então que, apesar da visão ideológica de críticos da propriedade que viam os povos indígenas “como exemplos para o resto do mundo” contra a cobiça, contra o direito de propriedade, sobretudo o intelectual, entre o regime de domínio público ou a propriedade intelectual coletiva, esses povos preferiram ficar com a opção dominante, frustrando assim os setores progressistas. Vê-se, no entanto, que contrariamente ao que pode se pensar a objetivação da cultura não começou no colonialismo. Cunha conta que o antropólogo Simon Harrison fez um levantamento enorme da literatura Melanésia que incluía o período pré-colonial, segundo o qual os “traços culturais constituem-se em objetos ou quase objetos passíveis de todo o tipo de transação: direito sobre rituais, cantos, saberes e fórmulas mágicas podem ser ofertados ou vendidos” (id. Ibid., p. 359).

Haviam “sociedades especializadas na produção de cultura para exportação” e outras produtoras de “tradição” que forneciam aos seus vizinhos bens imateriais como danças, cantos e rituais. Essas transações tomavam formas variadas como vendas exclusivas, empréstimos do direito de uso ou até mesmo “franquias” onde cedia-se o direito de executar uma dança por exemplo mantendo-se outros direitos de propriedade sobre ela. Ao que parece, neste contexto era mais valorizado “o direito exclusivo de autorizar empréstimos ou aquisições culturais” do que “a exclusividade cultural da execução” (id. Ibid., p.360)

Na Amazônia os costumes, cantos, cerimônias, saberes e técnicas também tem uma “origem alheia: o fogo foi roubado da onça ou do urubu; adornos e cantos são recebidos de espíritos ou conquistados de inimigos.” (id. Ibid., p.360) Segundo Cunha, esse costume pode estar relacionado ao “prestígio associado aos bens exóticos” identificado na “abertura para o Outro” desses povos, identificada por Lévi-Strauss.

Tais fatos são muito interessantes, pois desmistificam por completo a ideia de “preservação” das culturas tradicionais no sentido estagnante da palavra. Demostram que as culturas indígenas eram muitas vezes construídas e alimentadas a partir da troca de elementos “culturais”. “Num tal universo, como bem diz Viveiros de Castro, cultura é por definição aculturação”. (id. Ibid., p.361)

Neste sentido, Cunha (Ibid., p. 273-274) propõe a valorização daquilo que denominou *sociodiversidade*. Para ela “as *culturas* constituem para a humanidade um patrimônio de diversidade, no sentido de apresentarem soluções de organização do pensamento e de exploração de um meio que é, ao mesmo tempo, social e natural.” O que faz da

*sociodiversidade* tão preciosa quanto a biodiversidade e nos leva a avaliar as possíveis perdas sociais a partir da busca de um *progresso* materialista. No entanto alerta, “não se pense que há contradição entre essa perspectiva e a de que as culturas são entidades vivas, em fluxo. Quando se fala do valor da sociodiversidade, não se está falando de traços e sim de processos. Para mantê-los em andamento, o que se tem que garantir é a sobrevivência das sociedades que o produzem.”

A linguagem ordinária (...) prefere a completude à consistência e permite-se falar sobre tudo. Movimenta-se sem solução de continuidade entre cultura e “cultura” e não dá atenção a distinções entre linguagem e metalinguagem ou fatos contemporâneos e projetos políticos. Como a completude prevalece sobre a consistência, aquilo que alguns chamariam de incoerência tem pouca importância. É num mundo assim, com a riqueza de suas contradições que temos prazer em viver. (id. Ibid., p. 373)

Enfim, aproveitamos a conclusão de Cunha, com o intuito de demonstrar o modo geral pelo qual pretendemos operar nesta pesquisa, para citarmos brevemente Viveiros de Castro em *O nativo relativo* e Latour em *Jamais fomos modernos*, que indicam maneiras interessantes de percorrer o caminho pelo qual pretendemos seguir.

No artigo Viveiros de Castro (2002, p. 131) intenciona demonstrar que da mesma maneira como a antropologia estuda as relações, o conhecimento produzido por esta é ele próprio uma relação. Assim, sugere a partir de Wagner (1986, p. 30), uma postura antropológica que se recuse a colocar as questões dos nativos nos termos de crenças, dogmas e certezas, com o risco de cair em uma armadilha de ter que acreditar “ou nos sentidos nativos, ou em nossos próprios.” Posteriormente, no sub-item de título sintético *Nem explicar, nem interpretar: multiplicar e experimentar*, recorre a Deleuze (1969a, p.335) em sua determinação do conceito de Outrem, como uma lição a ser aproveitada pela antropologia que diz, “a regra que invocávamos anteriormente: não se explicar demais, significava, antes de tudo, não se explicar demais com outrem, não explicar outrem demais, manter seus valores implícitos, multiplicar nosso mundo povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões.” Ao que Viveiros finaliza,

Manter os valores de outrem implícitos não significa celebrar algum mistério numinoso que eles encerrem; significa a recusa de atualizar os possíveis expressos pelo pensamento indígena, a deliberação de guardá-los *indefinidamente* como possíveis – nem desrealizando-os como fantasias dos outros, nem fantasiando-os como atuais para nós. A experiência antropológica, nesse caso, depende da interiorização formal das “condições especiais e artificiais” de que fala Deleuze: o momento em que o mundo de

outrem não existe fora da sua expressão transforma-se em uma condição eterna, isto é, interna à relação antropológica, que realiza esse possível *como virtual*. Se há algo que cabe de direito à antropologia, não é certamente a tarefa de explicar o mundo de outrem, mas de multiplicar nosso mundo, “povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 373)

Latour ao final de seu livro (1994) sintetiza o propósito de sua obra ao mesmo tempo que propõe. Segundo ele, o papel da ciência contemporânea, mediante todas as críticas capazes de serem feitas à ciência moderna, não seria o de apelarmos para mais uma revolução como ambicionou esta, mas sim o de homologar as práticas do passado, demonstrando e reconhecendo o quanto as práticas modernas e tradicionais sempre coexistiram, o que, no limite, nos leva a compreender e afirmar que *jamais fomos modernos*, para que então possamos repensar o presente. Desta maneira será possível reunir as metades que teriam se separado naquele período, uma metade da política, feita nas ciências e nas técnicas e a outra da natureza, feita nas sociedades, renascendo assim a política. Legitimar a representação oficial e alterar a Constituição são ferramentas eficazes neste processo.

Não temos outra escolha. Se não mudarmos o parlamento, não seremos capazes de absorver as outras culturas que não mais podemos dominar, e seremos eternamente incapazes de acolher este meio ambiente que não podemos mais controlar. Nem a natureza nem os Outros irão tornar-se modernos. Cabe a nós mudar nossas formas de mudar. (LATOUR, 1994, p. 142-143)

## Os povos indígenas no Brasil

Neste capítulo, situaremos brevemente os povos indígenas no Brasil desde a chegada dos colonizadores europeus até os dias de hoje, sob a visão do paradigma pós-colonial. Mostraremos um pouco do percurso dos processos legais que mais ou menos incorporaram os índios à invenção da nação<sup>18</sup> brasileira e as instituições que de alguma maneira contribuíram para isso, incluindo ainda alguns dados territoriais e demográficos que nos ajudem a situar a realidade desses povos neste percurso, onde se inserem os Xakriabá.

Posteriormente, tentaremos demonstrar um pouco das mudanças que vem sendo suscitadas pela visão contemporânea de teorias antropológicas e sociológicas, que nos auxiliaram na reflexão e estruturação dos argumentos dessa pesquisa e a relacioná-las com as novas perspectivas que tem servido de base para a legitimação de novos paradigmas sociais, espaciais e científicos, incluindo os movimentos sociais indigenistas.

Ao final, introduziremos a primeira “emergência”: assuntos complementares relacionados ao tema do capítulo, elaborados a partir de referências acadêmicas ou não, que demonstram exemplos mais radicais no sentido de colocarem em prática teorias sociais contemporâneas, como é o caso das Constituições da Bolívia e Equador. Essas Constituições estão sendo reconhecidas enquanto instrumentos de transformação social, elaboradas a partir de outras lógicas, além da dicotomia capitalismo x socialismo.

---

<sup>18</sup> HALL, Stuart. Identidade e cultura na pós-modernidade. (2006, p.49). Neste livro Hall questiona a legitimidade das *culturas nacionais* e fala delas como *comunidades imaginadas* apoiadas em “histórias inventadas” e com base em quatro pontos: a narrativa da história da nação, a ênfase dada nas origens, a invenção da tradição e o mito fundacional (p. 54-55). O que poderia ser inteiramente natural se não fosse o fato de que, nesse caso, a identidade nacional seja mantida com base na anulação e subordinação da diferença cultural, procurando - por diversos meios não muito honestos e amigáveis, muitas vezes pelo medo, exclusão e outros tipos de violências contra outros povos gerando assim uma “aliança” contra os “inimigos” e com base em interesses como a ganância e o poder -, criar uma estrutura de “poder cultural” com intuito de forçar uma unificação ao ser representada como uma cultura subjacente de um “único povo” impedindo novas e antigas formas de organização de se manifestarem.



### 3.1 Da colônia à nação:

Embora a história dos povos indígenas date de pelo menos 15 mil anos<sup>19</sup>, quando falamos destes povos no território hoje conhecido como América e Brasil, somos imediatamente remetidos a um passado recente que nos remete à chegada dos colonizadores europeus nas terras indígenas e, atrelado a essa história vem também os embates e disputas pela terra, as invasões, escravidão, desrespeito, enfim, o início de todo o processo de dominação cultural que, de maneira mais ou menos transfigurada, se arrastam até os dias de hoje.

Com o intuito de ‘amansar’, subjugar e desarticular os índios para utilizá-los como mão de obra escrava, aliados de guerra e com a intenção de se apropriarem de suas terras, os colonizadores europeus utilizaram as mais diversas estratégias como: a proibição do uso da língua original, dos cantos e objetos, a imposição ideológico-religiosa, o uso de roupas, entre outros. Quanto ao espaço, era comum o desordenamento das aldeias – os colonizadores proibiam os índios de estabelecerem e conformarem seu espaço de vida e suas casas aos modos tradicionais (ocas ou malocas). Estratégias estas que, em sua maioria, atuavam no sentido de desestruturar as bases de ordenação (produção e reprodução) de suas tradições e práticas cotidianas, ou seja, a cultura<sup>20</sup>. Ameaçando a continuidade da vida desses seres e povos, quer fosse eliminando suas vidas ou impedindo a expressão livre de suas culturas, em nome da evolução e do desenvolvimento civilizatório.

Para Sepúlveda, era "justa a guerra contra os índios" porque estes “eram ‘escravos naturais’, seres inferiores, animais, pecadores graves e inveterados”. Para ele, ditado por uma moral superior, o amor do próximo pode, assim, sem qualquer contradição, justificar a destruição dos povos indígenas: na medida em que resistem à dominação "natural e justa" dos seres superiores, os índios tornam-se culpados da sua própria destruição. É para seu próprio benefício que são integrados ou destruídos.<sup>21</sup>

Como é sabido, esse processo aconteceu continuamente no Brasil desde o início da invasão portuguesa, inicialmente através das missões religiosas e chega ao século XX, fantasiado como um processo desenvolvimentista de modernização nacional politicamente correto. Ao

---

19 VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva. (2011, p.02)

20 Notas de aula (Disciplina: Etnografia e Cultura)

21 LEFF, Enrique. *Epistemologia Ambiental*. 4. ed. São Paulo: Cortez Editora, 2006 apud DIAS, Eliotério Fachin. *A convenção 169 da OIT e a declaração de direitos dos povos indígenas*. <<http://jus.com.br/artigos>> acessado em junho de 2014.

tratar sobre a questão do significado jurídico e ontológico do que é ser índio nos dias de hoje, em entrevista intitulada “No Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é”, Eduardo Viveiros de Castro (2008) inicia seu texto falando sobre o “famoso projeto de emancipação” implantado em 1970 pela “geopolítica modernizadora da ditadura”, instrumento jurídico que, associado ao processo de ocupação induzida da Amazônia, tinha como objetivo emancipar da tutela do estado os índios que não mais apresentavam as 'características indígenas' necessárias para tal, segundo regras estabelecidas pelo mesmo instrumento.

Lamentavelmente esse instrumento obtinha respaldo na Convenção nº 107 da OIT (Organização Internacional do Trabalho) “sobre a proteção e integração das populações indígenas e outras populações tribais e semitribais de países independentes, adotada em Genebra, a 26 de junho de 1957”. Apesar de “avançar em questões como a promoção de direitos consuetudinários, de línguas originárias e a designações de terras tradicionais”<sup>22</sup>, incentivava a integração progressiva dos indígenas por parte do governo - Logo no Artigo nº2, parágrafo nº1 dispõe o seguinte: “Competirá principalmente aos governos colocar em prática programas coordenados e sistemáticos com vistas à proteção das populações interessadas e a sua integração progressiva na vida dos respectivos países”.<sup>23</sup> Apesar da legitimidade no cenário mundial do projeto de emancipação indígena brasileiro, à diferença da época do Brasil colônia quando os índios eram considerados como seres sem alma, este já não poderia ser recebido com indiferença pelo pensamento crítico dos antropólogos e demais indigenistas deste período, que culminou na criação de diversos órgãos em defesa dos índios.

Foi em reação a esse projeto de desindianização jurídica que apareceram as Comissões Pró-Índio e as Anais (Associação Nacional de Ação Indigenista); foi também nesse contexto que se formaram ou consolidaram organizações como o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e o PIB, o “Projeto Povos Indígenas no Brasil” do CEDI (o PIB, como todos sabem, está na origem do ISA). Tudo isso surgiu desse movimento, que se constituiu precisamente em torno da questão de quem é índio – não para responder a essa questão, mas para responder contra essa questão, pois ela não era uma questão, mas uma resposta, uma resposta que cabia “questionar”, ou seja, recusar, deslocar e subverter. (...)

Note-se que, naquela época, a questão de saber quem era índio não se cristalizava em torno daquilo que se veio a chamar etnias emergentes, fenômeno bastante posterior: foram tais novas etnicidades, ao contrário, que surgiram da questão, respondendo a ela com uma resposta deslocada, isto é,

---

22 DIAS, Eliotério Fachin. *A convenção 169 da OIT e a declaração de direitos dos povos indígenas*. <<http://jus.com.br/artigos>> acessado em junho de 2014.

23 Convenção no 107 da OIT, de 05 de junho de 1957

inesperada. O problema da época, muito ao contrário de qualquer “emergência”, era a submergência das etnias, era o problema das etnias submergentes, daqueles coletivos que estavam seguindo, por força das circunstâncias (isto é um eufemismo), uma trajetória histórica de afastamento de suas referências indígenas, e de quem, com esse pretexto, o governo queria se livrar: “Esse pessoal não é mais índio, nós lavamos as mãos. Não temos nada a ver com isso. Liberem-se as terras deles para o mercado; deixe-se eles negociarem sua força de trabalho no mercado”. (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p. 01e 02)

Inicia-se um embate político e teórico por parte dos indigenistas. A questão agora era, segundo Viveiros de Castro (2008, p.02), conceitual, algo que fosse contra a ideia evolutiva cartesiana aplicada à cultura, na qual ser (um país) moderno e civilizado corresponde também a estar integralmente inseridos e disponíveis ao mercado capitalista, sejam as suas terras e/ou seus 'cidadãos'. “(...) Nosso problema era fazer com que o “ainda” do juízo de senso comum (...) não significasse um estado transitório ou uma etapa a ser vencida. (...) Em suma, a ideia era que “índio” não podia ser visto como uma etapa na marcha ascensional até o “invejável” estado de “branco” ou “civilizado”.”

Para Viveiros (2008), o ser índio, estaria diretamente relacionado a aspectos mais sutis e abstratos, algo tão incorporado a essas pessoas que os permitem expressar sua “indianidade” através de uma naturalidade que não é simplesmente reproduzível. Não baseada naquilo que se pensa ou que se aparenta ser, mas em algo impossível de ser mensurado e adquirido ou abandonado apenas por rótulos. Para ele, a diferença pura e simples não deveria ser usada como um sinônimo de identidade e vice-versa.

Nosso objetivo político e teórico, como antropólogos, era estabelecer definitivamente (...) que índio não é uma questão de coar de pena, urucum e arco e flecha, algo de aparente e evidente nesse sentido estereotipificante<sup>24</sup>, mas sim uma questão de “estado de espírito”. Um modo de ser e não um modo de aparecer. (...) Um certo modo de devir, algo essencialmente invisível mas nem por isso menos eficaz. (id. Ibid., p. 02)

Foi somente em 1988, com a nova Constituição Brasileira, que o projeto de emancipação indígena foi superado. Em seu lugar foi consagrado o princípio de que as comunidades indígenas constituiriam então sujeitos coletivos de direitos coletivos. A partir daí “o “índio” deu lugar à “comunidade” (um dia vamos chegar ao “povo” – quem sabe) e assim, o individual cedeu o passo ao relacional e ao transindividual. “(...) Há indivíduos indígenas porque eles são membros de comunidades indígenas, e não o inverso.” (id. Ibid., p. 04). Um

---

24 Manoela Carneiro da Cunha também identifica esse fenômeno denominando-o de modelo *platônico* de identidade e cultura. (2009, p. 259 e 262)

ano depois, a OIT, com a colaboração de demais órgãos internacionais<sup>25</sup>, “considerando que a evolução do direito internacional desde 1957 e as mudanças sobrevindas na situação dos povos indígenas e tribais em todas as regiões do mundo fazem com que seja aconselhável adotar novas normas internacionais nesse assunto, a fim de se eliminar a orientação para a assimilação das normas anteriores”<sup>26</sup>, decidindo assim sua substituição pela *Convenção Sobre os Povos Indígenas e Tribais de 1989*, conhecida como Convenção 169 da OIT.<sup>27</sup>

Foi a partir desse momento que se acelerou a “emergência” de comunidades indígenas que estavam submersas por várias razões: porque tinham sido ensinadas a não dizer mais que eram indígenas, ou ensinadas a dizer que não eram mais indígenas; porque tinham sido colocadas em um liquidificador político-religioso, um moedor cultural que misturara etnias, línguas, povos, regiões e religiões, para produzir uma massa homogênea capaz de servir de “população”, isto é, de sujeito (no sentido de súdito) do Estado. Como se sabe, as antigas missões que estão na origem de tantas cidades, vilas, vilarejos e arraiais do interior do Brasil foram os lugares privilegiados dessa fabricação do componente indígena do “povo brasileiro”, ao sintetizar os célebres índios genéricos, os índios de aldeamento, catecúmenos do sacramento estatal da transubstanciação étnica: a comunhão nacional... A Constituição de 1988 interrompeu juridicamente (ideologicamente) um projeto secular de desindianização, ao reconhecer que ele não se tinha completado. E foi assim que as comunidades em processo de distanciamento da referência indígena começaram a perceber que voltar a “ser” índio – isto é, voltar a virar índio, retomar o processo incessante de virar índio – podia ser interessante. Converter, reverter, perverter ou subverter o dispositivo de sujeição armado desde a Conquista de modo a torná-lo dispositivo de subjetivação; deixar de sofrer a própria indianidade e passar a gozá-la. Uma gigantesca ab-reação coletiva, para usarmos velhos termos psicanalíticos. Uma carnavalização étnica. O retorno do recalcado nacional. (VIVEIROS DE CASTRO, 2008, p.04)

Essa situação é claramente retratada no gráfico e texto abaixo, fornecidos pelo site da Fundação Nacional do Índio (FUNAI), a partir dos dados do censo demográfico de 2010 realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatísticas (IBGE).

---

25 A saber: Nações Unidas, Organização das Nações Unidas para a Agricultura e a Alimentação, Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura e Organização Mundial da Saúde e Instituto Indigenista Interamericano.

26 Convenção 169 da OIT.

27 Essa convenção foi aprovada no Brasil apenas em 2002.

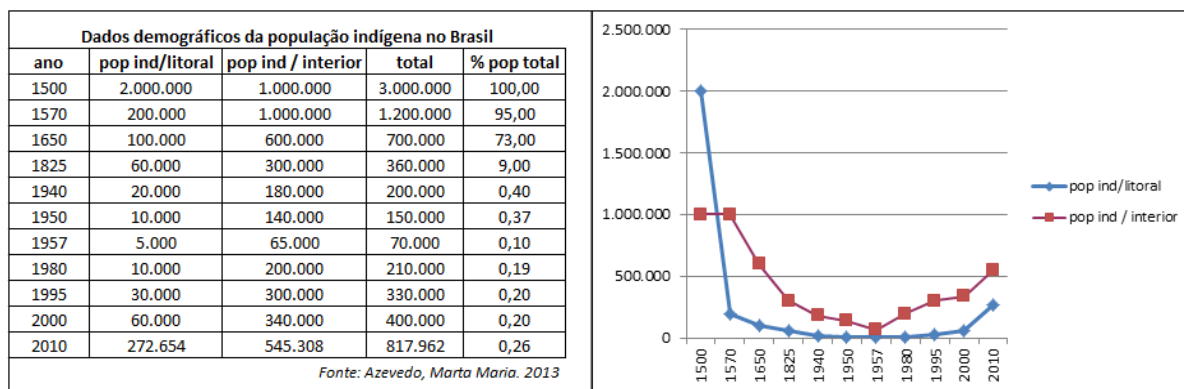


Figura 01: Dados demográficos da população indígena no Brasil de 1500 a 2010. Fonte: FUNAI

Desde 1500 até a década de 1970 a população indígena brasileira decresceu acentuadamente e muitos povos foram extintos. O desaparecimento dos povos indígenas passou a ser visto como uma contingência histórica, algo a ser lamentado, porém inevitável. No entanto, este quadro começou a dar sinais de mudança nas últimas décadas do século passado. A partir de 1991, o IBGE incluiu os indígenas no censo demográfico nacional. O contingente de brasileiros que se considerava indígena cresceu 150% na década de 90. O ritmo de crescimento foi quase seis vezes maior que o da população em geral. O percentual de indígenas em relação à população total brasileira saltou de 0,2% em 1991 para 0,4% em 2000, totalizando 734 mil pessoas. Houve um aumento anual de 10,8% da população, a maior taxa de crescimento dentre todas as categorias, quando a média total de crescimento foi de 1,6%.<sup>28</sup> (FUNAI, 2014)

Corroborando e reforçando as colocações de Viveiros de Castro (op. cit., capítulo 2) sobre a “emergência” das comunidades indígenas, a cartilha Brasil Indígena (IBGE) analisa que esse aumento expressivo na população indígena nos últimos anos “não poderia ser compreendido apenas como um efeito demográfico (ou seja, devido à mortalidade, natalidade e migração), mas a um possível crescimento no número de pessoas que se reconheceram como indígenas, principalmente nas áreas urbanas do País”, o que, conseqüentemente, levou a um aumento significativo na proporção de indígenas que habitam em áreas urbanizadas. Muito interessante também é saber que neste país onde temos apenas o português como língua oficial, contabiliza-se atualmente 274 línguas faladas por 305 etnias diferentes, considerando que, cerca de 17,5% da população indígena levantada pelo censo não fala o português. E conclui: “Surge um País com uma expressiva diversidade indígena.” (IBGE e FUNAI, 2014)

É de se notar também que somente a partir de 1991 o IBGE incluiu em seus questionários perguntas que possibilitavam as pessoas se identificarem como índios no quesito cor ou raça.

<sup>28</sup> Fonte: FUNAI, disponível em: <www.funai.org.br>. Acessado em: maio/2014.

Outras questões relacionadas aos índios, como língua falada e etnia, só foram incluídos no último censo (2010). Acredito que podemos interpretar isso como uma demonstração de que, até então, esses dados não eram relevantes no estudo sobre a população brasileira. Aparentemente, este se mostra um dado de fácil interpretação, mas de qualquer maneira é interessante perceber como operava o sistema hegemônico daquele período no sentido de apagar (ao não mencioná-las) as realidades não desejáveis, ignorando-as dos registros oficiais do país.

Por outro lado, o atual interesse do Estado em incluir nas pesquisas do IBGE dados sobre a população indígena pode também ser interpretado como uma estratégia de controle de “sua” população, território e mercado. Sobre isso, Idelber Avelar em Conferência<sup>29</sup> realizada na FAFICH (Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG) em 14 de maio deste ano, nos falou que “numa resenha da *Comunidade dos Espectros*<sup>30</sup>, o ensaísta brasileiro e editor Alexandre Nodari, de Santa Catarina, observou muito agudamente um vínculo etimológico já perdido entre censo e censura, na medida em que a contagem dos bens da população, registro dos nascimentos e mortes, permitiria uma melhor organização da república, facilitando a correção de elementos improdutivos, os vagabundos, pelo censor.” (notas pessoais, 2014). O censo pode ser entendido, assim, como um instrumento do Estado a ser usado como ferramenta de manutenção, que poderia ser tanto para correção de elementos improdutivos como para garantir o controle de seus mercados existentes e em potencial. Segundo o próprio IBGE, historicamente, os primeiros censos que se têm notícias (que foram séculos antes de Cristo), eram usados em sua maioria para fins de controle: guerra e cobrança de impostos.

Segundo consta no site do IBGE o Censo serve para: 1) identificar os locais onde é mais importante investir em saúde, educação, habitação, transportes etc.; 2) descobrir lugares que necessitam de programas de incentivo ao crescimento econômico, como instalação de pólos industriais; 3) distribuir melhor o dinheiro público, dos Fundos de Participação dos Estados e dos Municípios. A sociedade em geral também usa as informações do Censo: 1) para escolher onde instalar suas fábricas, supermercados, *shopping centers*, escolas, cinemas etc.; 2) para conhecer melhor os trabalhadores brasileiros – quem são, o que fazem, como moram etc. Essa informação é muito importante para os sindicatos, associações profissionais e entidades de

---

<sup>29</sup> AVELAR, Idelber. *Conferência: O perspectivismo ameríndio e direito não-humanos*. Belo Horizonte, FAFICH UFMG, 2014. notas da autora.

<sup>30</sup> LUDUEÑA ROMANDINI, Fabián. *A comunidade dos Espectros. I. Atropotecnia*. Tradução: Alexandre Nodari e Leonardo D'Ávila de Oliveira. Desterro, Florianópolis: Cultura e Barbárie, 2012.

classe; 3) para pedir a atenção dos governos para problemas específicos, como a expansão da rede de água e esgoto, a instalação de postos de saúde e assim por diante.

Embora possa haver algo de verdade nas especulações levantadas acima, é inegável a contribuição, no contexto indígena perceptível, que transparece através desses dados. De qualquer maneira, como atenta Carneiro da Cunha,

Entender esse processo não é somente importante para a definição de identidade étnica. Na realidade, toda a questão indígena (e não só ela) está eivada de semelhantes reificações. No século XVI, os índios eram *bons selvagens* para uso na filosofia moral européia, ou abomináveis antropófagos para uso na colônia. No século XIX, eram, quando extintos, os símbolos nobres do Brasil independente e, quando de carne e osso, os ferozes obstáculos à penetração que convinha precisamente extinguir. Hoje, eles são, seja os puros paladinos da natureza seja os inimigos internos, instrumento de cobiça internacional sobre a Amazônia.

(...) A posição das populações indígenas dependerá de suas próprias escolhas, de políticas gerais do Brasil e até da comunidade internacional. (2009, p.261)

Neste contexto, percebemos que, ainda assim; apesar dos grandes avanços no sentido de reconhecer as comunidades, resguardar seus direitos e territórios de resistência, permitindo o estabelecimento e reconhecimento de novas e antigas fronteiras por parte das novas legislações; a questão da terra (sua posse ou propriedade) ainda está longe de ser resolvida. Consta em Carneiro da Cunha (2009, p. 265) que pelo menos desde 1609 está na lei o princípio dos direitos indígenas às suas terras, Os “primários e naturais senhores” de suas terras (segundo Alvará de 1680) - embora para a Colônia as terras tivessem muito menor interesse do que o trabalho indígena. Porém, a partir de meados do século XIX a coisa se reverte e agora o título sobre a terra passa a ser o pivô do conflito indígena. Hoje a questão do território está na base de toda questão indígenas, é o elemento de maior interesse – salvo as devidas diferenças culturais de significado do mesmo – tanto por parte das comunidades indígenas quanto da “sociedade nacional”.

Sabe-se historicamente que os índios que viviam nessas terras (Brasil) eram em grande parte semi-nômades. Circulavam por uma determinada região dentro da qual escolhiam um lugar para viverem, estruturavam suas aldeias e abrigos, e depois de certo tempo aquele grupo se mudava, quer seja pelas condições do lugar, seja pela divisão das aldeias devido a desentendimentos ou ao excessivo crescimento daquele grupo. Pois bem, após todo o processo de opressão, escravidão e genocídio sofrido pelos povos indígenas, não foi difícil

segregá-los, confinando-os em reservas, delimitando seus campos de ação a um território específico.

Segundo o Instituto Socioambiental (ISA) “A demarcação de uma Terra Indígena tem por objetivo garantir o direito indígena à terra. Ela deve estabelecer a real extensão da posse indígena, assegurando a proteção dos limites demarcados e impedindo a ocupação por terceiros.” Desde a aprovação do Estatuto do Índio, em 1973 a demarcação das Terras Indígenas obedece a um procedimento administrativo que, desde então, vem passando por muitas modificações, sendo a última o decreto nº 1.775 de 1996 do Ministério da Justiça, que “estabelece que o processo de demarcação de Terras Indígenas deve ser conduzido pelo Poder Executivo, no âmbito do órgão indigenista oficial, a Fundação Nacional do Índio.”<sup>31</sup>

De acordo com a Constituição Federal de 1988, as Terras Indígenas são “territórios de ocupação tradicional”, são bens da União, sendo reconhecidos aos índios a posse permanente e o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. As TIs a serem regularizadas pelo Poder Público devem ser: 1) habitadas de forma permanente; 2) importantes para suas atividades produtivas; 3) imprescindíveis à preservação dos recursos necessários ao seu bem-estar; e 4) necessárias à sua reprodução física e cultural.<sup>32</sup>

O direito dos povos indígenas às suas terras de ocupação tradicional configura-se como um direito originário e, conseqüentemente, o procedimento administrativo de demarcação de terras indígenas se reveste de natureza meramente declaratória. Portanto, a terra indígena não é criada por ato constitutivo, e sim reconhecida a partir de requisitos técnicos e legais, nos termos da Constituição Federal de 1988.<sup>33</sup>

Desde 1983 é feito o monitoramento das Terras Indígenas no Brasil, através de um “trabalho cotidiano de compilação, catalogação e sistematização de um amplo conjunto de dados (...) em um sistema de informação georreferenciado. As informações relacionadas ao estatuto jurídico das TI’s são coletadas diariamente no Diário Oficial da União (DOU).”<sup>34</sup> As terras indígenas, hoje, correspondem a 13,3 % do território nacional, totalizando 693 áreas em uma extensão de 1.131.879 km<sup>2</sup>, esparsamente distribuídas por todo o território. Estima-se que destas, 85% sofra algum tipo de invasão. Vale dizer também que “a maior parte dessas terras concentra-se na Amazônia Legal, despertando o interesse mundial, principalmente pela

---

31 A saber, atualmente as etapas do processo de regularização são: 1) Estudo e identificação; 2) aprovação da FUNAI; 3) Contestações; 4) Declaração dos limites da TI; 5) Demarcação física; 6) Homologação; 7) Registro. Em <pib.socioambiental.org>

32 Fonte: Instituto Socioambiental em <pib.sociambiental.org>

33 id. Ibid.

34 id. Ibid.



riqueza da biodiversidade dessa região, cujo conhecimento tradicional está nas mãos das populações que vivem e manejam, ancestralmente, seus ecossistemas.” (GUERRA, 2011, p.02)

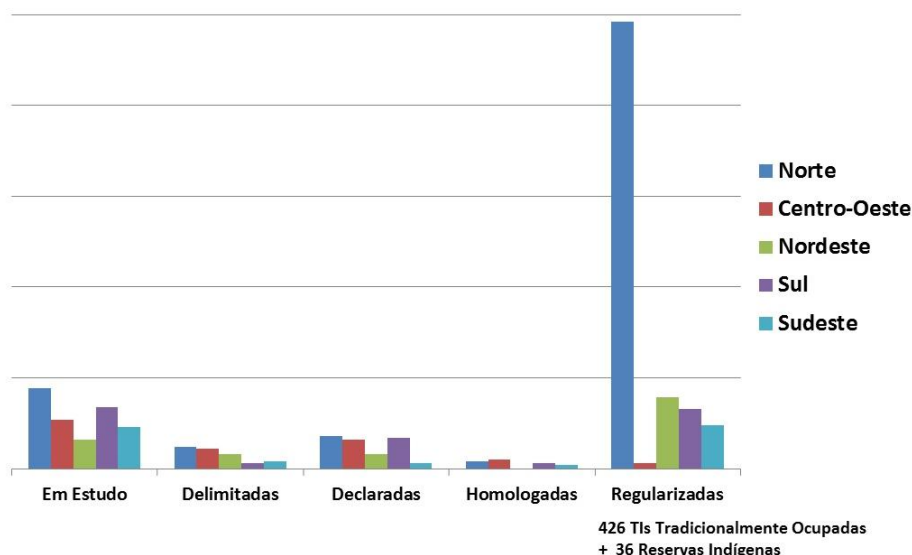


Fig. 02: Gráfico representativo das TI no Brasil em processo de regularização e regularizada, por região administrativa, em 2010. Fonte: Instituto Socioambiental.

Observando o gráfico acima é possível perceber uma enorme diferença entre a concentração de Territórios Indígenas na região Norte e as demais regiões do país. Diferença que fica ainda maior se comparada a região centro-oeste. As regiões Centro-oeste e Sul são hoje, os cenários dos maiores conflitos fundiários e de disputas pela terra no Brasil<sup>35</sup>. Sobre a predominância de TIs na região Norte do país, Manoela Carneiro da Cunha nos explica que “o contingente populacional indígena localiza-se, não por acaso, na Amazônia. (...) Os índios são mais numerosos na Amazônia pela simples razão de que grande parte da região ficou à margem, nos séculos passados, dos surtos econômicos. (...) As populações indígenas encontram-se hoje onde a predação e a espoliação permitiram que ficassem.” (2009, p. 263) e sobre o processo de invasão da Amazônia relata:

Os grupos de várzea amazônica foram dizimados a partir do século XVII pelas tropas que saíam em busca de escravos. Incentivou-se a guerra entre os grupos indígenas para obtê-los e procedeu-se a maciços descimentos de índios destinados a alimentar Belém em mão de obra. No século XVIII, como escrevia em 1757 o jesuíta João Daniel, encontravam-se nas missões

35 Instituto Sociambiental, 2014.

do baixo Amazonas índios de “trinta a quarenta nações diversas”. Alguns grupos foram mantidos nos seus lugares de origem para que atestassem e defendessem os limites da colonização portuguesa: foram eles os responsáveis pelas fronteiras atuais da Amazônia em suas regiões. (...) Do ponto de vista da justiça histórica, é chocante hoje se contestar a conveniência de grupos indígenas povoarem as fronteiras amazônicas que eles ajudaram a consolidar. (id. *Ibid.*, p. 263)

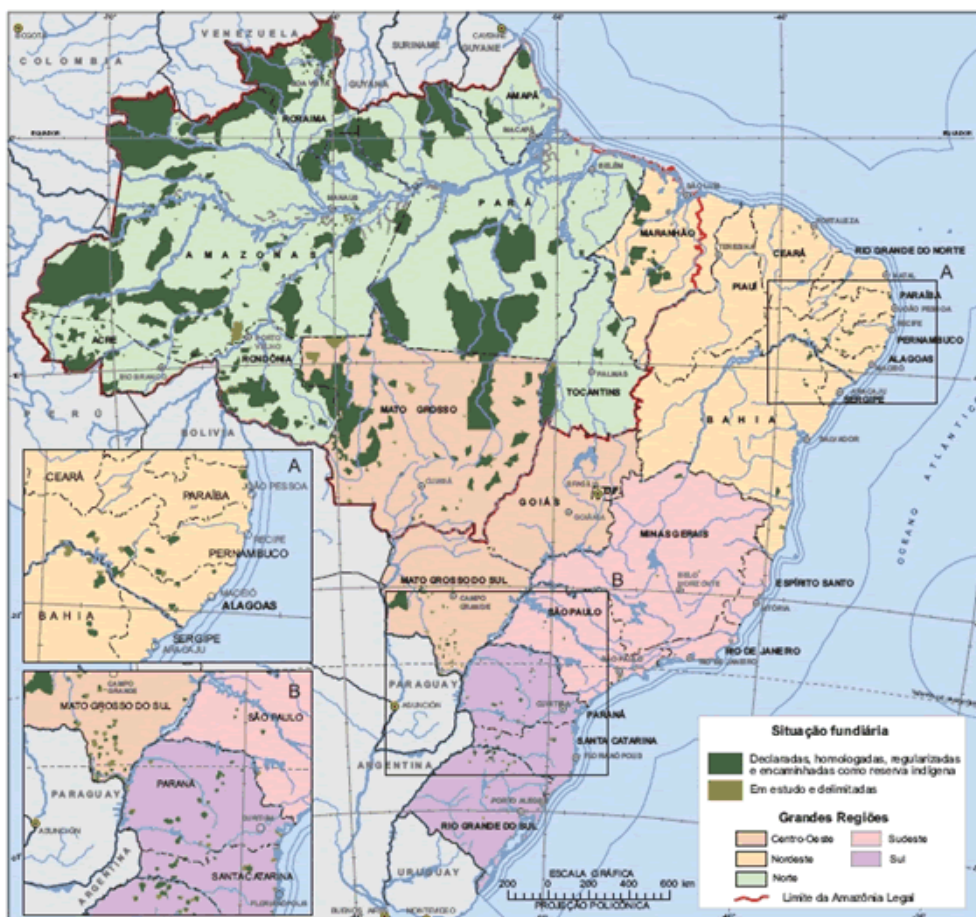


Figura 03: Mapa com a localização das reservas indígenas no Brasil, censo de 2010. Fonte: IBGE.

Como vimos, atualmente a região Centro-oeste é a região com menor área de TIs regularizadas, apesar de ser também uma das regiões menos populosas do país. Essa região, com destaque para o estado do Mato Grosso do Sul, tem sido cenário de uma verdadeira guerra entre índios e ruralistas (latifundiários da agricultura e pecuária), onde existe um ódio declarado aos índios por parte dos pioneiros<sup>36</sup> e seus descendentes. Os Guarani, habitantes históricos desta região, estão localizados na fronteira entre Argentina e Paraguai,

36 Segundo Marcos Homero (Antropólogo da Procuradoria Geral da República Dourados-MS) em palestra na UFMG em outubro de 2012 no evento *A Universidade Contra o Genocídio dos Guarani e Kaiowá*, **pioneiros** é como são orgulhosamente reconhecidos os primeiros latifundiários da região, considerados grandes personalidades na sociedade local.

correspondendo a 100.000 pessoas, distribuídas em aproximadamente 500 aldeias. Incluindo os Guarani de outras regiões e países, este grupo constitui “uma das populações indígenas de maior presença territorial no continente sul-americano.”<sup>37</sup> Os Guarani são conhecidos por vários nomes. Aqui, falaremos um pouco do processo pelo qual vem passando os Guarani-Kaiowá, habitantes do Mato Grosso do Sul, na batalha pela demarcação de suas terras. A procuradora Deborah Duprat considera que talvez seja a situação mais grave de uma comunidade indígena no mundo<sup>38</sup>.

A partir da década de 1950 acentua-se a instalação de empreendimentos agropecuários nos demais espaços ocupados pelos Kaiowá e Guarani, ampliando o processo de desmatamento desse território. Número significativo de comunidades indígenas é obrigado a abandonar suas aldeias e deslocar-se para dentro de oito reservas de terra demarcadas pelo SPI (Serviço de Proteção ao Índio, antiga FUNAI), acentuando-se o confinamento das aldeias. A reserva impõe o controle político da população, submetida a uma série de práticas que tinham como objetivo principal a assimilação. Os Guarani e Kaiowá constituem-se então em importante contingente de mão-de-obra na formação dos empreendimentos agropecuários em diversas regiões, muitas vezes trabalhando na implantação de fazendas no espaço de suas antigas aldeias.<sup>39</sup>

Em 2012, no povoado de Pyelito Kue/Mbarakay, localizado em Iguatemi-MS, um pequeno grupo de 170 pessoas desta mesma etnia mobilizou o país ao divulgarem uma carta aberta<sup>40</sup> em resposta a uma ordem de “despejo” desse povo de suas terras por parte da Justiça Federal. Nesta carta eles declaravam que ao tomar essa decisão o Estado estaria também declarando a morte desses índios, pois estavam dispostos a morrerem em suas terras sem jamais abandoná-las. Esses índios têm sofrido constantes ameaças e grande violência (morte, violência sexual entre outros) a mando dos ruralistas e por terem uma cultura pacífica – são constantemente, desde cedo incentivados pelos anciões a não entrarem no embate e não reagirem as violências sofridas – o que resta a esse povo como estratégia de combate possível nesta guerra é a mobilização social e relegar o destino de suas vidas às mãos do Estado e de seus opressores.

Segundo o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) “o suicídio entre os Kaiowá e Guarani já ocorre há tempos e acomete sobretudo os jovens. Entre 2000 e 2011 foram 555 suicídios entre os Kaiowá e Guarani motivados por situações de confinamento, falta de perspectiva, violência aguda e variada, afastamento das terras tradicionais e vida em acampamentos às margens de

---

37 Caderno Guarani Retã 2008: Povos Guarani na fronteira Argentina, Brasil e Paraguai. Acessado em <pb.socioambiental.org>

38 Citado na *Carta do Povo Kaiowá e Guarani à Presidenta Dilma Rousseff*. Ver anexos desta pesquisa.

39 id. Ibid.

40 ver anexos desta pesquisa.

estradas.”<sup>41</sup> Em reação a esta situação, pessoas e instituições do Brasil e do mundo se mobilizaram em uma ampla rede de solidariedade a esse povo. Esse movimento aconteceu nas redes sociais da internet com a “adesão das *hashtags* “#SouGuaraniKaiowa” ou “#SomosTodosGuaraniKaiowa” e pelo acréscimo de “Guarani Kaiowa” ao primeiro nome das pessoas no Twitter e no Facebook”<sup>42</sup>. Idelber Avelar e Viveiros de Castro em entrevista falam sobre a autenticidade desta manifestação como um movimento social eficiente e legítimo:

As redes foram fundamentais neste movimento e têm suprido, já há algum tempo, uma lacuna da imprensa brasileira. Com raríssimas e honrosas exceções, a imprensa tem coberto mal a situação dos guaranis e a realidade dos indígenas brasileiros em geral. As redes possibilitaram, por exemplo, que as próprias lideranças guaranis testemunhassem sobre sua situação e que circulassem notícias, fotos e depoimentos em tempo real, com toda a dramaticidade que isso acrescenta à questão.(AVELAR, 2012)<sup>43</sup>

Pela primeira vez, esse povo indígena está conseguindo ser visto e ser ouvido diretamente por nós, os distraídos, os transeuntes, os bem-intencionados mas sempre muito ocupados, os cidadãos desse triste Brasil grande e moderno, que ou não sabíamos o que se passava com esses outros brasileiros a quem devemos tanto, ou sabíamos mas fingíamos que não sabíamos, ou sabíamos mas não sabíamos que podíamos fazer alguma coisa a respeito. Agora sabemos.(VIVEIROS DE CASTRO, 2012)<sup>44</sup>

A comunidade acadêmica também se mobilizou e manifestou seu apoio a esses povos organizando diversos eventos abertos como seminários, palestras e oficinas com a presença de representantes indígenas e especialistas envolvidos na causa. Os professores coordenadores do 44º Festival de Inverno da UFMG manifestaram em boletim desta instituição:

Como professores universitários, pensadores e artistas, denunciamos o modelo de conhecimento que hoje ampara os expropriadores de terras e que faz com que a região do país com o maior índice de desenvolvimento econômico seja também o lugar onde se pratica, aberta e impunemente, o genocídio contra uma população indígena, algo extremamente vergonhoso para a história do Brasil. Esse modelo de conhecimento está destruindo centenas de formas de vida de uma das mais belas regiões do nosso país.<sup>45</sup>

Apesar de toda essa mobilização, os ruralistas tiveram também um grande apoio político. Em 07 de dezembro de 2013 aconteceu o “Leilão da resistência” quando arrecadaram R\$ 1 milhão para ações contra os índios. A revista Forum, a respeito das ações na esfera judicial, informou

---

41 Em <[www.cimi.org.br](http://www.cimi.org.br)>

42 Eliane Brum, Sobrenome: “Guarani Kaiowa”. Revista Época, 2012. <<http://revistaepoca.globo.com>>

43 Idelber Avelar. *ibid.*

44 Eduardo Viveiros de Castro. *Ibid.*

45 César Guimarães, André Brasil, Leda Martins, Luciana de Oliveira, Roberto Andrés, Rosângela de Tugny e Wellington Cançado. Boletim da UFMG Nº 1792 - Ano 39 1.10.2012. Em <<https://www.ufmg.br/boletim/bol1792/2.shtml>>

que “no dia 4, uma liminar da Justiça proibia o evento, porém, na noite de quinta-feira a Justiça liberou a realização do leilão. E agora, liminar do sábado determinou que todo o valor arrecadado seja depositado em juízo, a partir de um mandado de segurança impetrado pelo advogado Luiz Henrique Eloy, representante dos grupos Aty Guasu e Conselho do Povo Terena”<sup>46</sup>.

O deputado Zé Teixeira (DEM) disse em discurso que “pouco importa o leilão e o dinheiro arrecadado”, que o mais importante é fazer com que os produtores defendam suas propriedades. “Há anos os produtores gastam com invasões. Se o banco tem um segurança na porta, por que a fazenda não pode ter? Esse leilão é um alerta para mostrar que o setor produtivo não vai esperar pelo poder público e precisa de segurança”, declarou o deputado que ainda atacou as Ongs, pois, para ele são as Organizações não Governamentais que “promovem as invasões e não os índios”. “Essas organizações de esquerda querem desarticular o setor produtivo”, declarou o deputado.<sup>47</sup>

Em reposta a esse acontecimento surge recentemente o Movimento Índio é Nós<sup>48</sup>, a partir da união de vários grupos e pessoas, com o propósito de realizar “uma rede de eventos autônomos, de natureza variada, porém sempre relacionados pelo mote da resistência contra o etnocídio e o genocídio, em prol dos índios e dos mortos e desaparecidos de ontem e de hoje”<sup>49</sup> e contra os interesses escusos de grandes empreendimentos de impacto regional/nacional e benefícios particulares.

Além da busca por se fazer valer o direito dos povos indígenas pela demarcação das terras, é também preciso notar, que a configuração oferecida pela própria Constituição Federal, de unidades territoriais delimitadas a uma área específica, está longe de ser o ideal e representa um grande desafio para muitos povos até os dias de hoje. Muitas vezes, esse modelo de demarcação – influenciados também por pressões externas (mineração, agricultura e agropecuária) vinculadas a interesses particulares, tendem a limitar o tamanho dos territórios – não atende a diversas necessidades físicas ou culturais desses povos, como áreas de caça e/ou pesca, lugares sagrados, que muitas vezes acabam ficando fora das áreas de demarcação. Além de gerar a separação de grupos étnicos comuns ou mesmo a instalação de povos inimigos dentro de uma mesma área administrativa, dificultando a gestão – articulação social,

---

46 Fonte: revista Forum. Em: <<http://www.revistaforum.com.br/blog/2013/12/ruralistas-organizam-leilao-da-resistencia-para-arrecadar-fundos-de-combate-aos-indios/>>

47 id. Ibid.

48 Em: <<http://www.indio-eh-nos.eco.br/apresentacao/>>. Ver manifesto anexo.

49 id. ibid.

política e administrativa desses povos – do Território e indo contra as disposições da Constituição.

MAS QUE PAÍS OBTUSO:  
QUANDO IRÁ SE ASSUMIR  
MAMELUCO-CAFUZO?

Figura 04: Mas que país obtuso, poema visual de André Vallias. Fonte: Índio é Nós.

Apesar de toda essa batalha pela demarcação, fruto de uma omissão governamental frente aos direitos indígenas<sup>50</sup>, ainda assim, é interessante perceber como a mudança semântica apresentada pela Constituição brasileira de 88 representou também uma mudança paradigmática e de fato, uma grande transformação social. A relevância dessa noção vai muito além dos números apresentados. O reconhecimento do caráter transindividual (relacional) implícito a essas culturas, além de ampliar a força e a liberdade desses povos no contexto nacional e mundial, nos permitiu experimentar o quanto, uma mudança de percepção da realidade é capaz de alterar o nosso modo de proceder perante ela. Os índios não mudaram por causa da constituição, mas a mudança do sentido de ser índio, ratificada pela constituição, endossou, ampliou e permitiu uma mudança no nosso modo (índio e não-índio) de perceber e agir na realidade.

Assim, podemos dizer que identificar situações como essas, abrem espaço para a contínua valorização das diferenças culturais que povoam os imaginários e as realidades do nosso planeta. Demonstram a necessidade de reconhecimento das especificidades ligadas a essa e a

---

50 Segundo BONILHA (2014) “existem 30 processos de demarcação de áreas já identificadas pela Fundação Nacional do Índio (Funai) como terras indígenas tradicionais que não têm nenhum impedimento administrativo ou litúgio judicial. Ou seja, não há nenhuma pendência ou obstáculo para a efetivação da demarcação dessas terras. Desses 30 processos, 12 dependem somente da assinatura da Portaria Declaratória pelo ministro da Justiça, José Eduardo Cardozo, 17 terras indígenas aguardam a homologação pela presidenta da República, Dilma Rousseff, e um processo aguarda a expedição do Decreto de Desapropriação, também pela presidenta Dilma. Outros cinco processos estão na mesa da presidenta da Funai, Maria Augusta Assirati, aguardando apenas a assinatura de aprovação do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação. Estes dados evidenciam ainda que a proposta de realizar Mesas de Diálogo como forma de resolver a morosidade dos processos de demarcação e os conflitos fundiários foi totalmente fracassada.” em: <<http://www.cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&action=read&id=7627>>. 06/2014.

outras maneiras particulares de posicionamento perante a *realidade*. Boaventura de Souza Santos e César Rodríguez (2002, p.10) dizem que a “afirmação fundamental do pensamento crítico consiste na asserção de que a realidade não se reduz ao que existe”, sendo ela mesma um campo de possibilidades, o que abre precedentes e incentiva em nós, índios ou não, uma postura aberta e criativa para propor e experimentar soluções alternativas ao modo de organização e desenvolvimento hegemônico vigentes, que incorporem essas outras formas de ser e estar no mundo.

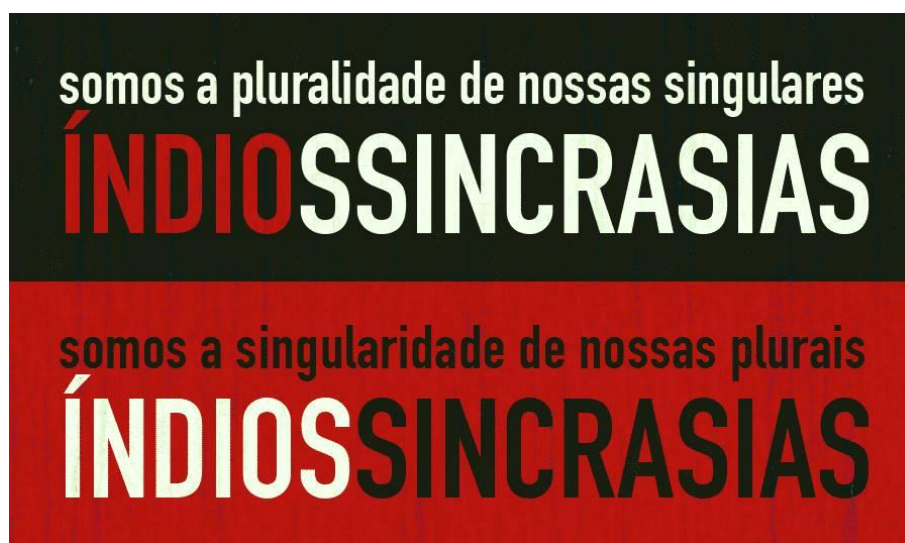


Figura 05: Índiosincrasias, poema de Beatriz Azevedo, arte de André Vallias. Fonte: Índio é Nós.



## **EMERGENCIA 1: *Cosmopolítica*<sup>51</sup>: as Constituições de Bolívia e Equador**

Ainda no ano de 1854, o cacique Seattle da tribo Suquamish, do Estado de Washington, na conhecida carta, escrita em resposta ao presidente dos Estados Unidos da América (EUA), que pretendia comprar as terras dos índios<sup>52</sup>, questiona: “Como pode-se comprar ou vender o céu, o calor da terra? Tal idéia é estranha. Nós não somos donos da pureza do ar ou do brilho da água. Como pode então comprá-los de nós? Decidimos apenas sobre as coisas do nosso tempo. Toda esta terra é sagrada para o meu povo. Cada folha reluzente, todas as praias de areia, cada véu de neblina nas florestas escuras, cada clareira e todos os insetos a zumbir são sagrados nas tradições e na crença do meu povo”.

Nesta passagem, o cacique Seattle demonstra a clara diferença da visão de mundo e valores entre a sua cultura e a colonialista européia, recém-chegada. Desde então, é perceptível, a predominância nestas terras da visão de mundo e valores do segundo em relação ao primeiro, devido ao histórico empenho dos colonizadores a uma imposição ideológica, a partir da exploração e/ou dominação dos povos nativos, ocorrida a nível mundial. No entanto, contrariando esta tendência ainda em curso, acontece uma recente e inédita mudança na legislação de dois países da América do Sul, como parte de um pretenso processo de “descolonização”.

Equador e Bolívia aprovaram, em 2008 e 2009 respectivamente, a partir de referendo popular, uma mudança paradigmática e cognitiva em suas constituições. Ao reconhecerem a *Pachamama* (Mãe Terra) – e todos os seus filhos – como sujeito de direitos e proporem uma política não apenas multiculturalista, mas *plurinacionalista*, esses países abrem mão do modelo constitucionalista liberal antropocentrista para caminharem em direção à prática do

---

51 O termo é explicado por Viveiros de Castro (2011, p.01) da seguinte maneira: “Deixando para trás a dialética do Estado e a da Natureza, estas duas totalidades imaginárias entreconstituídas por um confronto de onde sempre estiveram excluída a gente humana e suas miríades de associações com outras gentes, outras forças — pois ela se via ora convenientemente representada no primeiro, ora compulsoriamente assimilada à segunda —, abre-se agora o espaço para uma nova geofilosofia política. Trocando a naturalização da política pela politização da natureza, ligando diretamente a terra à Terra por cima das fronteiras, códigos e outros estriamentos das velhas territorializações estatais, a nova geopolítica, ou melhor, cosmopolítica do ambientalismo recusa ao Estado a guarda do infinito e o privilégio da totalização. E junto com o Estado, é a Natureza — uma certa idéia de Natureza — que deve mudar: deve deixar de exercer sua função tradicional de Supremo Tribunal Ontológico e abrir-se a uma cosmopraxis polívoca, múltipla, e simétrica.”

52 Carta em anexo.



*Sumac Qamaña* (em *aymara*, na Bolívia) ou *Sumák Kawsay* (em *quéchua*, no Equador), que significa “boa vida” ou “viver em harmonia” para essas culturas.



Figura 06: América invertida, Joaquín Torres García, 1943. Fonte: [www.geografiaportatil.org](http://www.geografiaportatil.org)

O conceito de plurinacionalidade vai contra a ideia hegemônica da “forma política homogeneizadora do Estado-Nação de “um povo, uma língua e um território” (MURIEL, 2013)”. E parte da compreensão de que diversas nacionalidades e povos coexistem em um mesmo território, como por exemplo, os povos indígenas, afrodescendentes e europeus que habitam um mesmo país. O arquiteto Paulo Tavares, em entrevista, comenta o significado de plurinacionalidade e a íntima relação existente entre nação e território, quando superada a falsa ideia de sobreposição entre nação e Estado:

Nina Pacari, uma advogada e ativista intimamente ligada ao movimento indígena equatoriano, hoje juíza da corte suprema do Equador, elaborou a ideia de que não se pode pensar as comunidades indígenas como ‘minorias étnicas’, simplesmente porque não é uma questão de números perante uma estatística de estado, mas, na verdade, trata-se de quebrar a falsa homologia – que no limite é fascista – entre os conceito de nação e de Estado. Não existe relação de sobreposição entre ambos, e, foi justamente a construção de tal sobreposição que desdobrou-se nos esquemas mais violentos da modernidade. Quebrar este link entre Estado e Nação é assumir uma série de consequências profundas ao nível político ecológico: por exemplo, cada nação tem uma relação específica com seu território, e é precisamente a particularidade de tal relação entre povo e terra que dá tal qualidade a este povo enquanto nação. Reconhecer tal nação então significa preservar tais relações, e, portanto, estas diferentes formas de lidar/governar o território.

(TAVARES, 2012, p. 218-219)

A proposta de *Buen Vivir* ou *Sumák Kawsay*, no Equador e *Sumac Qamaña* (em *aymara*) ou *Vivir Bién* (em espanhol) para os Bolivianos, também fazem parte de ambas as constituições. É uma ética filosófica, espiritual e política, pela qual, todas as pessoas (cidadãos e governantes) nesses países devem se guiar para que seja possível a construção de uma sociedade mais igualitária e menos depredatória. O significado dos termos, estão relacionados à ideia de “viver em harmonia” ou “boa vida”, o que para eles tem desdobramentos bastante amplos e não deve ser confundido com as propostas de qualidade de vida ou dos direitos sociais e humanos da tradição liberal, que entrariam em outras categorias.

Dentro disto, segue-se a ideia de que, no Todo está a força de toda a vida e de tudo o que existe. De que existe uma correspondência, uma complementaridade e uma conexão e reciprocidade que equilibra as relações e está presente em todas as coisas<sup>53</sup>. Está na essência dos termos, recuperar as relações e a unidade existentes entre humanos e natureza (não-humanos), assim como o respeito e a aceitação das diversas culturas, e entre elas, as diversas maneiras de se pensar e praticar a educação, a economia, a produção, os saberes, os direitos, as leis, a política, a espiritualidade e a comunicação<sup>54</sup>. Significa ter:

una tierra y un territorio sano y fértil; significa cultivar lo necesario y de forma diversificada; preservar, cuidar mantener limpios los ríos, bosques, el aire, montañas; significa tener un territorio manejado colectivamente, una educación en base a valores propios y una comunicación constante; significa también regirse por un código de ética y el reconocimiento y respeto a los derechos de los demás; además implica decidir de manera colectiva las prioridades de cada pueblo o comunidad.<sup>55</sup>

Esta é uma proposta alternativa ao modelo desenvolvimentista - que também incluiria os modelos de “desenvolvimento sustentável” ou capitalismo verde, vistos como uma estratégia forjada pelo capitalismo para minimizar os impactos ambientais e continuar mantendo as mesmas práticas, valores e éticas sociais e culturais. Busca-se, assim, a superação dos modelos capitalistas e socialistas de sociedade. Afastando as ideias de lucro, individualismo, competitividade e acumulação de bens do capitalismo, as de totalitarismo e igualdade

---

53 BALDI, César Augusto. *Sumak Kawsay, Interculturality and Decolonialization*. 15/04/2013. Disponível em: <<http://criticallegalthinking.com/2013/04/15/sumak-kawsay-interculturality-and-decolonialization/>>, acessado em: 06/2014.

54 GUALINGA, Mónica Chuji. *Altermundos el sumak kawsay : una opcion de vida*. Universidad de Oviedo: 6 de noviembre de 2010. VI Encuentro de la Coordinadora asturiana de ONGDs. Disponível em <<http://www.miradoriu.org/spip.php?article168>>, acessado em: 06/2014.

55 id. *ibid*.

homogeneizadora do comunismo e a visão de uma natureza ilimitada, vista como um objeto a ser explorado a serviço do homem, presente em ambos modelos (MURIEL, 2013)<sup>56</sup>. Neste contexto, a intenção não é a de se eliminar o mercado, mas de que este seja uma das partes que compõem as relações sociais e não a base da sociedade, como na ideia de “sociedade de mercado” que vê a economia de mercado a oportunidade de mercantilizar todos os aspectos da vida humana.

Com base nesses princípios, é possível então compreender os preceitos que invocam a *Pachamama* enquanto sujeito de direitos. Significa de fato, incorporar a ideia de animismo do perspectivismo Ameríndio proposto por Viveiros de Castro (op. cit.) ou mesmo uma visão ambientalista, segundo o mesmo:

(...) o ambientalismo pode também ser visto como um discurso radicalmente novo, que recusa algumas partilhas fundadoras da Razão ocidental (com licença do pleonasma). Em particular, isso que chamamos, quase sempre pejorativamente, de “ambientalismo” ou “ecologismo” é um discurso que rejeita a idéia de que o *Homo sapiens* seja a espécie eleita do universo — por outorga divina ou conquista histórica —, titular exclusiva da condição de Sujeito e agente frente a uma natureza vista como Objeto e paciente, como alvo inerte de uma praxis prometeica. Ele problematiza a categoria da Produção enquanto último avatar da transcendência — a idéia de que o humano produz e se produz contra o não-humano, em um movimento infinito de espiritualização que é, primeiro que tudo, a negação de uma matéria primeira. Em lugar disto, ele propõe uma internalização da natureza, uma nova imanência e um novo materialismo — a convicção de que a natureza não pode ser o nome do que está “lá fora”, pois não há fora, nem dentro: o fora é o nosso centro, e o cosmos é um denso tecido de dentro. Somos natureza, ou não seremos. (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p.02)

Mesmo que o termo *Pachamama* não seja capaz de abarcar a diversidade de naturezas expressas em cada etnia indígena destes países, e que não seja uma concepção exclusivamente indígena<sup>57</sup> como atenta Tavares (2012, p.219), a ideia da natureza enquanto sujeito de direitos, traz uma concepção totalmente nova ao termo, a mudança de objeto para sujeito. No direito ambiental, previsto em diversas constituições, o sujeito de direitos é única e exclusivamente

---

56 MURIEL, Bruna. *O Equador, rumo a uma nova existência social*. Carta Maior: 20/03/2013. Consultado em: 06/2014, disponível em: <<http://www.cartamaior.com.br/?/Opinio/O-Ecuador-rumo-a-uma-nova-existencia-social/28587>>

57 Na verdade (...) mesmo o conceito de *Pachamama* é complicado, porque não consegue abrigar a multiplicidade de naturezas que existe no meio dos povos indígenas do Equador, por exemplo. Eu creio que a presença da *Pacha* representa menos a penetração de uma multiculturalidade dentro da linguagem do aparato de Estado e mais a quebra com a mono-natureza imposta da modernidade. Daí sua força que, na verdade, não é só indígena no meu entender, mas proveniente de um encontro entre ‘cosmologias primitivas’ e outros pensamentos de matriz ocidental moderna, como a ecologia por exemplo, ou mesmo o marxismo. Numa recente conversa com o Luis Macas, um dos protagonistas do movimento indígena do Equador e antigo presidente da CONAIE, ficou muito claro que o discurso sobre a *Pachamama* está totalmente articulado com noções como ‘ecossistemas’, ou ‘ciclos vitais’, ou coisas parecidas que provém da ecologia por exemplo, e, principalmente para Luis, com uma noção do *commons* – de comunidade e igualdade expandida entre social e natural – que faz referencia direta ao pensamento de Marx.

aplicado às pessoas e a natureza é vista como um “bem” pelo qual todos devemos prezar, mas, ainda sim, um objeto e não um sujeito. Desta maneira, a Constituição da República do Equador diz o seguinte:

Nós, o povo soberano do Equador; Reconhecendo nossas raízes milenares forjadas por mulheres e homens de distintos povos, celebrando a natureza, a Pacha Mama, do qual somos parte e que é vital para a nossa existência[...]; Apelando à sabedoria de todas as culturas que nos enriquecem como sociedade, como herdeiros das lutas sociais de liberação frente a todas as formas de dominação e colonialismo [...]; Decidimos construir: Uma nova forma de convivência cidadã, em diversidade e harmonia com a natureza, para alcançar o Buen Vivir, o Sumak Kawsay.<sup>58</sup>

E dispõem

Art. 72. A natureza ou Pacha Mama onde se reproduz e se realiza a vida, tem direito a que se respeite integralmente sua existência e a manutenção e regeneração de seus ciclos vitais, estrutura, funções e processos evolutivos.

Toda pessoa, comunidade, povoado, ou nacionalidade poderá exigir da autoridade pública o cumprimento dos direitos da natureza. Para aplicar e interpretar estes direitos se observarão os princípios estabelecidos na Constituição no que for pertinente.

O Estado incentivará as pessoas naturais e jurídicas e os entes coletivos para que protejam a natureza e promovam o respeito a todos os elementos que formam um ecossistema.<sup>59</sup>

Embora a implementação destas leis seja o início de um processo e que esta ainda seja uma realidade em construção – vide os conflitos entre os povos indígenas e governo nestes países para que se façam valer os princípios das leis e orientações da nova constituição -, é importante notar que todos esses conceitos eram até então inéditos em Constituições Nacionais e que a “descolonização”, como pretendem esses países, é um processo a se descobrir. Como diz Tavares (2012, p. 218) são “invenções políticas” que estão abrindo caminhos para poder se pensar algo novo e diferente, mais justo e mais ético”.

Afinal, “alguém” tinha que intensificar a crítica à contínua opressão aos povos e à natureza, começando por uma reformulação constitucional. Corajosamente, Equador e Bolívia assumiram o desafio. Graças à Deus! Ou melhor, gracias a la Pacha Mama. (MURIEL, 2013)

---

58 MURIEL, Bruna. **O Equador, rumo a uma nova existência social**. Carta Maior: 20/03/2013. Consultado em: 06/2014, disponível em: <<http://www.cartamaior.com.br/?/Opinio/O-Ecuador-rumo-a-uma-nova-existencia-social/28587>>

59 FREITAS, Vladimir Passos de. **Bolívia promulga lei da Mãe Terra e viver bem**. 2012. Em: <<http://www.brasildefato.com.br/node/10913>>. Acessado em: 06/09/2013.

## A (re)produção do espaço Xakriabá

Neste capítulo introduziremos a história do povo Xakriabá aldeado em São João das Missões abordando, principalmente, o processo de conformação do Território Indígena Xakriabá (TIX) – como se apresenta hoje e os processos de transformação que ainda estão em curso – dentro dos paradigmas teóricos apresentados no capítulo 2. Para isto, utilizaremos referências bibliográficas em variadas áreas do conhecimento que nos ajudem a descrever o território a partir de óticas diversas, articulados a exemplos da realidade Xakriabá levantados em campo por mim ou por outros pesquisadores.

É do nosso interesse aqui tentar, além das fantasias criadas sobre a alteridade, encontrar pistas que nos levem a compreender como os Xakriabá, após um histórico de influências diversas e constante miscigenação desde a chegada do europeu no Brasil, foram capazes de se reestruturar política e socialmente, chegando aos dias de hoje como uma comunidade com uma base relativamente bem organizada e articulada e, principalmente, com vontade de continuar a se transformar e progredir econômica e socialmente sem, no entanto, abrir mão de sua cultura e tradições. Para isso, tomaremos exemplos de práticas diversas que vem sendo implementadas no território, a partir das organizações sociais e políticas internas e externas ao TIX.

Utilizaremos o termo *território* como correlato à ideia de *espaço da totalidade* suscitado por Lefebvre (2006) e no sentido trazido por Verran (1998), como será apresentado ao final deste capítulo, com a intenção de diferenciá-lo do espaço “vazio” de significado e de sentido próprio. Quanto à prática das relações e produção espacializada, mais ou menos invisíveis, de um determinado grupo, utilizaremos também o termo *cultura*, seja ela com ou sem aspas como apresenta Manoela Carneiro da Cunha (2009) e/ou dentro da visão do perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro (2014), como vimos anteriormente.

#### 4.1 A aculturação como cultura:

No século XIX, sobretudo no Nordeste, com o falso pretexto da inexistência ou de uma assimilação geral dos índios, as terras dos aldeamentos foram liquidadas e por sinal, duramente disputadas entre os poderes locais. Ressurgem agora etnias, sobretudo no Leste e Nordeste, que reclamam terras – em geral diminutas, mas que por se encontrarem em áreas densamente povoadas, enfrentam oposição violenta. Os embates legais travam-se geralmente em torno da identidade indígena e aqui o modelo que chamei *platônico* de identidade é amplamente invocado, tanto por parte dos fazendeiros quanto por parte dos próprios índios, forçados a corresponderem aos esteriótipos que se têm deles. (CUNHA, 2009, p.262)

A trajetória do povo Xakriabá ressoa em muitos pontos com a descrição acima, feita por Cunha (2009), sobre os povos do Leste e Nordeste, que sintetiza, em linhas gerais, o histórico deste povo, mas como veremos a seguir, não se limita a isto. Pretendemos agora, a partir do panorama delineado no capítulo anterior, nos concentrar no percurso deste povo com o intuito de identificar quais as estratégias culturais particulares, o grupo desenvolveu para superar os desafios historicamente impostos, desde a chegada dos colonizadores europeus no século XVI.

Pertencentes aos povos indígenas seculares do Brasil central, os Xakriabá, assim como os povos Xavante e Xerente, são identificados como pertencentes à família linguística Jê, subdivisão Akwê (LOWIE, 1963, p.478 *apud* SANTOS, A., 1994, p.03). Esses povos indígenas, como um sistema de clãs, compunham-se numa complexa organização social, onde suas aldeias, em um arranjo espacial circular, eram rigidamente controladas conforme o quadrante solar (GUERRA, 2011, p.05).

Segundo Guerra (2011), no século XVIII, os Xakriabá habitaram uma área que era contornada pelos rios Urucuaia e Paracatu, afluentes da margem esquerda do São Francisco, esta informação pode ser conferida no mapa etnohistórico de Curt Nimuendajú (1981), onde consta também outra área ocupada por eles ao longo do Rio Palma, afluente da área direita do rio Tocantins, no estado de Goiás ao limite do estado da Bahia. Guerra (2011) relata que Ribeiro (1979) confirma tais informações e diz que esses indígenas também ocuparam desde o sul de Goiás até o Maranhão, entre os rios Araguaia e São Francisco, na bacia do rio Tocantins e vistos nas bordas do São Francisco pela primeira vez no final do séc. XVII.

Neste mesmo período ocorre a chegada do bandeirante Matias Cardoso e posteriormente de seu filho Januário Cardoso de Almeida nesta região que com a finalidade de “restaurar a segurança dos sertões”. Escraviza os índios para utilizá-los como mão-de-obra na abertura de “fazendas voltadas principalmente para a criação de gado” e na construção de igrejas (SANTOS, A., 1997, p.18 e 19). Eles também serão aliados na guerra contra várias tribos locais principalmente pela presença ameaçadora de seus tradicionais inimigos, os Cayapós. (PARAÍSO, 1987: 20 e seguintes *apud* CLEMENTINO e MONTE-MÓR, 2006, p.04).

Em reconhecimento pelos trabalhos prestados na campanha contra os Cayapós e outros serviços, mas também como forma de delimitar e confinar, aumentando o controle sobre os mesmos, Januário Cardoso “doou” aos Xakriabá, em 1728, uma vasta extensão de terras que equivaleria hoje a todo o território do município de Itacarambi, parte de Manga e São João das Missões.

O Termo de Doação explicitava também que os Xakriabá deveriam ser recolhidos ao aldeamento da Missão de São João (atual município de São João das Missões), refletindo a autoridade colonial imposta aos índios: confinados, seriam mais bem controlados. (CLEMENTINO e MONTE-MÓR, 2006, p.04)

A área então ocupada pelo povo Xakriabá é composta por áreas de Cerrado, Veredas, Mata Seca e pela Caatinga, apresenta relevos cársticos com maciços de calcário e cavernas na região do vale do Peruaçu, sendo delimitada pelos rio Itacarambi e Peruaçu. O Cerrado caracteriza-se por disponibilizar ciclos anuais intercalados de alimentos, deste modo, para sua permanência nessa região, os povos ali instalados desenvolveram hábitos de caçadores e coletores para seu sustento. No entanto, com o passar do tempo seu território foi sendo sistematicamente reduzido com a chegada de pecuaristas, fazendo com que a obtenção de alimento no modo tradicional deixasse de ser suficiente. Devido à falta de alimento e à pressão da sociedade – que invadiram suas terras alterando seu ecossistema e disputando seus recursos – e para sustentar seu povo, a agricultura nos moldes regionais passa a ser utilizada como alternativa (SOCIOAMBIENTAL, 2004 *apud* GUERRA, 2011, p.05).

Devido a este contexto histórico, esse grupo étnico, apesar de suas especificidades culturais, apresenta hoje “uma organização social característica do campesinato e se reconhecem na centralidade que atribuem à condição de agricultores” (GOMES e MONTE-MÓR, 2006, p.05). Ainda hoje, sofrem as conseqüências destas invasões, principalmente pelo fato de terem sido empurrados para as piores áreas para o plantio da região, ficando “circunscritos a um recanto de terras altas, ou seja, nos rincões mais áridos e improdutivos do território delimitado

pela doação de 1728, nas chapadas, nos gerais, pois toda a parte baixa, no médio e baixo riacho Itacarambuzinho, nas planícies próximas ao Rio São Francisco e no baixo Peruaçu, foi apropriada por fazendeiros” (SILVA, E., 2007, p. 17), por isso também, até pouco tempo, muitas aldeias sofriam a falta de água até para a subsistência.

Muitas transformações e um longo histórico de influências de diversas culturas, miscigenação e incertezas quanto ao direito à terra se desenrolaram desde *o terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra Indígena Xakriabá*<sup>60</sup>, o que acabou modificando completamente a estrutura física e cultural Xakriabá, gerando grande desconfiança sobre uma suposta autenticidade étnica, exigida aos índios pela sociedade nacional em vários momentos. Ana Flávia M. Santos (1997) em sua pesquisa sobre a formação deste povo identificou historicamente a pertinência da presença de 'não índios' nas terras doadas à missão:

As poucas notícias disponíveis sobre a população de São João das Missões no sec. XIX estão nos relatos dos viajantes europeus que passaram pela região, notadamente Saint-Hilaire (1975b) e Burton (op.cit.). Saint-Hilaire se referirá à população aldeada como *xacriabás* (1975b: 340), fazendo notar que, embora estes houvessem se “*fundido com negros e mestiços*”, à época de sua viagem (1817) “*reclamavam do Rei o privilégio de serem julgados por um dentre eles, regalia que a lei não concede, creio, se não aos índios puros*” (id. Ibid.:341). (id. Ibid., p.28)

O Termo de Doação representou, além da posse da terra, um forte sentido simbólico para este povo. Em 1856, “seis anos após a Lei de Terras que estabelecia como devolutas as terras não registradas em Cartório” (CLEMENTINO e MONTE-MÓR, 2006, p.04), os Xakriabá registraram suas terras em Ouro Preto e Januária. Este documento foi uma forte referência de identidade e reconhecimento que ajudou a manter a unidade deste povo, se tornando tema recorrente em sua história oral e representa o momento fundante da história do grupo. Santos, A. (1997, p.37-38) em sua pesquisa dá alguns exemplos de narrativas desta história, na qual são recorrentes as figuras de D. Pedro II e Princesa Isabel como sujeitos do ato da doação, no entanto, trazemos aqui um exemplo citado por Rafael Barbi Santos (2010) que diz o seguinte:

Chico nos contou como aquelas terras ocupadas haviam sido doadas por Dom Pedro e pela Princesa Isabel explicando que a TIX e a TIX-Rancharia não correspondiam ao total da doação. Para comprovar o que estava dizendo, Seu Chico recitou uma espécie de reza ou poema, no qual estaria registrada a vontade dos doadores da terra:

---

60 Ver histórico Xakriabá mais detalhado em SANTOS, Ana Flávia Moreira. Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra Indígena Xakriabá: as circunstâncias de formação de um povo. Um estudo sobre a construção social de fronteiras. (1997)



Para isso eu dou terras  
P'ros índios morar

Daqui para Missões, cabeceira de Alagoinhas  
Beira do Peruaçu, até as montanhas  
Para índio não abusar fazendeiro nenhum  
Eu dou terra com fartura pro índio morar

Missão para morada  
Brejo para o trabalho  
O gerais para caçadas e meladas  
E as margens dos rios para pescadas

Dei, registrei, selei  
Pago os impostos  
Por cento e sessenta réis.

(id. Ibid., p. 30)

“Cantar as terras”, determinando seus limites a partir de referências geográficas (ou outra), é uma maneira tradicional de se “registrar” uma posse. No entanto, os Xakriabá utilizam isso como uma tradição que pode ser pensada como um “mito de origem” (id. Ibid., p.30) conhecido de forma generalizada dentro do TIX, até mesmo pelos índios *não apurados*, descendentes de baianos que chegaram posteriormente (há mais ou menos cem anos) e se juntaram a esse povo, que sabem reproduzir inclusive a história dos *tempos antigos*<sup>61</sup> e a maneira como a terra era gerida; o caso de Chico relatado acima por Rafael Santos (2010) é um exemplo disto. É interessante notar que, realmente, esse Termo de Doação e seu posterior registro na capital estadual da época (Ouro Preto) é um fato único na história dos povos indígenas do Brasil.

Moreira Santos (1997) faz uma referência em nota à recente noção das terras indígenas na política e legislação indigenistas brasileiras “como território de posse e usufruto exclusivo dos grupos indígenas aí localizados (...)” e relatando que “no século XIX o governo desenvolveu uma política oficial de miscigenação, o que implicava em incentivar o estabelecimento de brancos e negros em terras doadas a grupos indígenas aldeados” (ibid., p.36). Para se ter uma ideia melhor da situação neste período, em 1808 surge um documento que lança e autoriza uma política de extermínio dos índios Botocudos<sup>62</sup>: a Carta Régia, criando-se a partir daí a

---

61 Segundo Rafael Santos (2010, p.23) os Xakriabá se referem ao passado mais distante como o *tempo dos antigos*, relacionado sempre a um tempo anterior ao período da *luta pela terra*.

62 Os Botocudos não eram um povo, mas sim uma confederação de povos que habitavam a Mata Atlântica, concentrados principalmente na Zona da Mata e Vale do Rio Doce, em Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia. Cada povo tinha seu nome, mas a maioria falava a mesma língua, do tronco Macro-Gê, com pequenas variações. Ao que parece, a maioria destes grupos eram distintos etnicamente, mas se uniram para somar forças na defesa e expansão do seu território. As primeiras notícias sobre os Botocudos datam de 1505 e essa denominação se deve a uma generalização portuguesa, já que o primeiro grupo contactado usava alargadores nos lábios e na orelha, semelhantes aos botoques (rolhas) usados nas

Junta Militar de Civilização dos Índios. Este fato, porém, tem péssima repercussão internacional inaugurando-se posteriormente uma política da boa vizinhança que culminou na rendição dos Botocudos em 1826 (JOSÉ, 1965, p.75 *apud* CLEMENTINO e MONTE-MÓR, 2006, p.05).

Outro fato que contribuiu para a miscigenação deste grupo foi a já citada chegada de migrantes nordestinos no início do século XX, vindos principalmente da Bahia, fugindo da fome e da seca para esta região. Esses migrantes, “apesar das fricções iniciais, foram lentamente se integrando ao grupo, através de casamentos e outras associações, dando origem a um pequeno número de posseiros, com variados graus de identificação e de relação com os índios” (id. *Ibid.*, p.05). A partir deste contexto Ana Flávia Santos (1997, p.35) nos diz que “pode-se dizer que qualquer unidade social percebida deverá ser antes pensada como historicamente produzida e elaborada a partir da inserção em uma referida unidade ou homogeneidades culturais pré-existentes.”

A Missão de São João (...) desempenha, nesta perspectiva, um papel fundamental: localizada em uma região fronteira (...) possibilitou a conformação e consolidação de uma forma de corporação territorial que Almeida identifica e descreve como sistema de posse comum: uma modalidade de apropriação da terra, em que o controle deste recurso básico “*não é exercido livre e individualmente por um grupo doméstico determinado, mas sim através de normas específicas instituídas (...) e acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares de pequenos produtores diretos*”, e em que o território socialmente reconhecido, “*funciona como fator de identificação, defesa e força*” (1987, p.43). Local e regionalmente, as terras doadas tornariam-se conhecidas, no corrente século como as “*terras*” ou o “*terreno dos caboclos*”, patrimônio indiviso de um conjunto de “*herdeiros*”: *os sucessores dos índios de São João das Missões*. (SANTOS, A., 1997, p.35)

Pouco tempo depois, em meados do século XX, acontece um episódio marcante na história Xakriabá, a “queima dos currais”. Esse evento foi deflagrador de grande violência, perseguição e vingança contra os índios. Eles atearam fogo em um curral construído por fazendeiros invasores logo ao lado de um terreiro de Toré – local sagrado para os índios e de grande importância em sua cultura – o que representou, assim, um grande desrespeito e afronta a esse povo. Este foi o ponto culminante de uma série de conflitos que vinham acontecendo entre índios e não-índios na região. As represálias advindas deste evento tiveram

---

garrafas de vinho (Paraíso, 1987, p. 414 *apud* Clementino e Monte-Mór, 2006 em nota).

como consequência a suspensão da prática religiosa do Toré, levando-os inclusive a esconderem seus objetos rituais em grutas da região, além da proibição do uso de sua língua tradicional e o enfraquecimento do grupo perante os desafios que viriam a seguir. (Santos, A., 1997, p.51 e 52). Segundo Ana Flávia Santos (ibid.), esse evento é considerado pelo povo Xakriabá como sua *primeira revolução* na conquista da terra e por isso, assim como o Termo de Doação, permeado de histórias que são constantemente recontadas pelo grupo.

Outro acontecimento que acabou por definir os rumos tomados por esse povo no que diz respeito à homologação da terra foi a chegada da Ruralminas<sup>63</sup> na segunda metade do século XX. Não que ela tenha se colocado a favor dos índios, mas ao contrário, essa instituição (representante do Governo do Estado de Minas Gerais) inicia na região um trabalho de “expropriação das terras indígenas, fornecendo apoio legal, político e policial aos invasores”, além de questionar e exigir a comprovação da identidade étnica e cultural do grupo – o mesmo aconteceu posteriormente, quando estes foram buscar auxílio na FUNAI, que os responderam exigindo que voltassem com “‘objetos sagrados’, peças de artesanato e cacos de cerâmica”. Ao não reconhecê-los como índios, a Ruralminas tinha como objetivo enquadrá-los nas “novas diretrizes do uso da terra” como “pagamento de impostos, registro em cartório, provas de permanência” e propondo o “fracionamento das terras em bases de famílias nucleares”, aumentando então a pressão agressiva e violenta sobre os índios por parte dos agroempresários, fazendeiros e posseiros, interessados no processo capitalista de valorização das terras. Neste período, as práticas do Toré foram retomadas pelo grupo como uma forma de “reafirmação cultural e ato político de resistência e organização”. (CLEMENTINO e MONTE-MÓR, 2006, p.05 e SANTOS, A. 1997, p.86)

Em 1969 já havia propostas para a criação de um “parque indígena”, cuja extensão era disputada entre RURALMINAS e a FUNAI. A RURALMINAS propôs a criação de um Parque Florestal que os indígenas ajudariam a preservar, enquanto a estes estaria reservada apenas uma faixa de terra na beirada do rio Peruaçu, que ficaria sob administração da FUNAI. A negociação entre FUNAI e RURALMINAS desembocou em outras propostas, como a da distribuição de lotes individuais aos indígenas. No

---

63 A Ruralminas é o órgão de terras do Estado de Minas Gerais, encarregado de regularizar a propriedade da terra no Estado e promover a colonização de áreas não ocupadas lançando mão de incentivos de vários tipos. Como aconteceu também com instituições similares em outros Estados, sua atuação foi marcada por fortes interesses políticos, beneficiando grandes proprietários e grupos políticos. Fundada na década de 1960, ainda hoje se lê em seu sítio oficial: “Minas Gerais, final da década de sessenta. Enormes vazios econômicos e demográficos ainda pontuam o Estado. Regiões inteiras permanecem isoladas, sem recursos e sem infra-estrutura. É preciso criar mecanismos capazes de promover a integração dessas áreas esquecidas do território estadual”, disponível em <http://www.ruralminas.mg.gov.br/>. (CLEMENTINO e MONTE-MÓR, 2006 em notas)

entanto, os lotes seriam divididos apenas entre aqueles que se revelassem “verdadeiros” índios. (SANTOS, R., 2010, p. 86)

Durante dez anos os Xakriabá se empenharam em comprovar sua identidade para o reconhecimento de suas terras perante a FUNAI que, apesar de reconhecer o território como indígena e estes como remanescentes do mesmo, oscilava entre duvidar que estes eram de fato índios ou justificar que estavam perfeitamente integrados (SANTOS, 1994, p.10 *apud* CLEMENTINO e MONTE-MÓR, 2006, p.05). No entanto, mesmo depois da homologação da terra em 1979 as violências e coerções continuaram sobre esses índios até 1985 quando, segundo dados do CIMI, 47% de suas terras ainda estavam ocupadas irregularmente. Ainda neste período, liderados por Rosalindo de Oliveira, se juntavam em mutirões para derrubarem cercamentos e outras construções que invadiam suas terras (id. *Ibid.*, p. 06). Rosalindo acabou sendo assassinado em 1987 por um grupo de homens armados que invadiram a reserva durante a noite e atiraram, inclusive, em sua esposa e filha. Nesta época, eles contam que era necessário sair sempre em grupo para trabalhar na roça ou qualquer coisa que fossem fazer, com o risco de serem agredidos ou mesmo mortos pelos fazendeiros.

Devido, principalmente, à repercussão causada pelo assassinato de Rosalindo, a partir de 1988, o governo federal se posicionou ao lado dos índios, colocando a Polícia Federal e Procuradores da República no apoio à missão de expulsar os invasores das terras. Hoje, o Território Indígena Xakriabá (TIX) localiza-se, em sua maior parte, no município de São João das Missões, norte de Minas Gerais, a margem esquerda do rio São Francisco. Uma parte menor do território, que faz divisa no rio Peruaçu, está dentro do município de Itacarambi. Primeiramente, o território homologado contava com 46.415 há, sendo que em 2003 conseguiram anexar à terra indígena mais 6.798 ha referentes a aldeia de Rancharia. Somando-se, o território atual possui, mais ou menos, 53.000 ha, área esta que corresponde a cerca de um terço do território doado e historicamente herdado pelos Xakriabá.

Depois disso, tivemos nossa terra demarcada, mas Rancharia ficou de fora e nosso povo não desistiu de lutar. A TI Xakriabá de Rancharia só foi demarcada em 2000, com muita luta e esforço dos mais velhos. Enfrentamos a revolta dos fazendeiros e conseguimos a demarcação da nossa terra. Mas a nossa luta não acaba aqui! Nosso território de direito não foi todo demarcado, temos uma grande parte que ainda está nas mãos dos não-índios. (SOCIOAMBIENTAL, 2014)

É importante dizer que em outubro de 2004 os Xakriabá elegeram o primeiro prefeito indígena no Estado de Minas Gerais, Zé Nunes, irmão do atual Cacique Domingos, “foi eleito

com quase 70 % dos votos após uma campanha desigual, permeada de ameaças e agressões” (CLEMENTINO e MONTE-MÓR, 2006, p. 06). Zé Nunes ainda foi reeleito em 2008 e em 2012 os Xakriabá conseguem eleger o também indígena Marcelo Pereira de Souza. Desde a fundação do município de São João das Missões em 1996, que até então pertencia a Itacarambi, podemos dizer que este foi administrado em sua maior parte por prefeitos indígenas.

Hoje os Xakriabá constituem a maior reserva indígena do Estado de Minas Gerais, sua população atualmente está em torno de 10.000 habitantes, distribuídos em 27 aldeias e 30 subaldeias. Desde a homologação do território, sua população vem crescendo constantemente. Vê-se que a demarcação do território e seu aparente isolamento não significaram, porém, o isolamento desse povo em relação às cidades e povoados não indígenas. Ao contrário, o que fica dessa história, desde o início de sua trajetória, é a constante troca de influências entre esse povo e as diversas culturas que povoaram essa região. Assim, o termo *caboclo* como fruto do processo de miscigenação que outrora se remetia à mistura (no sentido de não “autenticidade”) deste povo com brancos e negros, tem agora um forte significado de identidade e tradição.

Rafael Santos (2010, p.70-71) conta, em sua pesquisa sobre esta cultura, que para os Xakriabá, ser *caboclo* significa “aquele que tem em si *sangue de índio*, que habita, trabalha e se nutre de uma terra legada pelos índios”. Quanto aos integrantes incorporados historicamente ao contexto do território, diz que “se a convivência e o compartilhamento desses elementos através do parentesco (a *mistura*) podem não transformar um *baiano*, ou outra *gente de fora*, propriamente num *caboclo*, são capazes de torná-lo em *herdeiro*, *gente da terra*, elemento do conjunto Xakriabá”.

(...) a tessitura das relações com o outro é um processo ativo de produção de identidade e alteridade. Trazer a *gente de fora* para o interior do grupo também implica em estabelecer distinções, produzindo outros grupos familiares, que se reconhecerão como parte de um mesmo povo na medida em que o processo da *mistura* é permanente – uma vez que a identidade precisa ser fabricada constantemente através do casamento, do trabalho conjunto, do *comer da mesma panela*. (id. Ibid., p.71-72)

## 4.2 A re-politização Xakriabá:

Mas eram *sabidos*: os *antigos* tinham enfeites, rituais e, sobretudo, sabiam *a lingua*; os *finados* dominavam a cerâmica, os remédios *do mato*, dançavam o Toré, sabiam muito sobre *benzeções*, feitiços, *magnetismo* e *empatia*. Mas o *tempo d'agora* é também o *tempo do recurso*. O direito à terra está assegurado, os jovens podem estudar perto de seus parentes, há remédios, médicos, energia elétrica e água encanada. Os Xakriabá circulam com maior intensidade por lugares distantes, trabalham, têm dinheiro para adquirir mercadorias, veículos e mobília. Aprovam projetos importantes, elegeram um prefeito e vereadores, têm papel de destaque na política local, sabem se fazer ouvir. (SANTOS, R., 2010, p. 24)

No trecho acima, Rafael Santos faz uma comparação entre três momentos diferenciados pelos Xakriabá em seu processo histórico, marcado pela maneira como denominam as pessoas e o tempo. Quando se referem aos *antigos* estão tratando daqueles cujo tempo não se calcula, um passado remoto, os *finados* se referem àqueles pertencentes a um passado recente que pode ser remontado a partir da juventude e infância de alguns ou mesmo das histórias de seus pais ou avós, já o *tempo d'agora* é o presente, que se inicia a partir da retomada das terras e das mudanças sociais que ocorreram desde então. É principalmente sobre este tempo que falaremos agora.

Os Xakriabá se caracterizam por uma economia baseada nas relações e trocas familiares, pela tomada de decisão em grupo, por políticas voltadas para interesses internos e coletivos atrelados a uma vontade de desenvolver-se enquanto comunidade, sem, no entanto, abandonar aquilo que lhes é intrínseco. Essas características se expressam através de redes espontâneas de solidariedade que partem de uma identificação ao que é comum entre eles. Isso acontece principalmente e de maneira diferenciada na relação entre os *parentes* estabelecidos dentro do grupo. Esta relação é demonstrada por Rogério Silva (2011) na citação abaixo, partindo do conceito de *socialidade*<sup>64</sup>:

O que podemos perceber é que a vida entre parentes era algo muito importante, sendo parte essencial da vida entre os Xakriabá, como aquilo que era vivido de forma intensa: uma atualização cotidiana de vínculos, marcados pela produção e troca de alimentos, pela circulação das pessoas pelas casas, pelas rodas de conversa, pelo trabalho na roça, pelos

---

64 Segundo McCallun (*apud* SILVA, R., 2011, p. 12), “socialidade é um estado momentâneo na vida social de um grupo, definido pelo sentimento de bem estar e pelo auto-reconhecimento como um grupo de parentes em plena forma. Designa um estado moral de uma comunidade, capturando a visão própria dos índios sobre o sentido das suas vidas e a dinâmica das suas atuações no mundo” (1998).

apadrinhamentos, pelas festividades, tudo isso sendo feito por um grupo muito além da família nuclear. (SILVA, R., 2011, p.12)

Em *A grande transformação*, Polanyi (2000) refuta a teoria de Adam Smith e seus seguidores de que o homem possuiria uma propensão natural à permuta, à troca mercantil baseada em interesses pessoais e no lucro, demonstrando que o comércio realizado pelos homens, nem sempre envolviam mercados, mas baseavam-se no princípio da domesticidade, da reciprocidade e da redistribuição<sup>65</sup>. As motivações econômicas das comunidades pré-modernas, segundo os etnógrafos modernos, constam em si “a ausência da motivação de lucro; a ausência do princípio de trabalhar por uma remuneração; a ausência do princípio do menor esforço; e, especialmente, a ausência de qualquer instituição separada e distinta baseada em motivações econômicas” (POLANYI, 2000, p.67).

A descoberta mais importante nas recentes pesquisas históricas e antropológicas é que a economia do homem, como regra, está submersa em suas relações sociais. Ele não age desta forma para salvaguardar seu interesse individual na posse de bens materiais, ele age assim para salvaguardar sua situação social, suas exigências sociais, seu patrimônio social. Ele valoriza os bens materiais na medida em que eles servem a seus propósitos. Nem o processo de produção, nem o de distribuição está ligado a interesses econômicos específicos relativos à posse de bens. Cada passo desse processo está atrelado a um certo número de interesses sociais, e são estes que asseguram a necessidade daquele passo. É natural que esses interesses sejam muito diferentes numa pequena comunidade de caçadores ou pescadores e numa ampla sociedade despótica, mas tanto numa como noutra o sistema econômico será dirigido por motivações não-econômicas. (POLANYI, 2000, p.65)

A economia Xakriabá apresenta especificidades relacionadas a determinados bens. A circulação de alguns serviços ou objetos na comunidade apresenta aspectos mais próximos aos princípios da reciprocidade e da domesticidade enquanto outros são utilizados como moeda ao se fazer barganha, permuta ou troca. Isto pode ser entendido mais claramente se tomarmos a relação econômica estabelecida internamente entre os produtos da roça e a criação de gado por exemplo, onde, a princípio, ambos poderiam ser pensados igualmente como fonte de alimentação para subsistência ou para venda, mas são tratados de maneira diferenciada dentro da economia local, sendo que o gado tem muito mais valor como reserva do que a produção agrícola. Apesar de ambas serem de produção familiar, o gado não entra nas relações de reciprocidade e domesticidade como os produtos da roça.

Rogério Silva (2011, p.189), em pesquisa na aldeia do Brejo do Mata Fome, conta que, apesar

---

65 Esses conceitos são melhor explicados em Polanyi (2000) a partir dos trabalhos de Malinowski e Thurnwald.

de membros de uma mesma família muitas vezes criarem o gado juntos, um deles fica responsável pelo cuidado com a criação. O gado funciona para as famílias “como um investimento, sinônimo de dinheiro certo, uma poupança”, pois este pode “ser vendido a qualquer momento no caso de se precisar de dinheiro para alguma emergência”. Vimos ainda, em campo, na aldeia Barreiro-Preto, que o gado também entra na negociação (barganha e permuta) por objetos de grande valor financeiro como carros, motos, entre outros, como moeda de troca. Tal valor atribuído ao gado justifica todo o trabalho a mais que os criadores precisam ter com o cuidado com os animais, como vacinar, comprar alimentação no tempo da seca, trabalhar dobrado na roça para produzir alimento não só para a família, mas também para os animais, proteger o gado para que outros animais não os ataquem, entre outros (SILVA, R., 2011, p.189). A forte relação comercial embutida na criação de gado impede que o mesmo entre nas relações de reciprocidade entre o grupo, pois neste caso é o ganho pessoal, o valor que se irá obter com a comercialização do mesmo que interessa em sua produção.

O tema da criação do gado traz em si outras questões. É importante constar que, apesar de seu estimado valor de mercado e também por isso, esta atividade representa e é reconhecida como uma atividade de grande impacto no Território desde os tempos dos antigos. Edinaldimar Silva (2007) diz que hoje grande parte das famílias Xakriabá, em diferentes escalas, são criadoras de gado e que, entre elas, estão os maiores criadores de São João das Missões. Além disto, é bastante chocante perceber que diante de um quadro de falta de recursos naturais, inclusive de água e terra boa para plantio, como acontece no Território Xakriabá, a criação de gado continue representando um “bom investimento”. Abaixo, o autor descreve um pouco da transformação causada por essa atividade na organização do espaço no TIX:

A criação extensiva e expansiva do gado bovino gera uma mudança no sistema de cultivo de roças, que é sentido pelas famílias que ainda dependem delas como meio de sustento da família. Quando as roças dominavam o sistema produtivo, os animais eram criados fechados. Podia-se plantar em qualquer lugar. Com a expansão da criação, o gado passa a ser criado solto nos gerais e as roças precisam ser cercadas. Mas mesmo esse quadro logo mudou. O sistema de coivaras e a rotação de terras de cultivo cedem lugar às pastagens. Formam-se as roças por um período de um ano e junto com o milho já plantam o capim. E depois botam cerca, não somente para fechar o gado, mas para delimitar a “propriedade”. Dessa forma, os gerais, as chapadas, *tradicionalmente* de uso comum, são retalhados pelas cercas. Ressurgem conflitos de vizinhança sobre os *limites das áreas de direito de cada família*<sup>66</sup>.

---

66 “De fato, mas não de direito, existe uma clara apropriação individual de partes do território Xacriabá, de modo a usurpar



Dessa forma as chapadas arenosas, ou gerais, as matas secas, que demarcam a transição entre o cerrado e a caatinga, mas que em tempos mais remotos apresentaram características do bioma mata atlântica, vão perdendo sua característica e diversidade em termos de fauna e flora, em função da atividade econômica praticada. E por baixo de uma terra arrasada – que se pode ver pelas pastagens, pelas queimadas de amplas extensões dos gerais para nascer gramínea nova, pelo solo compactado, pelas erosões, pela diminuição das nascentes, no corte das águas intermitentes dos córregos que chegam mais cedo – uma outra sangria começa a ser feita: a drenagem das águas dos lençóis freáticos para alimentar a criação do gado bovino. (SILVA, E., 2007, p. 19)

A produção da roça, no entanto, é utilizada principalmente para o consumo próprio da família nuclear (pais, filhos e netos) que em geral trabalham juntos no cultivo dos alimentos. O excedente é partilhado e distribuído com o restante da família entre aqueles que mais precisam, por serem mais velhos, por terem uma família grande ou alguma outra necessidade, principalmente dentro da aldeia. Nisto consiste o princípio da domesticidade, “produzir e armazenar para satisfação das necessidades dos membros do grupo” e sua essência reside em produzir para o uso e não para o lucro (POLANYI, 2000, p.73).

Nelson Xakriabá, morador da aldeia Imbaúbas, diretor da escola e liderança não oficial local, nos relatou que aquela pessoa que tem uma maior produção na roça ou que aquele que recebe mais dinheiro na família tem o costume de repartir, primeiramente com os pais e depois com os familiares próximos e vizinhos da aldeia (os mais pobres) quando necessitados, sabendo que, se ou quando precisar, outros irão ajudá-lo. Isto é refletido fortemente no sentido das aldeias como unidades sociais mais ou menos específicas, que são conformadas a partir de uma ou mais famílias que povoaram uma determinada região, dando origem às mesmas. Em conversa com Seu Domingos e Dona Maria Aparecida, pais de Nelson, da aldeia Imbaúbas, nos disseram o seguinte:

O pessoal é unido, aqueles que têm dividem com aqueles que não têm. Tem hora que a gente fica assim acanhado de oferecer, mas a gente vê que a pessoa tem necessidade ali. Tem hora que vem de lá e fica andando assim... aí a gente oferece, aí se ele quiser comer, come. Se tiver alguma coisa de roça, quando no tempo que a lavoura está crescendo, a gente chama aquelas pessoas que não tá tendo pra pegar, desde os pais da gente era assim, o que a gente tivesse era pra dividir com quem não tivesse, né?! Tivesse precisando, nós chamava pra pegar... (2014, Imbaúbas)

Polanyi (2000, p. 66) explica que a reciprocidade consiste em adotar um comportamento de

---

os direitos coletivos, a qual vem crescendo proporcionalmente ao aumento do rebanho bovino”. (SILVA, E., 2007, em nota)

“esquecimento próprio”, executar o ato de troca como presentes gratuitos. Neste caso, a “reciprocidade é aguardada, embora não necessariamente, pelos mesmos indivíduos” e assim os grupos se unem por obrigações mútuas, o que também explica “a ausência da noção de lucro e até mesmo de riqueza, a não ser a que consiste em objetos que ressaltam, tradicionalmente, o prestígio social”.

Quanto à questão da econômica local, Nelson considera que se as pessoas estivessem produzindo mais dentro da Reserva, não precisariam pagar por alimentos que eles mesmos são capazes de produzir:

As negociações que a gente faz mais hoje é na cidade. Se as pessoas estivessem fazendo as coisas aqui dentro mesmo... só pra fazer uma comparação: esses anos, em função das pessoas não estarem plantando muito aqui, no ano passado o prato de farinha aqui chegou até a quatorze reais, porque o pessoal, às vezes, certo tempo considerou que não seria um material, um alimento que não deveria dar mais atenção pra ele. Parou de plantar, parou de produzir, pararam com as oficinas que tinha e poucas pessoas que têm, aí aproveita e vende num preço bem alto, e aí, se todo mundo tivesse dava pra equilibra o preço, não seria esse que tá hoje. (Nelson, 2014, Imbaúbas)

Como consta no princípio da domesticidade, o sujeito, ao produzir para seu próprio uso ou consumo e de sua família, deixa em muitas circunstâncias de depender diretamente de uma moeda de troca como o dinheiro por exemplo. Mas o plantio nem sempre foi ou é apenas para uso próprio e familiar e esta também foi motivo de grande degradação dentro do território. Senhor Teodomiro, morador da aldeia Imbaúbas II em entrevista nos conta que teve uma época que as principais fontes de recursos para os Xakriabá era o cultivo do algodão e da mamona, que eram comercializados em Itacarambi para se produzir tecido com o algodão e extrair o óleo da mamona para abastecer o fogo das lamparinas durante a noite. Com o dinheiro compravam sal e outros mantimentos que não eram produzidos na comunidade, do dinheiro se trazia muito pouco ou nada, já que entre eles a reserva em dinheiro não tinha grande valor.

No tempo do meu pai plantava era mamona e algodão... e a dificuldade que era pra vender... era em Itacarambi, nesse tempo falava era Jacaré. Arriava esses cavalos aqui, saia daqui de madrugada, saia de a pé aqui por dentro aqui, numa estrada que tinha aqui que passava no Custódio (...) botava aquelas cargas, tocava um bocado de saco de algodão por cima, tocava esses cavalos, ia vende lá em Itacarambi... mamona e tudo; de lá fazia a feira para vim de novo. Tudo de a pé (...) saia daqui na base dumas 3 horas, naquela época não usava relógio, quando o galo cantava, arriava esses cavalos e saia (...) chegava em Itacarambi, o sol assim, de tarde, acabava de fazer as

compras quando vendia, porque lá já tinha os comprador, era só chegar lá e entregar, ajeitava tudo lá, comprava as coisas e saía de lá de noite... chegava lá pro meio das estradas, ascendia um fogo, com medo de onça (...) quando ao galo cantava de novo saía de lá pra chegar aqui base do meio dia. Era difícil demais.

O que não vendesse ajuntava aquele bando de mulher e homem a noite para fiar, depois fazia o tear, quatro palmos, cinco palmos e fazia os panos... Depois ia tecer, daqueles panos que tecia é que ia fazer as roupas pras muié e pros homens.... (Seu Teodomiro, 2014, Imbaúbas)

Assim como a alimentação, o vestuário e tecidos, os Xakriabá também produziam, artesanalmente, grande parte de seus artefatos domésticos feitos de cerâmica ou de palha. Até pouco tempo eles produziam quase tudo o que precisavam para seu sustento e manutenção da vida cotidiana (SILVA, E., 2007, p.18). Hoje, como a agricultura tem se tornado cada vez menos praticada, devido principalmente à escassez de recursos naturais e às condições bioclimáticas desfavoráveis, os Xakriabá tem sido obrigados a buscar outros recursos como fonte de renda.

Uma alternativa de renda ainda constante entre eles, são as migrações para o trabalho sazonal para corte de cana-de-açúcar ou outras monoculturas fora do estado e na busca de trabalhos em São Paulo, como ajudante ou pedreiro em obras por exemplo. Esse movimento teve início a partir da década de 50, quando os primeiros Xakriabá saíram da reserva para trabalhar em São Paulo, retornando cheio de novidades, chamando a atenção de muitas pessoas (SANTOS, R., 2010, p.58).

Devido à dificuldade em se conseguir uma fonte de renda local, e por serem serviços com carteira assinada, a migração sazonal é vista pelos jovens Xakriabá hoje como a oportunidade de conseguirem dinheiro para comprar ou financiar a “tão sonhada motocicleta”, o que para eles representa a passagem para a vida adulta e independente (SILVA, E., 2007, p. 20), mas acabam deixando assim de enviar a seus parentes, parte do dinheiro necessária para ajudar na manutenção das despesas de casa. Também por causa das motos, tem se tornado recorrente os acidentes fatais envolvendo os jovens motociclistas dentro da reserva.

É notável ainda a dependência de algumas famílias das políticas de governo de transferência de rendas (SILVA, E., 2007, p.20) como o Bolsa Família ou a aposentadoria rural. No entanto, como consequência ao reconhecimento dos direitos indígenas na Constituição de 1988, a mão-de-obra local passa agora a ser incorporada nos projetos realizados dentro da reserva,

principalmente nas áreas de saúde e educação e, embora não seja suficiente para abarcar toda a população, torna-se uma importante fonte de renda para muitas pessoas. A entrada de uma renda mensal, mesmo que pequena, e de recursos externos foram fatores de grande transformação no espaço e na vida de muitas famílias Xakriabá como veremos mais detidamente no capítulo seis. Com a entrada de diversos objetos domésticos as casas também foram se transformando e assim a maneira de habitá-las.

### Etnodesenvolvimento:

Desde 1995 existe uma parceria da UFMG com o TIX através do Programa de Educação Indígena que teve como resultado a oportunidade de envolvimento de professores e alunos desta instituição com a realidade Xakriabá em várias áreas do conhecimento. Neste projeto, desenvolveram juntos diversos trabalhos e pesquisas de cunho multidisciplinar, gerando uma rica e intensa troca de conhecimentos. Este programa acabou dando origem ao FIEI, curso de Formação Intercultural de Educadores Indígenas, com o intuito de formar professores indígenas para darem aula e trabalharem nas escolas locais de modo que, o processo de ensino, administração e gestão escolar passasse predominantemente (mas ainda não exclusivamente) para as mãos dos índios; criando um projeto de ensino mais coerente com a proposta das escolas diferenciadas<sup>67</sup>. Assim, cada dia mais, as escolas Xakriabá passam a ser elaboradas dentro da sua cultura, de índio para índio.

Além disto, em 2004, devido principalmente ao grande desafio enfrentado por eles em relação à falta de recursos, como alimentos, meios de geração de renda local, degradação do meio ambiente e, baseado na vontade de obterem maiores informações sobre a realidade da produção local, foi solicitado pela própria comunidade – representada pela Associação Indígena Xakriabá (AIX) – um estudo sobre a sua economia. Este trabalho, do qual esta pesquisa também faz parte, tem se desenvolvido desde então pela UFMG numa parceria entre a Faculdade de Educação (FAE), e o Centro de Desenvolvimento e Planejamento Regional (CEDEPLAR) – nas pessoas dos professores Ana Gomes e Roberto Monte-Mór, respectivamente – e destes com outros projetos e instituições que atuam no território indígena, a fim de apoiarem o desenvolvimento econômico e social deste povo naquilo que se apresenta

---

67 Sobre o ensino da escola diferenciada dentro do TIX e sua história ver Macaé Santos (2006) e Verônica Pereira (2003)

como interesse interno e comum ao grupo.

Desta parceria surgiu a pesquisa “Conhecendo a Economia Xakriabá”, com o intuito de compreender a produção e consumo deste povo, e o projeto “Etnodesenvolvimento Xakriabá: Educação e Alternativas de Produção”, com o objetivo de capacitar as associações indígenas na elaboração e execução de projetos locais e a promoverem reuniões para o levantamento de possíveis soluções e alternativas sobre questões relacionadas ao plantio, ao trabalho e à circulação de bens, além de atualizarem as aldeias dos resultados obtidos nos projetos. (SANTOS, R., 2010, p.08)

Segundo Cunha (2009, p. 267), a partir das décadas de 70 e 80 “desencadeia-se uma crise de confiança nas ideias-chave do progresso e desenvolvimento, no qual o movimento ecológico teve relevante papel. Sob o impacto dessa crise, o enfoque muda: as declarações internacionais passam a falar de etnodesenvolvimento (...), direito à diferença, valor da diversidade cultural”. A proposta do etnodesenvolvimento pode ser entendida, de um modo geral, como um desenvolvimento sócio-econômico que leve em consideração as especificidades culturais e conhecimentos tradicionais de um povo “sem que o mercado ocupe a centralidade dos valores e da organização de comunidades” (DINIZ, 2006, p. 9).

Assim, o objetivo principal destes projetos é ajudar a comunidade a se organizar na mobilização de pessoas para a execução “de ações que auxiliem no alcance da melhoria das condições de vida, com oportunidades sustentáveis, e possibilitem o acesso aos meios que garantam a sua reprodução” (MAGALHÃES; OLIVEIRA; FERREIRA, 2010, p. 09). Este trabalho foi ponto de partida para a implementação de vários outros projetos já em andamento na reserva, como as Casas de Cultura, as Casas de Artesanato e as novas Casas de Medicina e de Farinha.

Características relevantes e comuns entre estes projetos são apresentarem um potencial impulsionador do desenvolvimento local por serem geradores de trabalho e renda, ao mesmo tempo em que fortalecem a “cultura” local através da troca de conhecimento e auxiliam na retomada de práticas tradicionais de uma maneira consciente e inovadora, incorporando técnicas, tecnologias e métodos de produção que tragam consigo certo grau de modernidade. Para garantir que isso aconteça e tenha continuidade, novas pesquisas vêm sendo desenvolvidas na reserva com o intuito de identificar características antropológicas próprias a este grupo e apresentar propostas alternativas ao desenvolvimento econômico capitalista.

Algumas delas serão citadas a partir de agora neste capítulo e nos seguintes.

### As organizações sociais e seu caráter emancipatório:

No território Xakriabá, além das organizações e de órgãos externos que apóiam e ajudam a resguardar o direito dos povos indígenas, facilmente encontramos diversas iniciativas internas (muitas das vezes apoiadas por instituições e fundos externos) de organizações sócio-políticas com o objetivo de levar desenvolvimento e empoderamento local para instâncias variadas, como escola, produção agrícola, benfeitorias nas aldeias, entre outros. Essas organizações, entre os Xakriabá, são representadas principalmente pelas escolas, as associações comunitárias ou grupos de roça, o conselho de representantes, a Organização da Educação Indígena Xakriabá (OEIX), além da administração municipal. Ainda assim, pensar em etnodesenvolvimento e autonomia de gestão de bens, projetos e benefícios para os Xakriabá não é tarefa tão simples. Edinaldimar (2007), em sua pesquisa sobre política e autonomia no TIX, relata o seguinte:

De fato, a situação atual do indigenismo que atua junto aos xacriabá, tanto o oficial como o das organizações de apoio, exige que eles entrem em cena como proponentes e executores de projetos. Mas o que se vê que, salvo um ou outro caso, uma ou outra aldeia, muito em função da excepcionalidade de uma liderança, os xacriabá ainda não aprenderam o caminho da difícil tarefa de pensar, escrever, negociar e, principalmente, administrar projetos. A experiência que eles viveram por um período de mais de 30 anos de tutela levaram-nos a um aprendizado sobre as práticas em torno dos projetos sociais cuja marca essencial é o conceito de que projeto são benefícios trazidos pelos órgãos para o seu imediato usufruto. (id. *ibid.*, p.33)

Segundo o autor, o padrão de liderança tradicional Xakriabá desde 1974, quando se instala o posto indígena da FUNAI (e incentivado pela mesma), é a de um cacique como autoridade máxima. Para esta função foi nomeado pela própria FUNAI Rodrigão, uma importante liderança local, que toma o lugar do então capitão<sup>68</sup> Laurindo. Também neste período, como sugestão de um delegado da polícia federal é formado um conselho representativo local com o intuito de apoiarem o cacique nas viagens à Brasília e nas demandas internas, como o recolhimento de abaixo-assinados para a demarcação e homologação das terras. Esse conselho de representantes, no entanto, tinha caráter apenas consultivo nas deliberações e tomadas de

---

68 Capitão era a “antiga terminologia, advinda da legislação indigenista do século XIX, usada para se referir ao chefe indígena” (SILVA, E., 2007, p. 44).

decisões internas que, de forma autoritária, eram centralizadas nas mãos do cacique.

Sob notável influência do CIMI (Conselho Indigenista Missionário), que incentiva uma política mais horizontalizante dentro do TIX, com maior representatividade e participação mais democrática das aldeias no Conselho Representativo para as tomadas de decisões. Em 1987 acontece uma votação para eleger novos representantes para as aldeias. Nesta eleição, Rodrigão confirma sua forte presença política local ao ser eleito cacique pelos próprios índios, mantendo assim, sua política centralizadora apoiada pela FUNAI. A partir de 1995 a coisa muda de figura, quando o então cacique começa a sofrer pressão das aldeias para o aceite de novas lideranças no Conselho Representativo. Desde então, o Conselho passa, realmente, a exercer uma função mais ativa junto às tomadas de decisões, desconstruindo assim o perfil inicial do Conselho onde os representantes apenas apoiavam a decisão do cacique. Instaura-se também, o cargo de vice-representante das aldeias.

Em 2003, com a morte do cacique Rodrigão, entra em cena o atual cacique, Domingos Nunes de Oliveira, escolhido a partir de votação pelos índios, ao concorrer com Zé de Rodrigo, filho do ex-cacique. Esse evento é visto como “o fim de uma era na história Xakriabá” (id. Ibid., p. 49). O novo cacique, ao contrário do anterior, parece ter uma postura conciliadora frente a fortes divergências políticas internas e aos diferentes interesses de cada aldeia, sendo as decisões tomadas por consenso. Tal postura, no entanto, parece não agradar a todas as lideranças, principalmente as mais conservadoras, que viam no modelo anterior maior agilidade nas tomadas de decisões (id. Ibid., p. 38) e por identificarem uma certa “tradição” e “identidade” no modo de liderar antigo.

Sobre uma nova lógica e com a influência da escola diferenciada, surgem então novas lideranças, dentre as quais, destacam-se os professores locais. As novas lideranças exercem grande influência local em função do conhecimento escolar, da larga experiência adquirida mediante o contato com a universidade, ONG's e, principalmente, pela criação da OEIX – na qual participam professores, pais e alunos – “onde tanto exerceram sua influência sobre as decisões da comunidade, como aprenderam o jogo da política de representação” (id. Ibid., p. 51). Surgem também as associações comunitárias, com a participação dos moradores com intuito de levantar e buscar recurso para as demandas locais, a partir de projetos ou não. Aqui também, os professores apresentam bastante influência e participação.

Essa organização política mais descentralizada tem facilitado bastante, para eles, o acesso aos

recursos do estado através de projetos e reivindicações. Mesmo assim, devido à falta de experiência com projetos, a marcante influência do “modelo tutelar” exercido pela FUNAI e baseando-se em uma dívida histórica, várias lideranças, com exceção de algumas poucas aldeias dentro das quais se destaca a Barreiro Preto, dirigem suas energias principalmente para as “mobilizações reivindicatórias de políticas que devem, segundo entendimento local majoritário, ser cabalmente executadas pelos órgãos financiadores” (id. Ibid., p. 52).

Como podemos ver em Carneiro da Cunha (2009, p. 340), essa não é uma característica restrita ao povo Xakriabá. A autora diz que, segundo Bruce Albert, “os 'projetos' de instituições privadas ou governamentais se tornaram um elemento central da política indígena contemporânea” e a “caça ao projeto” uma “atividade constante para a qual os antropólogos são recrutados”. Ao que se interpreta que, pelo menos em relação aos movimentos sociais amazônicos, a expressão “fazer um projeto” teria um significado muito mais próximo à ideia de solicitar uma doação, um presente ou um financiamento, do que algo que partisse dos indígenas de fato.

Desta maneira, os Xakriabá acabam mantendo-se dependentes de ONG's e outras instituições que se disponham a executar para eles todo o trâmite que envolvem esses projetos, dando continuidade, em partes, à “tradição” instaurada desde a chegada da FUNAI. Esta situação acaba também dificultando o envolvimento e execução dos mesmos, haja visto que depois da aprovação, alguns projetos não conseguem ser levados a cabo pelas associações. Ainda assim, podemos ver essas experiências como processos de aprendizagem no qual os Xakriabá, pouco a pouco, vêm tomando consciência e desenvolvendo experiências nas práticas da auto-gestão. Soma-se a isto, também, a interação que os povos indígenas têm estabelecido entre si e entre outros grupos em torno de afinidade de ideais, objetivos e lutas comuns, dando uma outra dimensão às causas e movimentos das comunidades indígenas e tradicionais.

De qualquer maneira, as organizações sociais, de um modo geral, seja no contexto indígena ou não, têm mostrado grande valor no caminho em busca de maior empoderamento e emancipação social. Elas estabelecem ambientes de troca e aprendizado, além de criarem oportunidades de desenvolvimento em conjunto, a partir de redes de trocas, gerando novas possibilidades de transformações locais.

Como vimos em Viveiros de Castro (2008, op. cit.) (capítulo 3), na mesma época em que os índios corriam o risco de perder sua “identidade” – devido ao projeto de desindianização



jurídica de 1970 – surgiram as Comissões Pró-Índio e as ANAI (Associação Nacional de Ação Indigenista), entre outras, que consolidaram as organizações em defesa aos direitos dos índios, atuando ainda hoje junto aos povos indígenas. Essas organizações sociais, assim como as ONG's e outras fundações, como vimos, vêm desempenhando um papel muito importante em casos como o dos Xakriabás e surgem como um apoio por parte da sociedade civil à causas que não apresentam valor perante o Estado e/ou mercado, diante daquilo que hoje representam. Incorporando-se esta lógica às organizações sócio-políticas indígenas internas, uma grande transformação se refere à autonomia interna, mediante as decisões e direções de investimentos locais, pode acontecer.

É interessante perceber também, como indica Jeremy Rifkin (1997, p.20), que os grupos de iniciativas privadas com fins públicos (Terceiro Setor), nada mais são que a própria sociedade civil organizada e representam hoje uma parte muito importante das redes comunitárias e sociais. Para ele, esses grupos têm demonstrado um grande potencial transformador e emancipatório ao buscarem legitimar práticas sociais emergentes não hegemônicas, empenhadas no fortalecimento e formação de um contexto social que seja capaz de garantir os direitos das pessoas, animais e do meio no qual vivemos, ou seja, os direitos do planeta.

Rifkin (1997) também acredita que o possível caráter emancipatório do terceiro setor está justamente nas redes geradas por este e por isso, prevê nelas a possibilidade de um processo de libertação social à medida que “a responsabilidade da vida cívica” passar a ser das fundações e do setor não-governamental. O autor complementa essa ideia afirmando que “sem identidade não há poder” onde indica que, tal fato, implica também uma nova responsabilidade e reconhecimento e consciência de uma identidade social.

Com esta afirmação, Rifkin (1997) se refere a algo que faz muito sentido dentro da história dos Xakriabá; a ideia, já expressa, de que a assimilação de um grupo formado por origens tão diversas em uma identidade cultural foi o que permitiu que eles conduzissem sua história e superassem os obstáculos impostos pelas práticas colonialistas e, posteriormente, pelas nacionalistas progressistas, em direção à conformação de uma comunidade e território como se apresentam hoje. Sahllins (2007, p. 523), para expressar ideia semelhante, cita Amílcar Cabral (1973, p.16) onde diz:

(...) a cultura revelou-se a própria base do movimento de libertação. Somente as sociedades que preservam suas culturas são capazes de se

organizar para a luta contra a dominação estrangeira. Quaisquer que sejam as formas ideológicas ou idealísticas que assumam, a cultura é essencial para o processo histórico. (...) E, uma vez que a sociedade que realmente consegue livrar-se do julgo estrangeiro retorna ao caminho ascendente de sua própria cultura, a luta pela libertação é, acima de tudo, um ato cultural.

Para Rifkin (1997, p.21) os membros do Terceiro Setor dedicam seu tempo em criar capital social servindo à comunidade. O capital social se baseia em cada pessoa da comunidade oferecer de si para a comunidade beneficiando ao mesmo tempo a comunidade e a si mesmo com o trabalho prestado. Acredita que assim é possível “agrupar as comunidades numa nova voz política intermediária entre o mercado e o governo”, não excluindo, portanto, nem o mercado (Segundo Setor) e nem o governo (Primeiro Setor), conferindo a eles seus papéis originais de serem uma consequência da própria comunidade, e não o contrário. Diz que para isso é necessário que saibamos distinguir bem: somente após o estabelecimento da comunidade, ou seja, do capital social, é que surge o comércio e o governo. Para ele, nossa sociedade inverteu essa lógica, acreditando que para se construir uma comunidade forte é necessário se estabelecer um mercado forte. O que talvez possa ser uma regra para o capitalismo, mas de certo não é assim para todas as culturas.

O etnodesenvolvimento, assim como as organizações sociais, se baseiam em estruturas que, ao focarem na produção do capital social e cultural, podem auxiliar no desenvolvimento local, ao mesmo tempo em que apóiam propostas de economia social e solidária, por exemplo. São capazes de trabalhar no sentido de fortalecer práticas sócio-ecômicas que possam, cada vez mais, substituir o capital financeiro (como principal ou único objeto de troca) e estimular tanto a permuta quanto as práticas tradicionais de reciprocidade e domesticidade inerentes a esse povo.

Apesar dos desafios apresentados aos Xakriabá, pela organização política local, tradição tutelar ou pela falta de conhecimento e prática na gestão de projetos, várias iniciativas tem se mostrado bastante promissoras dentro do território. O projeto de Gestão Ambiental Territorial Indígena (GATI) e o projeto das Casas de Cultura são dois exemplos de projetos comunitários atuais muito interessantes que só foram possíveis devido a essa nova configuração política Xakriabá e que, de alguma maneira, a refletem.

## Gestão Ambiental e Territorial Indígena (GATI):

Cada família tem a sua rocinha, com chuva tem fartura... grande ou pequena cada um tem sua rocinha... boa vontade de cuidar de uma rocinha, aquela que ele cuidou é dele, é uma terra de união, somos uma semente dessa terra, todo nosso povo nasceu aqui nessa terra... (Sr. Manoel, 2014, Caatinguinha)

Senhor Manoel diz isso ao mostrar com orgulho sua roça e de sua grande família da Caatinguinha, após dizer que também fazem parte do banco de sementes das Vargens e outro “na cabeceira de cumpadre Eusébio”. Ainda em novembro de 2012, em uma conversa rápida com Sr. Nicolau, uma das lideranças da aldeia do Sumaré, fiquei sabendo que um grupo estava se reunindo na Casa de Cultura para iniciar um banco de sementes crioulas, com a intenção de resguardarem a segurança alimentar, com interesse em aprender e aplicar princípios da agroecologia para melhorar o plantio, minimizar o impacto na terra e águas e melhorar a qualidade dos seus alimentos. Posteriormente, vim a saber que este projeto se tratava de um dos Projetos Nacionais do GATI, o GATI Xakriabá.

Este projeto parte de uma parceria entre diversas instituições nacionais e internacionais<sup>69</sup>, tem como proposta fortalecer práticas tradicionais indígenas de manejo, uso e conservação ambiental a partir da inclusão social dos povos indígenas, com o intuito de fortalecer a visão das Terras indígenas como áreas essenciais para a conservação da diversidade biológica e cultural do Brasil.

A escolha do projeto a ser implementado nos Territórios Indígenas (TI) é feita a partir de um Plano de Gestão Territorial e Ambiental (PGTA), elaborado em conjunto com a comunidade, a partir de etnomapeamentos, etnozoneamentos, diagnósticos, projetos de vida, planos de ações, planos de gestão etnoambiental, desenvolvidos para incentivar o protagonismo, a autonomia e autodeterminação desses povos. Esse diagnóstico também pretende identificar demandas que ajudem na orientação de políticas públicas ambientalistas e indigenistas a partir de uma correlação entre estas políticas e a política indígena.

A atividade de diagnóstico é parte fundamental do processo e também promove uma interação entre a comunidade e a circulação de conhecimento entre as gerações, a valorização do conhecimento indígena sobre seu território. Os potenciais destes processos de interação para

---

69 O Projeto é uma realização conjunta entre o movimento indígena brasileiro, Fundação Nacional do Índio (FUNAI), Ministério do Meio Ambiente (MMA), The Nature Conservancy (TNC), Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (PNUD) e Fundo Mundial para o Meio Ambiente (GEF-Global Environment Facility). Informações retiradas em: <<http://cggamgati.funai.gov.br/index.php/projeto-gati/o-que-e-o-gati/>>. Acessado em maio de 2014.

diagnóstico e planejamento são amplos e abrangentes e vão, desde auxiliar nos processos de reivindicação da defesa e proteção do território e dos recursos naturais e promover a utilização sustentável dos mesmos, até mostrar possibilidades de alternativas econômicas, fortalecer organizações indígenas, auxiliar nos processos relacionados à educação, saúde, promoção social e, ampliar e qualificar o diálogo com instituições governamentais e não-governamentais (FUNAI, 2014).

O projeto GATI é de abrangência nacional e para atender as diversas regiões do país foram criados oito Núcleos Regionais que apóiam a implementação dos projetos e os auxiliam nos planos de ação para implementação das propostas, além de promover o intercâmbio de experiência entre as etnias de um mesmo núcleo. Os Xakriabá fazem parte do Núcleo Nordeste II, junto com mais três etnias (Pataxó Hãhãhãe, Tupiniquim, Guaraní Mbyá).

O projeto proposto pelos Xakriabá consiste basicamente em garantir a produção e o acesso às sementes crioulas no território. Essa é uma iniciativa muito importante que prevê a segurança alimentar deste povo à medida que deixam de depender de sementes compradas fora do território ou mesmo ganhadas, mas que em sua maioria ou são sementes envenenadas para conservação ou geneticamente modificadas, que vão perdendo a capacidade de se reproduzirem, gerando a famosa dependência das megaempresas do agronegócio. A proposta é de que tanto a produção quanto a seleção e o armazenamento das sementes sejam feitos a partir de mutirões, os quais, inicialmente, envolvem as aldeias Vargem, Sumaré I e III, Barreiro Preto, Caatinguinha e Custódio.

Os Xakriabá contam que muitas espécies de feijão de várias cores que eram produzidos até pouco tempo no território desapareceram durante o processo de luta pela terra, depois que passaram a depender da doação das “novas sementes” para plantio e das cestas básicas enviadas pela FUNAI. Nelson em conversa, conta sobre esse período:

Um ano das mudanças também foi o que o tio Roberto falou, foi o fornecimento de alimento, assim, não em grande quantidade porque o pessoal vem sempre crescendo, crescendo... é, o pessoal começou a distribuir sementes pra plantar, tipo um milho, aquele milho colorido né, é arroz talvez, arroz com casca assim, começou mandar pra cá. Aí o pessoal, ao invés de plantar, como estava muito necessitado né, pisava pra fazer os beijú, só que o beijú quando colocava o milho na água saía aquela parte da tinta mais não saía toda, aí saía assim uns beijú colorido né, os pessoal falava o beijú da cesta, o beijú da FUNAI... aí depois também foi surgindo a cesta né, que é essa cesta que continua até hoje, tem um certo tempo que ela vem sendo distribuída dentro do território... (Nelson, 2014, Imbaúbas).

A constante parceria do Centro de Agricultura Alternativa (CAA) de Montes Claros com os Xakriabá representa também uma grande contribuição para a realização deste e de outros projetos que incentivam a conscientização para a adoção de uma agricultura mais natural e de menor impacto ambiental dentro da reserva, ao que estes têm respondido positivamente. Além do banco de sementes, os Xakriabá também praticam o extrativismo de base comunitária, como o pequi, por exemplo, que é colhido nas “gerais” e descascado em mutirão para que se retire e congele a poupa que será utilizada na alimentação nas escolas e também por muitas famílias.

De qualquer maneira é interessante refletir sobre a escolha deste projeto de sementes crioulas pelos Xakriabá (tendo em vista que são tradicionalmente reconhecidos como caçadores e coletores) com o intuito de garantir a soberania alimentar local e diminuir a dependência da compra de sementes, pois, muitos povos indígenas e tradicionais também batalham o reconhecimento e proteção de suas contribuições mediante o desenvolvimento de tecnologias de plantio e a produção de recursos fitogenéticos a nível mundial. Carneiro da Cunha (2009, p. 324) dá um exemplo de conquista desta reconhecida contribuição dos povos indígenas perante a Organização para a Alimentação e Agricultura (FAO), que em 2001 propuseram um “Tratado Internacional sobre Recursos Fitogenéticos para a Alimentação e a Agricultura” onde, no parágrafo 7º, afirmam reconhecer a enorme contribuição dessas comunidades que em todas as regiões do mundo “têm dado e continuaram dando ao desenvolvimento de recursos genéticos vegetais que constituem a base da produção de alimento e agricultura no mundo todo”.

Margarida Alonso (2005, p. 291) também aponta para a importância do reconhecimento dos povos indígenas e tradicionais sobre seus conhecimentos e práticas tradicionais para o ordenamento do meio ambiente e desenvolvimento sustentável, por parte do Estado. A autora ressalta a conservação da diversidade biológica e cultural e das tecnologias sociais, o reconhecimento e fomento dos métodos e conhecimentos tradicionais das populações indígenas e de suas comunidades como práticas de grande interesse para a utilização sustentável de recursos biológicos, enfatizando-se o papel da mulher e dando a oportunidade a esses grupos de participarem dos benefícios econômicos e comerciais proveniente da utilização de tais métodos e conhecimentos tradicionais.

### A Casa de Cultura:

A primeira vez que estive nos Xakriabá, fiquei hospedada na aldeia Barreiro Preto, na casa da família do Sr. Hilário, uma das lideranças locais, que na época era vereador do município. Conversando na cozinha da casa sobre a cultura dos antigos, ele contou que os dias de colheita da mandioca e da produção da farinha e tapioca, nos antigos engenhos da aldeia, se tornavam um evento para o povo. As mulheres ralavam a mandioca brava e pelo “boca-a-boca” muitos homens ficavam sabendo e iam para as casas de farinha para ajudar. Lá eles faziam o trabalho mais pesado de roda e prensa. Enquanto isso, as mulheres já iam preparando uma grande quantidade de beijú nos fornos quentes, café e cachaça para os trabalhadores e ali, juntos, eles cantavam canções tradicionais enquanto produziam a farinha e a tapioca. Uma verdadeira festa.

Hoje, principalmente devido ao histórico das invasões e violência durante um longo período do século passado e o medo gerado neste povo, essas práticas foram se perdendo e os engenhos antigos quase desapareceram. Mesmo assim os Xakriabá não desistiram e, recentemente, reconstruíram novas casas de farinha. Além destas, foram construídas casas de medicina, de artesanato, escolas e a comunidade vem buscando novos espaços para celebrarem e se reunirem, trocarem aprendizados, valorizando e distribuindo melhor os conhecimentos existentes, gerados dentro da Reserva ou não.

No tempo que permaneci no território, estive diversas vezes em contato com projetos que se iniciavam, estavam em andamento ou finalizados. Em muitas dessas vezes fui solicitada, como arquiteta, a opinar sobre os projetos que incluíam edificações. Isso me levou a refletir sobre a presença do arquiteto no território, se existe uma demanda real de alguém que possa auxiliá-los de maneira mais próxima no acompanhamento destes projetos e se o arquiteto tem de fato um papel a desempenhar nestes contextos, os Territórios Indígenas. Sabendo que esta (assim como muitas etnias) é uma cultura onde a troca é quase um sinônimo da mesma, sou levada a pensar no envolvimento arquiteto x comunidade, como uma oportunidade interessante dentro da qual é possível surgirem novas práticas e aprendizados para ambos.

Apesar de não ter participado diretamente do projeto inicial e da obra, o processo de projeto e execução das Casas de Cultura revelam algo assim. Este projeto, além de suprir a função inicial solicitada pela comunidade, vai além e inclui a edificação como um objeto que incorpora elementos construtivos pertencentes à cultura local, ao mesmo tempo em que traz

novos elementos construtivos. Ou seja, o projeto incorpora questões que vão além da função estritamente solicitada pela comunidade ao incorporar a construção como objeto cultural “consciente”, estabelecendo a partir dele uma troca cultural entre aspectos da tradição e da modernidade, produzindo assim um elemento totalmente novo, capaz de refletir o “espírito do tempo” (zeitgeist) desta comunidade como em uma síntese espacial.

Não que este tipo de intervenção seja uma resposta única. Como indica Lefebvre (2006, p.10), em torno do ano de 1974, ao fazer uma auto-crítica em relação ao lugar da arquitetura em seu livro *A produção do espaço*, “o projeto de um novo espaço permanece incerto; hoje, mais de um traço pode se ajustar ao esboço”. Assim segue a arquitetura contemporânea, investigando esses novos espaços do pós-modernismo/modernidade, permeado de inovações, tradições, ecologias e algumas “sustentabilidades”.

Nesse contexto, a Casa de Cultura foi proposta pelos Xakriabá como parte de uma importante demanda: a criação de um espaço para a *cultura*. Como “criar” e “construir” parecem estar sempre implicados na linguagem dos projetos propostos pelos Xakriabá, o projeto Casa de Cultura Xakriabá tinha como principal objetivo uma edificação que pudesse funcionar como uma oficina de produção de peças de cerâmica, ossos e madeira (especialmente adornos), um museu, um espaço de vendas e uma área para execução de danças e outras atividades. Demandas de grupos indígenas pela criação de espaços similares não são incomuns, haja vista o pioneiro o Museu Magüta, organizado pelos Tikuna em 1986; a aldeia turística de Coroa Vermelha, do povo Pataxó; a aldeia cultural dos Bororo e o museu Kuahi, dos povos indígenas do Oiapoque. Embora situadas em contextos muito diversos, essas iniciativas têm em comum a idéia de colocar a *cultura* em exposição. (SANTOS, R., 2010, p.108)

Fruto de uma parceria entre instituições italianas e brasileiras, mediadas e apoiadas pela UFMG<sup>70</sup>, a Casa de Cultura surge em 2006 como um projeto voltado para a promoção socio-econômica, ambiental e cultural da comunidade (MARCOLINI, MAGALHÃES, CARDOSO, 2010) com base na proposta do etnodesenvolvimento. Foi composto inicialmente pela Casa de Cultura localizada no Sumaré I e, devido à grande aceitação da comunidade e também à dificuldade dos moradores de aldeias distantes irem e virem do Sumaré todos os dias, em 2008, foi aprovado pelo Fundo Estadual de Cultura de Minas Gerais a construção de três Mini Casas de Cultura com seus respectivos fornos para queima de trabalhos em cerâmica, espalhados por algumas aldeias, contando também com subsídios aos artesãos.

---

70 A parceria para o projeto envolvem a ONG italiana ISCOS (Istituto Sindicale per la Cooperazione allo Sviluppo), a Província de Módena, na Emilia Romana, Itália; a Prefeitura Municipal de São João das Missões; a Secretaria de Estado da Cultura de Minas Gerais e as várias associações do povo Xakriabá (AIX), além da UFMG.

A construção da Casa de Cultura na aldeia Sumaré teve entre seus principais motivos o fato de a aldeia se situar em região central da terra indígena, cortada por diversas estradas principais. A idéia era que a Casa pudesse ser massivamente frequentada em festas, oficinas e outros eventos relativos ao *levantamento da cultura*. O uso da instalação para a fabricação de adornos e outras peças se mostrou impraticável para indígenas de outras aldeias, que muitas vezes viviam distantes e não tinham condições de se deslocar diariamente, abandonar os afazeres domésticos ou o trabalho na roça para trabalhar por longos períodos na Casa de Cultura. Essa constatação foi um dos motivos para a proposição, em 2008, de outro projeto junto ao Fundo Estadual de Cultura de Minas Gerais. O projeto “Revitalização das Práticas Artesanais nas Comunidades Xakriabá” levou adiante a sugestão da construção de “casinhas de cultura” em outras aldeias que, por sua vez, funcionariam como pólos mais próximos para a fabricação de peças e outras iniciativas de *levantamento da cultura*. Esse assunto já havia surgido antes mesmo da proposta para elaboração do projeto “Revitalização...”, e estava presente desde o primeiro relatório de atividades da Casa de Cultura Xakriabá, elaborado em 2007. (SANTOS, R., 2010, p.109)

Logo em 2009 foi aprovado um novo projeto junto à Secretaria de Cultura de Minas Gerais e o Ministério da Cultura envolvendo a Casa de Cultura, foi o projeto “Loas”. Este projeto visa transformar a Casa de Cultura Xakriabá num Ponto de Cultura<sup>71</sup>, dando subsídios para a implementação de uma rádio comunitária, um laboratório multimídia e para a organização de “encontros dos mestres locais de diversas formas de expressão – incluindo aqueles que *jogam a loa*, o duelo de rimas marcante entre os Xakriabá que deu nome ao projeto” (id. Ibid, p.09) além do batuque e a Folia de Reis.

A Casa de Cultura Xakriabá foi projetada e construída a partir de um processo de projeto que envolveu a colaboração e a participação ativa de representantes da comunidade. Daí surgiu a proposta de um espaço para usos e atividades diversas, com o objetivo de estimular e fortalecer a produção e reprodução de suas práticas culturais. O espaço foi concebido em forma circular devido principalmente à solicitação da comunidade, que vêem nesta forma uma referência à conformação das aldeias tradicionais pertencentes ao grupo Jê do qual os Xakriabá fazem parte. Dividido em quatro módulos semi-circulares, para abrigo das atividades permanentes como uma biblioteca, uma rádio comunitária, um museu e um espaço para a produção e aprendizagem do artesanato Xakriabá, principalmente, a cerâmica. Essas edificações se complementam e são dispostas de modo a inscrever um pátio circular ao centro, que prevê a realização de “apresentações e práticas rituais que expressem o universo mítico e

---

71 Os chamados Pontos de Cultura são parte de uma iniciativa integrada Programa Cultura Viva, do Ministério da Cultura. O intuito dos Pontos de Cultura é servir como pólos de articulação de iniciativas que já existem nas comunidades onde são instalados. Segundo a página oficial do programa "O Ponto de Cultura não tem um modelo único, nem de instalações físicas, nem de programação ou atividade. Um aspecto comum a todos é a transversalidade da cultura e a gestão compartilhada entre poder público e a comunidade" (Ministério da Cultura, 2010 *apud* Santos R., 2010, p. 108).



religioso Xakriabá” (MARCOLINI, MAGALHÃES, CARDOSO, 2010) como o batuque, a Folia de Reis e a Loa (jogo de rimas).

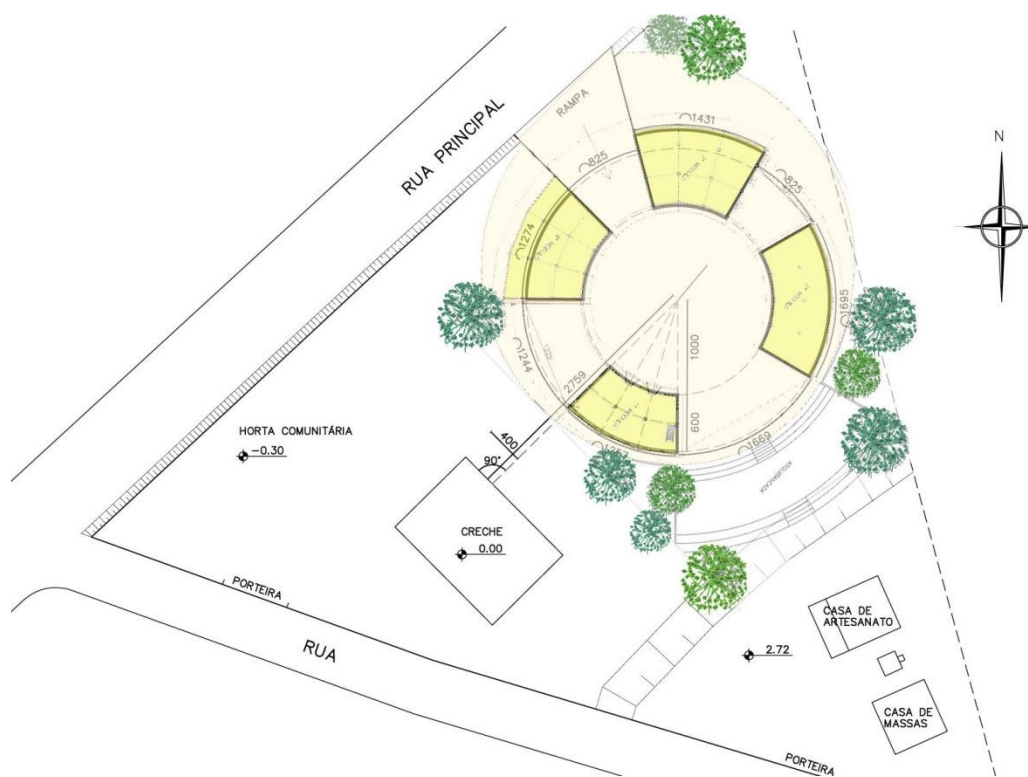


Fig. 07: Desenho da Implantação da Casa de Cultura. Fonte: CEDEPLAR/UFMG



Fig 08: Casa de Cultura, Sumaré I, 2014. Fonte: Edgar Correia Xakriabá.

Com o objetivo de incentivar a uso de materiais locais, que começam a ser substituídos pelos materiais das construções convencionais – como o tijolo queimado, o cimento e telhas; adquiridos fora do território – para a execução das obras, foram levantados todos os materiais tradicionalmente usados na construção por este povo. Entre eles se destacam: a argila usada na produção de tijolo de adobe, enchimento de pau-a-pique e telhas; a madeira usada como cobertura, estrutura e fechamento; a palha usada para cobertura e fechamento. A partir de então, foi feito um estudo e levantamento de tecnologias construtivas alternativas ao modelo convencional que fossem ao mesmo tempo menos impactantes ambientalmente e agregasse elementos construtivos das tecnologias tradicionais Xakriabá. Esta estratégia permitiu uma combinação entre as técnicas “alternativas” e tradicionais, mantendo uma clara referência às construções tradicionais.



Fig 09: Detalhes da Casa de Cultura, Sumaré I, 2014. Fonte: arquivo pessoal

Vale ressaltar que as técnicas consideradas alternativas são, na maioria das vezes, desenvolvidas a partir das técnicas tradicionais, com a intenção de se obter um melhor desempenho das mesmas como maior resistência, durabilidade e agilidade na produção. Neste sentido, foram escolhidos para a vedação os tijolos de solo-cimento. Os tijolos foram produzidos localmente em uma prensa manual adquirida pelo projeto e confeccionados a partir de uma mistura de solo argilo-arenoso local com uma pequena quantidade de cimento na proporção de um para dez. As paredes não foram rebocadas, o que possibilitou que fossem utilizadas cores diferentes de solo para a produção de duas cores de tijolos, permitindo que fossem feitos desenhos nas paredes como referência aos símbolos geométricos tradicionais, a partir do contraste. Outra opção interessante utilizada nos fechamentos foi o uso dos tijolos deitados, de forma que os furos deixados no tijolo pela prensa para a passagem da ferragem

quando utilizados com função estrutural, ficassem aparentes, que além de divertidos, possibilitou um incremento na ventilação e iluminação natural dentro dos ambientes.

Para a estrutura, optou-se pelo uso de uma estrutura autônoma de madeira, como as tradicionalmente utilizadas (principalmente nas casas de enchimento), porém a madeira utilizada foi o eucalipto, que embora seja um material natural e renovável é produzido e tratado e em escala industrial fora do território. Essa escolha se deu, principalmente, em função da escassez de madeira nativa e de boa qualidade dentro da reserva. O eucalipto também foi usado na confecção artesanal das portas e janelas, que depois foram adornadas com padrões geométricos – também referenciadas nos desenhos corporais tradicionalmente utilizados por essa etnia – feitos com pequenas “varas” e cipós extraídos no território.



Fig. 10: Detalhe da porta da Casa de Cultura, Sumaré I, 2014. Fonte: arquivo pessoal

Na cobertura foram usados dois tipos de materiais. Para os módulos onde ficarão as atividades permanentes foram produzidas, artesanalmente, as telhas de cerâmica tradicionais, que tiveram que ser calculadas em três diferentes tamanhos devido à forma circular dos telhados. Essas telhas também foram pintadas e marcadas com motivos locais, prática tradicional na Reserva. As áreas de circulação entre os módulos e o pátio central foram cobertas com folhas de Buriti, uma palmeira nativa que é encontrada em abundância na região alagada das veredas, da aldeia Peruaçu.

Toda a obra foi executada pelos Xakriabá, que foram coordenados localmente pelo mestre de obras Odair Fernandes Pimenta, morador da aldeia Barreiro Preto, sob a orientação da equipe de arquitetos da UFMG que trabalharam neste projeto. Como fruto de uma proposta de trabalho coletivo, os Xakriabá tiveram a liberdade de co-criar durante o processo de desenvolvimento da obra, de onde surgiram soluções estruturais e grande parte dos elementos decorativos da edificação.

Nas casas de cultura que fizeram parte deste projeto, com exceção do cimento, as ferragens e as madeiras de eucalipto produzidos fora do território, todo o restante do material foi extraído e produzido localmente, numa mistura entre materiais e modos de produção modernos e tradicionais, dando forma assim a um terceiro elemento que está além destes, o contemporâneo. Um dos objetivos do uso desses materiais em uma construção como esta foi incentivar os Xakriabá na busca e desenvolvimento de técnicas alternativas que possam ser produzidas localmente, com material e por mão de obra local, e ao mesmo tempo, apresentar uma maior qualidade em relação ao material tradicionalmente utilizado, devido a um melhor desempenho, acabamento e durabilidade dos materiais nas construções.

A Casa de Cultura Xakriabá emerge então como um marco importante na história recente deste povo que está a se construir. Digo isso, pois, apesar de a última parte do projeto, a cobertura central, ter sido concluída em dezembro de 2013, a casa ainda está sendo aos poucos apropriada pela comunidade em eventos, reuniões e oficinas. Muitos dos usos previstos para os espaços internos, como a rádio comunitária, o museu, a oficina e loja, estão ainda dependendo de novos investimentos para serem efetivados.

Algumas Mini-Casas de Cultura também já estão prontas e em funcionamento, como o caso da casinha da aldeia Veredinhas onde funciona oficinas de cerâmica e uma lojinha que, além de vender as cerâmicas produzidas ali, oferece outros produtos artesanais locais com o sabão “dicuada”, peneiras, entre outros. Essa casinha, especificamente, tem o formato de um dos módulos da Casa de Cultura e utiliza-se dos mesmos materiais e elementos construtivos, gerando uma referência visual e conexão simbólica com a casa origem.



Fig. 11: Mini Casa de Cultura, Veredinha, 2012. Fonte: arquivo pessoal

## **EMERGENCIA 2:** *A retomada da terra e a questão da propriedade*

Ao traçarmos o contexto histórico dos Xakriabá, é possível notar o quanto esse povo foi capaz de manter uma postura consciente e política sobre o modo como queriam vivenciar sua realidade. Conseguiram resistir às “apelações tentadoras” do capitalismo e da modernidade como a propriedade privada, durante a regulação de terras iniciada pela Ruralminas, decidindo, arbitrariamente, continuarem a viver em comunidade em terras de posse coletiva, que passariam então a título de propriedade da União. Para os Xakriabá, hoje, a questão da propriedade da terra se resolve da seguinte maneira:

Pensada como una, a terra é em comum explorada pelos herdeiros ou sucessores dos índios do Sr. São João, que, teoricamente, detêm, cada um, o mesmo direito ou poder sobre o território. Este direito abstrato é concretizado e individualizado pelo trabalho, através do qual a terra é familiarmente apropriada; as terras livres – onde não há trabalho investido, como as matas e pastagens naturais -, são, desta forma, consideradas como usufruto de todos os moradores, assim como o recurso essencial da água, ao passo que os terrenos de morada e as roças, produtos de um investimento e esforço particulares, cabem cada qual a seu dono. (SANTOS A., 1997, p.42)

Contudo, a história do processo de demarcação do TIX não foi tão simples de ser assimilado entre esse grupo e acabou causando uma segmentação “virtual” entre *índios* e *posseiros*, por pessoas que a princípio poderiam ser incluídas em ambas categorias, devido ao modo como a questão foi abordada pela FUNAI neste período. Ana Gomes relata a questão de que, na época da demarcação do território, muitos “*filhos da terra*”, pessoas “*nascidas e criadas*” no atual TIX tenham, por algum motivo, optado por não se unirem ao povo. Entre eles estaria o estigma ou a ideia que faziam de ser índio (tendo em vista que até então eram reconhecidos como caboclos), “a recusa de viver sob a tutela da FUNAI” e a ideia de que, assim, perderiam a autonomia sobre suas terras. Tal fato acabou gerando uma situação bastante ambígua, segundo Gomes, “encontram-se hoje na área pessoas que em algum momento teriam aderido à proposta de demarcação de lotes individuais; por outro lado, há indivíduos fora da área – na cidade ou em distritos rurais do município – que se definem como Xakriabá mas que, por motivos diversos (...), preferiram sair e vender ou abandonar os ‘direitos’ ”.<sup>72</sup>

Assim, muitos nativos, pessoas que nasceram e viveram (como seus pais e avós) no território,

---

72 GOMES, Ana Maria Rabelo. Índios e posseiros: considerações sobre o conceito de identidade. Uma reavaliação do caso Xakriabá. UFMG: s.d. (Anuário)



hoje demarcado como reserva, foram considerados ou se auto-denominaram *posseiros* e passaram a viver em áreas rurais ou em cidades próximas, como Missões e Itacarambi. O mesmo aconteceu com pessoas que moravam fora do território e que, no período da homologação e demarcação, tiveram a oportunidade de se juntar ao grupo por se reconhecerem enquanto tal. Ou seja, do mesmo modo que os Xakriabá no seu processo de (re)produção da cultura trouxeram muita gente de fora para o interior do grupo, também levaram muita gente de dentro, para fora do grupo.

Refiro-me a este fato, principalmente, para introduzir o tema da grande retomada, investida atualmente pelos Xakriabá. Existem pelo menos cinco áreas em processo de ocupação no entorno do território, entre elas estão, Morro Vermelho, Licuri, Dizimeiro, a área do córrego Traíras (GUERRA, 2011, p. 12) e a Fazenda São Judas, no município de Itacarambi. A retomada destas terras, para os Xakriabá, se justifica devido ao registro documental que se refere à abrangência do território concedido pela coroa portuguesa em 1728, onde consta as referências do território originalmente doado, com um tamanho, ao menos, duas vezes maior do que a área demarcada atualmente. Este documento, como foi dito anteriormente, é um evento marcante na história deste povo e um forte elemento cultural aglutinador entre eles. Assim é possível identificar neste processo da retomada, um traço de grande importância almejado pelos Xakriabá, como um ato que representa também um referencial de cultura e identidade – ambas constantemente perseguidas por este povo, desde o início do processo de “levantamento” de sua cultura para a demarcação do território após a chegada da FUNAI.

Essa questão nos leva a refletir sobre a fragilidade do limite ao qual se pretende estabelecer uma fronteira enquanto território e como categoria jurídica. Gomes atenta que a terra indígena nestes termos, “não é jamais algo pronto e acabado, e sim "fruto de variáveis sociais e políticas", produto resultante de pressões e interesses diversos, de interpretações conflitantes acerca das situações, da concepção de terra e da lei (cf. Leite, 1993: X)”.

Guerra (2011, p.02) em estudo sobre a retomada Xakriabá indica que “uma das maiores demandas das comunidades indígenas, na atualidade é a gestão, proteção e **ampliação de terras indígenas**, conciliando preservação socioambiental e fortalecimento econômico das populações envolvidas (grifo da autora)”. Para o autor, estas medidas se associariam a ideia de preservação cultural e ambiental desses povos segundo suas lógicas próprias e a garantia de sobrevivência e sustento das futuras gerações. O desafio, no entanto, se potencializa quando

se trata de povos que habitam terras com tamanhos insuficientes ou que sofrem constantes invasões, destacando assim a importância de um olhar que vá além dos “limites demarcatórios e que proporcione o entendimento das relações estabelecidas nas fronteiras, que são vivas, permeáveis e construídas historicamente” (id. Ibid).



Fig. 12: Retomada Xakriabá. Fonte: Edgar Correia Xakriabá.

Outra questão, de fundamental importância na história deste povo, é a referência do seu território como tradicionalmente localizado à margem esquerda ao rio São Francisco. Segundo Hilário Xakriabá, com a retomada, pretende-se que o TIX volte a margear esse importante rio e vê nisto também uma solução estratégica para amenizar a questão da falta de água, principalmente para a criação de gado e para a irrigação das roças, dentro do território. Hilário também atenta para o nítido crescimento populacional Xakriabá dentro da reserva como indício para a necessidade de expansão territorial. Acompanhando as pesquisas no território podemos ver que em 2006<sup>73</sup> o número de pessoas declaradas pelos Xakriabá era em torno de 7 mil, em 2010<sup>74</sup> fala-se em 8 mil, hoje este número está próximo a 10 mil, o que contabiliza um surpreendente índice de crescimento de quase 43%, em oito anos. Apesar do

---

73 DINIZ, 2006, p. 07

74 SANTOS, R., 2010, p. 15

movimento da nova retomada dentro do TIX não ser uma unanimidade, Guerra (2011, p. 10-13) fala que durante suas atividades desenvolvidas para implantação do GATI no território, puderam perceber um amplo apoio por parte da comunidade e das novas lideranças aos sub-grupos impulsionadores do movimento dentro do território. A fala do pajé Vicente, retrata um pouco isto:

... e a gente não tem um patrocinador, não tem um recurso pra nós ver esse poder de melhoria de cada um... nós indígenas do Brasil. Eu não posso morar aqui na reserva e pensar só na minha aldeia, pensar o Xakriabá todo. É trinta e duas aldeias e é dez mil índio indígena e cento e oitenta e cinco... Agora nós estamos numa demanda, é, foi perseguido, não foi indernizado o nosso território de nossa demanda no mapa por, pra demanda pelo Rio São Francisco. Desce aqui dos imeiro, desce aqui na Vargem Grande, Caraíba, não sei se vocês viram no jornal, e desce até no Rio São Francisco, que é o mapa do conhecimento do nosso povo, parente Xakriabá. (Vicente, 2014, Caatinginha)

Assim, é possível ver o processo de retomada das antigas terras pertencentes a este povo representado por pelo menos duas ideias: a) cumprir o papel de um “projeto” de benfeitoria, necessário para melhoria da gestão do território; b) representar simbolicamente um processo de “retomada” e reprodução da cultura deste povo, seja pela história do território, seja pelo processo de *mistura permanente*<sup>75</sup>, característicos aos Xakriabá.

No entanto, a questão da retomada não parece ser algo facilmente solucionável. Além das grandes terras dos fazendeiros da região, com os quais experimentam longo conflito, estão incluídas as terras de diversos pequenos produtores no entorno do TIX, abarcando ainda pelo menos quatro municípios<sup>76</sup> e a sede de dois deles, Itacarambi e São João das Missões. Além do mais, a questão da terra para os Xakriabá vai além do aspecto material, da posse ou propriedade sobre esta. Trujillo Miras (2013) - ao desenvolver um estudo de aproximação etnográficas entre os Xavante centro-brasileiros e uma família sul-africana de *farm-dwellers* – descreve a questão do conflito da terra, quando envolve grupos que mantêm diferentes visões e relações com o espaço, da seguinte maneira:

(...) quando tais disputas envolvem grupos que possuem relações distintas com o espaço e perspectivas outras em relação ao significado da terra, salta aos olhos o fato de que, mais que a disputa material sobre quem é dono daquele território, este processo é uma luta simbólica sobre os sentidos possíveis do espaço. Esta questão se mostra presente em países colonizados

---

75 op. cit. SILVA, E.

76 Os municípios são: Itacarambi, São João das Missões, Manga e Miralvânia.



onde esses significados entram em conflito devido à convivência de povos nativos com “colonizadores brancos”. (id. Ibid, p.02)

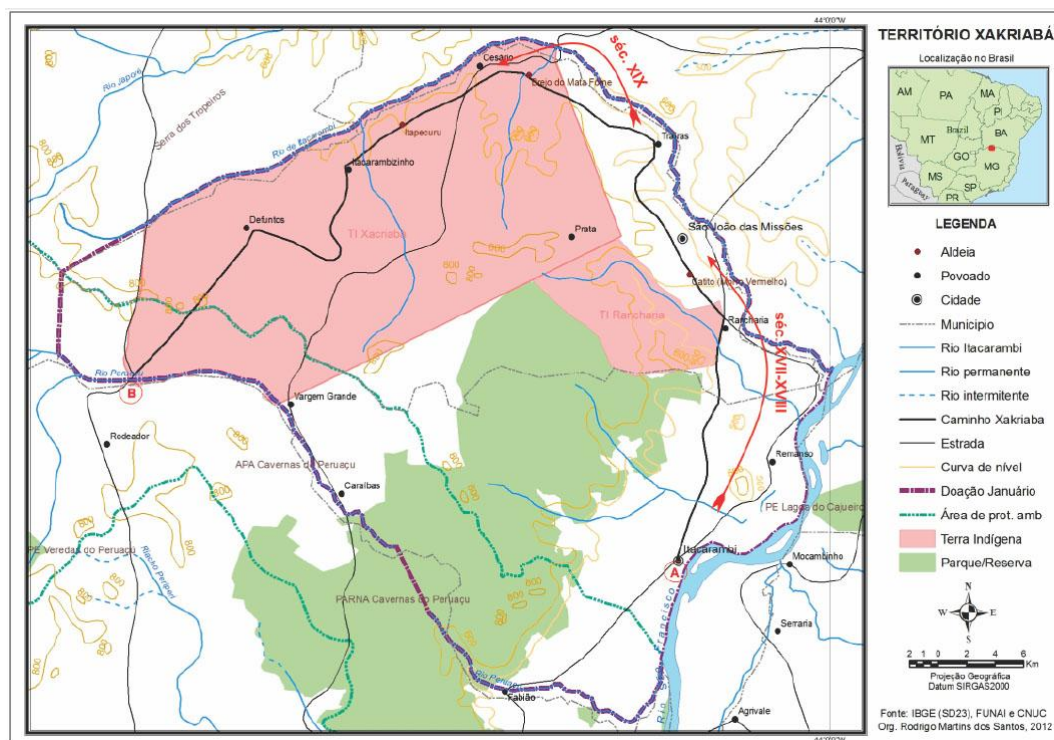


Fig. 13: Migrações Xakriabá, terra doada por Januário Cardoso e território homologado. (Santos, 2012, p.09)

Mediante esse quadro e apoiados na ideia das fronteiras como um produto em constante processo de construção, vivo e permeável, trazemos aqui as teorias antropológicas de Verran (1998) e Strathern (2009)<sup>77</sup>, sobre outras maneiras de imaginar a terra, sua propriedade e limites, para que nos auxiliem a vislumbrar outras possíveis alternativas no caso da retomada Xakriabá. A ideia ou o exercício básico seria partir de *visões de mundo* outras para se pensar a propriedade da terra, como por exemplo, aplicar a questão da propriedade e uso da terra na visão Xakriabá sobreposta à visão hegemônica, no intuito de solucionar legalmente a questão da retomada do Território.

A delimitação do território e a propriedade privada são dois pontos marcantes que diferenciam a comunidade Xakriabá das leis e costumes que regem seu entorno, o que incluiria até, alguns parentes que ficaram fora ou optaram por sair do território (como citado anteriormente), por preferir manter sua autonomia enquanto proprietário de uma casa ou terreno. Porém, é possível perceber neste contexto, também, alguns pontos a favor quanto a se pensar em um

<sup>77</sup> Todas as citações referentes a estas autoras (VERRAN, 1998 e STRATHERN, 2009) são traduções livres, feitas pela autora.

movimento de retomada como um processo “integrativo”, por exemplo, haja vista que muitas das pessoas que habitam esses municípios são parentes ou possuem um vínculo com a história destas terras. Outro ponto interessante é o fato de os Xakriabá já fazerem parte, há pelo menos doze anos, da gestão/administração do município de São João das Missões, com a presença de dois prefeitos e vários vereadores eleitos pelo município.

Um dado bastante conflitante, porém, é que a propriedade privada, além de um valor, se constitui hoje um direito (potencial) de todos, é a base do nosso sistema, mas apesar disso, apenas uma parcela da população mundial tem acesso a ela. No entanto, os impactos causados nas vidas e nas práticas cotidianas do homem moderno, por causa dessa visão foram imensos. Toda a realidade foi transformada em função da necessidade ou obrigatoriedade da propriedade, e agora, a acumulação é uma premissa e o homem moderno dedicou e ainda dedica uma grande parte do seu tempo trabalhando para garanti-la.

Lefebvre, como já foi dito, chama a atenção para uma mudança necessária no modo como damos sentido ao espaço, dizendo que “o espaço não pode mais ser concebido como passivo, vazio, ou então, como os “produtos”, não tendo outro sentido senão o de ser trocado, o de ser consumido, o de desaparecer” (*op. cit.*, cap. 2). Para superar esta visão, Strathern (2009, p.08) propõem um exercício onde consigamos incluir em seu significado duas dimensões distintas e complementares na maneira de conceber a terra. Essa visão abarcaria ao mesmo tempo, uma dimensão ampliada, onde a ideia de terra evoca também a Terra (planeta), em um nível onde, em uma comunhão de nossa existência, ocorre um compartilhamento que independe da nossa vontade e uma outra dimensão mais reduzida, na medida que a terra é incorporada à socialidade cotidiana, adquirindo uma materialidade, se tornando também um recurso e uma fonte de renda.

Strathern refere-se a este tipo de análise como um “momento contemporâneo” no qual, mais de uma dimensão entram em jogo de uma só vez, incluindo valores ancestrais (indígenas ou tribais) e valores atuais. Para ilustrar sua proposta, a autora dá o exemplo de um juiz australiano que procurou demonstrar o quanto os aborígenes acabavam baseando-se na lei *eurôcentrica* para expressarem conceitos “outros”. Assim o juiz conclui “um famoso caso de reivindicações de terras com a observação de que, em vez de pensar em terras pertencentes a pessoas deve-se pensar em pessoas que pertencem à terra” (2009, p.08). Neste caso, utilizar a ideia de propriedade seria a síntese máxima expressa pelos aborígenes para representarem o

sentido totalizante da terra em suas vidas.

Para isso é preciso considerar a concepção de mundo aborígene na qual, quando a dimensão *ampliada* da terra não é levada em consideração, a noção de propriedade se torna demasiado restritiva. A natureza da ligação dessas pessoas com a terra seria explicada pelo fato de, que assim como seus antepassados, ser este o lugar de onde elas surgiram e para onde voltarão. Observando o fato a partir de outro sentido – em uma visão macro da terra – os Are'are' (povo da Malaita) então afirmam, “a terra possui homens e mulheres; eles estão lá para cuidar da terra” (STRATHERN, 2009, p.08).

Neste sentido, poderíamos nos arriscar a dizer que, quando o Sr. Manoel, Xakriabá, diz: “somos uma semente dessa terra, todo nosso povo nasceu aqui nessa terra...” (2014, Caatinguinha), é possível que nestas palavras também estejam implícitas simbolicamente a ideia, além da compreensão imediata e superficial interpretadas pela visão de mundo moderna, de que por isso, essas terras pertencem a eles. Mas, mais do que isso, de que eles pertencem a terra, ou seja, são sementes, frutos e adubos da terra. Vicente expressaria também essa ideia ao dizer:

A planta, ela tem poderosa energia espiritual. E a terra também tem espírito... tudo tem ciência, a noite e o dia... aqueles que anda em cima da terra.. a terra tem a temperatura do solo e a energia das plantas, que ela é viva em baixo, em baixo ela tem um forno de água, em cima tem outros ar que vem cobertando...nós estamos no meio... então a terra é mãe e vó, cria e come... como que cria e come? Ela dá o que comer e quando chega a época, ela come. (Vicente, 2014, Caatinguinha).

Essa é uma das maneiras dos Xakriabá (inspirados pelas teorias científicas modernas, ou não) expressarem sua visão de mundo, mediante o conhecimento tradicional ou adquirido do qual dispõem, para representarem seus sentimentos e conhecimentos, através das palavras. As palavras de Vicente mantêm relação com a origem de um dos argumentos dos quais dispõe Strathern (2009) para validar sua teoria, a concepção de que a Terra cria, em outras palavras, a Terra vista como uma fonte criadora ou criativa.

Assim, Strathern propõe se pensar na questão da propriedade da terra baseando-se nos parâmetros sobre os quais concebemos o direito de propriedade intelectual (DPI). A propriedade sobre a criação e a criatividade frutos de um trabalho mental e não sobre o objeto em si. Desta maneira é possível compreender a ideia de que a terra possui as pessoas e toda a sua criação.

Porém, ao invocar a terra em suas dimensões macro e micro, a autora pretende também estimular outras maneiras de se pensar a propriedade e gestão dos frutos da terra e território. Ou seja, a terra ao ser comparada ao direito de propriedade intelectual, pode ser vista ao mesmo tempo como propriedade intangível e tangível. Intangível por ser o ente criador, aquele que possui as pessoas e toda a sua criação e tangível pelo fato de suas criações (extensões) serem passíveis de apropriação e, neste sentido, são as pessoas que possuiriam a terra (id. Ibid, p.10). Neste contexto, entende-se que as criações da terra poderiam ser apropriadas, enquanto, a terra em si, a fonte, o ente criador, não. Por isto:

O conceito atual de 'proprietário' em Papua Nova Guiné evoca simultaneamente o passado, apelando para as profundezas dos ancestrais associados à territórios específicos, enquanto também desenha uma linguagem internacional que lhes dá a capacidade de negociação de compra com empresas no exterior. Um 'momento contemporâneo'! (2009, p.09)<sup>78</sup>

Complementando o raciocínio delineado até aqui, Verran (1998) em *Re-imaginando a propriedade da terra*, partindo de princípios semelhantes aos apresentados, já havia contribuído com uma outra proposta tão interessante quanto esta. Neste texto, Verran demonstra as diferentes maneiras de compreender e representar a terra entre colonizadores (entendidos como aqueles que chegaram depois) e aborígenes e, inicia a discussão com a intenção de incentivar uma ideia de propriedade da terra compartilhada entre os aborígenes (habitantes ancestrais) e pastores, partindo de um fato ocorrido na Austrália.

A autora conta que aborígenes e pastores do Cape York, após muitas negociações, conseguiram que o Tribunal Superior da Austrália, em 1996, decidisse que o título nativo poderia coexistir com os direitos pastorais em concessão. Porém, pela falta de habilidade do Governo Federal de lidar com a situação, na época em que ela escrevia este artigo, estava sendo votada a abolição dos direitos das partes de negociarem (VERRAN, 1998, p.237-238).

Assim, Verran inicia uma longa demonstração de como o pensamento entre os participantes da negociação são diferentes e que por isso, para que pudesse existir um processo que levasse ao entendimento entre as partes seria necessário criar uma ligação entre essa duas diferentes maneiras de ver e conhecer a realidade. Ela demonstra esta diferença principalmente em relação às maneiras como a terra e a propriedade são transmitidas, legitimadas e reproduzidas

---

78 The current concept of 'landowner' in Papua New Guinea simultaneously evokes the past, appealing to the depths of people's ancestral association with specific territories, while also drawing on an international language that gives them negotiating purchase with overseas companies. A 'contemporary moment'! (STRATHERN, 2009)

entre essas diferentes culturas.

Para Verran (1998), as maneiras de representar a terra pelos aborígenes são tão legítimas quanto os mapas e títulos de terra modernos. Ambos representariam a terra de maneira performativa, a partir das técnicas e tecnologias das quais dispõem. No caso dos pastores, referenciando-se na ciência moderna, a terra é representada por mapas, representados física e matematicamente a partir de números, coordenadas geográficas e/ou documentos e títulos descritos sobre termos legais. Para os aborígenes, seu sistema de conceito é representado basicamente a partir de conjunto de lugares e nas relações. São lugares interligados de maneiras particulares, tendo como referências pontos, muitas vezes chamados de “lugares sagrados”. Para os aborígenes a terra é cheia de significados, conhecer a terra é representá-la através de cânticos, das danças, das relações de parentesco criando um verdadeiro “mapa cognitivo”, que a autora descreve da seguinte maneira:

O conhecimento dos lugares e suas conexões estão contidos em um grande corpus histórico e nas músicas, danças e projetos gráficos que vão junto com a elaboração cerimonial dessas histórias (daí a popular noção idioma Inglês de 'songlines aborígenes'). Estas são realizadas em cerimônias onde tanto a lógica complexa de *gurrutu* (a recursão de relações de parentesco) quanto as lógicas dos terrenos particulares são representadas. As palavras das canções que celebram este imaginário não são memorizadas. É o quadro geral da rede de lugares e suas interconexões que é memorizada. Este é um complexo conjunto de imagens espaciais, um 'mapa cognitivo' que pode ser entendido como bastante análogo à imagem moderna das qualidades dos objetos materiais realizados em graus diferentemente retratados como nas extensões lineares infinitas, que podem ser feitas analogamente à linha infinita extensão de inteiros. (VERRAN, 1998, p.248)<sup>79</sup>

A autora conclui seu texto chamando a atenção para o fato de que, para se pensar a terra como uma propriedade compartilhada, será necessário que pastores, aborígenes e australianos em geral tenham coragem, tempo e determinação para se desenvolverem como uma comunidade. Para que sejam capazes de conectar e compartilhar, pelo menos parcialmente, uma visão e uma descrição ontica/epistêmica da nossa terra.

Não podemos mais nos dar ao luxo de nos iludir que somos modernos.

---

79 The knowledge of sites and their connections is contained in a large corpus of stories and the songs, dances and graphic designs which go along with the ceremonial elaboration of these stories (hence the popular English language notion of 'Aboriginal songlines'). These are performed in ceremonies where both the complex logic of *gurrutu* (the recursion of kin relations) and particular land sites are re-presented. The words of songs which celebrate this imaginary are not memorised. It is the general picture of the network of places and their interconnections that is memorised. This is a complex set of spatial images, a 'cognitive map' which can be understood as quite analogous to the modern imaging of qualities in material objects as held in varying extents pictured as infinite linear extensions, which can be made analogous to the infinitely extending line of integers. (VERRAN, 1998, p.248)

Negociações que trabalham título nativo, contratos de locação pastoril e arrendamento de mineração juntos, será constituída em, e por sua vez constitutiva de, uma comunidade que aceita o compartilhar imaginários e articular esses imaginários, como parte do reconhecimento dos inumeráveis conjuntos híbridos com que constituem os nossos mundos. (VERRAN, 1998, p.253)<sup>80</sup>

Talvez esse mesmo chamado possa ser feito aos indígenas, fazendeiros, governo e população no Brasil. Como Verran mesmo diz sobre os povos aborígenes da Austrália, talvez um compartilhamento como este, seja muito mais fácil de ser compreendido e assimilado por esses povos de cultura e tradições ancestrais, do que por nós, filhos da modernidade, permeada de dicotomias e verdades pouco flexíveis.

No caso dos Xakriabá, em uma rápida análise, poderíamos identificar alguns fatores que poderiam contribuir positivamente para se pensar algo semelhante (inspirado nos princípios apresentados), para o processo de retomada da terra. 1) Esse povo incorpora em sua cultura a constante capacidade se adaptar e de agregar o novo; 2) O território requerido, entorno da reserva, já é intensivamente habitado por parentes e pessoas que se reconhecem na história deste povo; 3) É possível afirmar que pelo menos no caso de São João das Missões, em algum nível, já aconteça em partes, uma administração compartilhada, haja vista que o prefeitos e diversos vereadores pertencem à etnia Xakriabá.

---

80 We can no longer afford to delude ourselves that we are moderns. Negotiations over working native title, pastoral leases and mining leases together, will be constituted in, and turn will be constitutive of, a community which accepts that it shares imaginaries and articulates those imaginaries as part of recognising the myriad hybrid assemblages with which we constitute our worlds. (VERRAN, 1998, p.253)

## Os índios apurados: o caso das aldeias Caatinguinha e Imbaúbas

Neste capítulo e no próximo, daremos continuidade ao delineamento da produção do espaço Xakriabá, partindo de uma visão cada vez mais intimista (aldeia e casa), procurando ilustrar suas características físicas e culturais através do contexto específico das aldeias Caatinguinha e Imbaúbas. Desta maneira, pretendemos demonstrar como as práticas cotidianas deste povo interferem na produção do seu espaço físico e social, gerando, inclusive, modificações significativas na paisagem local.

Esta demonstração será feita através da descrição do espaço, desenvolvida a partir da experiência em campo, levantada em conversas e entrevistas realizadas neste trabalho, e também, retiradas de pesquisas anteriores realizadas no TIX, ou através de outros exemplos que apresentem relação com o tema. Ao serem organizadas por temas, as descrições das aldeias poderão apresentar alguma simetria, porém, dentro de cada tema, seguirá de forma mais ou menos aleatória, alternando entre elas – às vezes extrapolando-as. Podendo ser dado mais enfoque para um caso ou outro, na medida em que o assunto apresentar maior relevância dentro de um determinado contexto, representando aspectos variados das aldeias sem a necessidade de uma relação direta.

Priorizaremos neste capítulo, trazer referências do espaço relativas às características locais, capazes de representarem aquilo que Verran (*op. cit.*, cap.4) chamou de “mapa cognitivo”, deste povo. Ou seja, qualidades do espaço que não podem ser vistas ou medidas, a menos que nos seja informado ou que se participe da realidade cotidiana deste grupo. Este mapa estará representado nas descrições verbais transcritas e através de mapas, fotos e desenhos dos Xakriabá. Vale ressaltar que a tecitura deste mapa está sendo delineada por mim, através da junção destes vários olhares e por isto, pode ser compreendido apenas como uma descrição parcial desta realidade. Sem ainda nos esquecermos das palavras de Lefebvre sobre a necessária percepção de que a conexão entre representação do espaço e o espaço de representação só pode acontecer de fato na experiência da prática espacial.

O conhecimento cai numa armadilha tão logo parte das representações do espaço para estudar a “vida” reduzindo o vivido. A conexão entre as representações elaboradas do espaço e os espaços de representação (com seus suportes), conexão fragmentada e incerta, esse é o *objeto* do conhecimento, “objeto” que implica-explica um *sujeito*, no qual o vivido, o percebido, o concebido (o sabido) se reencontram numa prática espacial. (LEFEBVRE, 2006, p.182)

Estas aldeias são compostas por grupos familiares tradicionais considerados uns dos mais antigos da região e mantêm vínculos de parentesco entre si, assim como entre as aldeias, Custódio (que fazia parte da Caatinguinha), Riachinho e Brejo do Mata Fome. Têm como semelhança, o fato de serem consideradas das aldeias mais pobres e carentes no contexto do TIX. Outro fator de grande relevância no contexto desta pesquisa, se deve ao fato de que, justamente pela falta de recursos dessas aldeias, elas estão sendo as pioneiras na experiência de receberem projetos de habitação popular – em processo de finalização na Caatinguinha e em início na Imbaúbas – para grande parte de seus moradores.

### 5.1 Adentrando as aldeias:

A luta dessas terras... Esses aqui tudo não era nascido... Aqui não tinha carreiro não tinha nada. Pra você ver uma casa você tinha que arrumar um carreiro, quando chegava assim você via uma casa, uma casa de palha...

Roda de carro ninguém via, se via saia correndo... Era avião... Quando passou uma bicicleta, os veio falava: – Oh meu Deus, como vai aquele correndo lá, com aquele trem sem perna e não cai. Quando aparecia um rádio: – Ave Maria! Que brigueiro danado ali dentro daquela bolotinha, cheinho de gente brigando. Quando apareceu a televisão, caía no chão: – Chega gente, que o trem vai passar em cima de nós aqui...

Aqui era lugar, já foi escondido. Tudo era ranchinho de palha. O pessoal cortava daqui no Itacarambuzinho sem ver uma casa, tudo no meio do mato.

Meu pai quase não saiu não... Tinha índio aqui que nem conhecia Missões... Eles até corriam quando viam pessoas por aí... (Sr. Evaristo, 2014, pajé na Caatinguinha)

Nesta passagem, Sr. Evaristo, de 64 anos, pajé na Caatinguinha, tio de Vicente que também é pajé na mesma aldeia, descreve o território relatando as transformações, os novos elementos que foram sendo introduzidos naquele espaço e a reação das pessoas quanto a isto. O carreiro é como eles chamam as pequenas estradas, as trilhas, que dão acesso às roças e a outras aldeias, onde só é possível passar a pé ou a cavalo. A abertura dos caminhos mais largos, as



estradas, para o trânsito dos carros e motos no TIX fazem parte da história recente deste povo, do *tempo d'agora* como eles dizem, e foi um elemento que representou um grande impacto na paisagem e na vida destas pessoas.

Se antes as casas ficavam “escondidas” no meio da mata, com a chegada das estradas, os Xakriabá – principalmente os moradores dessas aldeias mais tradicionais e reservadas como Imbaúbas e Caatinginha –, passaram a ter suas vidas e casas mais expostas às pessoas de dentro e de fora das aldeias, que por algum motivo precisavam passar por ali. Além do Sr. Evaristo, que retrata este tipo comportamento mais reservado na Caatinginha, me lembro que imagem semelhante foi o que mais me marcou sobre Imbaúbas na primeira vez que estive na reserva. Conversando com Odair (morador do Barreiro) sobre Imbaúbas, a primeira coisa que ele contou sobre este povo foi que, quando pessoas de outras aldeias, mesmo sendo morador do TIX, passavam a cavalo pelos carreiros daquela região para buscar um gado que tinha fugido, por exemplo, se tivesse alguém daquela aldeia por onde estavam passando, eles (os moradores de Imbaúbas) logo corriam para se esconder no meio do mato.

Nelson, morador do Imbaúbas, quando conversamos sobre a minha vontade de realizar esta pesquisa na aldeia, com o intuito de demonstrar a importância de sua companhia durante as entrevistas, relatou história semelhante a esta para representar as características dos moradores desta aldeia como um povo mais quieto, silencioso, cismado, portanto, mais reservado. Estas são algumas das características utilizadas pelos próprios Xakriabá ao descreverem as pessoas destas duas aldeias (Imbaúbas e Caatinginha) e pelas quais definem parte comunidade, considerada como *índios ou caboclos apurados*.

#### Os índios/caboclos apurados:

Entre os Xakriabá ser *índio ou caboclo apurado* significa ser aquele que, apesar do processo de mistura, ainda trazem características físicas, conhecimentos e comportamentos que remetem à cultura do *tempo dos antigos*, ou melhor ainda, aos *mais antigos*. Essas pessoas normalmente descendem do que eles chamam de *tronco dos antigos*, associados a alguns *chefes* ou de famílias pertencentes aos lugares pensados como “o centro ou o meio da terra – as aldeias Riachinho, Brejo do Mata Fome e Caatinginha – lugares de ocupação mais antiga,

a partir dos quais os Xakriabá se espalharam pelo Terreno dos Caboclos” (SANTOS, R. 2010, p. 94).

A estas características de “apuração” também estavam vinculadas às ideias de um “corpo dotado de um fenótipo com características, entendidas pelos Xakriabá, como próprias dos *caboclos*: cabelo escuro e liso, pele parda, olhos pequenos, rosto arredondado” e atitudes como “andar descalço ou sem camisa, deixar crescer o cabelo, ter domínio das *coisas do mato*” (*id. Ibid.*, p.94). Santos (2010), conta sobre Lucido, um índio que apresentava muitas destas características, “descrito como um homem de cabelo escuro e liso, reservado e rústico: andava descalço ignorando quaisquer adversidades, não montava a cavalo, acendia fogueira sem fósforos, caçava sem o uso de cachorros e, às vezes, sem armas de fogo” (*id. Ibid.*, p.93).

Lucido era primo meu, o pai dele era primo de pai. Sabe Hilário lá da Embaúba? Era irmão dele. [...] Cabelão solto corrido, vivia no mato adentro. Aquele era sistemático... quando perturbava ele ia pros mato. [...] O povo todo aqui era meio cismado, moqueção, agora que pegou uma civilidade. Eu mesmo tinha uma tia que não podia viver perto de gente estranha que adoecia. *Chegava alguém que ela não conhecia, e ela sumia pros fundo da casa que ninguém via* (Sr. Emílio, Pedra Redonda, novembro de 2009 *apud id. Ibid.*, p.94).

Neste sentido, Sr. Robertão da aldeia Imbaúbas é considerado um destes *apurados*. Robertão, além de andar pelo mato e ter grande conhecimento dos remédios, também morou numa lapa durante muitos anos. Segundo ele, essa não é uma experiência para qualquer pessoa, pois no mato, à noite, aparecem muitas coisas. Ele morou nesta lapa para poder ficar perto da sua roça, a qual cuida com muita dedicação. Também nos contou a experiência de um tempo que passou no mato devido a umas visões que andava tendo:

Môço, Deus num brinca não, chegou um tempo que eu vacilei demais e Deus pesou a Mão em mim... a enfermidade me pegou mesmo(...) eu bati 3 meses aí, pagando um preço, fiquei andando nesses mato aí... aí deferençou o mundo todo pra mim... com um tempo, Deus me ajudou... (Robertão, 2014, Imbaúbas)

Na aldeia da Caatinginha não é diferente, além do termo *caboclo apurado*, são referenciados também como “*os pretos da Caatinginha*”, demonstrando sua especificidade em relação ao restante do território e por possuírem traços fenotípicos marcantes de uma mistura entre negros e índios, com a pele escura e olhos puxados. Fernandes (2008) relata mais detalhadamente a atitude de “reserva” deste povo da seguinte maneira:

Ali fala-se pouco, o silêncio predomina em diversas ocasiões. As pessoas da Caatinguinha interagem muito pouco com pessoas de fora da aldeia que não sejam familiares. Dizem ter muita vergonha. Ainda hoje, mas com menos frequência, quando chega alguém desconhecido na aldeia as pessoas, principalmente os rapazes, se escondem dentro de suas casas. E se o estranho entrar dentro da casa, eles se escondem debaixo das camas. Muitas mulheres da Caatinguinha dizem que os rapazes são muito tímidos e que por isso só se casam com as mulheres da aldeia. (2008, p.18)

Esta aldeia está situada em uma parte mais alta e seca do território, denominada por eles de gerais. Possui uma vegetação de transição com características da caatinga e do cerrado, o ambiente é mais quente e seco. Pereira (2003, p.43) e Fernandes (2008, p.19) descrevem a Caatinguinha como uma aldeia formada por uma grande família, que se constituiu principalmente a partir de dois núcleos familiares que vieram se misturando.



Fig. 14: Paisagens da aldeia Catinguinha. Fonte: arquivo pessoal



Pelo que pude perceber, a formação da aldeia Imbaúbas está diretamente relacionada à descendentes do Brejo do Mata Fome. A paisagem desta aldeia, apesar de vizinha a Caatinguinha, é bastante diferenciada da mesma. Sua paisagem é conformada por um relevo bem mais acidentado e com uma mata bastante densa. O clima neste local é bem diferente do que pude experimentar no restante da reserva, mais fresco e úmido.



Fig. 15: Paisagens da aldeia Imbaúbas. Fonte: arquivo pessoal

Sobre o processo de formação das aldeias, de um modo geral, embora a estrutura como se apresenta hoje remeta a um modelo político proposto pela FUNAI<sup>81</sup> – o TIX é composto por 32 aldeias e diversas sub-aldeias<sup>82</sup> – a constituição original destes grupos está relacionada a estruturas de parentesco entre os Xakriabá. São agrupamentos de famílias, unidos “por laços de consanguinidade, casamento e compadrio”, que foram construindo suas casas próximas umas das outras, formando extensos núcleos familiares.

Quando se casam, é muito comum os filhos morarem por um período ainda na casa dos pais (podendo ser tanto do noivo quanto da noiva) e com o tempo construirão suas casas na mesma área pertencente à família ou em um terreno próximo (*id. Ibid.*, p.44). Os casamentos normalmente são feitos entre pessoas de uma mesma aldeia, quando não da mesma família, embora possam acontecer também com pessoas de outras aldeias. Neste caso, para que seja

---

81 Segundo SANTOS, R. (2010, p.44) a importância política de uma aldeia é o fato de que, além do dever de terem uma ou mais lideranças que, a partir do conselho, auxiliem o cacique a deliberar a respeito de questões importantes, permite que este lugar esteja apto a ter a sua associação indígena e por isso seja beneficiado com políticas públicas, como escolas, por exemplo. Essa política permite que algumas sub-aldeias que apresentam lideranças com boas relações e capacidade de mobilização, possam almejar o *status* de aldeias.

82 SILVA, E., 2007, p.09. Onde também fala que este número pode variar conforme critério de definição.

considerado como um bom casamento, é interessante que as famílias já mantenham um bom relacionamento entre si (*id. Ibid.*, p.46).

A localização das casas nas aldeias hoje, estão mais comumente relacionadas à proximidade com os cursos ou olhos d'água, mas também aos caminhos e às roças, quando possível. A ideia de comunidade e produção das relações nestas aldeias e para os Xakriabá de um modo geral, está intimamente ligada à questão da produção do alimento no que se refere ao comer junto, como já foi dito, mas também ao plantio e produção. Porém, o significado de uma aldeia, originalmente – remontando ao *tempo dos antigos* –, estaria relacionada fundamentalmente aos princípios de *viver em bloco* e *plantar e colher juntos*. Ana Flávia Santos (1997, p.169-170)<sup>83</sup> demonstra esta ideia ao citar uma passagem onde o Sr. Fulgêncio compara a região de Pindaíbas (hoje denominada aldeia) com Riachinho e Riacho do Brejo, com o intuito de demonstrar uma maior civilidade desta primeira região, que embora não fossem fazendeiros, *viviam separados*. Ao contrário das outras aldeias onde se *viviam em bloco*, em comunidade. Segue a reprodução do diálogo entre eles:

— O lugar lá que eles morava chama... deixa eu ver... eu esqueci assim o local lá onde eles moravam, sabe [...] Pindaíbas! Lá chama Pindaíbas. É uma..., né? Vamos supor que hoje, diz assim, é uma aldeia, né? Pindaíbas... é um povoadozinho, né? Lá... assim, não tinha fazendeiros, sabe? Não era nenhuma fazenda e também não era uma aldeia, não é? Eles não vivia em bloco, né, vivia separado... num vivia em comunidade.

— *Tinha gente que vivia em bloco, assim?*

— Tinha, igual o Riachinho, né? O pessoal vivia mais em bloco, em comunidade. Enquanto que na Pindaíba não, cada um tinha sua área, né, e cultivava sua área. (...) Riacho do Brejo também tinha uma área que o pessoal vivia mais em comunidade.

— *E o sr. sabe como era isso, de viver em comunidade?*

— As pessoas planta dentro de uma roça só, não é? E colhia junto.

A posse do território, o direito de uso da terra, assim como a formação de uma aldeia também se dão, dentre outras maneiras, através do trabalho na terra. Quando uma família começa a plantar em uma área os outros respeitam aquela área como pertencente àquele grupo e “à medida que outros, geralmente parentes, passam a colocar suas roças lá, mais casas e ranchos vão sendo erguidos”. Os moradores de uma determinada aldeia são chamados o *povo* daquele lugar, assim, quando alguém que nasceu ou tem parentes em uma aldeia, mas mora em outra, se refere a esses parentes, é corriqueiro dizer que aquele povo é também o *seu povo*

---

83 Citado também por SANTOS, R., 2010, p.50-51.

(SANTOS, R. 2010, p.45-46). Neste sentido, Gabriel da Caatinginha e Teodomiro de Imbaúbas falam da relação de parentesco entre essas aldeias e com Riachinho se identificando como primos.

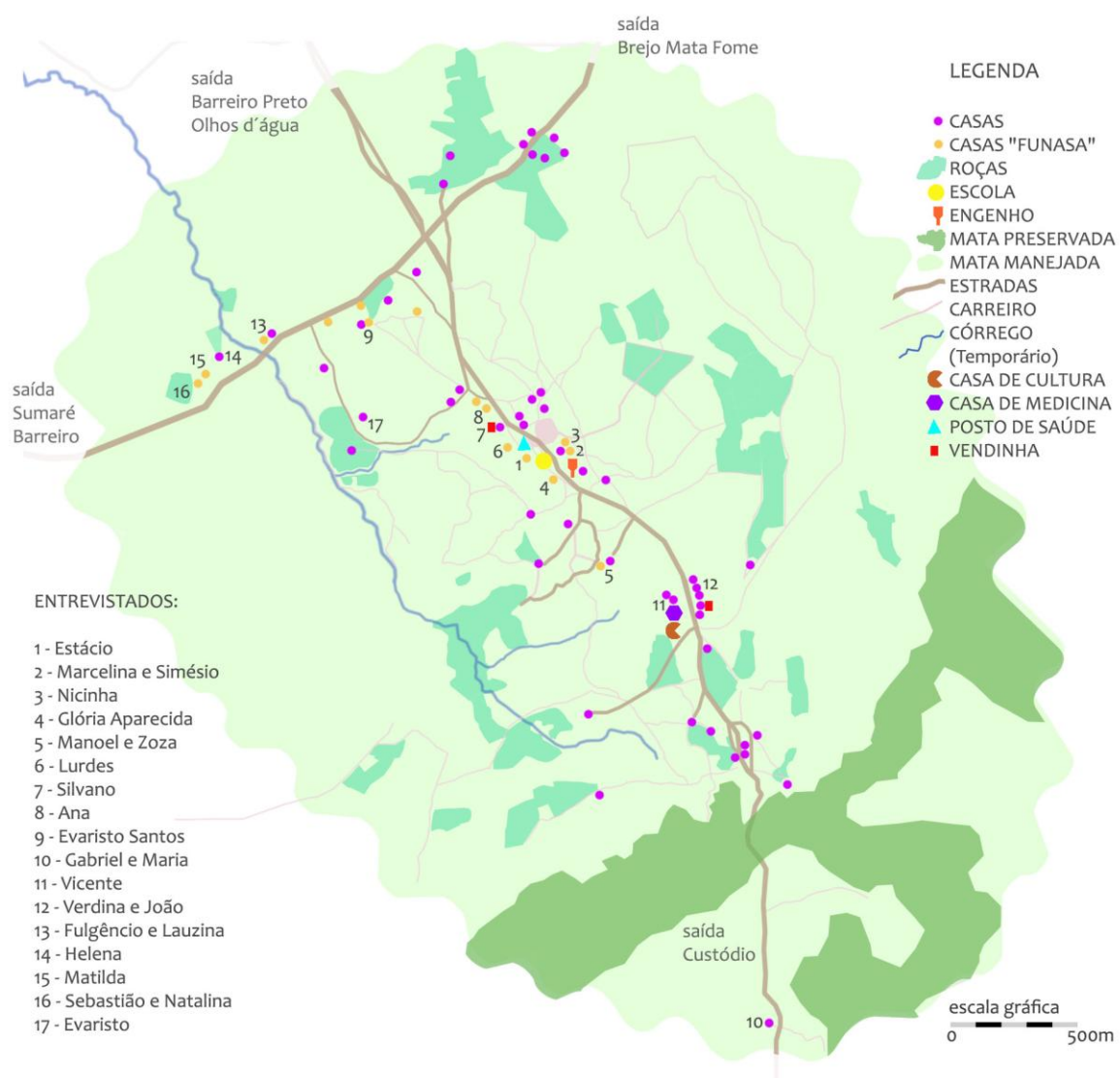


Fig. 16: Mapa esquemático da aldeia Caatinginha. Fonte: arquivo pessoal.

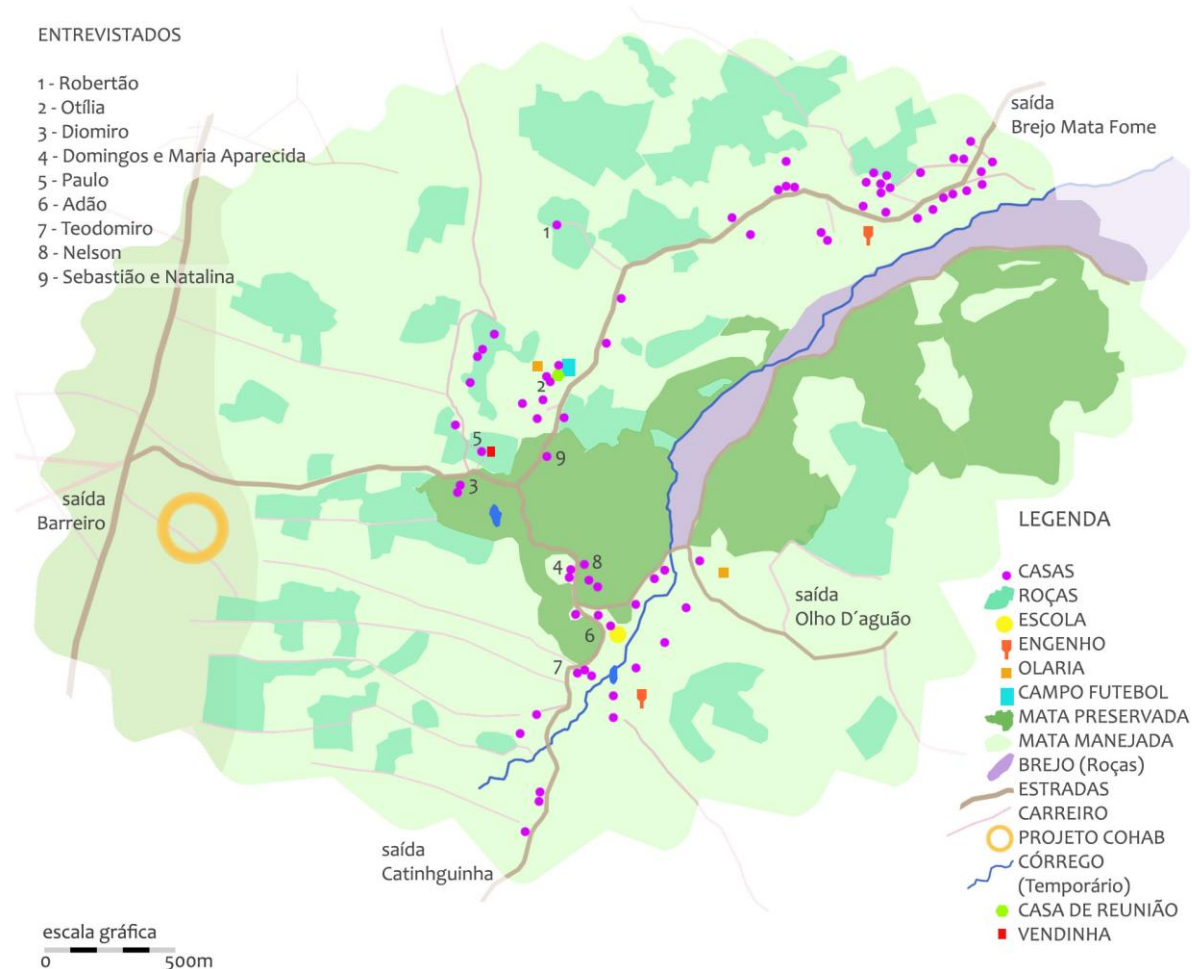


Fig. 17: Mapa esquemático da aldeia Imbaúbas. Fonte: arquivo pessoal.

### As transformações das aldeias após a demarcação do TIX:

Gabriel, morador da aldeia Custódio<sup>84</sup>, que até pouco tempo era uma sub-aldeia da Caatinguinha, contou que logo após a demarcação das terras sua família se mudou para o Peruaçu. Esta é uma aldeia bem distante da Caatinguinha, mas sua família preferiu ir para lá porque tinha muitas terras que estavam desocupadas e fartura de água. Depois da retomada as pessoas foram incentivadas a se apropriarem dessas terras para garantirem a posse do lugar. Gabriel conta que seus irmãos se mudaram primeiro, em 1987, e em 1995 seus pais também

84 Segundo Fernandes (2008, p.19) a aldeia Custódio, fazia parte da Caatinguinha “e efetivamente ainda é uma extensão da própria, mas que se desmembrou recentemente e possui *liderança* e escola próprias. Essa situação na prática não muda em nada as relações entre as pessoas. Fazem parte de uma mesma esfera de influência. Aliás, o nível de parentesco entre as duas aldeias é o mesmo daquele que existe internamente à aldeia Caatinguinha. Em termos culturais essas duas aldeias não se diferenciam, já que são integradas.”

foram para o Peruaçu, ficando na Caatinguinha somente ele, a esposa e os filhos. Apesar disso, quase todo o final de semana, ele e sua família, se deslocam até esta aldeia para encontrarem com seus pais e irmãos. Naquele período, o povo da Caatinguinha ainda sofria muito com a escassez de água na aldeia, é comum os relatos onde os moradores desta aldeia contam que precisavam dormir muito pouco e sair cedo para encontrar água na nascente. Segundo Gabriel, em 1998 foi furado o primeiro poço na Caatinguinha, mas foi apenas em 2003 que a água chegou até o Custódio.

Eu morava naquele geraizinho ali em cima... mais a gente tinha que pegar água nessas mininha ali no pé da serra, tinha fila... a gente acendia as candeia e ia alumiando, quando ia chegando lá perto parecia alevosia<sup>85</sup>, tinha um tanto de gente lá já esperando. Quem chegava esperava quem já estava esperando pegar, esperava minar pra pegar... criação, às vezes a gente via cambaleando aí pelas estradas, caia e ia morrer... a gente levava um pouco de água mas não adiantava. (Gabriel, 2014, Caatinguinha)

Em Imbaúbas, é possível dizer que toda a parte hoje denominada de Imbaúbas II só foi apropriada depois da demarcação do território. Adão, Teodomiro e Nelson, contam que suas famílias se mudaram para esta região após a demarcação com o intuito de ficarem mais próximos da água. Eles relatam sobre as ameaças feitas pelos fazendeiros antes e depois de mudarem para este local:

Essa parte aqui era dos posseiros. Quando eles foram embora, os povo foi tomando conta. (...) Aqui houve uma época que era tudo indígena, né?! Que os posseiros compravam uma parte menor, mas ao fixar naquele espaço acabava cercando um monte de terra e ali aquela parte de terra passava a ser deles. Aí com essa organização das liderança, cacique, né, foi onde surgiu as primeiras lutas para reorganizar o território de novo, o pessoal conseguiu, e foi agrupando as famílias, trazendo as famílias para esses espaços de volta. (Nelson, 2014)

Eles ameaçavam, o pessoal trabalhava e não era valorizado, né?! O gado tomava conta de tudo e o pessoal não tinha onde plantar mais...(...) Aqueles que estavam num lugar que era muito impróprio para o trabalho foram mudando... o pessoal estava recanteado nos lugar de pedra, nos morro... (Adão, 2014)

Essas terras aqui... o delegado falou que se alguém quisesse ficar no lugar que os povo saísse, os que tivesse coragem num lugar... aí eu preferi ficar nesse lugar aqui. Môço, mais passou uns 3 anos que era um sacrifício aqui nesse lugar... primeiro eu plantei o brejinho ali, tava largado ali e cuidei do brejo e plantei... depois que ficou acertado na reunião os lugar que as pessoas quisesse pegar, eu vim pra cá. No outro ano, eu fui fazer uma casa

---

85 Segundo Gabriel (2014, Imbaúbas) “alevosia é tipo um trem que a gente vai andando a noite e vê uma coisa que não é um bicho vivo e às vezes até assombra a pessoa.”



ali assim. Tinha vez que eu levantava, eu infinquei os torno, pensava que não, que eu ainda tava lá em cima... que eu chegava aqui, os povo já tinha arrancado os torno, já tinha arrancado as coisas tudo da donde que eu ia fazer a casa...

Teve um dia o cara passou aqui e falou: — Môço, você ta mexendo com casa aí môço, pra quê? Vai mexer com casa não, vai caçar medo de morrê môço. O povo aí, os donos dessa terra ai num vai entregar essas terras não.

Eu falei: — Moço, oí, mas eu tenho que fazer essa casa aqui, num fui eu, nem ordem do cacique não, foi ordem do delegado regional, teve reunião, era pra fazer, quem quisesse ficar no lugar que tava desocupado era pra fazer. Eu vim pra cá e vou fazer a casa, vou morar aqui mesmo e vou plantar nos brejo.

Ele falou: — Môço, você num fica aí não, môço”.

Eu falei: — Tá bom.

Sumiu pra lá. Quando foi um dia que eles saiu, eu arrumei uns companheiro, abri os buraco e já infinquei as furquilha e tudo. Nos dia que eles passou já tava era aqui.

Ele falou: – Môço, saia desse serviço môço porque senão é perigoso você morrê.

Falei: – Agora já to aqui, nem que morre... nem que morre, mas daqui eu num saio mais não...

Nas roças nós trabalhava era de ajuntamento, tinha roça aqui pra riba.. quando era no serviço de casa também era de ajuntamento, ajuntava um bando e ia trabaiá. Porque já tinha encomendado... se eles ameaçassem qualquer coisa era pra segura eles e levar lá em baixo, era pra passar corda e levar pra lá. Mas não chegou a ponto de ter isso não. Lá nas roças a gente ia trabalhar, na hora que eles viam aquele movimento da gente trabalhando de mutirão lá nas roças eles não iam também não. Até que, depois assossegou. Na época tava mei brabo. Foi depois disso foi que assucedeu essas mortes... já ta com uns 32 anos que eu to aqui. (Teodomiro, Imbaúbas II, 2014)

Nelson conta que, quando criança, sua família morava na parte de cima da aldeia Imbaúbas, depois do campinho, indo em direção ao Brejo do Mata-Fome. Neste local, ainda está localizada a roça de sua família, onde todos plantam, seus pais e filhos, com a ajuda dos filhos mais novos e dos netos, depois que completam oito anos. Com a escassez de água naquela região da aldeia e a dificuldade para as crianças subirem o morro com a água todos os dias, a mãe de Nelson preferiu se mudar para esta área onde estão hoje, indo em direção ao riacho que passava atrás da casa de seu tio Teodomiro. Perguntado sobre como acontece a mudança do lugar da casa, Nelson me relatou o seguinte:

É um pouco a questão experiência né?! Por exemplo, a pessoa tava num lugar lá e ele viu uma necessidade de mudar por causa de uma questão da água, mudou pra cá. Lá construiu, mas viu que não estava tão bem naquele espaço onde ele estava, aí ele foi caçar um outro espaço. Na casa de cá, que eu estou falando, foi uma casinha emprestada da mãe da tia Maria velha...

ela emprestou a casinha que ela tinha pra gente, só que era uma casinha apertadinha e a família foi crescendo também, foi havendo uma necessidade de uma casa maior. E aí a gente mudou pra essa aqui. Construiu maiorzinha um pouquinho. Maiorzinha assim, tinha que dormir dois, três num lugar, dois, três em outro. E aí, não melhorou muito a questão de estrutura né, devido às condições financeiras. Aí a gente continuou nessa casinha um certo tempo. A gente usava umas esteirinha pra dormir. Ia agrupando, os meninos, as meninas... as cobertas, as condições não eram tão boas.



Fig. 18: Casa dos pais de Nelson, antiga casa de Nelson e nova casa. Fonte: arquivo pessoal.

Recentemente, Nelson com sua esposa e três filhos, se mudaram para um terreno do outro lado da estrada, localizado em frente a casa de seus pais. Depois de casado, Nelson construiu uma casa de adobe no terreno de seu pai que agora, com a nova casa, ficou para seu irmão que também é casado. Sua condição financeira – devido ao cargo de professor e diretor na escola da aldeia e também como funcionário da FUNAI – permitiu que ele construísse uma casa muito boa de alvenaria, com quatro quartos grandes, uma sala, cozinha, varandal, piso de cerâmica, banheiro, tudo muito bem construído. Sua antiga casa, construída de adobe no terreno de seu pai, ficou para seu irmão, que mora com a esposa e filhos. Segundo ele, a mudança se fez necessária principalmente por causa dos materiais da escola, que pegavam muita poeira e estavam estragando na antiga casa, por isso, na nova casa, um dos quartos é destinado apenas para arquivar este material.

O terreno onde está localizada a nova casa de Nelson pertence a seu tio. Nelson nos explicou que, neste caso, ele fez um pedido ao tio para utilizar parte do seu terreno para fazer sua morada, ao que este concordou. O terreno da nova casa foi cercado por Nelson e tem mais ou menos dois mil m<sup>2</sup>, onde tem espaço para plantar uma horta e criar suas galinhas. Ele explicou que, apesar de ter construído e investido, é seu tio quem tem o domínio do lugar e que, para continuar ali, ele e sua família precisam ter um “bom comportamento”, caso contrário, seu tio tem o direito de pedir para que eles saiam daquele local.

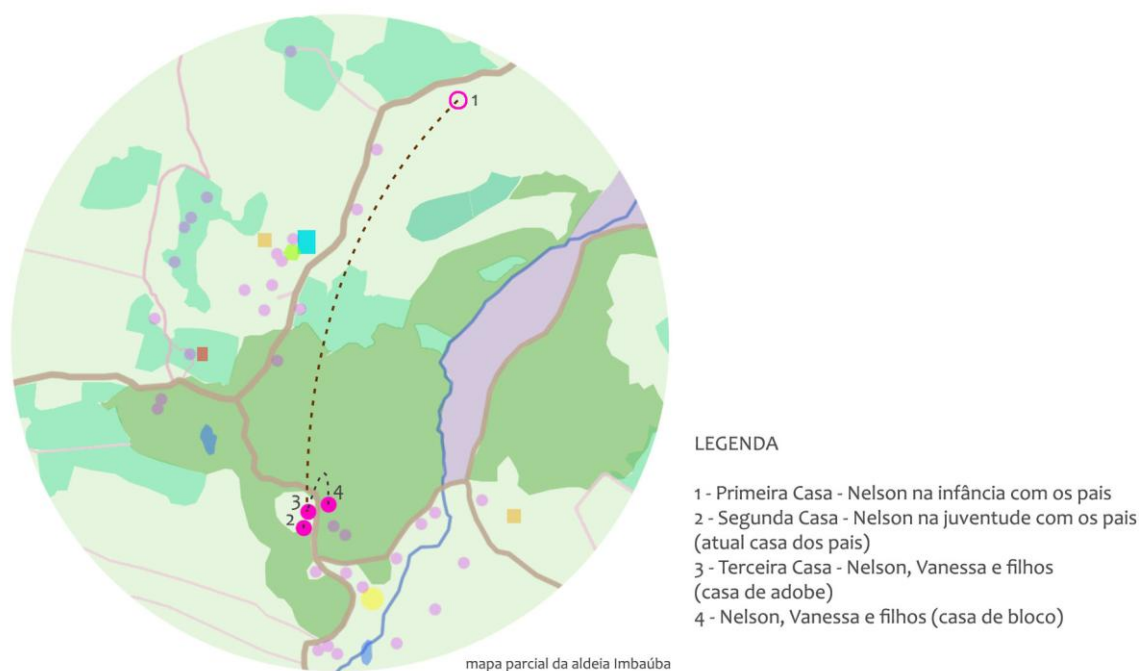


Fig. 19: Mapa das migrações de Nelson na aldeia Imbaúbas. Fonte: arquivo pessoal.



## 5.2 A cosmologia e o cotidiano Xakriabá:

### A onça Yayá:

Em suma, os animais são gente, ou se vêem como pessoas. Tal concepção está quase sempre associada à idéia de que a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie ou de certos seres transespecíficos, como os xamãs.

Essa forma interna é o espírito do animal: uma intencionalidade ou subjetividade formalmente idêntica à consciência humana, materializável, digamos assim, em um esquema corporal humano oculto sob a máscara animal. Teríamos então, à primeira vista, uma distinção entre uma essência antropomorfa de tipo espiritual, comum aos seres animados, e uma aparência corporal variável, característica de cada espécie, mas que não seria um atributo fixo, e sim uma roupa trocável e descartável. A noção de ‘roupa’ é, com efeito, uma das expressões privilegiadas da metamorfose – espíritos, mortos e xamãs que assumem formas animais, bichos que viram outros bichos, humanos que são inadvertidamente mudados em animais –, processo onipresente no “mundo altamente transformacional” (Rivière, 1994) proposto pelas culturas amazônicas.

Alguns esclarecimentos iniciais são necessários. Em primeiro lugar, o perspectivismo raramente se aplica em extensão a todos os animais (além de englobar outros seres); ele parece incidir mais frequentemente sobre espécies como os grandes predadores e carniceiros, tais o jaguar, a sucuri, os urubus ou a harpia, bem como sobre as presas típicas dos humanos, tais o pecari, os macacos, os peixes, os veados ou o tapir. Pois uma das dimensões básicas, talvez mesmo a dimensão constitutiva, das inversões perspectivas diz respeito aos estatutos relativos e relacionais de predador e presa. (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p.228)

Na passagem acima, Viveiros de Castro (2004), explica um pouco do significado daquilo que ele denominou *perspectivismo ameríndio*<sup>86</sup>, relacionado à visão de mundo amazônica, na qual alguns animais têm a capacidade de se transformarem em pessoas e de algumas pessoas (xamãs), de se transformarem em animal. Esta capacidade só é possível devido ao entendimento de que tanto animais, quanto humanos e não-humanos, possuem alma, permitindo então que aconteça a troca ou a metamorfose de corpos sem alterar seu espírito.

A história da *onça Yayá cabocla* presente na cosmologia Xakriabá, tem uma origem semelhante à descrita por Viveiros no *perspectivismo*. Apesar de existirem várias versões

---

86 Tema tratado no segundo capítulo deste trabalho.

sobre a história de Yayá, está sempre presente a figura de um indígena (frequentemente uma mulher, mas existem versões com homem também), que sob um encantamento, se transforma em onça para caçar outros animais com o intuito de trazer alimento para seu povo. O desencanto seria feito a partir de um ramo, ou outro objeto, que deveria ser colocado na boca da onça por um parente, mas por algum motivo isso não acontece e o encanto nunca mais é desfeito. A partir de então, a onça passa a ser uma protetora do território indígena, principalmente na defesa contra os fazendeiros. Abaixo, uma das versões<sup>87</sup>:

Era uma vez uma índia que sentia tristeza de ver seus familiares perseguidos por tanta gente que invadia as suas terras. Pediu a seus companheiros que invocassem o espírito para que ela ficasse encantada. Durante a noite, transformada em onça, ela caçava os animais pertencentes aos fazendeiros. Matava, mas queria que a carne fosse distribuída entre os caboclos. Ao amanhecer o dia, vinha correndo e pedia a sua mãe que colocasse o ramo em sua boca para que voltasse à forma humana. Num desses dias, a mãe não encontrou o ramo necessário. Nunca mais foi feito o desencanto da índia. Passaram os fazendeiros a persegui-la até em caravana para matar a onça cabocla. Ela se refugiava numa das grutas, naquela em que existe o trono em que se sentavam os chefes. Ali os índios executavam as danças à meia-noite e a onça cabocla era desencantada e se transformava na bela índia Yndaiá, com as cantorias e batidas. Os índios comiam pedaços de carne e louvavam ao ver a onça ao seu lado. (ISA, 2014)

Segundo informações do Instituto Socioambiental (ISA), o mito de Yayá, está intimamente relacionado com a intensificação da chegada de fazendeiros na região, que teve como consequência o desmatamento para a introdução de pastagens e, portanto, a diminuição drástica de locais para caça e coleta de alimentos, levando os indígenas à fome. O abate do gado foi uma solução encontrada pelos índios para a falta de animais de caça nas matas, o que gerou uma grande violência dos fazendeiros contra os índios.

Os Xakriabá contam que antigamente a onça sempre aparecia para os índios e que ela assobiava para mostrar onde estava, mas com a chegada dos brancos, Yayá foi se afastando. Hoje, só alguns podem vê-la. Os pajés, especialmente, ainda têm o dom de falar com a onça cabocla e de acalmá-la e quando falam, suas palavras são consideradas as palavras da onça. Consta que até mesmo os fazendeiros recorriam aos pajés quando os ataques de Yayá ficavam muito intensos (ISA, 2014). Nos momentos de aflição ou de alguma dificuldade, a presença da onça também é invocada.

---

87 Esta versão foi escolhida devido a riqueza de detalhes da narrativa. Retirada no site do ISA, tem como referência o antropólogo Romeu Sabará, que no ano de 1976 a ouviu do ex-delegado da Funai, João Geraldo Itatuitim Ruas, que por sua vez a havia recolhido de um informante chamado Pino. Em: <<http://piib.socioambiental.org/pt/povo/xakriaba/1155>>, 2014. Segundo SILVA (2011, p.184), é possível encontrar em Paraiso (2008) “uma síntese dos registros sobre a Yáyá Cabocla feita por outros pesquisadores”.

Fernandes (2008, p.22) conta que Yayá é também protetora das crianças, talvez, por isso seja comum, como a autora descreve, as crianças chamarem as avós de Yayá e os avôs de Yoyô. Conversando com Dona Verdina, mãe do Pajé Vicente da Caatinguinha, sobre as parteiras desta aldeia, ela relata a ajuda de sua avó, chamada de Yayá, para a chegada da criança, durante os partos da mãe. A sensação que me deu, enquanto Dona Verdina falava, era que estava a chamar a presença da própria onça.

Minha mãe quando era hora de ganhar os menino, quando sentia as dor, mandava chamar Yayá. Yayá vinha, na hora que Deus dava na hora quando dava a hora, ela dava o menino... cortava o embigo... colocava o menino lá na cama e ia cuidar da massagem.

### O toré:

“A cultura nossa aqui não é inventada, ela vêm religiosa de dias antigos...”  
(Pajé Vicente, 2014, Caatinguinha)

O toré é um ritual religioso Xakriabá<sup>88</sup>, cuidadosamente guardado por este povo. Apesar de ter sido suspenso por um longo período no tempo das invasões e luta pela terra, a sua prática teve uma importância decisiva no reconhecimento deste povo enquanto indígenas, mantenedores de suas tradições, e portanto, na demarcação do território. É uma dança cerimonial que envolve cantos e danças, onde se chama a presença e pede-se orientações à Yayá. O ritual é embalado pelo consumo de uma bebida alucinógena, feita à base de uma planta popularmente conhecida como Jurema, para propiciar o contato com os *Encantados*<sup>89</sup> e mistura elementos das culturas indígena e africanas<sup>90</sup>.

Para participar do ritual é necessário que se seja aceito, mesmo assim não é qualquer pessoa da comunidade que pode reivindicar a participação. Por ser uma manifestação legítima de indianidade, os “de fora” ou casado com alguém de fora não são aceitos nas cerimônias. Além disso, é necessário que a pessoa seja de “ciência”, ou seja, que ela tenha conhecimento sobre algum assunto específico relacionado aos tempos dos antigos, no limite, que seja um *caboclo apurado*. Nenhuma decisão importante é tomada dentro do território sem que Yayá seja ouvida. Neste sentido, ela pode ser entendida como um oráculo, avisando sobre os perigos, chamando a atenção daqueles que não estejam se comportando de acordo com as necessidades

---

88 O toré é praticado também por outras etnias, principalmente na região nordeste do país.

89 Ugo Maia (2008), em *Memória e diferença: os Tumbalalá e as redes de troca no submédio São Francisco*, faz um estudo detalhado sobre o toré e os encantados na etnia Tumbalalá.

90 Clementino e Monte-Mór, 1997, em notas.

da comunidade, orientando as ações do povo, o modo de governar o território, as crises internas, as relações interétnicas. Por isso a necessidade de se ““saber da ciência” e participar do ritual para ter reconhecida a sua liderança e o cargo de chefia” (ISA, 2014).

Apesar de terem suas próprias práticas rituais, os Xakriabá, com o contato interétnico, acabaram adotando o catolicismo como principal prática religiosa. Esta prática, no entanto, apresenta um forte sincretismo religioso, permitindo que se dê continuidade às crenças em Yayá e no toré. Recentemente o protestantismo também tem estado cada vez mais presente no território e, ao contrário do catolicismo, esta prática religiosa não aceita a conciliação entre sua crença e rituais como o toré. Para os Xakriabá, no entanto, o fato de algumas pessoas da comunidade não crerem no Toré e na onça Yayá não é bem visto, sendo “motivo de ostracismo e até de represálias na comunidade” (CLEMENTINO e MONTE-MÓR, 1997, em notas).

#### Lugares sagrados e encantados:

O lugar onde é realizada a prática do toré é considerado um lugar sagrado dentro do território Xakriabá. Os lugares sagrados e encantados não podem ser visitados por qualquer pessoa, principalmente por quem não pertença ao território. Por isso também, os terreiros onde se realizam o toré são lugares de difícil acesso, conhecidos apenas pelos participantes e mudam de lugar para que se mantenha sua localização em segredo<sup>91</sup>. O lugar onde é realizado o toré é descrito da seguinte maneira:

O Toré é dançado no terreno, que fica no meio do mato. O terreiro é precedido de uma área onde fica a árvore sagrada, que define quem deve ou não ter acesso ao local. A árvore é um coqueiro de três galhas, visível somente àqueles que Yayá considera aptos a visitarem o terreiro. O chão do terreiro é batido e limpo de toda vegetação, tem forma retangular e fica próximo às grutas, morada de Yayá. Numa de suas extremidades há um monte de pedras, onde se guardam os objetos do ritual, inclusive os restos da bebida sagrada com propriedades alucinógenas, jurema. (ISA, 2014)

Como podemos perceber, a produção do espaço Xakriabá também está relacionada aos seres e lugares encantados. Nestes lugares considerados sagrados/encantados é proibida a presença de pessoas não índias. Ao fazerem isto, eles também estão preservando para si mesmos, partes

---

91 Silva (2011, p.184) referenciando-se em Paraiso (2008).

importantes dentro do território. Nestes lugares e em suas proximidades, não é permitido construir casas e são cercados para ficarem protegidos da entrada de animais, como o gado por exemplo. Para serem visitados, mesmo por moradores da comunidade, é necessário pedir autorização ao guardião do lugar.

Assim, as grutas e olhos d'água onde habita Yayá, também são considerados lugares sagrados e encantados pela sua presença. Ao protegerem esses locais dos animais e não permitir que sejam visitados, os Xakriabá preservam suas únicas fontes perenes de água e partes importantes do território. Da mesma maneira, ao afirmarem que Yayá “só gosta de ‘sangue’ que combine com o dela”, os Xakriabá estão de certo modo, incentivando algum controle entre casamento interétnicos e também a entrada de pessoas de fora no cotidiano do TIX (ISA, 2014). Em pesquisa sobre este assunto, encontrei um material postado na internet por uma estudante Xakriabá que continham algumas entrevistas, entre elas estava a do Sr. Adelino da aldeia Barra do Sumaré, onde ele retrata esta ideia da onça como guardião do território, aquela que decide quem pode ou não entrar, descrevendo ainda alguns detalhes sobre uma lapa habitada pela onça Yayá cabocla:

Na época, a Caboca, antes dos posseiros, antes dos fazendeiros tomar conta da área, tava aqui na reserva. Aí a Caboca afastou. O que afastou ela mais foi o povo de fora, o povo de fora deu para invadir a área, ela foi afastando. (...) Nessa época, se entrasse uma pessoa de fora, ela pegava e dava uma surra nele. Se entrasse, ele não saía, só era entrar sem ordem, levava uma surra e saía. (...) Quando ele estava, tinha a lapa tapada, coberta, até hoje essa lapa tá coberta, mas um coqueiro de três galhos, que ninguém via ele lá, só algumas pessoas de ciência que conseguia ver ele. Hoje não, todo mundo vê ele lá, de primeiro não via ele não, era invisível, hoje, depois que o povo saiu com umas certas coisas, na saída dela, acabou o encanto dela, exemplo: o coqueiro de três gaia. Todo mundo que vai lá vê ele, todo mundo dá notícia dele. Fica na aldeia lá no Brejo, a lapa tapada tombém fica é lá; mas essa ninguém não vê ela não, ainda é encantada. (Sr. Adelino, 2011, Barra do Sumaré)<sup>92</sup>

É também Yayá quem faz a proteção das matas e a quem se deve pedir proteção ao adentrá-la. Mas, assim como Yayá, existem também outros seres encantados no TIX. Estes seres, embora apresentem um menor grau de importância na história do território em relação à Yayá, também exercem influência significativa na apropriação do espaço local. Pajé Vicente nos enumera alguns deles:

---

92 Disponível em: <<http://emocoesdeumaindianahadora.blogspot.com.br/2011/04/entrevista-com-senhor-adelino.html>>. Acessado em 07/2014.



Alembro que meu avô escriturava... começava na sexta feira dizendo: - Óia meus filho, tem o lubisomem, tem o “pé garrafa”, tem o bicho homem<sup>93</sup>, os pé de umbu, que fica lá negoçado, tem esses bicho feroz, cobra essas coisas... tem que ter cuidado... tem assombração que faz medo. E ficava lá contando as histórias, aquelas coisa pra gente, aí já ia o segredo: - você não conta essa conversa não, vai e anda num grupinho junto. É até bom de união, a gente andava tudo reunido, uns olhando os outros, cismado daquelas ideias. Faz parte da nossa cultura, da nossa experiência de uns coleguinhas com o outro. (Pajé Vicente, 2014, Caatinginha)

Rogério Silva (2011), em sua pesquisa com meninos Xakriabá, descreve diversas experiências neste sentido, principalmente em relação às ‘aleivozias’, que seriam o espírito de pessoas mortas que habitam o território. O autor relata que para os Xakriabá, meia noite é o horário mais propício de se encontrar alguma aleivozia pelo caminho. Esses seres, além de serem encontrados caminhando pelas estradas, seguindo os mesmos caminhos dos vivos, também são vistas em lapas, próximas aos pés de gameleira ou em algumas casas das aldeias.

Elas aparecem para os humanos na forma de figuras como porcos (sozinhos ou acompanhados por pintinhos), galinhas, pessoas a pé ou a cavalo. Quando os humanos se encontram com as aleivozias, diz a sabedoria Xakriabá que se o homem agir com valentia e arrogância poderá ser impedido de continuar o caminho por aquela estrada. Entre os sinais que identificam se tratar de algo sobrenatural, os cavalos são os primeiros a darem o sinal, pois ficam agitados e “empacam” não prosseguem o caminho. Um outro sinal é dos pelos do corpo do caminhante se arrepiarem e o mesmo sentir calafrios. Nestes casos, pede-se às aleivozias permissão para continuar o caminho ou simplesmente ignora-se a presença destes seres. (SILVA, 2011, p.179-180)

Os Xakriabá, no entanto, temem e evitam o contato com estas entidades, pois aquele que encontra com estes seres podem acabar ficando “assombrados”, sentindo medo e vendo espíritos com maior frequência. Mas, o que mais me surpreendeu quanto à capacidade destes seres interferirem na conformação do território, foi o fato dos meninos se negarem a acompanhar o pesquisador durante a noite, por acreditarem que o “mesmo trecho de estrada que caminhavam diariamente mudava de sentido quando anoitecia, deixava de ser um caminho tão comum e conhecido dos dois” (id. Ibid., p.180).

Quanto às cobras, a interferência delas no percurso das pessoas, se deve a um contexto que tentarei explicar brevemente com base na descrição de Silva (2011, p.182). Primeiramente, as cobras são consideradas “um “espírito ruim”, bicho feito pelo diabo, parente da lagartixa e da

---

93 “O “bicho-homem”, que vive nas matas e tem o corpo coberto de pêlos, e o “homem-pé-de-garrafa”, que deixa seu rastro de um único pé, em forma de garrafa, nos caminhos da aldeia”. Fala-se também da “Dona”, uma mulher com uma mão enorme “com a qual agarra e afoga todos aqueles que sujam, desmatam, lavam roupa ou levam animais para beber na sua morada” (ISA, 2014).

lacraria (escorpião), que persegue e ataca as pessoas”, podendo causar ao homem o que eles chamam de “expição” ou “ofensa”, desejando o mal àquela pessoa através do seu olhar, sem que seja vista. Caso isso aconteça, a pessoa pode adoecer e ter dores de cabeça ou febre, sendo curada apenas com a “beberagem de raízes”. Para evitar este tipo de coisa e devido a sua origem demoníaca, os Xakriabá, ao se depararem com uma cobra, procuram matá-la de imediato e indicam que, após o feito, fique-se a espera de sua companheira, pois acreditam que as cobras andem em pares. Caso a pessoa não consiga matar a cobra, ou mesmo que a mate e sua companheira não seja encontrada e morta, acreditam que as cobras podem voltar para se vingar do ataque ou da morte da companheira, indo se esconder na casa da pessoa com o intuito de picá-la ou “ofendê-la” ou esperando que ela passe novamente por aquele caminho. Silva (2011) relata dois episódios que ilustram bem a relação deste povo com as cobras:

Ela [Berta, neta de dona Maria] morou durante alguns anos junto com sua família no Vale do Peruaçu, uma região ainda marcada por muita mata fechada, pântanos e pouca gente. No primeiro caso, contou-me de uma sucuri que atacava suas cabras e que quando a matou, um senhor voltou a passar por aquele caminho, pois segundo ele mesmo havia lhe contado evitara durante anos aquela região temendo ser atacado por esta cobra uma vez que ele havia matado sua companheira. No segundo caso, conta ela, que certo dia estava com sua amiga pescando no “pântano” quando, ao atravessarem a água, subiram em cima de uma sucuri muito velha pensando se tratar de um pé de buritizeiro tombado e apodrecido. Quando descobriram o erro, imediatamente as duas pularam na água nadando em direção à terra firme. Enquanto fugiam, ouviram um canto emitido pela sucuri mais velha chamando as outras cobras. Quando chegaram na margem as outras cobras aguardavam-nas para persegui-las. (CORREIA, 2011, p.182-183)

Embora não faça parte da cosmologia Xakriabá, um outro animal que, segundo este mesmo autor, também teriam uma grande influência na maneira como as pessoas circulam pelo território são os cachorros. Conta que normalmente as casas, quintais e estradas em frente as casas, são territórios vigiados pelos cachorros, que latem ao perceberem a aproximação de pessoas estranhas, podendo inclusive atacá-las. Neste caso, Silva sugere que o comportamento dos cachorros em relação às pessoas demonstraria a proximidade do transeunte com a família moradora da casa, o que poderia ser um indicativo passível de ser utilizado para o mapeamento do nível de relação de parentesco e/ou proximidade entre as pessoas de uma determinada aldeia, por exemplo (id. Ibid., p.184 e188).

### As festas:

De primeiro o povo era unido. À noite o divertimento era muito, eu era pequeno, tinha as meninas, um bocado de primos, pegava um bocado de lenha fazia a fogueira, assava as batatas, ficava pulando batuque a noite todinha. Nos fins de semana, às vezes juntava uns dez e ia pra casa dos outros e ficava até tarde. Às vezes entrava pra casa e tava escura, acendia as candeias, pegava as latas de óleo e fazia... escapuchava o algodão, fazia o pavio e colocava o azeite de mamona. Às vezes o azeite acabava pegava umas dez mamonas no palitinho e ia queimando, passava de uma pra outra, igual uma vela. (Gabriel, 2014, Custódio)

Ainda hoje acontecem as festas na Caatinguinha que reúnem toda a grande família da aldeia. Um dos lugares onde costuma acontecer o batuque é no terreiro em frente a casas do Sr. Estácio (liderança local), em baixo dos frondosos pés de pequi e sucupira. Gabriel conta que a batucada se faz com a zabumba, um instrumento musical que antigamente era feito com a madeira do pequizeiro e couro de veado, cotia ou bode. A zabumba que ele nos mostrou em sua casa era feita com uma lata reaproveitada (dessas de ervilha ou milho) de dezoito litros mais ou menos, coberta e amarrada com couro de boi. Nestas festas da comunidade faz-se primeiro o “batuque no fogo, depois o ariri e depois o frangote” (Gabriel, 2014).



Fig. 20: Terreiro em frente a casa do Sr. Estácio. Fonte: arquivo pessoal.

As três filhas de Lena, da Caatinguinha, com quem conversei, Lauzina, Matilda e Natalina, falaram que de vez em quando “pegam os meninos para fazer uns treininho, estudar” o batuque, a roda, o ariri, o frangote, os versos. Na casa de Matilda e Natalina tinham muitas crianças e a pedido de seus pais elas dançaram e cantaram para gente. Estas danças e festas parecem ter uma presença realmente muito forte na Caatinguinha. Quando fomos conversar com o Pajé Vicente na Casa de Medicina, este também nos preparou uma apresentação de danças tradicionais guiadas por ele e executadas por mais três mulheres que trabalham com ele na casa, aprendendo a “ciência” da medicina Xakriabá. Nas escolas também acontecem as festas da comunidade. Segundo Gabriel, umas duas ou três vezes por ano, são feitas festas na escola, nas quais toda a comunidade é convidada. Durante o dia brinca-se de arco e flecha, cabo de guerra, badoque, batuque, fazem brincadeiras com os alunos, torneio de futebol e aproveitam também para entregar as provas aos alunos.

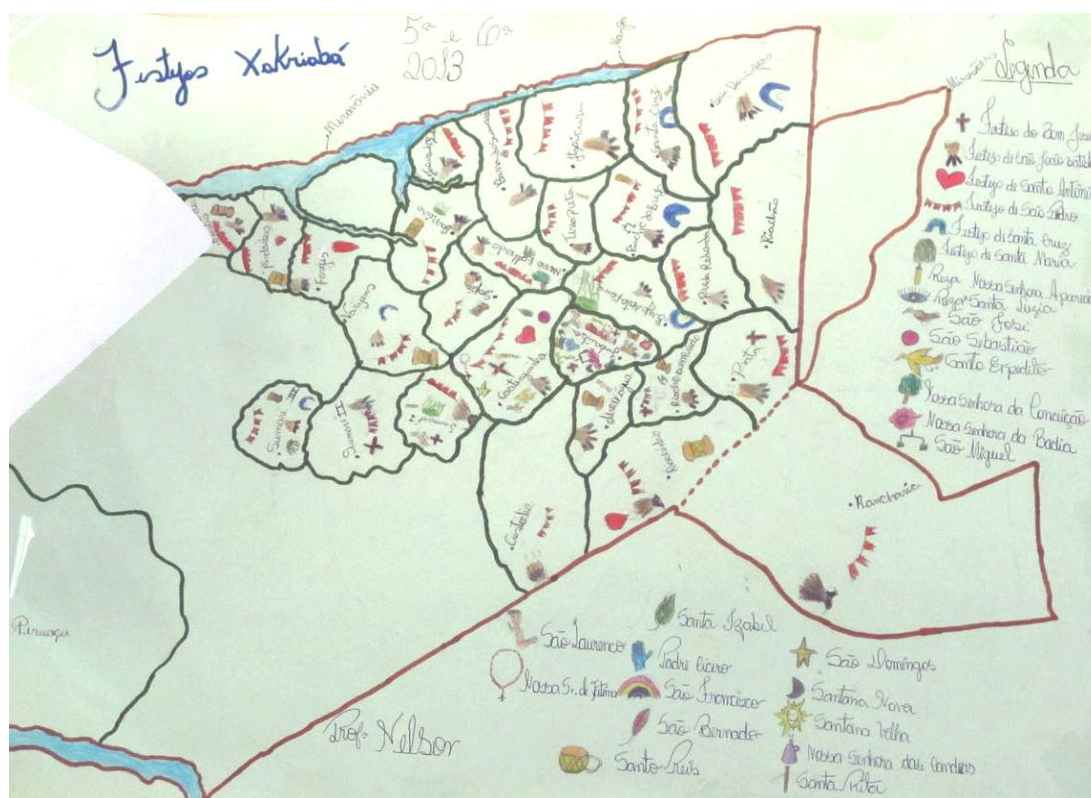


Fig. 21: Mapa dos festejos Xakriabá desenhado pelas crianças da escola do Imbaúbas. Fonte: arquivo pessoal.

Uma coisa que me chamou a atenção em algumas casas, tanto da Caatinguinha quanto da Imbaúbas, foi a presença de bandeirolas (destas utilizadas em festas junina), amarradas de uma ponta a outra do telhado no teto da sala (ou varanda, como eles chamam). No início achei que se tratava de apenas de uma decoração, mas vim a saber que estas bandeirinhas são

colocadas nas casas dos festeiros do Bom Jesus da Lapa. A novena de Bom Jesus acontece entre os dias 28 de julho e 06 de agosto. O Senhor Evaristo nos contou que todos os anos, no último dia, ele faz uma grande festa em seu terreiro em homenagem ao Bom Jesus da Lapa, ao qual é devoto, para toda a comunidade. Na escola do Imbaúbas, encontrei, entre tantos desenhos e trabalhos, um mapa dos festejos de todas as aldeias. Pelo menos neste mapa, as aldeias Caatinguinha e Imbaúbas são as que aparecem com uma maior diversidade deles.

As festas são muito comuns entre os Xakriabá, tendo um significado especial na relação entre as pessoas dentro das aldeias e entre as aldeias. Como fiquei hospedada na aldeia Barreiro Preto, as festas que mais presenciei foram as vaquejadas, que são festas abertas, aonde vêm até pessoas de fora do TIX e de outras cidades próximas. Nestas festas, tem shows e diversas brincadeiras, como as gincanas, os leilões de frangos ou carnes assadas e bebidas. O momento mais especial da festa é quando são soltos três novilhos, cada um com um chocalho no pescoço, aqueles vaqueiros que conseguirem pegar os chocalhos dos novilhos, ganham um bom prêmio em dinheiro. Este momento é precedido da oração para Nossa Senhora Aparecida, a santa protetora dos vaqueiros.

Na Caatinguinha e no Imbaúbas essas festas não acontecem. A impressão que tive foi que esse tipo de festa está mais relacionada às aldeias onde teria maior presença de descendentes dos “baianos”, como é o caso do Barreiro Preto. De qualquer maneira, nessas aldeias não é comum a presença de criação de gado e uma vaquejada então não faria o menor sentido. Na aldeia Imbaúbas não encontrei nenhum curral ou gado, apenas uma família que mantinha uma criação de cabras. Já na Caatinguinha, vi apenas alguns gados soltos, pertencente a uma determinada família.

Os forrós também são muito comuns e costumam ser realizados por algumas famílias em qualquer época do ano, sem estarem relacionados a uma data especial. No forró acontecem muitas brincadeiras, como subir no pau de marmelo, bingo e gincana. A festa dos casamentos também é chamada de forró, mas é uma festa de características muito particulares, muito importante no contexto da família e no processo de produção de parentesco entre eles. Esperada por todos, esta festa pode durar vários dias. O casamento Xakriabá é uma cerimônia bem diferenciada, tendo seus próprios costumes e rituais. É descrito com detalhes por



Verônica, em sua experiência na Caatinguinha<sup>94</sup>:

(...) nos casamentos, quando há festa, esta é embalada pelo forró. Servem comida e bebida. Costuma durar a noite toda, terminando com o dia claro. Normalmente termina quando a mãe da noiva coloca sobre a cabeça um pote de barro com um pouco de todos os tipos de comida da festa e vai dançar no centro do pátio onde está acontecendo o forró. Quando o pote cai e quebra, a festa está encerrada. Costumam servir carne com farinha nas festas de casamento e a carne é assada numa espécie de cabana, feita com folhas de bananeiras (por causa do vento). (...) A presença de toda a família também é garantida nesses eventos.

Uma hora muito esperada nas festas de casamento, é a hora de jogar a lôa, que é um jogo de versos temático, cujos temas são sobre ciúme, namoro, traição, amor com um tom de brincadeira crítico. Sua organização se dá da seguinte maneira: numa ponta da mesa senta-se um jogador de lôa e na outra, o outro. A propósito, na reserva há especialistas que fazem isso bem logo são convidados para a ocasião. Trata-se de um jogo de desafio: um joga um verso e o outro responde e, assim, sucessivamente pode durar horas. Todas as pessoas e também as crianças, as meninas e os meninos, as mulheres, os idosos, todos ficam em volta da mesa torcendo e dando muitas risadas. (PEREIRA, 2003, p.83)

Nas minhas andanças pela Caatinguinha, presenciei parte da preparação de um casamento na casa do Sr. Manoel. Quando chegamos, eles estavam “levantando” uma cabana de enchimento, onde seria feita a comida da festa e depois, utilizada como casa para os noivos. Não sei se esta é uma prática comum, mas no caso do Sr. Manoel – com uma família de dez filhos, a maioria ainda crianças, morando em uma casinha de quatro quartos, feita pelo projeto da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde) – achei uma ideia bastante inteligente.

Quanto aos espaços das festas, danças, rezas e rituais, “tanto geográficos como sociais”, Verônica Pereira (2003, p.71) identifica-os como lugares diferenciados, que têm “um significado único, específico e particular naquela comunidade” e chama a atenção de que “a não compreensão do significado das práticas culturais em sua gênese poderá levar a apropriações e utilizações equivocadas” destes espaços por parte dos visitantes. Do mesmo modo, citando Laraia (2001, p.87), conclui que “todo sistema cultural tem sua própria lógica e não passa de um ato primário de etnocentrismo tentar transferir a lógica de um sistema para outro”. Realmente, para uma compreensão mais aprofundada de todo este contexto, um maior convívio e experiência nas aldeias é necessária. Desta maneira, posso dizer que muitos dos

---

94 Pereira 2003 também descreve e analisa outros rituais como a sentinela e as rezas na Caatinguinha, com um enfoque na participação das crianças.

eventos relatados até aqui, são fruto de recortes e visões particulares deste todo, incomensurável, Xakriabá.

### 5.3 A água:



Fig. 22: Desenhos do Território feito pelas crianças da escola do Imbaúbas. Fonte: arquivo pessoal.

... tem a energia da água, sabe que a água tem a proteção do mar... a água vira sangue nas veias... (Pajé Vicente, 2014, Caatinguinha)

Como foi demonstrado no início deste capítulo, a escassez da água é uma questão bastante delicada nestas aldeias e em praticamente toda a reserva, sendo motivo de muitas transformações no espaço e paisagem local. Descreveremos agora alguns relatos recolhidos durante as entrevistas, que demonstram um pouco da história e do significado deste bem natural imprescindível para a sobrevivência, na vida das pessoas destas aldeias. Dona Angélica, da aldeia Barreiro Preto, quando voltei de um dia de campo na Caatinguinha me contou da tristeza que sentia quando precisava passar por aquela aldeia. Disse que a falta de água era tão grande, que quando pessoas de outras aldeias passavam por lá, os moradores se escondiam de vergonha por não terem se quer água para oferecer.

Em visita ao Sr. Estácio, liderança da Caatinguinha, conversando com ele sobre o projeto das casinhas, perguntei-lhe sobre como o projeto tinha chegado na aldeia, ao que ele iniciou contando sobre a água. Mais do que pela questão cronológica da história, entendi este fato como um indicativo da importância que a água tem na história de vida deste povo. Assim Sr. Estácio, com a ajuda de sua esposa, inicia sua história contando que foi ele mesmo que foi até

Brasília para reivindicar pela água.

A gente começou aqui foi a água, a água não tinha, depois da água, nós chegamos foi as casas... Nós corremos atrás da água foi três anos... depois desse esforço foi chegando a água na comunidade. Depois que foi chegando os agentes de saúde [FUNASA], foi chegando de pouco a pouco. Antigamente tinha água, mas os poços secou tudinho. (...) A água descia lá em baixo do Barreiro, né?! (...) Antigamente esse rio era de fora a fora, saía do barreiro ia lá pras Missões. Tinha água no Sumaré, nas Vargens. Em 50 tinha muita água, de premeiro tinha até peixe... depois foi secando, secando, até chegar nesse ponto. (2013, Caatinginha)

Sr. Estácio conta que a água secou em torno dos anos 70 e que até o ano de 1999 ainda tinha uns “oinho d’água” na aldeia. Ele acha que o motivo da água ter secado se deve a chegada dos fazendeiros que mandaram desmatar a mata toda, dizendo: “Se os fazendeiro não entrasse praqui tinha água até hoje... mas mutcha água, todo lado que tinha passava um... achei que era difícil secar, mas secou (...) mas quando chovia bastante, a água voltava, mas como deixou destruir a natureza ela não fica. Aqui tudo queimava, queimava com o gerais...”

Na época que o rio secou pegava água nas cacimba... os mais esperto chegava 3 horas da manhã pra pegar água e os que chegava depois tinha que sentar e esperar. Banho nos meninos era com latinha de óleo... a água quase que era só pra beber.(2013, Caatinginha)

Hoje, a água na aldeia vem do poço artesiano e chegou por volta do ano de 2000, na mesma época que a luz. Mesmo assim, durante os primeiros quatro anos a água foi retirada usando-se um motor abastecido a óleo diesel. Para achar o poço, os funcionários da prefeitura furaram cinco poços e só o último deu água, o mesmo que abastece a aldeia até hoje. Seu Estácio conta que para achar a água neste último poço, veio uma pessoa de Belo Horizonte para ajudá-los que utilizou técnicas de radiestesia para encontrar a água.

Os outros poço foi os técnicos, ficavam 5 dias, 7 dias. (...) Furou cinco poços e só um deu água, que é o que tem até hoje. Os técnicos chegava lá e não tinha água. (...) Tinha que apegar com Deus e com Nossa Senhora que dá a nossa água. (...) Esse dia chegou ele [moço de Belo horizonte], o cacique, os cara lá da prefeitura, de noite, né?!... chegamos pegava com uma varinha assim, descemos, ele falou, olha Sr. Estácio, que aqui nós vamos achá. Onde eu chegar e sentir com o pé você finca uma coisa... quando ele colocou e sentiu uma tremedeira assim no pé e falou que era ali... no sábado, começou a fura de manhã (...) quando foi 4 horas eu fui lá vê e estorô a água, a gente se abraçou (...) e deu água que tem água lá até hoje. (2013, Caatinginha)

Lauzina lembra que antes da existência dos poços tinha que dormir pouco. Diz que depois que chegou a água ficou melhor porque acabou a correria. “Antigamente corria bastante água por



aqui. Quando era criança a gente pegava água lá na cacimbinha lá no alto e tinha que chegar cedo”. Dona Lena conta que “a água era uma distância muito longe e a gente pegava água nos tambor. Quando não arrumava a água, sentava lá na fonte, esperando. Depois que apareceu esses poço aqui foi uma benção que aconteceu... A água é uma mãe”.

Na aldeia Imbaúbas, antes do encanamento, a água também era recolhida em cabaças e trazida sobre as cabeças das pessoas, ou na “carquinha do jegue pra quem tinha”, como conta dona Otília. Senhor Paulo disse que “antigamente, no tempo que tinha o olho d’água, todo mundo pegava água lá. De uns tempos pra cá o olho d’água secou, o córrego tudo, acabou, tirou a graça, foi secando de pouco a pouco até sumir”. Sr. Robertão fala que “agora nós estamos num tempo de dificuldade, de primeiro todo córrego que a gente chegava tinha água. Mas tá bom, pelo menos os homens abriram uns poços aí. Agradeço esse povo que trouxe os projeto pra nós porque senão estava pior”. Robertão também conta de uma profecia que “os véio antigo” falavam, na qual ia chegar uma época, no final dos tempos, que ia faltar água e que todos os olhos d’água iriam secar. Esses velhos orientavam a plantar bastante bananeiras para que pudessem beber a água dela. Ele também reforça que no Território tinha água em todo o canto, com o tempo a água secou e a única nascente que está persistindo é a do barreiro, que mesmo assim tem pouca água.

Para Nelson a falta da água é devido a vários fatores como o desmatamento e a falta de chuva, mas muitas pessoas acreditam que foi a abertura dos poços que ajudou as águas a secarem e entendem que este fato tenha desagradado a “Mãe D’água”. Nelson explica que “a Mãe D’água é um ser que cuida da água”. Segundo ele, as pessoas contam que a atividade de caça e seus consequentes barulhos de tiros próximos às nascentes acabavam “assustando essas forças que estão lá para cuidar da nascente” e que por isso, ela foi se mudando de lugar. Contou ainda que no ano de 2011 uma nascente grande no Imbaúbas secou e também relaciona a falta de água ao uso excessivo devido ao aumento de pessoas no TIX e da criação de gado próximo às nascentes e ao desmatamento para pastos.

Aí chegou um tempo que a comunidade estava ficando quase sem água né, porque as águas dos riachos já corriam, a partir de certas horas do dia. De meio dia, só aquela lama mesmo, né, porque as criações precisavam de tomar água... aí a gente pegava aquela laminha que tinha e usava assim mesmo, com um gosto de animais... e a gente encontrou muitas dificuldades, né?! (2014, Imbaúbas)

Nelson entende que a falta da água também foi um dos motivos que levou algumas pessoas a se deslocarem dentro do território, a saírem dos seus lugares, onde seus pais tinham nascido, “onde já tinha nascido ali, para um outro lugar, né, reconstruir em outro lugar em função de faltar água. Preferiam ficar mais perto da água do que da roça né, ficar mais um tempo sem comer do que sem beber”. Disse que a perfuração dos poços artesianos trouxe um maior conforto para a comunidade em relação ao uso da água e a diminuição da incidência de muitas doenças como diarreia, coceiras no corpo, alergias na pele, que ocorriam devido a contaminação da água do riacho, mas agora ele também teme a falta da água até nos poços. Por causa disso, Nelson acha que o programa de captação das águas da chuva, em certo sentido, é uma alternativa melhor do que os poços, pois possibilita se pegar água sem danificar o equilíbrio da terra, do ecossistema local e demonstra sua preocupação com os animais que vivem nas matas.

Às vezes vai tirando muito a parte da água que está ali reservada né, e às vezes a função dela é outra né, a função dela é de certa forma abastecer os rios. Quando você tira ela para aquelas tubulações, pode ser os rios que já tinham uma história antes, que tinham todo um equilíbrio antes, ela vai passar a ser uma questão de controle, né?! Por exemplo: não só os homens, mas os animais bebem aquela água que estão aí nas matas, lá no seu cantinho lá, né?! E essa água, que vai puxar tudo na encanação, não tem vazamento quase ali, ela vai direto pras casas né, como que um animal que vem durante a noite tomar uma água ele vai poder vim na casa tomar essa água? E se o rio onde ele tomava essa água secar, como que fica a situação dele? A alternativa, eu acho que é capturar a água da chuva, via esses projetos bons pra comunidade de aproveitar a época das chuvas pra armazenar. (2014, Imbaúbas)

A instalação de cisternas de captação de água da chuva vem sendo feita em quase todas as aldeias Xakriabá, além de muitas regiões no nordeste do país que sofrem com a falta de água (semi-árido brasileiro), através de um programa da ASA<sup>95</sup> (Articulação Semiárido Brasileiro). Mesmo assim não são todas as casas que têm cisternas na reserva. Essas cisternas garantem água potável de qualidade durante todo o ano, enquanto a água dos poços precisa ser economizada, chegando a quase faltar em alguns períodos durante o “tempo da seca”. Os Xakriabá gostam muito desta água da chuva por considerá-la “mais leve” em relação à água do poço que tem uma grande presença de calcário, que segundo a SESAI (Secretaria de Saneamento Indígena) – que recentemente substituiu a FUNASA nos TI’s – é difícil de ser

---

95 A Articulação Semiárido Brasileiro (ASA) é uma rede formada por mil organizações da sociedade civil que atuam na gestão e no desenvolvimento de políticas de convivência com a região semiárida. Sua missão é fortalecer a sociedade civil na construção de processos participativos para o desenvolvimento sustentável e a convivência com o Semiárido referenciados em valores culturais e de justiça social. Disponível em <[http://www.asabrasil.org.br/Portal/Informacoes.asp?COD\\_MENU=97](http://www.asabrasil.org.br/Portal/Informacoes.asp?COD_MENU=97)>, acessado em 8/2014.

removido da água. O Senhor Adão, recentemente trocou as telhas de sua casa por telhas “coloniais” – que é como eles chamam as telhas industrializadas, compradas fora do TIX – para poder entrar no projeto das cisternas. Segundo ele, essa era uma exigência do projeto e como a maioria das casas daquela região ainda não tinha telha “colonial” muitas “ficaram de fora” do projeto. Agora, aqueles que podem estão mudando suas telhas e por isso, quase não se vê mais as casas com as telhas tradicionais, feitas pela comunidade. Conversando sobre isso na aldeia Barreiro Preto, eles disseram que não tiveram este tipo de exigência lá e que muitas casas com telhas de barro tinham recebido as cisternas da mesma maneira.

Na região dos Xakriabá, o “tempo da seca”, como eles chamam, acontece entre os meses de março e agosto mais ou menos, dependendo do ano. Neste período a paisagem do território toma um tom amarelado por causa da vegetação e terra seca, já no “tempo das chuvas” a paisagem muda completamente, se tornando verde e exuberante. Um contraste muito interessante de se ver, típico do sertão, a região centro-norte do país. Nelson conta que de agosto a setembro chegavam as primeiras chuvas, chamada “chuva dos brotos”, porém, de “uns tempos pra cá” esta chuva só está chegando na região no mês de outubro em diante, aumentando o período da seca e prejudicando as plantações. Segundo ele, é também neste período que estão surgindo as dificuldades com a água, porque as águas nos poços quase desaparecem e passam a não ser suficiente para abastecer toda a comunidade. Assim, “o pessoal” começa a reclamar dos agentes de saneamento, “cobrando que eles não estão mandando a água no tempo certo, não estão cumprindo com o seu horário de trabalho”. Os agentes de saneamento são pessoas da própria comunidade responsáveis por cuidarem das bombas que retiram a água dos poços, como ligar e desligar nos horários previstos e pedirem a manutenção das bombas para a SESAI quando necessário.



Fig. 23: Região da aldeia Sumaré I na época da seca. Fonte: arquivo pessoal.

Em minha experiência na aldeia Barreiro Preto, que foi onde fiquei hospedada, a água só era bombeada para as casas durante uma parte do dia, assim aqueles que não possuíam caixa d'água, tinham que aproveitar esse momento para lavar as vasilhas, lavar as roupas, tomar banho e todas as atividades que precisasse da água. Mesmo esta aldeia, que é considerada a com maior abundância de água, tem sofrido com a escassez durante o tempo da seca. Disseram que algumas pessoas mais velhas, mesmo com a chegada da água encanada e do tanque, preferem continuar lavando as vasilhas de cozinha nas bacias.

Todas essas mudanças causaram um impacto significativo no cotidiano das aldeias e os desafios trazidos por essas novidades não são poucos. Em conversa com Juliana Matos (2014), Engenheira da SESAI de São João das Missões, ela conta que no início do saneamento, os tanques foram feitos dentro das casas, mas que as pessoas usavam-no para colocar mantimentos e continuavam a lavar vasilhas no riacho ou com água na bacia. A maneira que mais funcionou foi colocar os tanques do lado de fora da casa, na parede externa dos banheiros, que também devem ser do lado de fora.

A chegada da água encanada também proporcionou a instalação de banheiros, que não existiam até então. Necessidades básicas como urinar e defecar, eram feitas no mato. Algumas pessoas ainda utilizam o mato, por preferência ou por falta de um banheiro. Devido a falta de manutenção ou por não saber como utilizá-los, muitos banheiros estão desativados e outros estão num estado de conservação deplorável. O Sr. Paulo, da Imbaúbas, disse que pelo fato do

banheiro ser uma coisa nova na comunidade, deveria ter uma capacitação para ensinar as pessoas a manterem o banheiro.

Existem dois tipos de banheiros instalados pelo projeto da FUNASA, um módulo feito de bloco de concreto e outro de fibra de vidro. Lígia Pinto (2009, p.13), os descrevem como quentes e apertados, inadequados tanto ao uso quanto ao clima local. Indica também que a corrente falta de abastecimento de água, acaba inviabilizando o uso das instalações, transformando-as em foco de doenças, indo contra ao objetivo inicial do saneamento básico. Além disto, a falta de manutenção em relação à higiene e às instalações hidráulicas, muitas vezes, inviabiliza o uso e funcionamento adequado das instalações.



Fig. 24: Banheiros da FUNASA. Fonte: arquivo pessoal

Particularmente, desde a primeira vez que estive no local – quando inclusive era “tempo de seca”, permitindo se perceber o nível de aridez que chega o local – me intrigou o fato de que em um lugar como o TIX, onde a água é um bem escasso, tenha se optado por um modelo de sanitário que utilize a água para o descarte de fezes e urinas, enquanto existem outros modelos alternativos, como o banheiro seco<sup>96</sup>, por exemplo. Tendo em vista que ambos os sistemas demandariam uma adaptação da comunidade, o banheiro seco poderia trazer a vantagem da economia da água do poço ao funcionar independente da mesma, além de gerar biomassa que poderia ser utilizada em alguns tipos de plantações ou mesmo nas matas, além de evitar contaminação do solo e das águas como é possível de acontecer (e acontece) com as fossas.

A utilização dos banheiros do lado de fora da casa, se inicialmente foi uma solução encontrada pela impossibilidade de anexá-los junto ao corpo da casa, construídas com

96 <<http://www.funasa.gov.br/site/banheiro-seco-uma-nova-alternativa-de-saneamento-em-santa-catarina/>>

técnicas que utilizam terra crua, é possível dizer que esta solução se tornou um modelo de composição tipológica das casas Xakriabá, sendo mantido inclusive em novas construções, como é o caso da nova casa de Nelson.

Outras informações passadas pela engenheira da SESAI foi que os poços artesianos da reserva são tubulares e é preciso que se perfure, no mínimo, cem metros de profundidade para se encontrar o lençol freático. As águas dos poços são cloradas com o intuito de combater doenças. Disse também que toda a estrutura é fornecida pelo governo e que eles não pagam a água, este ponto ela identifica como um possível gerador de problema, pois existe um grande desperdício de água entre os Xakriabá, o que é facilmente identificável ao se caminhar pelas aldeias. É possível ver vazamentos em muitos banheiros e instalações hidráulicas em geral. Segundo ela, eles estão sempre exigindo novas aberturas de poços para atendimento de toda a população, mas não se preocupam em economizar o que tem. Outra questão que ela levantou foi uma grande dificuldade que a SESAI tem de atender a todos no TIX em relação a água encanada, pelo fato das pessoas estarem constante e facilmente mudando suas casas de lugar, devido a brigas internas ou outros, e às vezes, quando a água chega no local solicitado, eles migram para um outro lugar.

A Juliana Matos também identifica as cisternas como algo que pode virar um problema quando utilizada de forma inadequada, ela conta que em algumas casas as pessoas têm enchido as cisternas com a água do poço. Uma solução para a falta de água nas plantações, que ainda está sendo pensada pela SESAI, é a proposta de barragens, como a existente na aldeia de Santa Cruz. A aldeia da Caatinginha foi recentemente contemplada com o projeto de barragem para manter uma horta comunitária, mas a própria comunidade está preocupada por não saber quem vai poder administrar este projeto.

A questão da água no território Xakriabá é algo realmente urgente a ser pensado e uma preocupação real em todo o território. Apesar das hipóteses levantadas sobre esta questão serem relacionadas primordialmente ao impacto ambiental, como os desmatamentos, por exemplo, parece que alguns estudos técnicos feitos na reserva, apontam que um dos motivos do “sumiço” da água nos rios e lagoas locais (como a lagoa da aldeia de Rancharia), é devido à formação geológica local, conhecida como relevo cárstico. Ainda assim, a diminuição do período das chuvas não estaria diretamente relacionada a este fato, o que nos levaria a concluir que o constante “desaparecimento” das águas de um modo geral pode estar

relacionado a uma junção destas duas hipóteses. Independente da verdade por trás dos fatos é importante a pesquisa de soluções alternativas que possam auxiliar na economia da água que se tem disponível. Além das possibilidades já citadas acima, outros projetos de cuidado, reflorestamento e recuperação das nascentes estão acontecendo em algumas aldeias.

#### 5.4 As roças:



Fig. 25: Desenho da roça feito pelas crianças da escola do Imbaúbas. Fonte: arquivo pessoal

A comida deles é, mais era: mel de abeja, feito o aruá, com a carne de bicho do mato – de meleta, de tatu, de anta, de ema. Quando então, tinha muita modossamba, jataí, munduri; o urucu, marmelada. Tudo era comida dos índios: raiz de imbu. [...] Porque eles não usavam plantar roça, quando foi no tempo que eles não usavam ferramenta pra trabalhar. Isso também é uma tia minha; ela contou: nas ocasião das festas da religião, eles pegavo jatobá, pisavo, tiravo fubá dele, fazia biscoito pra cumê. (Emílio, Xakriabá, 2005, p.43 *apud* SANTOS, R., 2010, p. 83)

Na passagem acima Sr. Emílio cita os alimentos do índio, quando a caça e a coleta eram ainda a principal fonte de recurso, antes deles aprenderem a “trabalhar” com a “gente de fora”. Como demonstra Rafael Santos (*ibid.*, p. 83), trabalhar para este povo, a rigor, significa “o ato de plantar uma roça”. Mas, se antes o índio não trabalhava, pois não plantava ou criava seu



alimento, hoje eles não têm mais esta opção e se não quiserem ou puderem depender apenas da cesta básica, é necessário o plantio ou o dinheiro para adquirirem seu alimento.

Enquanto muitos ainda dependem e valorizam o trabalho na roça, aqueles que não dependem do plantio para a sobrevivência têm, pouco a pouco, deixado as roças. A inconstância da chuva na região tem levado muitas pessoas a perderem o trabalho nas roças e por isso, a deixarem de plantar no ano seguinte. Mas também tem casos como o da aldeia Caatinguinha, onde a comunidade está vendo no plantio uma possibilidade de sustentarem suas famílias com alimento colhido nas roças e com dinheiro levantado na venda de produtos colhidos e beneficiados localmente. A cooperativa de engenho de cana de açúcar na Caatinguinha, segundo o Sr. Manoel, tem sido motivo de grande alegria na aldeia.

Ele conta que mesmo cada um tendo sua “rocinha”, a maior parte do serviço é feita em grupo. Uma grande parte das roças na Caatinguinha são afastadas das casas. São grandes áreas de roças contínuas, divididas apenas por carreiros e, às vezes, por cercas, para impedir a entrada do gado. Como a maior parte da terra nesta aldeia é árida e seca, o lugar onde existe uma terra boa para plantio é dividido por todos. A área onde é feito o plantio é chamado de baixão, lá eles tradicionalmente plantam maxixe, feijão andu, feijão catador, melancia, feijão mungulum, mandioca, milho, abóbora, e tem também os pés de maguitcha (manga) e goiaba. Já as frutas ficam no tabuleiro, como eles chamam, e os remédios são colhidos no cerrado ou gerais.

Na roça cada um tem seus taiãozinho, tem só os carreador assim no meio. (...) Nós aqui vêve mesmo é da roça. Quando acontece que perde é o maior sofrimento nas costas. (...) Os filhos trabalham no cultivo que eu trabalho, o genro também. Não é dividimento, qualquer um que quiser trabalhar e tiver precisando é só chegar e conversar que pode trabalhar em qualquer lugar. Tudo que tiver dentro do Xakriabá é uma coisa só. (Manoel, 2013, Caatinguinha)

Sobre o projeto do engenho de cana-de-açúcar, Sr. Manoel conta que este foi um projeto proposto pelo CAA (Centro de Agricultura Alternativa do Norte de Minas), que no ano passado ajudou muita gente. Para este ano as expectativas são ainda melhores, ano passado demoraram a colher e acabaram perdendo muita cana antes de moer. O projeto consiste no plantio da cana-de-açúcar e em um engenho para a produção de rapadura. Nesta primeira experiência, todas as rapaduras que eles conseguiram produzir foram vendidas rapidamente, o que segundo Manoel “levantou” toda a comunidade. Por isso, acredita que este ano, agora que



já estão com mais experiência e que a comunidade viu que dá certo, todos vão plantar a cana e ajudar na produção.



Fig. 26: Imagens de áreas de roças na Catinguinha e Imbaúbas, respectivamente. Fonte: arquivo pessoal

Na Caatinguinha não se utiliza agrotóxico nas plantações, senhor Manoel diz que “se o senhor pegar a malícia de usar coisa assim da roça, você não precisa de colocar nada de remédio nela. Na hora que a lua estiver naquela posição que a lua ta boa, você vai lá e colhe.” A lua é muito importante na “ciência” Xakriabá. Principalmente os mais velhos acreditam que ela exerce influência em todas as coisas da natureza, e vai desde o tempo certo cortar o cabelo, de plantar e de colher, de pegar o remédio no gerais, cortar madeira, pegar barro para a casa, até na geração de um filho. É a lua que determina se a criança será homem ou mulher, se será uma pessoa forte ou fraca.

A lua é que governa tudo. O povo acha que não, mas a lua manda em tudo, tudo, tudo. Tudo é mandado pela lua, não tem nada que não é pela lua. O remédio aqui do mato mesmo, nós bebe, essas pessoas que toma remédio do mato não ocupa médico e vive cento e tantos anos bebendo remédio do mato e da natureza. Mas eles não ranca remédio todo dia, tem as épocas de arrancar o remédio. (...) Se a pessoa procurasse o remédio e não tivesse arrancado porque a lua não estava boa, pois eles não davam aquele remédio, tinha que esperar a lua ficar boa. Hoje, as pessoas pensam que o remédio qualquer hora pode arrancar. O remédio preparado na lua ruim fica ruim, não faz efeito, por causa da ciência, tudo quanto é tem que ter ciência. A pessoa que não tem ciência vive mais mal. Deus deixou para dá tudo certo, né? (Sr. Adelino, 2011, Sumaré)<sup>97</sup>

97 Disponível em: <<http://emocoesdeumaindianahadora.blogspot.com.br/2011/04/entrevista-com-senhor-adelino.html>>.

Tanto os homens quanto as mulheres trabalham na roça, se um não puder ir o outro vai, ou um dos filhos mais velhos. As crianças a partir dos oito anos começam a ter mais a responsabilidade de acompanhar os pais na roça para aprender e ajudar em alguma coisa. Verônica (2003, p.75), conta um pouco do dia-a-dia nas roças da Caatinguinha, diz que as mães levam para as roças apenas aquelas crianças que já caminham, as mais novas ficam em casa com alguma filha mais velha. Quando é a época de preparar a terra e plantar a roça todos participam e cada um contribui com o que conseguir de acordo com sua capacidade. A autora diz que o mesmo acontece em outras situações do cotidiano, “as crianças com mais de quatro anos ajudam fazendo pequenos serviços como pegar feixes de gravetos, perto da casa, para o fogão, juntando porcos, descascando milho ou feijão. Nessas ocasiões, estão sempre acompanhadas de uma criança mais velha ou de um adulto”.

Na Imbaúbas, presenciamos o filho mais velho de Nelson e seus primos subirem para a roça da família algumas vezes. Nelson trabalha apenas dois dias da semana na roça, quando tem folga na escola onde trabalha. Conta que nas roças deles não tem monocultura, “tem sombra, tem água, variedade de culturas, cada uma tem um tempo, você tira uma cultura e planta outra, tira uma e planta outra”. Eles trabalham de dois a três anos em uma roça e depois vão para outra. Esse ano ele e sua família precisaram cercar a horta por causa das criações vindas de outras aldeias que invadem a área, danificando todo o trabalho. Disse que “olhando assim parece que está tudo bem, mas tem os conflitos” dentro da comunidade.

Sr. Robertão tem sua roça no fundo de sua casa, diz que antes chovia de seis em seis meses e que tudo que se plantava saía, mas “de uns seis anos para cá” as pessoas começaram a perder suas roças. Fala que “mata virgem não tem mais, hoje estamos trabalhando só em mata capoeirada”, o que provavelmente seja uma consequência, também, da rotatividade das roças que precisam de mudar de lugar a cada dois ou três anos. Na Imbaúbas, as roças são espalhadas pela aldeia e separadas por família. Por causa da seca, eles agora também plantam nos brejos, o que antes não era possível devido ao alagamento, hoje acaba sendo a garantia de um lugar com mais umidade para a plantação.

Paulo, tio de Nelson, sempre planta um pouco: “o ramo da gente aqui é mais roça, no ano que sai a gente já não compra, pro consumo dá. Eu tenho uma rocinha aqui, mas a outra é lá no brejo. A gente planta mais milho, feijão, mandioca, capim pras criação menor”. Teodomiro,

que mora na parte mais baixa da aldeia, próximo a um córrego que também está secando, disse que apesar de ter algumas plantações próximas de sua casa, sua roça fica “lá em cima, perto de onde foi marcado o projeto novo”. Segundo ele, “a gente nasce pra trabalhar”, por isso, todo ano gosta de plantar um pouco, “criar uma galinha, um porquinho”. Planta muita diversidade de alimentos, como milho, mandioca, feijão, andu, feijoa (fava), mas às vezes, dependendo da colheita, “não dá pra despesa do ano”.

Na visão de Nelson, os mutirões e trocas de diária nas roças que aconteciam antes ficaram bem mais “fracas” devido a chegada de recursos financeiros no TIX. Segundo ele, as pessoas preferem trabalhar e receber a fazer mutirão. Outra coisa que atrapalha estas práticas é que algumas pessoas trabalham bastante quando o mutirão é para ele ou para sua família, mas que quando é para retribuir, dão alguma desculpa e não participam do trabalho. Lembra que na época dos conflitos as pessoas trabalhavam mais em grupo, mas que agora, embora alguns ainda trabalhem assim, fazendo trocas de horas ou pagando uma parte em dinheiro se a pessoa precisar, o número de pessoas que fazem isto diminuiu bastante. O que existe ainda é a troca de sementes, onde a pessoa dá o que tiver sobrando e pega o que precisar podendo “vender ou pegar a semente de volta quando sair a roça”. (Nelson, 2014)

Ainda assim, como foi dito no capítulo anterior, a cultura das roças são, principalmente, para alimentar as famílias e não como fonte de renda, a não ser em situações que uma pessoa é paga para trabalhar na roça de alguém ou em projetos como esse do engenho que está se iniciando na Caatinginha. No mais, o alimento pode ser doado para as pessoas que estão precisando dentro da rede espontânea de solidariedade da comunidade local. Outra função importante das roças segundo Nelson no contexto da comunidade é a de garantir o espaço, o território, tanto da família quanto do povo Xakriabá.

## **5.5 Sob as árvores: práticas cotidianas e aprendizado**

Acredito que tradicionalmente, os espaços públicos Xakriabá eram compostos especialmente pelas árvores, chamadas por eles de pé de pau. Digo isto, pois ainda hoje, um pé de umbu, de manga, pequi, sucupira ou outra árvore que tenha uma sombra generosa para proteger as

peças do sol ou da chuva, demonstra ser um ótimo local de aprendizado, encontros, reuniões, brincadeiras das crianças, festas como o batuque, para cozinhar, “pisar”<sup>98</sup> o alimento, descansar, entre outros. São muitas as atividades exercidas sob as árvores, utilizadas como abrigo principalmente no “tempo da seca”. Senhor Teodomiro conta que quando era criança os mais velhos, homens e mulheres, se juntavam debaixo do pé de umbu para fiar e tecer os tecidos que seriam usados para fazer roupa, lençol ou que mais precisasse.

Verônica Pereira (2003, p.16) no início de sua pesquisa, conta que para ela, uma das muitas surpresas oferecidas pelo “mundo Xakriabá”, ao procurar entender suas marcas culturais presentes na escola, foi o espaço físico das aulas que aconteciam “tanto debaixo de árvores, quanto dentro das casas dos pais dos professores, ou mesmo nas casas dos próprios professores, isto é, em locais improvisados e em espaços diferenciados”. Ao que observa, que desta maneira, a aprendizagem ocorria em diversos espaços e que, a princípio, não havia divisão entre a vida cotidiana e a escola<sup>99</sup>.

Dona Matilda da Caatinginha conta que seus filhos gostam de ir para escola, e caminham vinte minutos a pé para chegarem lá. E satisfeita conta que lá “eles fazem escrever, desenhar, ler, aprende da cultura, fazer pilão, panela, bacia de barro, colher de pau, vai aprender a tecer a palha”, mas também diz que por isso seus filhos ainda não ajudam na roça: “o mais velho tem 8 anos, os pais começaram a ir na roça com 8 anos, mas eles estão envolvidos na escola”. Gabriel também reforça a importância da escola hoje, dizendo que em sua época não frequentou a escola, pois a mais perto que tinha era no Barreiro.

A maioria das pessoas de 40 anos pra cima é tudo semi-analfabeto. Eu mesmo aprendi a escrever meu nome foi agora, comecei a estudar foi lá pra 2006 e aprendi a assinar meu nome. Hoje não, as coisas melhorou demais, a aula está no terreiro né, o aluno sai sem medo rapidinho está na escola.(...) Na época que aconteceu o EJA, que o governo deu essa oportunidade para as pessoas que interessasse a gente interessou e achou por certo que seria bom pra várias pessoas e foi bom mesmo... o estudo ajuda, porque muitas vezes a gente ficava envergonhado, porque as vezes a gente chegava pra dar uma assinatura e sentava o dedo e tinha gente que ria da gente, tipo um preconceito, né?! Não sei porque, porque não é culpa da gente não.

Gabriel é professor de cultura em várias escolas e liderança do Custódio. Algumas de suas aulas acontecem debaixo das árvores. Descreve a primeira escola que tiveram na Caatinginha que era feita com estruturas de madeira e uma cobertura, sem paredes e com uns

---

98 Pisar para eles é o mesmo que pilar.

99 Mais sobre modos de aprendizado Xakriabá, ver Pereira (2003) e SILVA (2010).

bancos feitos de tronco de madeira. Disse que quando chovia os alunos corriam para alguma casa por perto e quando acabava a chuva, eles voltavam cheios de lama e continuavam a aula. Com o tempo eles conseguiram construir uma parte da escola com a ajuda do CIMI e depois veio o projeto do estado, com um modelo de escola pronto, onde construíram umas sete escolas incluindo a da Caatinguinha.

Mesmo com o espaço da escola, ainda é muito comum atividades Xakriabá, principalmente aquelas que reúnem muitas pessoas da comunidade, acontecerem debaixo das árvores. Como bem descreveu Gabriel, “quando tem reunião, bota as cadeiras em volta dos pés de manga e fica o dia todo lá”, se referindo às muitas reuniões que precisa participar na Caatinguinha e em outras aldeias. Durante meus períodos de estadia na reserva, também tive a oportunidade de participar de algumas reuniões embaixo de árvores. As primeiras foram em 2012 quando fizemos a marcação da Casa de Cultura da Rancharia e uma reunião onde ajudamos a pensar sobre o projeto da casa de reunião da Imbaúbas – sobre a qual falaremos no próximo capítulo – e a última, foi em 2013, em uma reunião que participamos como ouvintes na Caatinguinha, embaixo de uma árvore ao lado da escola. Nesta reunião estavam a comunidade e um funcionário da prefeitura, decidindo sobre questões relacionadas às casinhas ainda não entregues do projeto da FUNASA.



Fig. 27: A escola antiga e a nova, respectivamente. Caatinguinha. Fonte: Verônica Pereira, 2003, p.115 e arquivo pessoal, respectivamente

Além disto, nos reunimos por diversas vezes em baixo do pé de umbu da casa de Dona Angélica e Sr. Valdomiro, no Barreiro, com eles e os filhos, para conversarmos sobre o dia e sobre a vida e passar um tempo com sua família. Foi muito interessante depois, poder participar de uma roda assim na casa dos pais de Nelson, Dona Maria e Sr. Domingos, sob um



pé de Juá. Posteriormente, Nelson nos disse que é sempre assim, alguns dias, na boca da noite, a família se encontra nas casas mais próximas para conversar, ali planejam o trabalho na roça, tomam decisões familiares e ouvem as experiências dos mais velhos.

Então é muita coisa que vai ganhando sentido cada vez mais, né?! Fortalecendo essa coisa oral... Alguém lembra de um caso bem antigo que o pai dele contou ali, a gente vai acatando, vai aguardando (...) é legal a gente também ouvir deles, né, esses conto porque, com eles tá mais a força, porque eles pegaram mais de perto daqueles que faziam o trabalho... (NELSON, Imbaúbas)

Nelson lamenta que, com a chegada das tecnologias, principalmente a televisão e o som, essa prática esteja ficando cada vez mais restrita. Diz que antes era mais comum o povo se reunir na boca da noite. Com o intuito de fortalecer esta prática, a escola procura sempre fazer as rodas para contar histórias do território, de assombração e fábulas. Dona Verdina, mãe do pajé Vicente, da Caatinguinha, também conta que quando seus filhos eram crianças, a família costumava se reunir debaixo das árvores e ficavam “conversando aqueles passados... Os meninos ficavam igual aqueles papagaio, tudo em silêncio escutando”. Dona Natalina lembra que “no fim da tarde ia pra casa do outro contar história, causo... aqueles mais velho, fazia roda, jogava verso. Agora os povo mais novo esqueceu um pouco. Os mais velhos sabem mais história que os mais novo”.



Fig. 28: Roda de conversa no terreiro da casa do Sr. Domingos e D.Maria Aparecida. Fonte: arquivo pessoal

O contato com as experiências e atividades dos mais velhos é um dos modos de aprender, tradicionalmente reconhecido entre os Xakriabá. A experiência que relata Sr. Estácio em

relação ao aprendizado que recebeu de seu pai é a seguinte: “antigamente era o meu pai que vinha trabalhando e depois ficou devagarzinho e botou eu, e depois ele morreu e eu fiquei no lugar dele. E sabendo participar mais os amigos e me dando os ensinamento, as coisas, como que é e como que não é, então é desse jeito que nós vamos pra frente”.

Como bem disse o pajé Vicente “uma pessoa de idade é uma autoridade, ele viu uma coisa que eu não vi”. Mas além do contato com a experiência, Vicente diz que é o dom que define se aquela pessoa vai continuar naquele aprendizado ou seguir outro caminho. Segundo ele “quem tem aquele dom, a energia já pôsa sobre aquela pessoa”. E conta sobre a experiência que teve com o seu avô quando criança. O avô ia para o mato identificar os remédios e levava todos os netos, muitos se interessavam, mas depois já não conseguiam identificar as plantas e nem se lembrar para que elas serviam. Ao contrário de Vicente, que se lembrava de tudo, por isso continuou ajudando seu avô e assim foi se tornando um pajé, como o avô. Com o tempo a energia foi se apresentando para ele.

Eu mesmo, eu, quem dizia... eu e o meu avô... eu com 7 anos eu via ele tratando, atendendo gente, já ia pro cerrado trazer o remédio pra ele, pisava ele amarrava, ia atender os povo, ele tendo muita confiança na gente. Eu sem saber que chegava uma voz... A casa, quando chamou ele, pela minha idade, ele mandava eu ir atender os povo, eu falava assim: - como que eu vou atender esse povo? Aí vinha aquela experiência a noite pra eu passar aquele remédio, tudo certinho. O povo: - eu vim trazendo as bênçãos pro senhor porque o seu remédio foi um santo remédio. E a energia foi aparecendo pra mim, uma riqueza. Quando eu via aqueles que tava ruim, na hora da morte, eu preocupado, como que eu vou atender essas pessoas? Quando era pedido, botava fé, quando era no outro dia, eu to sãzinho. Pra mim é uma riqueza... o outro já ia passando, quem rezou pra esse problema seu? Até hoje, estou com 40 anos...

Nelson conta que sempre gostou de horta, pois quando seu pai ia trabalhar, levava os meninos e dava o facão para eles cortarem as moitas, assim quando foi ficando mais velhos, ele começou a fazer os serviços mais pesados e aprendeu a trabalhar com a roça. Hoje, mesmo trabalhando na escola, quando sobra um tempinho vai mexer na roça, disse que isso para ele é “tipo uma terapia”:

Você está na escola e vai trabalhar na roça, faz tipo um recorte, corta as preocupações, ao mesmo tempo você está garantindo o seu território, né? A gente não sabe até quando vai ficar no trabalho da escola. Se a gente não está achando uma forma dos alunos estarem gostando daquela forma de trabalho você acaba pensando em outras alternativas... por isso tem que ser um pouquinho de cada coisa.

Nelson tem uma grande preocupação com os alunos e professores e com o futuro da escola e vê na roça uma possível alternativa, na falta deste trabalho. Disse que ultimamente, tanto as crianças quanto os professores tem questionado muito sobre o sentido da escola na vida deles e da aldeia, já que quando terminam o 3o ano, os jovens não têm muitas oportunidades de trabalho e acabam indo, de qualquer maneira, trabalhar na colheita da cana fora do território, como seus pais, que não tiveram estudo algum. Por isso muitas crianças e até professores tem deixado a escola para trabalhar em suas roças, por não conseguirem ver um resultado efetivo no trabalho da escola. Disse que por isso, os Xakriabá estão trabalhando na busca de um ensino diferenciado nas escolas que inclua toda a comunidade, que valorize o trabalho feito no dia-a-dia da comunidade e que dê um sentido para a escola dentro deste contexto. Uma escola que valorize os valores humanos. Por causa disto, tem feito a experiência de levar as crianças para a roça, pois acha que só ficar ensinando dentro de sala de aula, sem saber na prática como funciona uma roça, não adianta.



Fig. 29: Desenho do calendário Xakriabá feito pelas crianças da escola da Imbaúbas. Fonte: arquivo pessoal



No mais, Nelson conta sobre práticas e relações cotidianas da aldeia, exercidas com intuito de manterem a união na comunidade. Como, por exemplo, visitar os parentes, fazer corrente de força para os doentes e visitar os amigos nos finais de semana pela manhã. Disse que quando têm tempo, as pessoas saem para caminhar pelo seu terreno, dar a volta na mata em torno de sua área (ele chama de contorno), ou vão buscar remédio no tabuleiro, buscar cabo de ferramenta na mata e mais raramente fazer uma caça ou “espera”<sup>100</sup>, atividades que muitas vezes são feitas em família. Diz que no Imbaúbas, a comunidade mesmo, se encontra apenas durante as reuniões, “no mais, é mais a família mesmo”. Esta fala de Nelson nos remete novamente à ideia da participação das pessoas umas na vida das outras, da ajuda mútua expressada no cotidiano das famílias, ao mesmo tempo que expressa a sua relação com o modo de aprendizado, relacionado às práticas cotidianas. Comportamentos que podem ser encontrados, mesmo que de maneira diferenciada, em todo o território Xakriabá.

#### A revolução do cotidiano:

Trazidas aqui a nível inspirativo, levantamos algumas teorias que podem nos ajudar a refletir sobre as práticas cotidianas como um modo de aprendizagem e talvez mais do que isso, como um traço da expressão cultural deste povo. Iniciamos com uma citação de Lefebvre, onde o autor levanta a bandeira de uma revolução cultural – pensada, claro, a partir da sociedade moderna, mas que como vimos, pode ser expandida para além de sua origem nas cidades, uma vez que sua influência já foi sentida de maneira global – pautada no cotidiano e de sua prática como a expressão da cultura de um povo. Partindo da ideia de arte como a própria vida, o autor fala então de uma cotidianidade transformadora que, se possível, nos direcione a uma emancipação social, baseada na auto-gestão.

(...)De fato, nossa revolução cultural não pode ter finalidades simplesmente ‘culturais’. Ela orienta a cultura em direção a uma prática: a cotidianidade transformada. A revolução muda a vida, não apenas o Estado ou as relações de propriedade. Não tomemos mais os meios como fim! Isso se enuncia desta maneira: ‘Que o cotidiano se torne obra! Que toda técnica esteja a serviço dessa transformação do cotidiano!’ Mentalmente, o termo ‘obra’ não designa mais um objeto de arte, mas uma atividade que se conhece, que se concebe, que re-produz suas próprias condições, que se apropria dessas condições e de sua natureza (corpo, desejo, tempo, espaço), que se torne sua obra. Socialmente o termo designa a atividade de um grupo que toma em

---

100 Nelson explica, “espera você fica num lugar esperando o animal passar, a caça você vai atrás”. Mais detalhes sobre essa prática Xakriabá em Silva (2010).

suas mãos e a seu cargo seu papel e seu destino social, ou seja, uma autogestão. (1991, p.214)

Esta ideia levantada por Lefebvre, das práticas cotidianas enquanto um processo artístico, portanto criativo e da auto-gestão como uma possível consequência deste ato, encontra-se também implícita de alguma maneira na proposta do *aprendizado social* proposto por Friedmann (1991), mas principalmente em sua raiz original estabelecida na proposta do *aprender fazendo* do filósofo americano John Dewey, e talvez possa ser melhor compreendida através destes princípios. Este último, segundo Friedmann (1991, p.27) “(...) concebía la política social como un experimento cuasi-científico, y la democracia como una forma de ciencia política”. Esta prática se baseia principalmente na liberdade de expressão e tolerância da diversidade e propõem o ato de explorar, experimentar e aplicar como um caminho livre e criativo, diferente do conhecimento pronto oferecido pelas escolas, as quais Dewey considera também, como um meio de manipulação e subjugamento social. Na aprendizagem social, “o conhecimento da realidade e a prática exercem uma influência mútua entre si” (FRIEDMANN, 1991). Portanto, dentro desse pensamento, na prática do cotidiano realizada pelos atores da vida comunitária, a tomada de consciência em cada coisa que se realiza se torna fundamental para o reconhecimento e apropriação das suas práticas enquanto “obra”.

(...) os teóricos de la tradición del aprendizaje social sostienen que el conocimiento se deriva de la experiencia y se valida en la práctica, y por tanto, es integralmente una parte de la acción. El conocimiento, en este enfoque, surge de un proceso dialéctico progresivo en el que el énfasis se pone en nuevas tareas prácticas: la comprensión existente (teoría) se enriquece con lecciones tomadas de la experiencia, y la "nueva" comprensión se aplica entonces al proceso continuo de acción y cambio.(...) (FRIEDMANN, 1991p. 100)

Em sua pesquisa, Rogério Silva (2011, p.64) para refletir sobre isto, utiliza o conceito de *Aprendizagem Situada* trazido por Lave & Wenger, que muito se assemelha a esta abordagem. Segundo ele, “o conceito de *Aprendizagem Situada* considera a aprendizagem como um aspecto constitutivo da prática social. A aprendizagem seria vista como fruto de um processo de caráter situado, mediado pela diferença de perspectivas entre co-participantes. A aprendizagem estaria situada em certas formas de co-participação “e não meramente nas mentes das pessoas”, ou seja ela só se efetiva na prática e necessita fundamentalmente de um concreto engajamento entre ambas as partes, para que ocorra o aprendizado de novas habilidades. Além do engajamento, a *Aprendizagem Situada* considera também a importância da aprendizagem por improvisação, ou seja, soluções que podem e devem surgir de maneira

espontânea, sem uma programação. E o cotidiano como o lugar de acesso para que as possíveis aprendizagens aconteçam e para que surja a interação co-participativa necessária para tanto.

Olhando por esse lado, talvez possamos concluir que os Xakriabá estejam com um tesouro em suas mãos, mas não estejam sabendo reconhecê-lo, pois esperam que a solução para suas questões venha de algum outro lugar, um lugar externo, quando na verdade, pensando permaculturalmente, “o problema é a solução”. Essa frase indica que quando surge um problema, dentro dele já se encontra a solução, só é preciso conseguir enxergá-la. Mas, por outro lado, podemos pensar que o próprio processo, a experiência seja, em si, a solução e não há nada que precise ser feito ou desfeito, além do que já é.

### EMERGÊNCIA 3: *As ecovilas: “votando com os pés”*.

Como combinar a diversidade histórica e cultural humana com a liberdade humana constitui uma das questões centrais subjacentes às histórias humanas escritas no período de 1750 até os anos da atual globalização. A diversidade, como Gadamer salientou com referência a Leopold von Ranke, era uma figura de liberdade na imaginação do historiador sobre o processo histórico. A *liberdade* teve, é claro, diferentes significados em diferentes épocas, variando desde ideias de direitos do homem e do cidadão até ideias de descolonização e autogovernança. A liberdade, poder-se-ia dizer, é uma categoria geral para imaginações variadas sobre a autonomia e a soberania humanas. (CHAKRABARTY, 2013, p.10)<sup>101</sup>

Chakrabarty (2003), em artigo intitulado em *O clima da história: quatro teses*, fala da perspectiva que toma os seres humanos enquanto agentes geológicos, onde na atualidade o homem seria o principal determinante do ambiente no planeta, colapsando a distinção entre história humana e natural e instaurando uma nova era geológica, denominada Antropoceno (p.11). Este fato, determinaria a humanidade enquanto principal responsável pela acelerada mudança climática global.

Como demonstra Polanyi em 1944, em *A grande transformação*, a ideia de “liberdade”, impressa desde a instauração do capitalismo industrial em 1834<sup>102</sup>, esteve estrategicamente vinculada à ideia de progresso e da “promessa de um aumento ilimitado de riqueza”, pautados em uma economia de mercado como um sistema auto-regulável submetido as “harmoniosas” leis de mercado (2000, p. 107). Essa foi uma forma manipuladora de compensar a falta de perspectiva imposta à sociedade a partir dos trabalhos assalariados (2000, p. 107).

Talvez por isso, trinta anos depois conclui Chakrabarty, “a mansão das liberdades modernas repousa sobre uma base de uso de combustíveis fósseis em permanente expansão” (2003, p. 11), referindo-se aos desdobramentos deste princípio na sociedade atual, onde quase tudo que é produzido e o seu funcionamento, dependem de combustíveis fósseis em alguma parte do processo.

---

101 CHAKRABARTY, Dipesh. *O clima da história: quatro teses*. Revista sopro, n.91 de julho de 2013. Publicado originalmente em *Critical Inquiry*, 35 (2009)

102 “Um mercado de trabalho competitivo só foi estabelecido na Inglaterra após 1834; assim, não se pode dizer que o capitalismo industrial, como sistema social, tenha existido antes desta data” (POLANYI, 2000, p. 107).

Lefebvre, em 1972, alerta quanto à urgência de uma revolução “total e planetária, econômica, demográfica, psíquica, cultural” (2006, p. 05) para a superação de um “Sistema”, em suas palavras, “o da negação e da morte sob uma aparência positiva, que ataca a existência em si mesma” (p. 04), que se impõe e é sustentado cotidianamente sobre a reprodução das relações sócio-espaciais de produção. Assim sugere:

(...) Não existe abuso de poder, pois sempre e onde quer que ele exista, o poder abusa. A revolução total deveria por fim a esse poder abstrato que é conhecido por utilizar meios objetivando um fim desconhecido, mas que se converteu em seu próprio fim. Essa revolução lhe poria fim, substituindo-o por poderes, os da apropriação e da re-apropriação. A ideia de subversão completa a de revolução. Ela visa a destruição da política, pois todo poder estatista é destruidor. Observando detidamente, o primeiro objetivo é, antes de tudo, a limitação do poder. Para alcançá-lo, a ameaça de sua total destruição é indispensável. Assim, somente diante do ateísmo ameaçador, e por ele, a Igreja deixou limitar suas ambições. O cientificismo, o tecnicismo, não recuam diante da crítica filosófica, mas diante do ocultismo, da magia. Os 'direitos' necessários, do 'habeas corpus' ao direito à cidade, não bastam. É preciso também que o urbano se faça ameaçador. (LEFEBVRE, 2008, p.04)

Talvez, depois de quatro décadas desde essa afirmação de Lefebvre, finalmente estejamos chegado ao momento em que, de fato, o urbano esteja começando a tomar tais proporções, a de ameaçador. Os dados sobre as alterações climáticas e impactos sociais, gerados como consequência ao estilo de vida moderno, se analisados seriamente, são, no mínimo, alarmantes. Viveiros de Castro (2011) chama a atenção para isso:

O Brasil hoje se embala em grandiosos sonhos de crescimento. Na contramão do milenarismo disseminado no país — “chegou a nossa vez!” (a vez de quê, exatamente? de explorarmos algum país mais pobre que o nosso?) —, estou convicto de que é urgente, não “parar para pensar”, mas *pensar para não parar*; é urgente começar a pensar bem para não parar de vez. É preciso aprender a decrescer para não morrer. O Brasil é grande, mas o mundo é pequeno. A Terra não vai nada bem, neste começo de século. Há hoje uma insustentabilidade aguda dos padrões globais de geração, distribuição e consumo da energia necessária à vida humana. (2011, p.03)

Como um exercício reflexivo, gostaria então de tomar um comentário feito por Idelber Avelar (2014), o qual tomei notas em palestra na FAFICH (Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas), dando um suposto encaminhamento a uma (im)possibilidade aventada por este. Segundo Idelber (2014), Clusters em *A sociedade contra o estado*, nos convida a pensar o paradoxo de um poder não coercitivo, demonstrando que as sociedades ameríndias, ao criarem mecanismos que esvaziam de poder coercitivo o lugar da autoridade políticas, estariam impedindo a consolidação de um Estado. Assim Idelber diz, “O chefe ameríndio é

aquele chefe que não manda nada, não tem nenhum privilégio e que pode (...) ser vítima, do que os índios chamariam de “votar com os pés”. Todo mundo levantar, ir embora e deixar o chefe lá, falando sozinho. O que é uma possibilidade que nós (não-índios) não temos e que seria bem legal!” (AVELAR, 2014)

Intrigada sobre esse comentário final (e de certo modo inconformada com tal impossibilidade), comecei a pensar nas ecovilas ou comunidades intencionais, como iniciativas que, de alguma maneira, incorporam algo dessa atitude de “votar com os pés”. Fazendo uso da liberdade como imaginação sobre a autonomia e a soberania humanas, como disse Chakrabarty (op. cit., p. 10), contrariam as tendências nacionais e globais de reprodução sócio-espacial. São grupos de pessoas que abdicam da vida nas cidades (ou do comportamento social padrão incentivado pelas mesmas) em busca de uma vida mais simples e coerente. Imbuídos da vontade de se estabelecerem enquanto uma “comunidade” ou até um povo (quem sabe?!), esses grupos de indivíduos se juntam com o objetivo de experimentarem a “construção” de uma realidade e “cultura” comuns, partindo de visões e práticas afins, como por exemplo, a busca de alimentação, moradia, educação, vida social e comunitária, mais saudáveis em diversos sentidos.



Fig. 30: A gente vira índio, poema visual de André Vallias. Fonte: Índio é Nós.

Com base também na noção de comunidades intencionais, a GEN (2010) aponta que a motivação para a constituição das ecovilas está na escolha (e no compromisso) de reverter os problemas atuais do nosso planeta, provocados pelas práticas destrutivas que se dão nas esferas sociais, culturais e ambientais. Neste sentido, a rede aponta que, de fato, sempre existiram pessoas que viveram (e algumas ainda tentam sobreviver) em comunidades ligadas à natureza e com estruturas sociais mais adequadas, e que hoje as ecovilas são “criadas intencionalmente, de forma que as pessoas podem ainda mais uma vez viver em comunidades conectadas com a Terra de uma forma que permita o bem-viver de todas as formas num futuro indefinido”. (CUNHA, E., 2012, p.48)

Segundo Eduardo Cunha (2012, p.49), as ecovilas, “apesar de serem herdeiras de diversas práticas tradicionais constituem um tipo de prática nova” (em aspectos sociais, econômico e políticos) que vão desde a ideia da intencionalidade do propósito de formação dessas comunidades “até a noção de que elas constituem uma síntese nova, principalmente em função do contexto dado pela sociedade moderna e industrial”.

Os moradores das ecovilas muitas vezes se denominam como cidadãos do mundo, com uma ideia de propriedade compartilhada e a favor da extinção das fronteiras nacionais, como elas se apresentam hoje. Ou seja, estariam abertos a uma globalização, porém no seu sentido circular e libertador e não no sentido homogeneizador enquanto ligada ao mercado econômico. Alguns desses grupos falam de uma Profecia Nativa Americana dos Guerreiros do Arco-Íris, que diz: “Quando a terra é devastada e os animais estão morrendo, uma nova tribo de pessoas virá para a terra de muitas cores, classes, credos, e que por suas ações e atos devem torná-la verde novamente. Eles serão conhecidos como os guerreiros do arco-íris.”<sup>103</sup>

Auroville, localizada no sul da Índia, por exemplo, foi fundada sobre princípios da yoga integral de Sri Aurobindo e é conhecida como a Cidade Universal. “É considerada pelo governo indiano e pela Unesco uma cidade internacional e universal”, justamente pela proposta de ser um território que reúna e aceite pessoas de todo o mundo que tenham afinidade com a proposta da cidade. Em sua fundação estavam presentes pessoas de 124 nações e representantes de todos os estados indianos, cada uma delas levando um punhado de terra de seu território para ser misturado à terra de Auroville, como um ato simbólico de unificação global. A proposta dessa comunidade é a realização da unidade através da diversidade. (CUNHA, E., 2012, p.62-63)

O movimento das ecovilas (ou comunidades intencionais), como laboratórios, apontariam um caminho (embora não o único) para se experimentar novas “culturas”, com novas formas de produção e reprodução do espaço. Essas iniciativas também se apoiam na ideia – reforçada pelos últimos relatórios da Organização das Nações Unidas (ONU)<sup>104</sup> –, de que as cidades contemporâneas não estão prontas para as mudanças climáticas às quais prevêm os cientistas.

---

103 Fonte: Movimento Brasileiro de Ecovilas (MBE). Disponível em: <<http://mbecovilas.wordpress.com/>>, acessado em: 06/2014.

104 Segundo informações do MBE, “é justamente como protagonistas das mudanças climáticas que relatório “Cities and Climate Change: Global Report on Human Settlements 2011 (Cidades e Mudanças Climáticas: Relatório Global sobre as Ocupações Humanas 2011) apresenta as cidades. Produzido pelo UN-Habitat, programa da ONU direcionado para promover o desenvolvimento social e ambiental das cidades, o documento afirma que o modelo atual de urbanização está seguindo um rumo de alto risco devido às transformações no clima.”

Portanto, segundo a Global Ecovillage Network (GEN), este movimento propõe a instauração de um ambiente social que proporcione um estilo de vida mais ecológico e com baixo impacto ambiental. Para isso, as ecovilas procuram gerar uma produção de energia limpa e/ou alternativa, fazendo uso de métodos e tecnologias da permacultura, da bioconstrução, da agroecologia, aliados a práticas de fortalecimento comunitário<sup>105</sup>.

Essas iniciativas vêm sendo implementadas, pelo menos, desde a década de 50 e desde então tem se estabelecido em diversas partes do mundo. Mas foi somente em 1995, em um “encontro histórico realizado na Fundação Findhorn”, quando também foi fundada a Rede Global de Ecovilas (GEN)<sup>106</sup> – por um grupo formado por nove iniciativas pioneiras no mundo – que, após uma ampla discussão, o conceito de ecovila foi definido e lançado globalmente. Esses nove grupos pioneiros foram: Auroville na Índia, The Farm nos Estados Unidos, Findhorn Foundation na Escócia, Gyurufu na Hungria, Projeto Laddak na Índia, Associação Dinamarques de Ecovilas na Dinamarca, Eco-ville St Petesburg na Rússia e Lebensgarten na Alemanha. Em 1998, as ecovilas foram reconhecidas pela ONU como modelos de vida sustentável, listadas como uma das cem melhores iniciativas para o desenvolvimento sustentável.<sup>107</sup>

Lowis Wirth (1987)<sup>108</sup>, no artigo *O urbanismo como modo de vida*, afirma que “em nenhum lugar do mundo a humanidade se afastou mais da natureza orgânica do que sob as condições de vida característica das grandes cidades” (p.90). Por isso também, alguns ecovileiros (moradores de ecovilas) defendem o êxodo urbano como uma situação-limite, necessária, para que possa acontecer uma transformação social, política e cultural, tendo em vista o grau de degradação espacial e moral aos quais chegaram as cidades.

Com essa finalidade, essas pessoas se pré-dispõem a passar por verdadeiros treinamentos de resistência, para serem capazes de aos poucos, abandonarem hábitos e práticas sociais

---

105 id. Ibid.

106 A rede está articulada em escritórios regionais que cobrem todos os continentes. Nas Américas ela se chama *Ecovillage Network of Americas* (ENA), e possui sede nos Estados Unidos; na Oceania e na Ásia tem a denominação de *Global Ecovillage Network Oceania e Asia Inc.* (GENOA) e, por fim, o escritório que cobre a Europa, a África e o Oriente Médio, denominado *European Ecovillage Network* (GEN Europe). (CUNHA, E., 2012, p. 58)

107 CUNHA, Eduardo. *A sustentabilidade em ecovilas: práticas e definições segundo o marco da economia solidária*. Escola de Administração, Universidade Federal da Bahia. Bahia: 2012. (Tese de doutorado)

108 Artigo publicado em 1938 no "Jornal Americano de Sociologia" e traduzido no Brasil em 1987, no livro Fenômeno Urbano. Velho, Otávio Guilherme. 2.ed. São Paulo: Nobel, 1987.  
<http://www.webartigos.com/artigos/o-urbanismo-como-modo-de-vida/27352>



individualistas e, então, reconstruírem toda uma base que os permita conviver razoavelmente bem em comunidade. Aceitando os desafios da gestão compartilhada, das tomadas de decisão em grupo, do desapego da propriedade privada nos modelos do capitalismo, do dinheiro como moeda hegemônica, da ideia de lucro, entre outros.

Apesar de, em sua forma inicial, as ecovilas estivessem vinculadas, principalmente, a iniciativas rurais, as iniciativas de comunidades urbanas - como propõe o movimento Cidades em Transição (Transition Towns) - são tidas como modelos que incentivam a transformação e adaptação das cidades contemporâneas em direção a implementação de outros paradigmas.

No Brasil, temos diversas iniciativas de engajamento, urbanas e rurais. E acompanhando algumas delas, vimos que viver em comunidade, como esse modelo propõe, realmente, não é uma tarefa simples. Mas vimos também, que a coerência da proposta e a esperança da transformação interna e externa a partir dessa experiência, têm mantido muitas pessoas nesses caminhos. Essas iniciativas parecem tocar profundamente alguma carência, fresta ou espaço vazio deixado pelo modo de vida da sociedade moderna. Vemos aos poucos esses movimentos ganhando força e legitimidade e sendo procurado por pessoas de diversas idades e grupos sociais, que buscam conhecer esses modos de vida como inspiração para a transformação de suas realidades.

Nas cidades, também existem muitos outros exemplos de iniciativas, partes de um movimento social maior de superação do modelo hegemônico de sociedade, que propõem-se a pensar outras alternativas, dentro e fora das cidades. São movimentos sociais e artísticos, como coletivos permaculturais, espaços comuns, comunidades e grupos espiritualistas, instituições educativas, movimento de cidades em transição, economia solidária, agricultura urbana, Movimento dos Sem Terra (MST), assentamentos urbanos, ONG's, movimentos em defesa dos animais, do meio ambiente e das águas, grupos dos povos tradicionais, enfim, diversas iniciativas participam e se empenham para dar força a essa transformação. Essas pessoas, mesmo que optem por continuar a viver nas cidades e manterem suas vidas e trabalhos, procuram encontrar um sentido em modos de viver que ultrapasse as corriqueiras dicotomias entre trabalho e diversão, profano e sagrado.

## Modos de morar Xakriabá

Neste capítulo, faremos uma descrição das casas, das práticas de construção mais antigas e das transformações relacionadas ao tempo e ao espaço que vieram acontecendo no TIX. Falaremos sobre o projeto de habitações de interesse social implementado pela FUNASA na Caatinguinha e de outro, em andamento, proposto pela COHAB-MG (Companhia de Habitação do Estado de Minas Gerais) na aldeia Imbaúbas. A partir dos referenciais culturais que influenciam as práticas cotidianas, falaremos sobre alguns desafios relacionados à apropriação dos novos projetos pela comunidade. Ao final, apresentaremos dois breves casos de necessidades construtivas, relativas a equipamentos públicos, levantadas durante a pesquisa e uma breve reflexão sobre a atuação do arquiteto neste contexto.

### 6.1 Morada tradicional<sup>109</sup>:

#### Os modos de construir

O tipo de moradia mais antiga registrada na memória Xakriabá, é a chamada casa “beira chão”. Esta casa é descrita como uma cabana, coberta apenas de palha ou capim, feita de caibros que vinham quase até o chão, que podiam funcionar como telhado e parede ao mesmo tempo ou fazer outro fechamento nas paredes internas. Essa casa era comprida e tinha uma planta retangular com um ambiente apenas. Para dormir eram feitos jiraus de madeira sobre os quais se colocavam esteiras feitas de taboa (uma planta aquática típica dos brejos e várzeas), preferida por ser mais macia e, portanto, mais confortável para dormir. No tempo da seca cozinhava-se debaixo das árvores e “nas águas” dentro da casa, o fogão também era feito sobre um jirau, coberto com barro e palha e durava muito tempo.

---

109 A descrição que se segue foi feita com base nas entrevistas realizadas nas aldeias Caatinguinhas e Imbaúbas, compiladas em um único texto.

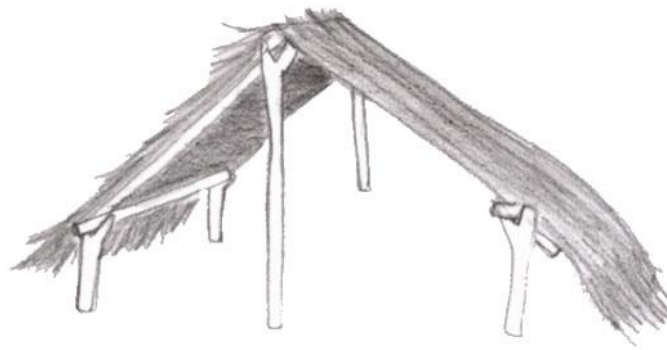


Fig. 31: Desenho da estrutura básica da cobertura da casa beira-chão. Fonte: Lígia Pinto (2009, p.15).

As lapas, muito presentes no TIX devido à formação geológica da região, também serviam como abrigo. Robertão, do Imbaúbas, morou durante algum tempo em uma lapa próxima de onde hoje é sua casa. Explica que ele e a esposa moravam longe da roça e para poder cuidar melhor da plantação ele preferiu morar durante um tempo na lapa, até que pudesse construir uma nova casa nas proximidades. Ele conta que a parte da frente da lapa era fechada com palha para evitar a entrada de animais e dentro tinha o lugar de colocar a esteira para dormir e um fogão para cozinhar no tempo da chuva.



Fig. 32: Lapa onde viveu o Sr. Robertão, Imbaúbas. Fonte: arquivo pessoal.

Haviam outros modelos de casas, também consideradas antigas, que eram feitas de varas (madeira roliça de pequeno porte) amarradas com cipó, nas paredes e cobertura. As varas eram retiradas no cerrado e a preferência era por aquelas que fossem mais retas ou alinhadas (como eles dizem). Estas casas podem ser entendidas como uma variação da casa “beira

chão”, no entanto, tinham as paredes externas mais expostas e o telhado com beiral mais curto. As paredes e coberturas podiam ser fechadas com capim, palha ou madeira, podendo se utilizar um mesmo material em toda a casa ou fazendo uma combinação entre eles. Por exemplo, parede de palha e telhado de madeira, parede de madeira e telhado de palha, toda de palha ou toda de madeira.

As palhas e capins mais citados foram: o capim “barba de bode”, a “palha do coquinho” e a taboa, mas usava-se também o sapê e a palha do buriti. Sobre este tipo de casa, quando bem feita, protege bem da chuva e é confortável durante a noite, porque mantém o calor, mas dependendo da época do ano juntava muitos animais e insetos como rato, barata, escorpião, chupão (barbeiro), pulga, carrapato, que ficavam no meio da palha, que além de atrapalhar o sono, “invadiam a comida”. Outra questão é que se caso a palha não fosse colhida na lua certa, ela enchia de lagarta e tinha que desmanchar a casa.

Ia no mato, tirava umas varas, arrumava o cipó, que nem amarrava do lado amarrava em cima... de primeiro era tapado de paia, a taboa, nos brejo... outra hora tirava era mesmo a casca do pau aí no mato e cobria. E ia levando a vida. (Domingos, 2014, imbaúbas)

As madeiras, quando usadas para fechamento, eram varas amarradas umas bem próximas às outras. Quando usadas como cobertura eram na verdade as cascas das árvores, principalmente o pau d'arco (ipê), retiradas e depois abertas e prensadas durante oito dias até secar, criando grandes painéis de madeiras, que precisavam ser bem amarrados à estrutura do telhado, sobrepondo os painéis uns aos outros, de maneira que a água não passasse pelas frestas. Quando retiravam a casca das árvores, os que tinham esta sabedoria deixavam uma faixa da casca no tronco da árvore para que ela não morresse, possibilitando a regeneração do tronco e a extração daquela nova casca no futuro, mas nem todos faziam isto e muitas árvores eram “perdidas” na mata. Naquela época, não havia muita preocupação com isto, como diz o Sr. Domingos, “era muita mata virgem”, hoje, tanto as árvores quanto algumas palhas como o sape, já estão acabando.

Com a chegada de novos conhecimentos construtivos, passaram a usar bastante a combinação entre cobertura de madeira e parede de enchimento ou barriado, técnica também conhecida como pau-a-pique ou taipa de supapo. A parede feita de barro, segundo eles, foi uma grande melhoria, uma vez que ficava mais fácil pegar os animais e insetos que invadiam as casas durante a noite.

Construía a casa era nós mesmo. Nós pegava aí no mato, tirava, limpava o parque, fazia a direção da parede, o corpo da casa todo, fazia bem trançadinha, morava mais a família uns ano, na hora que via que estava querendo bafufá pra cair, pensava em fazer outra. Amarrava no cipó, amassava o barro bem amassadinho, dava quinze dias já estava entrando na casa. (João, 2014, Caatinguinha)

Posteriormente foram incorporadas as telhas feitas de barro e os tijolos de adobe, o que para eles representavam dois grandes avanços no modo de construir local, pois duravam mais tempo e a casa não precisava ficar sendo sempre refeita. A casa de Sr. Domingos tem 20 anos e só agora será derrubada, com o passar dos anos a fundação foi ficando exposta por causa da água das chuvas. As telhas eram feitas de barro e queimadas em forno durante alguns dias. Teodomiro mostra a antiga olaria da Imbaúbas que ficava próxima à sua casa, onde se juntavam para fazer as telhas, mas foram parando por falta de lenha na região, tinham que “pagar uma pessoa para buscar lenha lá no gerais, com o carro de boi”.

As telhas porém, quando não ficavam bem feitas, com um bom encaixe, acabava dando muita goteira na época das chuvas. Muitas pessoas contaram suas experiências durante as noites de chuva, quando eram acordados por seus pais por causa das goteiras, para que ficassem sentados nas esteiras ou para procurarem algum canto da casa onde não tivesse goteiras e ali ficavam todos até a chuva passar. A preocupação dos pais ao acordarem os filhos era para que estes não adoecessem.

Para dormir eram usadas as esteiras de taboa como camas, o colchão de palha de bananeira ou milho e o couro de gado que eram estendidos por toda a casa – caso o tamanho da família fosse muito grande e não coubessem todos nos quartos – e quando acordavam, enrolava e amarrava no alto da parede. Muitos ainda hoje utilizam as esteiras para dormir, ou colocam embaixo do colchão para protegê-lo. Antigamente dormia-se no chão ou, quando muito, era feito um jirau. Os jiraus são armações feitas de varas amarradas e suspensas por forquilhas cravadas no chão. Além da cama de jirau, essa técnica era usada para fazer apoios para diversas funções como apoiar vasilhas, ser a base do fogão, entre outras. Os jiraus podiam ser barreados ou não.

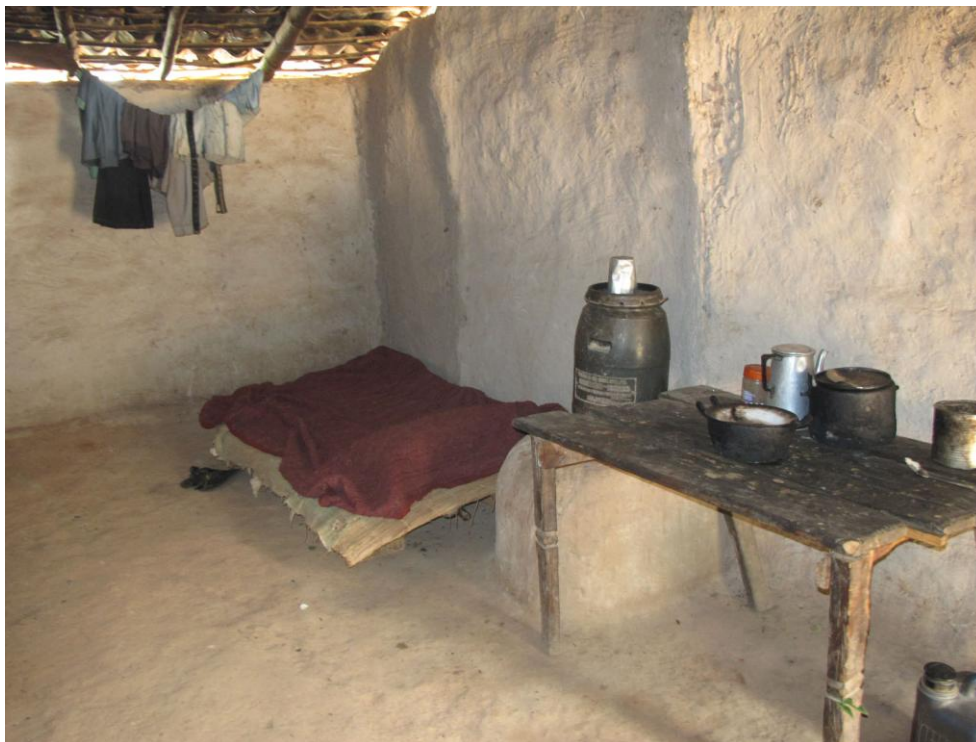


Fig. 33: Interior de uma casa tradicional da Caatinginha.  
Cama de esteira sobre jirau barreado e roupas penduradas em varais. Fonte: arquivo pessoal.

A casa de adobe quando feita sem esteios é chamada de “casa de caixão”, porém segundo eles, a casa com esteio dá mais segurança, pois está apoiada em uma estrutura independente da parede. Muitas pessoas nestas duas aldeias ainda moram em casas feitas de enchimento ou de adobe com telhas de barro. Mas, apesar da melhoria que essas técnicas representaram na vida destas pessoas, ainda apresentam muitas patologias<sup>110</sup>, a maioria delas devido a falta de manutenção e/ou a falta de experiência e conhecimento para execução de uma construção bem estruturada, com um bom acabamento e soluções que possam amenizar o impacto das chuvas, como o aumento dos beirais e o endurecimento do barro por exemplo. As casas de enchimento são as que mais sofrem com a chuva, precisando ser barreadas todos os anos, para evitar que insetos façam ninhos nas paredes. Mas mesmo o adobe, no caso de rachaduras, vira morada de insetos.

---

110 Lígia Pinto (2009) em sua monografia de final de curso, fez um trabalho muito interessante onde analisa a casa tradicional Xakriabá e levanta diversas patologias relacionadas ao seu modo de construir, propondo também uma série de soluções alternativas para as mesmas.





Fig. 34: Casa de adobe no Imbaúbas. Fonte: arquivo pessoal.



Fig. 35: Casa de 'enchimento' na Catinguinha, Dona Lena. Fonte: arquivo pessoal.

A pintura das casas de barro era feita com argila colorida ou cal e era considerada um elemento decorativo. A pintura era feita exclusivamente pelas mulheres, enquanto a construção da casa era uma tarefa principalmente masculina, embora as mulheres pudessem ajudar em algumas coisas. Verônica Pereira (2003, p. 96) em sua pesquisa na Caatinguinha, acompanha o processo de pintura das casas desta aldeia que eram também adornadas com desenhos. A autora conta que as casas eram pintadas todos os anos no início da época da seca e duravam até o tempo das águas, quando seriam apagadas pela chuva para serem refeitas novamente. A autora chamou esta prática de “pintura de toá”, nome dado ao tipo de terra utilizada para a produção das “tintas”, um trabalho maravilhoso.



Fig. 36: Casa pintada com toá por Libertina, 2002. Fonte: Verônica Pereira (2003, p.84).

#### A ciência da casa:

Como disse o Pajé Vicente “tudo tem ciência” e com a casa não é diferente. Faremos agora uma descrição de todo o tipo das “ciências” levantadas durante a pesquisa, relacionadas à casa, que vão desde o modo de medir e construir, até as práticas de limpeza do ambiente. Estas práticas estão relacionadas principalmente aos costumes e tradições dos mais velhos, mas muitas vêm mudando, juntamente às transformações no modo de produção do espaço local.

A medida da casa era feita a partir das referências do corpo da pessoa que iria construir. Pegava-se uma vara ou uma corda onde marcavam a medida de quatro palmos da pessoa ou, dependendo do que se fosse medir, a distância do chão até o umbigo, considerando a pessoa em pé. Um palmo, segundo eles, equivale a uma mão mais uma polegada, dando uma medida em torno de vinte e cinco centímetros. Com esta referência – marcada com um nó na corda ou de uma vara cortada no tamanho exato – definia-se o tamanho dos cômodos, que giravam entre três e quatro metros. Assim, a casa tinha sua medida final definida a partir da modulação utilizada. As casas costumavam ficar com o pé direito bem mais baixo do que estamos acostumados e para passar nas portas muitas vezes é necessário se abaixar.





Fig. 37: Casas tradicionais na Catinguinha e Imbaúbas (2013 e 2014). Fonte: arquivo pessoal.

Sr. Domingos conta que a casa padrão é feita, inicialmente, com vinte e dois caibros, sendo onze de um lado e onze de outro, considerando que as casas sempre se iniciam com telhados de duas águas. A partir de então, para não ter problemas com a casa, a cada nova casa que a pessoa construir, deve acrescentar um caibro de cada lado e se for ano bissexto, dois caibros a mais. Ele também conta que para que a casa fique boa tem que seguir a data certa para se mexer com o barro, a época certa é entre os meses de março e agosto, no tempo da seca; depois deste período não se pode mais colher o barro, pois se inicia o tempo das “raízes brotarem” deixando o barro fraco. Outra regra que deve ser seguida para a produção do adobe é que ele seja feito na lua crescente e em um dia que não esteja ventando. A madeira também tem a lua certa para ser colhida, que é entre a crescente e a cheia, caso contrário é provável que ela estrague, dê bicho ou rache rapidamente.

Outro costume que sempre era seguido na hora de construir está em relação à direção de implantação das casas. As portas da frente e do fundo deviam sempre ficar em direção ao sol, a porta da frente (varanda) para o nascente e a dos fundos para o poente. Isto era feito para o

vento ter mais acesso à casa e no caso de aparecer alguma doença por exemplo, ela entra de um lado e já saía do outro. Maria Aparecida conta que sua “finada mãe ainda reclamava, quando ela chegava numa casa que ela achava a porta fechada, ela reclamava. Aí diz que não pode não, porque a doença chega, entra e fica lá dentro rodando, não tem pra onde ela sair. Tem que deixar as portas abertas.” Só nos casos em que o terreno não permitia é que as casas não eram localizadas de acordo com esta regra. Hoje, observamos que a direção de implantação da maioria das casas esta relacionada com as estradas e caminhos, ficando com a frente virada para a rua. Outra prática utilizada com o intuito de manter a “limpeza” da casa era defumar os cantos com cedro, para espantar os bichos peçonhentos.

Outra tradição relacionada à casa é que, com a morte dos pais, por exemplo, os filhos normalmente derrubam a casa para não ficarem mais com aquela lembrança. Nelson conta outra tradição na qual, quando acontece a morte de alguém da família e você passa a primeira noite na casa da pessoa, você deve dormir lá os próximos sete dias, mesmo que durante o dia você saia e vá para a sua casa, à noite você deve voltar para ficar com a família.

Na Caatinginha, Pajé Vicente relata que, pela tradição, todas as casas devem ser “batizadas” ou “preparadas” antes de morar. Isso significa que quando uma família muda para uma nova casa é feita uma oração pelo Pajé ou pelo pastor, dependendo da crença da pessoa, com o intuito de abençoar os moradores e os ambientes da casa.

Todos nós aqui na aldeia, nós fala “batizar a casa”, aí faz uma oração sobre o batismo da família do morador. Todas casas tem que ser abençoada. Como que vai morar numa casa saber se ela num tem a energia da espiritualidade do Divino Espírito Santo? Todas as casas na tradição nossa, quando não reza pede um culto, pede a benção do sopro viver daquela espiritualidade, da casa ser preparada daquele poder daquela família desenvolve cada dia da energia. Não pode ao fazer uma casa aí nem saber como ela está funcionando. Uma casa quando ela está despreparada, tá concentrando qualquer coisa ruim... faz medo a gente... o corpo fica doendo, ele fica preocupado. Uma casa preparada, você entra a casa está alegre. Você entra numa casa despreparada, você entra e fica pensando... uuuáh! O cara fica desassussegado de entrar dentro dela, sair, você pode assuntar que a casa está despreparada, o quintal seu está despreparado. Você fica mudado, seu coração fica doendo, seu corpo doendo, é uma crise, uma doença. Ali o quintal não está preparado, a casa não está preparada.

Nelson fala também da importância de se ter um espaço aberto em torno da casa. Quando a casa tem um espaço mais aberto em sua composição, a parte mais habitada, durante o dia, passa a ser este espaço, como o varandal e o terreiro. Quando anoitece, as pessoas passam a

utilizar mais o espaço de dentro da casa, as partes internas. Nelson atribui este fato à necessidade do indígena de “ter uma visão mais longe, uma visão do mundo mais longe (...) ele precisa estar analisando ao seu redor, analisando o tempo” para saber como as coisas estão.

Interpretei esta fala de Nelson sob alguns pontos de vista. Primeiro, que de fato, muitas atividades do dia-dia dos Xakriabá acontecem do lado de fora da casa, como a brincadeira das crianças, lavar a roupa, cuidar da horta e dos animais, algumas cozinhas e muitos banheiros também ficam externos ao corpo da casa. Segundo, é que devido ao cultivo das roças existe uma necessidade de estar atento ao tempo e às suas mudanças. A outra, denota um significado semelhante ao descrito por Fernandes (2008, p.22) sobre sua impressão em relação à Caatiguinha, onde para eles “não existe o acaso” e qualquer manifestação do mundo natural pode significar muitas coisas. Como por exemplo, “os pássaros e o céu podem trazer notícias de um futuro próximo, o vento pode carregar consigo doenças e a maldade das pessoas, a água que sumiu do poço ou uma árvore que secou podem ser explicados pela morte de alguém”. Daí a necessidade de estarem sempre atentos, durante o dia, a estes outros sinais que caminham junto com as manifestações da natureza, permitindo esse “ver mais longe” do índio.

#### O terreiro e a casa:

Como pudemos ver, o espaço de morada Xakriabá abrange um espaço que vai muito além da casa propriamente dita. O terreno de uma família é composto de pelo menos uma casa, podendo ter mais, dependendo da quantidade de filhos casados que tenham optado por construir suas casas no terreno dos pais. Nestes casos, o quintal no entorno das casas é comum a todos, e é composto das seguintes partes: o terreiro, onde estão plantadas as árvores frutíferas, o jardim, onde as pessoas desempenham grande parte das tarefas diárias e sentam pra conversar; o galinheiro; o chiqueiro; a horta, onde são plantadas principalmente algumas verduras de folhas, ervas e plantas medicinais; uma pequena roça onde pode se plantar milho, feijão, mandioca, melancia entre outros; um paiol para se guardar os mantimentos colhidos na roça, além de algum jirau mais alto, que serve de apoio longe do alcance dos pequenos animais. Algumas casas possuem uma cozinha externa, mais aberta, onde fica o fogão de lenha, que costuma ter apenas uma parede atrás do fogão e/ou alguma meia parede.

Recentemente foram incluídos nesta composição o banheiro, que na grande maioria são separados da casa, além da cisterna, que podem ser feitas de ferro cimento ou de plástico, já que é comum as cisternas de ferro cimento trincarem devido alguma movimentação natural do solo e acabarem vazando. Outras poucas casas, ainda, possuem moinhos de farinha e alguns equipamentos tradicionais de debulhar milho, por exemplo.



Fig. 38: Cozinha externa. Catinguinha. (2014). Fonte: arquivo pessoal.

Toda essa área costuma ser cercada para impedir a entrada de animais como bois, jegues e cavalos, mas não existe divisão entre as casas de uma mesma família. Os fundos da casa, após o final do terreiro não costumam ser cercados, mas entende-se que todo o terreno ao fundo “na direção da casa” até a estrada, um rio ou um topo de morro, por exemplo, pertença àquela mesma família. Gerando assim longas faixas de terreno. Assim explicou o Sr. Domingos na Imbaúbas e assim também acontecia no Barreiro.

Facilmente identificável neste contexto é a presença dos animais como cães, gatos, galinhas e porcos circulando livremente pelo quintal e às vezes pelo interior das casas (SANTOS, R., 2010: 49). Pereira (2003) descreve o cotidiano na Caatinguinha, dizendo que a primeira coisa que as crianças fazem ao acordar é sair de casa e que tanto para os adultos quanto para as crianças, a vida se passa em sua maior parte nos terreiros, e continua: “é aí que ocorrem as brincadeiras, é aí que fazem a comida, que descascam o feijão andu, que penteiam os cabelos (...). É comum chegarmos às casas e, imediatamente, as pessoas pegarem os bancos e colocarem do lado de fora para assentarmos (2003: 74)”. Silva (2011: 133) descreve a rotina nas casas como “composta por muitas atividades que estão ligadas à sua limpeza e manutenção, ao preparo dos alimentos, aos cuidados com as plantas e com a criação de animais, ao cuidado das crianças pequenas”.

Internamente as casas tradicionalmente se dividem em quatro ou seis cômodos e são expandidas à medida da necessidade. As portas e janelas (quando existem) são feitas de madeira e bem pequenas, proporcionando pouca luminosidade no interior das casas. Pinto (2009, p.13) atribui a pouca luminosidade no interior da casa ao fato dos moradores compreenderem este espaço como um refúgio ao exterior que costuma ser bastante quente e luminoso, principalmente no verão.

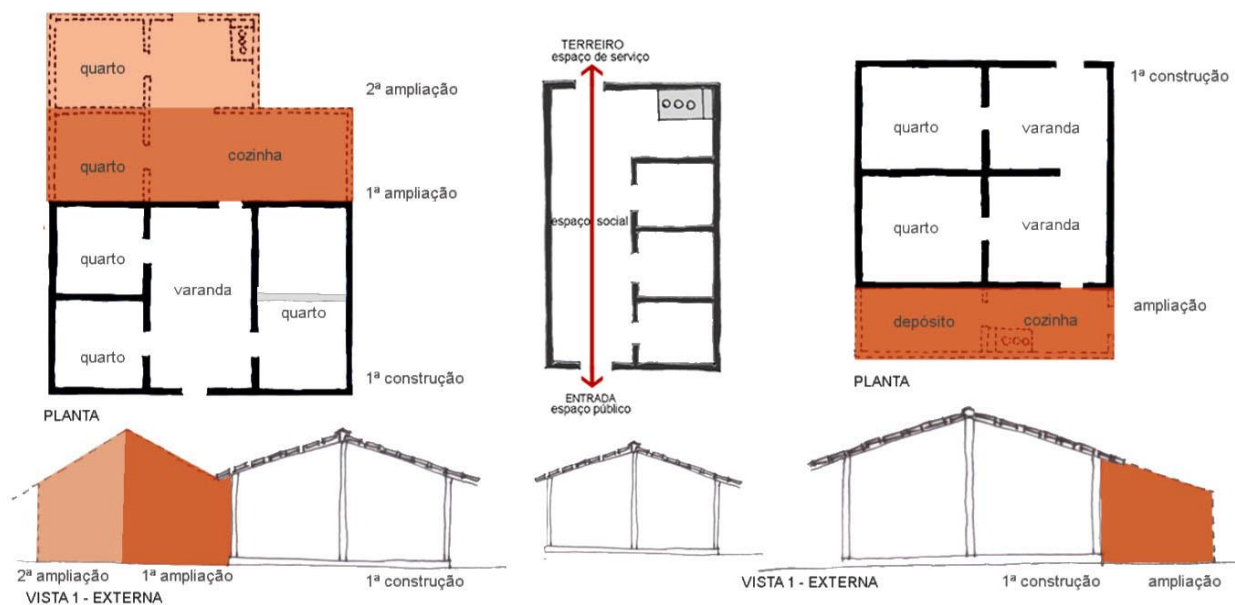


Fig. 39: Principais tipologias encontradas no Território. Fonte: Lígia Pinto, 2009: 11 e 12.

Apesar de muitas casas seguirem este padrão as transformações estão chegando cada vez mais rapidamente ao território gerando modificações consideráveis na vida diária, na maneira de construir e na tipologia das casas. A chegada das escolas, da energia elétrica, da água encanada, a entrada do dinheiro na vida das famílias e outros projetos locais, deflagaram uma mudança radical nos espaços da vida diária deste povo.





Fig. 40: Representação do terreiro Xakriabá. Fonte: arquivo pessoal.

## 6.2. As transformações:

A chegada do dinheiro e da energia elétrica ocasionou uma explosão de consumo, tendo como principal expoente a compra de geladeiras, televisões, motocicletas e material de construção. Houve uma intensificação da busca dos Xakriabá por trabalho nas lavouras de cana nos estados de São Paulo e Mato Grosso, além de um aumento significativo na criação de gado de corte. As casas de alvenaria, raras na TIX até o início da década de 2000, começaram a ser construídas em grande número. Segundo os dados de Pena (2003), mais da metade dos domicílios era feita de adobe e enchimento, e apenas 1,39% eram construídas com tijolos de barro e blocos de cimento (Pena, 2003, p.42). Num espaço de sete anos, as *casas de barro*, como os Xakriabá chamam as casas de enchimento, deixam de ser vistas com regularidade. (SANTOS R., 2010: 42)

Esta descrição de Rafael Santos (2010) sobre as transformações no território resume bem a rápida e intensa transformação que sofreu a vida e o território Xakriabá. A paulatina chegada das “escolas, postos de saúde, vendas, cercas, campos de futebol e estradas onde circulam motocicletas, automóveis e ônibus” alteraram significativamente a realidade deste povo que ao mesmo consolidam e intensificam “seu contato com a *gente* e as *coisas de fora*”. Os mais velhos são os que mais se preocupam com a saída dos jovens e adultos para o corte de cana que passam temporadas de até nove meses fora do TIX. Além da diferenciação em relação às conquistas de bens, gerada internamente entre os jovens que não saem para trabalhar, os mais velhos identificam naqueles que vão para fora uma mudança de comportamento em relação ao cuidado e respeito com os mais velhos e lideranças locais, à falta de discriminação em relação às mulheres e o desinteresse pelas roças, causando um impacto na cultura local (p.42).

Apesar destas questões, e como conclui Santos (2010) posteriormente, as pessoas vêem essas mudanças e a chegada de recursos como grandes benefícios para a população. Os projetos reconhecidos como de maior impacto e transformação no sentido de melhoria da vida das famílias foram a chegada da cesta básica fornecida pela FUNAI e os programas do governo como o Bolsa Família. Segundo Nelson, os recursos gerados por este último, associado a outras rendas dentro da família, foi um dos principais responsáveis pela melhoria das casas. Como a questão básica, que é o alimento, é provido pela cesta e complementado pelas roças, as pessoas utilizam o dinheiro para investir na casa, na compra de equipamentos e eletrodomésticos ou na reforma e construção de novas casas.

Mesmo quem não tem um salário fixo, hoje é possível notar algumas mudanças nas construções porque ele conseguiu um dinheirinho ali, numa

quantidade maior de uma vez, aí facilitou essa construção, né?! Tem uns que tem uma parte da casa que já é rebocada, é de adobe rebocada, outras é de tijolo rebocada outras está sem rebocar ainda, mas assim, aquele recurso que conseguiu já foi aplicada na questão da moradia... então assim, a necessidade minha é a casa, a principal necessidade, porque as outras coisas as vezes eu já dou conta de fazer, então eu vou investir na casa, porque a roça eu dou conta de fazer, aí com esse recurso que eu pego já dá pra comprar um pouco de material e pagar alguém que sabe construir. (Nelson, 2014, Imbaúbas)

Algumas casas construídas com as novas tecnologias apresentam também novas tipologias. Casas com proporções, telhados e divisões internas bastante diferentes das tradicionais. Em algumas foram incluídos o banheiro e a cozinha dentro do corpo principal da casa. Outra mudança que começa a aparecer são as garagens para motos e, em menores proporções, para os carros. Dois exemplos isolados que encontramos, mas que chamaram muito a atenção pelo deslocamento em relação ao contexto foram duas casas com os terrenos murados com tijolo cerâmico, uma no Brejo Mata Fome e outra no caminho para a aldeia Peruaçu; e a venda que foi recentemente construída em frente à escola do Barreiro, onde foi adotada a tipologia das lojas do centro das cidades, como as paredes cegas nas laterais, platibanda, e a porta de aço de enrolar na frente. Essa construção fica no meio de um enorme terreiro. As influências urbanas começam a aparecer de uma forma descontextualizada.



Fig. 41: Um muro no Território Fonte: arquivo pessoal.

Nelson conta que sua antiga casa, ainda localizada no terreno de seus pais, foi feita de adobe com madeira serrada na região e que só as ripas e as telhas foram compradas fora. Quando foi construir a nova casa disse ter procurado pessoas que a construísse com adobe, mas não



encontrou ninguém que quisesse fazer o serviço. As pessoas que trabalham com o adobe são os mais velhos quando constroem para si mesmo ou ajudando algum parente, no regime de mutirão, essas pessoas só sabem construir casas dentro do sistema antigo descrito inicialmente e não cobram pelo serviço e muito menos dão garantias por ele (existem exceções, mas são poucas).

Nelson queria contratar um pedreiro, pois queria que sua casa fosse feita em um padrão diferente das antigas casas. Sua casa tem pé direito alto, janelas e portas produzidas industrialmente, um grande telhado de duas águas com um telhado independente cobrindo todo o varandal que circula a frente e a lateral da casa. Neste caso, o pedreiro contratado, mesmo pertencendo à comunidade, não sabia como conciliar os materiais e técnicas construtivas antigas com os materiais e técnicas novas em uma construção que segue novos padrões tipológicos e, portanto, não poderia dar garantias do seu serviço. Desta maneira, percebe-se que a tendência é que aqueles que sabem construir do modo tradicional só construam com material tradicional e os pedreiros que aprenderam o ofício trabalhando fora, só constroem com material vindo de fora.

Outra justificativa de Nelson, para fazer a casa nova com materiais de fora, foi em relação à disponibilidade de matéria prima na região, como o barro, a água e a madeira<sup>111</sup>. Além disto, acredita que a construção com material vindo de fora demandaria menos recurso financeiro e ficaria pronta mais rápida, pois queria uma casa grande. Quanto aos benefícios deste tipo de construção Nelson destaca a facilidade da limpeza, a ausência de poeira, evita que insetos façam seus ninhos e facilita encontrar insetos e animais perigosos que possam entrar na casa, não gera tanta goteira como as telhas antigas. Ele fala também da questão da segurança proporcionada por este tipo de casa, acabando com a preocupação durante a noite. Diz que neste tipo de casa a pessoa “não preocupa se alguém vai enfiar a mão ali e tentar matar ele. Muda o jeito da pessoa, porque além de preocupar com as atividades do dia ele não precisa de se preocupar com a noite”.

Quanto aos problemas, Nelson considera que as novas construções, por causa dos materiais, não são muito adequadas ao tipo de solo e clima local. Ele acredita que as novas casas de tijolo queimado racham por não aguentarem a pressão de retração e expansão do solo entre os tempos da chuva e da seca e que o adobe neste caso é mais “flexível” (ou “vai junto”). Outra

---

111 Houve um tempo de muita necessidade que os Xakriabá vendiam a madeira da aroeira para as cidades vizinhas e agora esse material está escasso no território.

questão é de cunho sócio-econômico, pois muitas pessoas começam a construir, fazem dívidas e depois não conseguem arcar com os custos até o final. Desta maneira, Nelson acredita que caso eles conseguissem produzir materiais próprios da região, com um custo menor, seria um benefício para as pessoas, no sentido de que aproveitariam os materiais naturais e os recursos financeiros empregados na construção circulariam dentro do próprio Território.

Achei interessante perceber que, assim como as questões relativas ao *gado* e a *plantação*, onde o primeiro tem valor de troca e o segundo não, as construções de casas de *alvenaria* ou *técnicas tradicionais* parecem participar de um sistema semelhante. A construção de bloco como eles chamam, é feita por pedreiros que são pagos para o serviço, geralmente esses profissionais não trabalham com as técnicas tradicionais e dominam apenas essa nova técnica. Já os conhecedores das técnicas tradicionais constroem em mutirão com e para os amigos, não cobram pelo serviço exercendo o princípio da reciprocidade. Eles aprenderam com seus pais e passarão para seus filhos, da mesma maneira descrita por Pereira (2003) nas pinturas das casas (entre outros) na qual aprendem observando, aprendem vadiando, aprendem sozinhos. Por isto, estas pessoas não trabalham ou não se sentem capazes de trabalhar na construção das casas de terceiros ou de cobrar pelo serviço, pois não garantem a qualidade da construção como aquele que foi pago para executar o serviço da casa de bloco. Talvez isto esteja relacionado ao fato de que o modo de aprender destes não seja legitimado dentro do território como o modo de aprender daqueles que trabalharam fora. Porém, o aprendizado em si, acontece basicamente da mesma maneira. Iniciam trabalhando em obras como ajudante, depois como pedreiro, podendo um dia chegar a mestre de obras; mas não existe uma formação técnica para que esses profissionais possam exercer estas funções. No entanto, um se sente capaz de exercer e cobrar pelo serviço para terceiros, enquanto o outro não.

Quanto às justificativas de Nelson em relação ao uso ou não de materiais industrializados, apesar de não analisá-los profundamente aqui, gostaria apenas de salientar que as questões levantadas por ele do ponto de vista arquitetônico e estrutural não se definem de maneira tão simples, ao que seria necessário um estudo mais aprofundado para, de fato, se concluir quais seriam as escolhas mais vantajosas em relação aos impactos ambientais, econômicos e sociais no contexto do TIX. Mas, como foi falado no capítulo 3, quando descrevemos a experiência da Casa de Cultura, acredito que muitas questões possam ser encaminhadas ao se buscar um “caminho do meio”, ou seja, incorporar os novos materiais e técnicas sem abandonar

completamente as antigas. Além disto, muitas questões levantadas por ele remetem a uma falta de conhecimento e experiência local em ambas as técnicas.

Apesar destas considerações, Nelson conclui seu raciocínio de maneira muito interessante, dizendo que

Na visão de muitos, quando você passa a construir um espaço melhor, é que ali você está deixando a cultura, né, você está deixando aquilo que é da sua cultura. Só que não é só uma questão material que pertence à cultura, tem outras questões imateriais, tem a questão da espiritualidade, do seu jeito de ser que não muda, né? Independente de você conseguir bens materiais ou não, eles não muda. Por mais que você inclui na sua cultura ou tira aquele que fazia parte da sua cultura, mas a cultura continua viva né, com outros elementos, com outras formas de guardar, né?!”

Esta alegação trazida por Nelson me remeteu a uma das conclusões de Santos (2010, p.180) em relação aos projetos de *retomada* ou *levantamento da cultura* perseguido pelos Xakriabá, desde o período de regulamentação do território. O autor diz que esta proposta não está pautada em um desejo de “desmisturar”, de voltar ao passado ou de se tornarem *gente do mato*. A ideia estaria pautada num *levantamento* ou *retomada* no sentido de “trazer de volta elementos muito específicos da *cultura dos antigos*” como a cerâmica, a língua, os adornos, a pintura corporal, num processo que inclui a relação com o Outro, sejam *povos parentes*, instituições ou pessoas que julgarem capazes de ajudá-los neste processo. Afinal, como argumenta Diomiro, sobre a necessidade de novas casas no Imbaúbas: “Só porque é de índio você vai ficar dormindo em cima de cobra, caranguejo<sup>112</sup>?”

Outra conexão que pode ser feita sobre a afirmativa final de Nelson, quando se refere ao caráter imaterial da cultura (a cultura sem aspas de Manoela Carneiro, op. cit. capítulo 2), está relacionada ao conceito de “desenvolvi-gente” (develop-man) elaborado por Sahlins (2007), no qual o autor transmite a ideia de uma maneira própria dos indígenas lidarem com o capitalismo, se apropriando de seus objetos e produtos, empregando-os às lógicas próprias.

(...) Isso ajuda a explicar porque certas coisas de proveniência europeia (...) ainda são percebidas localmente como cultura “tradicional”. Elas dizem respeito ao tipo de reação indígena ao Ocidente que chamamos de “desenvolvi-gente”(develop-man). Esse termo capta uma forma indígena de lidar com o capitalismo, um momento passageiro que, em alguns lugares, conseguiu sobreviver por mais de um século. O primeiro impulso comercial das pessoas é ficarem não igual a nós mas mais iguais a si mesmas. Elas colocam os produtos estrangeiros a serviço de ideias domésticas, da

---

112 Nome dado a um tipo de aranha, também conhecida como caranguejeira.

objetificação de suas próprias relações e suas concepções de boa vida.  
(SAHLINS, 2007, p. 521)

Assim, a questão nos levaria ainda a refletir sobre os valores e a visão de mundo deste povo em relação às transformações que, em sua maioria, são vistas como benefícios que levam à melhoria das condições de vida, tendo em vista o tempo de adversidades e restrições sempre lembradas durante as conversas – alguns com alegria, outros com sofrimento e pesar. Quanto a isto, Santos (2010, p.107) também identifica que, grande parte dos projetos elaborados pelos Xakriabá incluem demandas construtivas. Segundo o autor a construção de uma edificação é frequentemente o primeiro passo demandado por eles para a elaboração e gestão de um projeto e entende neste fato uma correlação quanto às concepções e disposições deste povo em relação ao significado de *melhorias* ou *recursos*, no que diz respeito à maneira de produzir outros espaços, e que a sua demarcação ou modos de ocupação configurariam um processo à parte.

### 6.3 Projetos de melhoria habitacional: Caatinginha e Imbaúbas

#### Caatinginha: a primeira experiência

A paisagem da aldeia da Caatinginha, recentemente, passou por uma grande transformação. Depois da chegada da água, através da instalação dos poços artesianos, foi a vez de uma mudança tanto ou ainda mais radical na vida desta comunidade.

Considerada como uma das aldeias mais pobres do território, a Caatinginha, além de sofrer com a falta de água, sofria com a presença do inseto hematófago *Triatomíneo*, popularmente conhecido como “barbeiro”, e entre os Xakriabá, como “chupão”. Este inseto é transmissor da doença de Chagas<sup>113</sup> e está presente em muitas partes do país, com maior incidência na região do norte de Minas de Gerais e oeste da Bahia.

---

113 Segundo a FUNASA, a doença de Chagas é uma endemia do continente americano, que se não for tratada leva a óbito. Tem como agente patogênico o *Trypanosoma cruzi* e transmissor o inseto hematófago *Triatomíneo*. Disponível em: <<http://www.funasa.gov.br/site/melhorias-habitacionais-para-o-controle-da-doenca-de-chagas/>>. Acessado em: 08/2014.

Após uma reunião com toda a comunidade Xakriabá, a Caatinginha foi escolhida como prioridade dentro do território, para receber, através do Programa de Controle da Doença de Chagas da FUNASA (Fundação Nacional de Saúde), o projeto de Melhorias Habitacionais para o Controle da Doença de Chagas. Apesar do *triatomíneo* estar presente em todo o TIX, a aldeia Caatinginha foi a escolhida em função do quadro de pobreza local, representado inclusive nas condições habitacionais daquele povo, consideradas, por este órgão, como favoráveis à colonização destes insetos. A FUNASA prevê a melhoria da habitação como medida essencial para a prevenção da doença, a partir do controle do inseto transmissor, devido à ineficácia de inseticidas neste caso. Os benefícios desta ação devem ser reforçados através de ações de caráter educativo nas comunidades atendidas pelo programa. O projeto de melhoria das casas pode ser efetuado de duas maneiras: através da restauração (reforma) das habitações ou da reconstrução de novas casas em casos especiais, onde as casas não suportem estruturalmente as melhorias necessárias, como ocorrido na Caatinginha.<sup>114</sup>



Fig. 42: Croqui dos 3 modelos das novas casas na Catinginha. Fonte: arquivo pessoal.

A FUNASA dispõe de quatro projetos básicos de casa para estes casos. Mas informa que os modelos não pretendem padronizar os projetos, possuindo apenas o “objetivo de oferecer

114 Informações obtidas no site da FUNASA: <<http://www.funasa.gov.br/site/melhorias-habitacionais-para-o-controle-da-doenca-de-chagas/>>.

subsídios e sugestões e devem obrigatoriamente ser adequados às características da localidade, sendo necessária a anotação da responsabilidade técnica ART do projeto por técnico competente”<sup>115</sup>. Esta regra, no entanto, parece não ter sido seguida no caso da Caatinguinha e as casas foram construídas sem levar em conta as plantas das casas locais, nem as características do solo “fraco” sobre o qual elas foram assentadas.

Como pode ser visto nos projetos acima, os modelos das casas são praticamente iguais, seguindo uma estrutura base em cima da qual são acrescentados os “módulos quarto”. Apesar disto, o fato das casas serem praticamente idênticas, inclusive pintadas da mesma cor, parece não ser motivo de incomodo para os moradores, talvez porque a exclusividade não seja tão importante para eles quanto o fato de não terem sido ouvidos, sequer consultados, sobre o modelo de projeto a ser implementado na aldeia. Ou talvez, porque a questão principal para eles no momento não seja esta, mas batalharem para que sejam entregues mais 13, das 36 casas prometidas, considerando que o prazo de execução do projeto já acabou. Esse assunto tem sido motivo de constante pressão por parte da comunidade sobre as lideranças locais.

As principais questões levantadas pelos moradores estão relacionadas aos acabamentos, fundação e estrutura de um modo geral. Soma-se a isto, o fato das casas não atenderem de maneira satisfatória as necessidades cotidianas demandadas pela família Xakriabá. Questionamentos relacionados à obrigatoriedade da demolição das antigas casas por parte do órgão proponente do projeto e a falta de um estudo preliminar para a implantação do projeto também aparecem com frequência. Apesar destas colocações, praticamente todos os entrevistados se manifestam como agradecidos por terem sido beneficiados pelo projeto e vêem as casinhas como algo positivo para a comunidade.

As questões mais sérias, levantadas pela comunidade, se referem à maneira como as casas foram executadas. Segundo eles, a fundação foi feita apenas com concreto, sem o uso de armação de aço ou pedras de mão, que ajudassem a estabilizar a estrutura da casa, considerando que o solo é arenoso e facilmente carregado pela água da chuva. As calçadas de várias casas foram feitas da mesma forma, e muitas delas já estão quebradas ou com a base exposta. Algumas casas, incluindo as recém-construídas, estão, de fato, com rachaduras e trincas nas paredes, indicando problemas na fundação. O ponto é que, se realmente a fundação foi executada desta maneira, as demais também poderão começar a rachar com o tempo,

---

115 Idem.

podendo até virem a ruir, considerando que as paredes são feitas de alvenaria autoportante, ou seja, não existem estruturas independentes (pilares) que sustentam o peso do telhado e qualquer problema nas paredes pode representar também um problema na estrutura de toda a casa. Caso isto de fato tenha ocorrido, podemos dizer que a responsabilidade seja da empreiteira executora das casas, uma vez que no projeto da FUNASA especifica ferragens e pedras de mão para execução da fundação.



Fig. 43: Problemas estruturais e de acabamento das novas casas da Catinguinha . Fonte: arquivo pessoal

A solução para este problema, de acordo com os moradores, estaria na contratação de mão-de-obra local para a execução das obras, como foi feito inicialmente, nas primeiras dez casas construídas pelo projeto. Estas casas, pelo menos no que diz respeito à fundação, ficaram mais

bem construídas. O que leva à conclusão de Everaldo: “a gente tinha que exigir que a prefeitura pagasse os próprios pedreiros daqui pra construir, porque os caras que vem de fora, vem só ganhar o dinheiro (...) os daqui de dentro não, os daqui de dentro é seguro (...)”.

A consequência disto é que muitas pessoas se sentem inseguras nas casas e, neste sentido, foi Dona Ana quem fez o relato mais incisivo:

Minha casa que eu tinha era de enchimento mesmo, de pau, mas era grandona minha casa, era mesmo aqui neste lugar. Era tudo passada terra branca, tudo casa de toá, tudo bonitinha. Se eu tivesse minha casa aqui eu num trocava ela não, porque minha casa era segura porque tinha as coisas. Essa aqui é dada de bom coração mas a gente fez tudo sem coisar. Aqui ficou tudo miudinha, minhas coisas não estão nem cabendo aqui, mas foi dado de bom coração, mas tá bom. (...) Tá bom, mas eu vou fazer outra casa.

Ela disse que sua antiga casa tinha pouco “chupão” porque passava barro na casa (pintura de toá). Outro fato que desagrada Dona Ana é por não ter cozinha com fogão à lenha. A casa de Dona Ana tem algumas pequenas rachaduras nos cantos das portas e segundo ela a água da chuva escorre pelos caibros. Isto é recorrente em todas as casas de três quartos, pelo fato do telhado do último quarto ter apenas uma água e o beiral ficar apontado para cima. Nestes casos, seria necessária a colocação da telha de acabamento para servir como pingadeira e proteger os caibros. Estes pequenos problemas construtivos apenas, não apresentam motivo suficiente para que ela deixasse a sua casa, mas Ana sente-se insegura e insatisfeita com as condições da nova casa e conta: “quando tá ventando eu num fico aqui não, porque num tem pedra, os caibro é tudo emendado”.

As casas são feitas de alvenaria de bloco cerâmico rebocado, piso de cimento “queimado” ou cerâmico, esquadrias de “metalon” de baixa qualidade e telhado aparente (sem forro) feito com engradamento de madeira de média densidade, cobertos com telha cerâmica. Em algumas casas as portas já estão bastante danificadas e alguma já se soltaram da dobradiça devido a ação da ferrugem. A estrutura do telhado, apesar de mínima e com emenda nos caibros, parece estar dimensionada. Analisando as casas, pode-se dizer que elas foram executadas de modo a se economizar o máximo de material e recursos financeiros possíveis, o que parece criar um impacto pouco positivo na comunidade, além de gerar novos problemas.

As principais queixas quanto ao espaço interno da casa são relativas ao tamanho dos cômodos e a falta do varandal. Em algumas casas, o lugar projetado para ser a cozinha funciona como



quarto ou despensa. Isto se deve a algumas questões como o tamanho reduzido da cozinha, segundo padrões locais. Algumas famílias preferem cozinhar no fogão à lenha do lado de fora da casa por não terem dinheiro para comprar um fogão a gás ou mesmo para o constante investimento no combustível e também pela falta de espaço para comportar toda a família nos quartos. O que notamos é que as casas antigas tinham os quartos um pouco maiores, o que possibilitava o arranjo de 3 camas de solteiro nos quarto, por exemplo.

É recorrente também, encontrar casas onde o espaço projetado para o banheiro está vazio, servindo de despensa. Parece que essas casas foram entregues sem banheiro, considerando que existiam banheiros externos, mas segundo o Sr. Estácio, como o processo demorou sete anos, muitas dessas casas já não tinham mais banheiros. Os moradores destas casas consideram que elas foram entregues inacabadas. Em algumas casas pude observar que os próprios moradores estão terminando a instalação do banheiro.



Fig. 44: Cozinha sem pia e sala (varandal) com pouco espaço. Fonte: arquivo pessoal

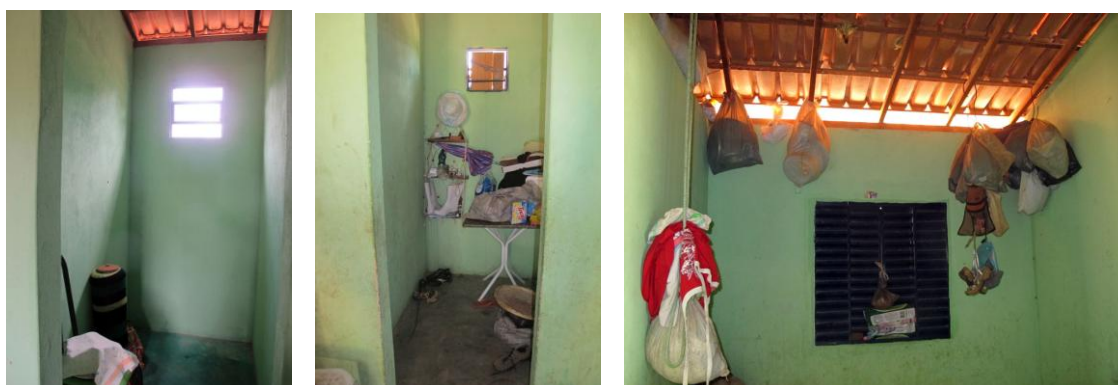


Fig. 45: Banheiros como depósito e objetos dependurados sobre as camas. Fonte: arquivo pessoal

Dona Marcelina, precisou construir uma nova cozinha do lado de fora da casa com fogão a lenha, segundo ela “ninguém vai agüentar a cozinhar só no fogão a gás”. Fala também da falta do varandal na casa, tido como o lugar onde os netos mais gostavam de ficar e que fazia a proteção do sol da tarde, que agora incide diretamente na sala gerando muito calor em todos os ambientes.

O espaço está sendo pequeno, (...) a outra tinha os cômodos mais grande, dava pra todo mundo aposar. (...) Essa é boa e a gente ta agradecido que a gente recebeu e não ia ter condição de fazer, mas os cômodos dela é que é pequeno. O que que acontece: não têm aonde a gente por um guarda roupa, uma mezinha mais comprida. Minha família é grande, (...) aí a gente dorme tudo embolado. Agora a gente está querendo comprar uma cama e não tem espaço pra colocar. (...) Uma coisa que a gente ficou agradecido porque na outra casa quando tava chovendo caia goteira aqui dentro.

Senhor Estácio também precisou construir em uma estrutura independente, um quarto para guardar seus materiais que não couberam na nova casa. Em suas palavras: “Era dois quartos aqui, de dois fez quatro e aí não cabeu nada, né?! Os quatro quartos não coube as coisas de dois quartos. Muita coisa foi embora. Eu falei com eles: - Ô moço, você pega minha casa, do jeitinho que você ver você pode fazer. Ele não quis fazer, eu fiquei quieto”. Senhor Estácio mantém a estrutura de sua antiga casa e pretende reconstruí-la. O interessante é que tanto o quartinho de Seu Estácio quanto a cozinha de Dona Marcelina e outros, são construídas usando a mesma técnica das antigas casas, o “enchimento”, como eles chamam. De qualquer maneira, na visão de Estácio a quantidade de “chupão” na nova casa diminuiu bastante.



Fig. 46: Terreiro do Sr. Estácio. Da direita para a esquerda: Casa nova, estrutura da antiga e depósito. Fonte: arquivo pessoal

Dona Nicinha, mora em uma casa de dois quartos onde vive com 5 crianças. Ela notou uma melhoria em relação à limpeza e iluminação, alegando que a antiga casa tinha muita poeira para varrer e que os meninos “ficam ruim do ar”, pois “não tinha nenhuma janelinha”. Mas acha que sua casa podia ter pelo menos três quartos.

A relação da quantidade de quartos com o número de pessoas que moram na casa, foi algo que me chamou muito a atenção, pois existem casos como a Dona Nicinha que, com seis moradores recebeu uma casa de dois quartos e Dona Ana onde moram apenas duas pessoas em uma casa de três quartos. Existe também o caso como o do Sr. Manoel, onde moram dez pessoas em uma casa de quatro quartos (o máximo possível, dentro destes modelos). Segundo Seu Estácio houve uma pesquisa local, feita através de formulário, para definição do tamanho das casas que se baseavam na declaração das pessoas quanto ao tamanho das antigas casas e ao número de pessoas na família. Estes indícios dão a entender que a aplicação destes formulários, nestes casos, não demonstra ser um bom critério de definição do tamanho de casas, por não levarem em consideração a possibilidade de crescimento das famílias.

Tratando agora da questão da demolição, levantada por eles, esta parecer girar em torno de outra questão já levantada algumas vezes aqui, que é a relação direta que eles fazem, ou que as “outras pessoas” fazem entre “cultura” (técnicas e objetos) e “identidade” (ser índio). Nas palavras do professor e liderança local, Everaldo:

uma coisa que (...) é errado, pra mim é errado, porque a gente é uma comunidade indígena, né? Muitas vezes quando você vai trocar uma casa que é da própria cultura por uma casa dessas, a pessoa também se sente (...) não é dizer que a casa não é importante pra gente, ela é muito importante, mas a gente também tinha que preservar, né? preservar nossa cultura. Foi coisa que eles chegaram e impôs: - não, vocês têm que tirar. (...) Já pensou se a gente tira isso tudo e daqui a uns dias nós vamos ser, né? Qual o direito nós vamos dar pra ser índio? (2014, Caatinginha)

Os desagrada é o fato de que exigência foi uma imposição vinda de fora. Ou seja, não foi uma decisão tomada em conjunto e acordada internamente nas reuniões, como funciona na política interna Xakriabá, foi algo que, assim como os modelos das casas, “chegou pronto”. Eles se ressentem também, que não tenha sido feito nenhum trabalho de registro sistemático que guarde o modo construtivo, os modelos e pinturas das antigas casas, antes da demolição. Apesar do ocorrido, segundo informação da SESAI – órgão que substituiu a FUNASA nas questões relativas à saúdes nas reservas indígenas – a demolição de qualquer estrutura em



território indígena por qualquer órgão só pode ser feita mediante autorização dos próprios índios.



Fig. 47: Imagens do terreno de Dona Lena e filhas em setembro de 2012 (seca) quando as casinhas da FUNASA ainda não tinham chegado e em janeiro de 2014 (águas), com as novas casas. A casinha principal da primeira foto aparece demolida na segunda devido ao falecimento dos moradores, pais de Lena. Fonte: arquivo pessoal

Desta maneira, o projeto piloto de Melhorias Habitacionais para o Controle da Doença de Chagas no TIX demonstrou que, apesar da maioria das pessoas ouvidas serem agradecidas pelo benefício e ainda ansiarem por ele, como é o caso das 12 famílias que aguardam a construção das novas casas, muitas coisas podem ser transformadas para melhor e atender aos anseios e necessidades das comunidades indígenas. Como por exemplo, pensar a execução deste projeto como uma melhoria que vá além das questões relacionadas à saúde e da carência manifestada pelos Xakriabá de uma casa considerada “boa” ou de “qualidade” pelos padrões sociais hegemônicos, mas que ofereça uma qualidade de vida real, considerando as diversas dimensões que compõem a realidade destas pessoas ao se partir de demandas internas ao grupo, através de consultas individuais e coletivas.

Ao que tudo indica, muitas questões levantadas pelas famílias poderiam ter sido atendidas ou atenuadas caso os proponentes do projeto tivessem atentado ou se interessado em ouvir a comunidade. Penso que outra solução seria que a comunidade dispusesse de uma equipe técnica permanente (preferencialmente composta por moradores locais), capacitada para mediar ou mesmo executar tais tarefas, considerando que muitas vezes estas etapas preliminares demandam tempo, trabalho e custos sobre os quais os proponentes podem não ter disponibilidade ou mesmo interesse em se envolverem. Esta opção, no entanto, teria também seus desafios: como encontrar alguma instituição que apóie e invista neste trabalho, uma vez que demanda muito tempo de dedicação. A implementação no FIEI, por exemplo, de um curso na área de projeto e edificações pode ser um bom caminho para se iniciar algo semelhante.

#### Imbaúbas: o novo projeto e as expectativas

O Projeto de Morar nas Minas Indígena<sup>116</sup> é uma iniciativa da COHAB em parceria com o Governo de Minas e foi idealizado inicialmente para atender a cinquenta famílias, dentre as mais carentes, em todo o TIX. Nesta proposta, as famílias sorteadas seriam deslocadas para uma aldeia circular localizada em um ponto específico da reserva. Este modelo de organização espacial onde as casas se localizam umas bem próximas às outras, foi proposto com o intuito de economizar recursos e permitir que mais famílias sejam beneficiadas. A forma circular faz uma referência ao desenho originalmente utilizado nas aldeias dos povos do grupo Jê, como é o caso dos Xakriabá.

Parte desta proposta foi imediatamente descartada no primeiro encontro feito entre os funcionários da COHAB e o cacique Domingos, que seguindo a lógica do padrão de aldeias localmente organizadas a partir de grupos familiares, com diversas especificidades, exigiu que o projeto fosse realizado em uma aldeia apenas, contemplando as pessoas do lugar. Foi escolhida a aldeia Imbaúbas, justificada pelas várias adversidades sofridas por este povo, que além de pobreza, apresenta também um dos maiores índices de alcoolismo e suicídios dentro do TIX. A proposta de uma aldeia circular, no entanto, foi bem aceita pelo cacique, que

---

116 As informações sobre este projeto foram levantadas a partir de conversa e material disponibilizado pela Engenheira da COHAB Adélia Maia, idealizadora do projeto; e de parte do trabalho de conclusão de curso na EA-UFMG de João Paulo Alves Fonseca, que estagiou na COHAB no período de elaboração do projeto, trabalhando inclusive no desenvolvimento do projeto arquitetônico das casas.

entendeu nesta forma uma maneira de fortalecer os vínculos sociais locais, em função da possibilidade do grande vazio no centro da “aldeia” proposta, se transformar em um espaço para encontros, como acontece nas aldeias Xavante<sup>117</sup>, embora tenha exigido uma maior distancia entre as casas. Definida estas diretrizes, o projeto passou então para a etapa da escolha dos moradores das novas casinhas e do local onde será implantada a “nova aldeia”. A escolha dos moradores será feita através de acordos e levam em consideração os mais necessitados da comunidade. O local escolhido foi uma área existente logo na entrada desta aldeia e foi cedido por Diomiro, o morador que tem a posse do lugar.

O objetivo do projeto é oferecer aos povos indígenas de Minas Gerais<sup>118</sup>, moradias dignas, que preservem suas identidades sociais e culturais. O projeto também prevê a participação da comunidade local nas tomadas de decisão em todas as etapas do projeto e prevê a capacitação de mão-de-obra local com o intuito de treinar multiplicadores para futuras construções. Pretende-se com isto, desenvolver uma metodologia participativa e interdisciplinar para a produção de habitação e apoiar a geração de emprego e renda local. Também por isso, esta será uma obra executada pela própria COHAB, dispensando a participação de empresas construtoras, como acontece em quase todas as obras de habitação de interesse social e como foi o caso da Caatinginha. As construções procurarão obedecer à princípios ecológicos de construção, de geração de energia; de captação, distribuição e tratamento das águas. Utilizando-se ecotécnicas como, por exemplo, o aquecimento da água através de serpentina instalada nos fogões a lenha, que também serão do tipo “ecofogões”<sup>119</sup>, tratamento dos esgotos secundários e captação das águas pluviais, além da geração da energia elétrica através de painéis solares<sup>120</sup>. Apesar da implementação destas novas técnicas no projeto, a escolha dos materiais básicos para a construção das casas, ficou um pouco restrita devido às exigências da Caixa Econômica Federal, impossibilitando que se faça o uso de técnicas como o adobe ou o solo-cimento, por exemplo.

---

117 Os Xavante, assim como os Xakriabá são uma etnia pertencente a família linguística Jê, estes porém tiveram menos influências colonizadoras se comparados aos Xakriabá e ainda mantêm modos de organização espacial e construtivos semelhantes ao tempo pré-colonização.

118 O projeto pretende beneficiar as 12 etnias de Minas Gerais, residentes em territórios homologados, localizados em 22 municípios, sendo este o projeto-piloto. As demais etnias são: Catu-Awá-Arachás, Aranã, Kaxixó, Krenac, Maxakali, Mukuriñ, Pankararu, Pataxó, Pataxó Hã-hã-hãe, Puri e Xucuru-Kariri.

119 Os ecofogões são fogões à lenha, super eficientes, que demandam a queima de pouquíssima madeira em seu funcionamento quando comparado ao fogão a lenha “mineiro”, ao mesmo tempo que reduz significativamente a emissão de fumaça no ambiente e na atmosfera.

120 Segundo a Engenheira Adélia Maia, este será o primeiro empreendimento a ser executado pelo Governo de Minas, a ter autossustentabilidade energética. Diz que segundo o “Jornal Brasil Econômico, atualmente no país existem apenas 38 microgeradores de energia elétrica distribuídos em nove estados brasileiros sendo que Minas Gerais ocupa o primeiro lugar com 10 e com esta ação passará a 60”. Este projeto foi um dos sete selecionado pela Agência Brasileira da Inovação (Finep), em chamada pública para subvenção econômica à inovação no tema “Construção Sustentável”.

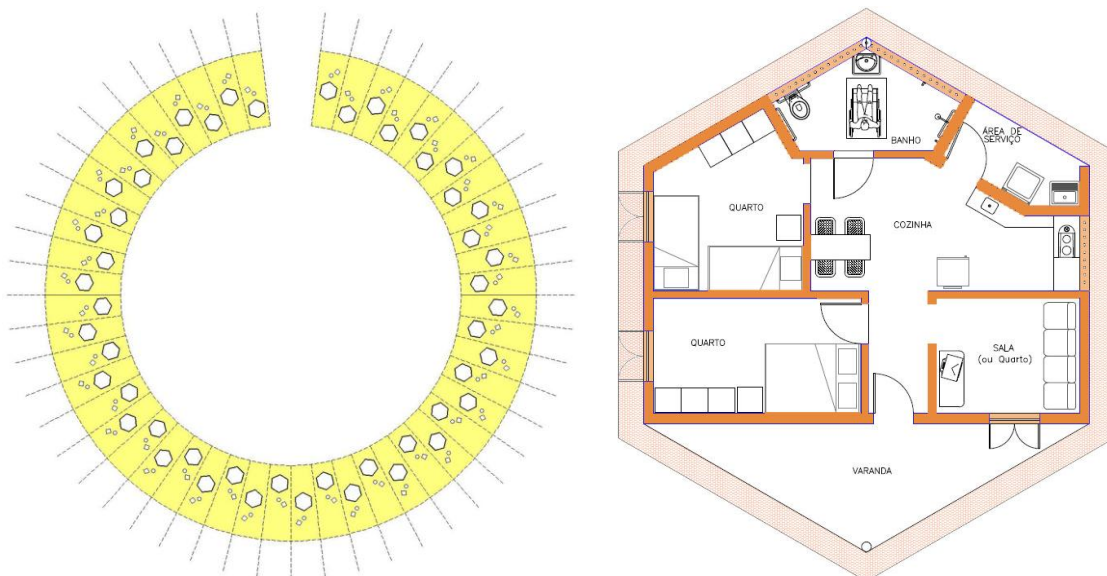


Fig. 48: Desenho esquemático da implantação e planta das casas. Fonte: COHAB/MG.

O formato da casa é hexagonal, dando a ideia da circularidade presente também no desenho da aldeia. O projeto das casas prevê a utilização da alvenaria de tijolo cerâmico, sem revestimento do lado de fora e revestida internamente com reboco e pintura; a madeira roliça para fechamento de parte de algumas paredes; madeira serrada para o telhado e cobertura de telha cerâmica; janelas de madeira e, especialmente o piso, será revestido de cimento “queimado” mesclado com ladrilhos cerâmico que serão fornecidos por Vanginei – artista local, morador da aldeia Barreiro Preto. O padrão do ladrilho foi idealizado em parceria com o artista e concebido a partir de um único modelo, partindo de módulos losangulares de duas cores que serão compostos de várias maneiras, gerando desenhos relacionados aos padrões geométricos ligados a etnia Xakriabá.

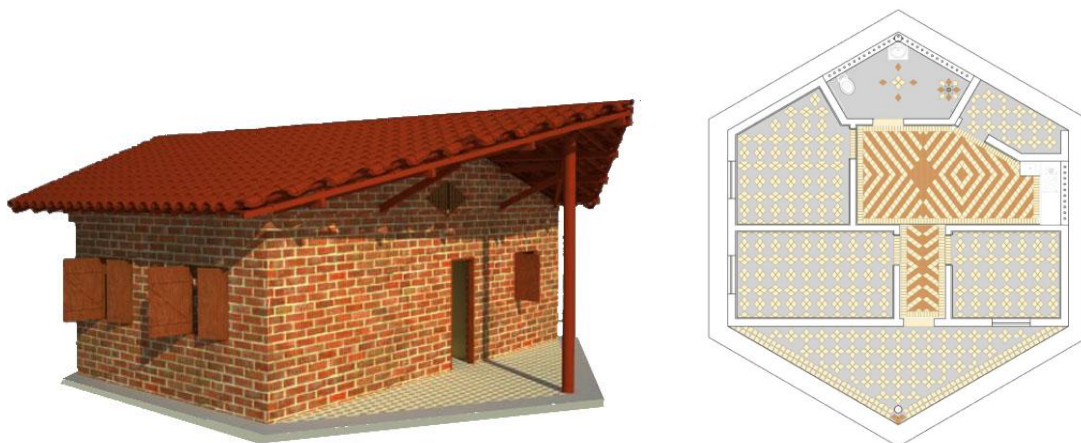


Fig. 49: Perspectiva e paginação do piso das novas casas da aldeia Imbaúba. Fonte: COHAB/MG

A impressão da comunidade em relação ao projeto, no entanto, é bastante diversa e muitas vezes parece não coincidir com as expectativas desta proposta, pelo menos no que diz respeito a estes índios. De qualquer maneira, imagino que a insegurança inicial gerada por uma transformação tão radical em suas vidas, possa ser um dos motivos da desconfiança quanto à eficácia do projeto. As principais críticas levantadas, principalmente por parte dos mais velhos, se referiam à necessidade de saírem do terreno familiar no qual estão instalados. O que, para eles, significaria abandonar toda uma tradição relacionada ao modo de apropriação do território, já enraizado nestas famílias. Além disto, apesar de não existir uma “propriedade” propriamente dita, existe um senso de posse bastante presente nas famílias, relativo àquela parte do território cuidado, cultivado e conquistado por eles próprios ou pelos seus ancestrais diretos (pais e avós).

Outra questão levantada foi sobre a distância entre as casas. Havia certa preocupação sobre os problemas de convívio que podem advir; alguns perguntaram onde seria o lugar das hortas. Por causa de todas estas questões, as lideranças tiveram alguma dificuldade em conseguir o número de pessoas para ocupar as casas do projeto. Segundo eles, era tudo ou nada, ou eles ocupavam todas as casas ou não seria feito o projeto. Isto também foi um motivo de desconforto. Uma solução, imagino, poderia ser reduzir o número de casas do projeto ou mesmo dividi-lo em duas “aldeias”, seguindo o mesmo padrão, beneficiando também uma das muitas aldeias tão necessitadas quanto a Imbaúbas dentro do TIX. Isto também poderia auxiliar na adesão das pessoas realmente interessadas em morar nas novas casas, possibilitando ainda, alargar um pouco a área dos terrenos; e quem sabe, evitar novamente a história da “necessidade” imposta de se demolir as antigas casas, consideradas por muitos, o último e talvez, o maior desconforto da comunidade em relação aos projetos.

Penso que, como no caso da Dona Ana e do Sr. Estácio, da Caatinguinha, que se dizem dispostos a reconstruir suas antigas casas, o fato de demolir as atuais casas das famílias da Imbaúbas que forem morar no projeto, pode até dificultar, mas não impedir que elas retornem aos seus antigos lugares de origem, caso seja uma vontade real destas pessoas; por não me parecer este, um fato determinante e forte o suficiente para “garantir” a apropriação do lugar por eles. Talvez fosse melhor uma proposta que fale a “sua língua” ou, melhor ainda, que escute o que se tem pra dizer. Com tantos pontos positivos, seria um desperdício não dar voz a quem caminha o lugar.



Acredito também que a possibilidade de uma parceria entre a COHAB-MG e esta e as outras etnias, a longo prazo, poderia gerar um trabalho muito frutífero, auxiliando em uma transformação mais suave e gradativa a partir de uma relação de confiança e reciprocidade, impossíveis de serem estabelecidas a curto prazo. Embora as intenções sejam visivelmente positivas, no sentido de auxiliar a comunidade, é necessário ainda, que compreendamos que as demandas precisam partir da comunidade e as soluções serem, realmente, construídas junto. Percebo que a ansiedade das partes, proponentes e beneficiários, um de não ter o resultado esperado em seu trabalho e o outro de perder a sua casa e uma parte da conexão com a sua história de vida, parece ser o maior motivo da resistência e radicalização das posturas, de ambos os lados.

A parceria, já existente, entre COHAB e UFMG, através de pesquisadores e estudantes de graduação de várias áreas do conhecimento – que será mais fortemente estabelecida nos próximos projetos – com o intuito de aproximar a administração pública da academia; representam sim, um grande avanço e uma experiência profícua para ambas as partes na relação universidade *versus* sociedade, considerando nosso contexto social. Mas como falei, acredito que, para que funcione de uma forma responsável, respeitando o universo de representações da sociedade, é necessário que haja um engajamento dos atores em direção ao diálogo; ao lugar do encontro, da empatia.

Retornando às impressões da comunidade, passaremos a uma descrição geral dos principais pontos levantados nas entrevistas. Como foi dito, mesmo considerando as questões levantadas, eles tem expectativas de que o projeto dê certo e que as pessoas consigam se adaptar as novas casas e terrenos – mesmo com a proximidade gerada em relação às casas de pessoas que não pertencem ao seu núcleo familiar – e que seja um benefício para muitas famílias que não têm condições de construir uma casa de qualidade. Além disto, alguns acreditam que a proximidade poderá ser até benéfica, considerando os problemas sociais de alcoolismo e depressão que incidem em muitas famílias, possibilitando que as pessoas conversem mais umas com as outras sobre os problemas e planos de cada um, estimulando uma intimidade e aproximação que gere afeto e cuidado.

A princípio, os mais velhos não irão aderir ao projeto, devido tanto a ligação com o terreno de origem quanto ao receio de que, com a concentração de muitas pessoas, o lugar fique muito agitado e barulhento, tirando o sossego destas pessoas, como demonstra Sr. Paulo: “Gente

mais de idade igual eu quer ficar um pouco mais quieto. A gente não gosta de ficar onde tem muito barulho assim. Eu mesmo não vou pra lá não”. Mas muitos disseram que mandarão seus filhos recém-casados que ainda não construíram suas casas. Sr. Robertão e sua esposa, apesar de serem mais velhos, demonstraram bastante interesse em morar na nova casa, principalmente pelos benefícios gerados no local, como água encanada e luz, benefícios que eles ainda não puderam receber em sua morada devido a sua localização estar em um dos lugares mais altos da aldeia.

Nelson, é auxiliar da liderança local e muito tem se empenhado para que o projeto se realize, entrando em contato com as pessoas da comunidade, conversando e incentivando-as a aderirem ao projeto indo morar nas casas, para que a comunidade não perca este benefício. Ao final de nossa conversa ele deixa uma proposta para os próximos projetos nas aldeias e seu depoimento sobre seus sentimentos e expectativas em relação ao seu trabalho e aos projetos que chegam para a comunidade, que preferi citar na íntegra:

A gente deixa de proposta para que os próximos projetos a comunidade possa participar desde o início, né?! Porque senão a gente se sente desrespeitado. Ficar mais por dentro do que vai acontecer, vim pra nós... e talvez também o atendimento na própria residência. (...) A gente nasce pra dar sequência nessa geração e compartilhar algumas experiência que faz a gente escolher o nosso caminho, onde a gente vai ajudando aos outros. Como contribuir com o outro? Ajudando na melhoria pra comunidade, dar sequência na questão cultural do povo, a questão do conforto, da alegria... O nosso sentido nesse espaço, só da gente dormir e amanhecer no outro dia a gente deve agradecer. Por ser do povo a gente acha que já sabe tudo, mas na hora que você começa a dialogar você vê o tanto que ainda tem pra aprender. A gente véve também de experimentos né?! Esses experimentos levam a gente a ver o tanto que a gente está fazendo as coisas certo ou o tanto que a gente está fazendo as coisas errada, o caminho que a gente está trilhando... e aí entra também a questão da esperança né, da força... Se você desprende da ligação dessas forças maior, acaba perdendo o sentido né, do que você tem que fazer, o que que a gente precisa ter pra dar sequência em tudo. A gente tem que ter força mesmo né, acreditar na força maior e lutar pra chegar aonde a pessoa quer chegar... (Nelson, 2014, Imbaúbas)

#### **6.4 O círculo e a produção do espaço:**

Embora as formas circulares não sejam comuns nas construções Xakriabá, elas têm aparecido com frequência em algumas novas construções trazidas pelos projetos, como o centro de encontros da escola do Brejo Mata Fome, a Casa de Cultura do Sumaré I, a Casa de Reuniões

da Imbaúbas e Barreiro e algumas escolas nas quais os Xakriabá tiveram participação na concepção do projeto. Por isto, o círculo acabou por se refletir na proposta do projeto da “nova aldeia” da Imbaúbas, tanto na disposição da aldeia quanto no desenho das casas, como foi mostrado.

A presença das formas circulares também apareceu claramente para nós em alguns momentos durante a pesquisa. O primeiro ocorreu em uma das aulas suspensas do FIEI por causa de luto, em função da morte de um irmão de um dos alunos. Quando isto acontece, todas as aulas são suspensas para que os alunos possam guardar o luto em apoio simbólico à família. Apesar de ser um costume Xakriabá, as outras etnias também aderem ao luto, em solidariedade. Naquela manhã, quando cheguei na FAE, os índios estavam organizando uma grande roda com a intenção de fazer um trabalho de cura que ajudasse a melhorar as “energias”, que estavam muito “difíceis”, com muitas mortes e doenças durante o período do curso. Como a roda era composta por membros de várias etnias, fiquei imaginando que não se tratasse de uma conformação típica do grupo Xakriabá. No entanto, em uma das aulas do estágio de docência com turma de matemática do FIEI no segundo semestre de 2013, quando pedimos aos alunos que se juntassem em alguns grupos para “construírem” com o corpo estruturas que representassem suas etnias, eles se dividiram em dois grupos, ficando os Xakriabá de um lado e os Pataxó de outro. Nos chamou a atenção o fato de todas as estruturas representadas pelos grupos foram variações de elementos circulares, mas não tivemos um tempo maior para explorar esta questão e compreender melhor o significado desta forma geométrica no imaginário dos grupos. Outro momento foi na visita que fizemos à Casa de Medicina da Caatinguinha, quando o pajé Vicente e sua equipe de aprendizes, apresentaram algumas danças Xakriabá com o intuito de nos demonstrar aspectos da cultura, que também foram bailadas sempre em círculos.



Fig. 50: Exercício com alunos do FIEI. Fonte: arquivo pessoal.

Em busca de indícios que nos levassem a compreender melhor estes fatos no que se refere aos Xakriabá, além da suposição presente no imaginário geral de que ser índio (ou parecer ser) consiste em viver em aldeias e casas redondas de palha, que de alguma maneira poderia estar se refletindo nestas pessoas como uma forma de demonstrarem que são índios, levantei alguns conceitos e episódios de outras pesquisas que nos ajudasse nesta tarefa. Por serem etnias de raízes semelhantes, advindas de um mesmo tronco linguístico, é possível dizer que a etnia Xakriabá, em sua origem, tenham organizado seu espaço em aldeias circulares assim como fazem os Xavantes. Ao que parece, não apenas as aldeias, mas as relações sociais também teriam esta forma implícita em seu modo de expressão. Manoela Carneiro da Cunha (2011) descreve um encontro que participou onde, devido à questões políticas relacionadas ao grande interesse pelos projetos sociais, emergia ali uma associação de pajés dos grupos Krahô. Situação incomum até então, visto que “pajé” é um termo cunhado pelos antropólogos para designar os “homens de medicina” ou de “ciência” de um modo genérico, apagando “uma série de distinções significativas que são importantes em quase todas as sociedades indígenas” (p.341) ao agruparem vários especialistas em um mesmo termo. Apesar disto, o que nos interessa nesta descrição agora, é a maneira como eles expressam este fato, segundo a autora:

(...) os pajés krahô se reuniram sentando-se em círculo. Em torno deles havia um outro círculo, formado por chefes de aldeia, anciãos e representantes de associação. Como todos os grupos jê utilizam uma linguagem sociológica espacializada, essa disposição espacial era um indício seguro de que se distinguia uma coletividade em um contexto específico. Nesse caso, a linguagem espacial opera em dois níveis. Em primeiro lugar, o encontro acontecia numa “aldeia” sui generis, uma espécie de “Nações (Krahô) Unidas”: era um conjunto circular de casas em torno de um pátio central, muito parecido com todas as aldeias krahô e seguindo aliás o modelo ideal de aldeia dos povos de língua jê, mas as casas não eram unidade

uxorilocais tais como nas aldeias reais, e sim algo como “embaixadas” das diferentes aldeias. O padrão circular era eloquentemente compreendido por todos. A segunda encenação espacial – o círculo de pajés circunscrito pelo anel de anciãos e chefes de aldeia – era igualmente fácil de compreender, pois assim os Krahô traduziam e representavam visualmente em termos explicitamente Krahô a novidade do regime representativo no qual estavam sendo introduzidos. (2011, p.341)



Fig. 51: Aldeia Xavante. Fonte: Jean Manzon em: < <http://povosindigenas.com/jean-manzon/>>

Silva (2011, p.91) indica que esta maneira ancestral de organização social, ainda hoje está expressa nos códigos de comportamento Xakriabá. Segundo o autor, a maneira interpretada como reservada e “tímida” dos Xakriabá se comportarem com as pessoas de fora, expressa, na verdade o modo específico deles se relacionarem internamente, que se reforça nas situações atípicas, mas não representa um comportamento exclusivo nestes casos.

Parece ser característico da relação xakriabá (para trazer um elemento que possa ser tomado com uma parte que prova o todo) tanto entre os gêneros quanto entre as gerações, o ethos da timidez, vergonha, evitação tão característico de diversos grupos indígenas brasileiros, sobretudo daqueles onde as relações são mais ou um pouco hierarquizadas, como, por exemplo, entre os grupos dos troncos linguísticos Jê e Aruak, e em todos aqueles cuja organização social é demarcada pela construção do espaço das aldeias em forma de círculo e que também apresentam formas de organização social com uma maior diferenciação interna de grupos, em termos de clãs, famílias, grupos de nominação, dentre outras formas. Esse ethos da relação xakriabá é o que está expresso na relação com os encantados, segundo diversos relatos, conforme Fernandes, 2008 e Santos, 2010. E de modo geral pode-se pensar em uma atitude sempre atenta e cercada de cuidados na relação com o outro, mas não se deve confundir esse modo de relação com a timidez. (SILVA, E., 2011, p.92)

Kapp e Baltazar (2007), em relatório de pesquisa, descrevem parte da experiência que tiveram com os Xakriabá e outras etnias da região Nordeste do país, nas duas semanas que

ministraram uma disciplina optativa no curso de Licenciatura Indígena da FAE-UFMG em março de 2007, denominada “Maneiras de morar e maneiras de construir indígenas”. O objetivo era, a partir de problemas a serem levantados e discutidos pela turma, “desenvolver uma visão crítica acerca dos processos e materiais usados em diversas modalidades de construções: a autoprodução urbana; a construção civil heterônoma ou "formal"; as práticas de tradições indígenas e rurais; ou a arquitetura contemporânea que faz uso de materiais alternativos”<sup>121</sup> (p.01). As professoras contam que no início das aulas a expectativa apresentada pelo grupo foi aprender a construir com a “cara indígena” e neste contexto, o círculo foi a forma geométrica unanimemente mencionada, chegando a travar qualquer possibilidade de discussão. No entanto, com o andamento das aulas percebeu-se que o significado do círculo não era visto da mesma forma por todos.

Por exemplo, Jacyara Caxixó observou que sua casa, ainda que "quadrada", guarda uma relação espacial circular, pois todas as portas dos cômodos se abrem para a sala, que, assim, agrega as pessoas e possibilita uma maneira de articulação sócio-espacial indígena (o conhecimento é gerado circularmente, a vida e o tempo são percebidos como circulares e não lineares). Outra fala interessante sobre o círculo foi a de Rânisson Xakriabá, (...) explicitou que o mais importante não seria a forma, mas a maneira de o espaço se articular: a forma da edificação não precisaria ser necessariamente redonda, desde que o espaço permitisse o "redondo" social. Também Azilda Xakriabá se manifestou sobre isso de modo muito significativo. (...) disse que a casa de cultura a ser construída em sua aldeia deveria explicitar diretamente o caráter circular da cultura indígena, por meio de uma forma redonda, pois se trata da reconstrução e preservação da cultura, mas que nas edificações mais utilitárias, como as casas por exemplo, as pessoas deveriam ter liberdade para fazer o que quisessem (cada um tem seu jeito de morar e a casa deve refletir esse "jeito" do indivíduo ou da família, embora a aldeia devesse manter uma identidade cultural representada na casa de cultura). (BALTAZAR DOS SANTOS e KAPP, 2007, p.01)

A partir de uma aula especial ministrada pela arquiteta Leda Leonel, pesquisadora de habitações indígenas que expôs o modo como diversas etnias, de contato relativamente recente, organizavam simultaneamente construção, vida e trabalho; a ansiedade da turma em “simplesmente reproduzir formas indígenas passadas” foi atenuada. Assim o grupo iniciou uma reflexão sobre: como o tamanho limitado dos territórios demarcados e os hábitos de vida vinculados a tecnologias “de branco” não permitiam atualmente uma vida nômade em comunidade; além da impossibilidade de praticarem no território atual, o esquema antigo de

---

121 BALTAZAR DOS SANTOS, Ana Paula; KAPP, Silke. Observações sobre o processo de construção do conhecimento acerca da produção do espaço na disciplina “Maneiras de morar e maneiras de construir indígenas”. Relatório de Pesquisa. Belo Horizonte: EA-UFMG, 2007. Disponível em: <[http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/05\\_biblioteca/acervo/baltazar\\_indios.htm](http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/05_biblioteca/acervo/baltazar_indios.htm)>

esgotamento e troca de uma clareira e seu reuso a cada 100 anos. Perceberam também que apesar da importância dada aos espaços coletivos, a privacidade da vida em família é essencial hoje. Desta maneira, concluiu-se que não há necessidade nem vontade dos grupos de reproduzirem modos de construir e morar antigos, ainda que aspectos destas tipologias possam ser resgatados e utilizados como referências construtivas. Neste momento, foi debatido o tema da inserção da produção do espaço na vida cotidiana, o qual teve desdobramento posterior em um trabalho, feito com a montagem de uma estrutura temporária (feita com tubos de PVC, corda e tecidos) com forma redonda e fechada. O que possibilitou a reflexão sobre a diferença causada nas pessoas entre um espaço aberto ou fechado. (id. Ibid., p.02)

Neste ponto, as professoras notaram a diferença significativa que a participação no processo de produção do espaço, uma estrutura, gerou na capacidade crítica apresentada pelo grupo em detrimento das aulas teóricas e de desenho no computador, que ficaram restritos ao âmbito da “forma pela forma”. A partir de então o diálogo com a turma se tornou muito mais fácil e tiveram muito mais a dizer sobre o que produziram, além de problematizarem aspectos do cotidiano, anteriormente desconsiderados nas reflexões. Aqui elas interpretam uma observação feita por Ana Gomes ao dizerem que “diferentemente da nossa cultura acadêmica ocidental, a cultura dos índios (como também dos moradores de favelas com que temos tido contato) prioriza a ação em lugar do discurso. Se na cultura intelectual escrita o discurso informa ou molda a ação, na cultura indígena, a ação informa ou molda o discurso”. (id. Ibid., p.02 e 04)

Esta experiência relata aspectos importantes a serem considerados ao se propor interferências em uma realidade como a dos grupos indígenas e vão de encontro às questões levantadas nesta pesquisa. O interessante deste trabalho é que a reflexão foi feita a partir do envolvimento dos próprios índios, de elementos introduzidos pelas professoras e problemas levantados pelo próprio grupo, incentivando a crítica. Em seu trabalho com o MOM (Morar de Outras Maneiras), as professoras propõem a crítica como elemento principal para se conquistar e manter a autonomia, pois estimula as pessoas a encontrarem suas próprias soluções para seus próprios problemas e, neste caso, ainda visando capacitar os professores a reproduzirem esta forma de ação com a comunidade, para levantarem questões sobre o espaço.

O curso foi pensado como um diálogo, e tentamos por todo o período manter uma relação de compartilhamento de conhecimentos. Isso é essencial para a viabilidade de uma construção crítica do conhecimento, para que futuramente as pessoas possam discutir e decidir com autonomia real acerca do seu próprio espaço. A postura do MOM é fundamentalmente embasada na crítica, por acreditarmos que independentemente de existir uma solução para os problemas, eles devem ser discutidos pelas pessoas diretamente envolvidas. É fundamental para a visão crítica a problematização de situações e espaços e não a solução de problemas, uma vez que pessoas e grupos distintos podem solucionar problemas de formas distintas, embora as discussões dos problemas possam ser úteis para todos (tanto para levá-los, quanto para desvelar suas várias facetas). Ou seja, soluções devem ser sempre contextualizadas e particulares visando a ações concretas, enquanto a crítica tem o papel de ampliar o horizonte num exercício abstrato. (...) Outro ponto crucial da postura crítica é a consciência de que não adianta levantar demandas (que são sempre circunstanciais) e tentar gerar uma solução como alternativa generalizada ou generalizável. Isso seria reproduzir o processo heterônomo de produção do espaço. O processo autônomo significa pessoas criando suas próprias regras e relações de produção, mas com acesso a conhecimentos técnicos diversos. (id. Ibid., p.05)

Assim, a crítica então seria um contraponto ao assistencialismo, que acaba “desarticulando qualquer possibilidade de negociação da comunidade para enfrentar e resolver seus próprios problemas de maneira adequada” (idem. p.04), além de oferecer soluções impostas que muitas vezes não resolvem os problemas para os quais foram criadas, podem acabar criando vários outros, inexistentes até então. Assim as autoras acreditam que “a produção do espaço é fundamental para qualquer desenvolvimento social” e concluem, baseando-se em Lefebvre, “que autonomia na produção do espaço é um passo fundamental para autonomia social” (id. Ibid., p.06).

A necessidade levantada pelos Xakriabá, no que se refere a uma maior participação e envolvimento das pessoas nos processos de tomada de decisão e elaboração dos projetos, nos remete a outro conceito levantado por Lefebvre que é o “direito à cidade”, ou seja, o direito de autonomia sobre a “produção do espaço”. Segundo Lefebvre (2001 [1968], p. 135 *apud* KAPP, 2012, p.464) “o direito à cidade se manifesta como forma superior dos direitos: direito à liberdade, à individualização na socialização, ao habitat e ao habitar. O direito à obra (à atividade participante) e o direito à apropriação (bem distinto do direito à propriedade) estão implicados no direito à cidade”<sup>122</sup>.

---

122 KAPP, Silke. *Direito ao espaço cotidiano: moradia e autonomia no plano de uma metrópole*. Cad. Metrop., São Paulo, v. 14, n. 28, pp. 463-483, jul/dez 2012



Neste sentido, entendo que ao arquiteto poderia caber o papel tanto de incentivar a crítica nos casos onde as comunidades não se reconheçam enquanto capazes de terem autonomia sobre as decisões relativas ao espaço, como também compartilhar tecnologias e incentivar a pesquisa de soluções e materiais à medida que seja solicitado pelas comunidades. Sem, no entanto, cair na tentação de dar apenas soluções prontas, mas de auxiliar no aperfeiçoamento de soluções propostas pelos próprios grupos. Considerando que situações específicas demandam soluções específicas, mas também, que somos seres sociais que aprendemos muito através da troca e da observação; entendo a partilha de experiências entre as diversas realidades como algo rico neste contexto. Além disto, começo a pensar na necessidade de certa postura antropológica por parte dos arquitetos e planejadores do espaço, não apenas, mas principalmente nestes casos. A citação abaixo complementa a ideia levantada anteriormente na análise sobre o espaço Jê, demonstrando a importância do estudo da habitação para a compreensão de questões que estão além.

Novaes (1983) observa que avaliar a casa indígena e a percepção que os membros de uma determinada sociedade têm do espaço por eles habitado é extremamente importante. Em primeiro lugar, porque revela as diferentes formas possíveis de concepção do espaço, envolvendo, não apenas a adaptação ecológica ao meio ambiente, mas, especialmente, por constatar formas diferentes de apropriação e hierarquização do espaço habitado. (CRUZ, 2008, p. 21)<sup>123</sup>

Ainda assim é importante lembrar que a situação destes indígenas durante muitos anos foram de dificuldades e privações. Então, no que se refere ao “tempo do agora” – que é também o tempo da chegada da fartura e do desenvolvimento – uma postura antropológica não significaria uma postura excessivamente conservadora, que poderia, da mesma maneira, soar ou ser interpretada como imposição; contrariando o desejo interno do grupo pelo “progresso”. Clementino e Monte-Mór (2006, p.08) ao refletirem sobre este aspecto entre os Xakriabá, relembram uma passagem descrita por Lévi-Strauss (1976:61), na qual o autor atenta que diversas vezes em alguns países da África e da Ásia, economistas e sociólogos tenham sido mais bem recebidos do que os antropólogos, por representarem para estes povos a chegada da civilização ocidental à qual almejavam. Demonstrando que “muitos nativos prefeririam a condição de “provisoriamente atrasados” do que a de “permanentemente diferentes” (ibidem), temendo que a ênfase numa “diversidade desejável” fosse fazer passar como “aceitável (...) o

---

123 CRUZ, Juliana. Tassinari. *Uma Linguagem de Padrões Indígena: O reflexo do seu modo de ser*. 2008. Dissertação (Mestrado em Engenharia) – Programa de Pós-Graduação em Engenharia Civil, UFRGS, Porto Alegre, 2008.

que lhes parece uma insuportável desigualdade” (Lévi-Strauss, 1962: 24)”. (CLEMENTINO e MONTE-MÓR, 2006, p. 08)

De qualquer maneira, acredito que seja importante levar em consideração e refletir sobre a capacidade do modo de produção capitalista de lentamente subverter as espacialidades já consolidadas, como atenta Lefebvre (2006):

O modo de produção projeta essas relações no terreno, o qual reage sobre elas. Sem que haja correspondência exata, definida de antemão, entre as relações sociais e as relações espaciais (ou espaço-temporais). Não se pode afirmar que o modo de produção capitalista tenha, desde o início, “ordenado”, por inspiração ou Inteligência, sua extensão espacial, destinada a compreender em nosso tempo ao planeta inteiro! De início, houve utilização do espaço existente, por exemplo, das vias aquáticas (canais, rios, mares), depois das estradas; na sequência, construção de estradas de ferro, para continuar pelas auto-estradas e pelos aeroportos. Nenhum meio de transporte no espaço desapareceu inteiramente, nem a caminhada, nem o cavalo, nem a bicicleta etc. Contudo, um espaço novo se constituiu no século XX, à escala mundial; sua produção, não terminada, continua. O novo modo de produção (a sociedade nova) se apropria, ou seja, organiza para seus fins, o espaço preexistente, modelado anteriormente. Modificações lentas penetram uma espacialidade já consolidada, mas às vezes a subvertem com brutalidade. (LEFEBVRE, 2006, p. 08-09)

Enfim, para iluminar este dilema no qual nos envolvemos, recorreremos a Polanyi (2000), que propõe um modo de pensar interessante, a questão de que, tão ou mais importante do que a direção de uma mudança é o ritmo em que ela ocorre. Alegando que na maioria das vezes, após iniciada uma linha de desenvolvimento, não é possível se ter o controle do caminho ao qual seguirá, segundo o autor, “é justamente o ritmo no qual permitimos que a mudança ocorra que pode depender de nós (POLANYI, 2000, p. 55)”.

## Considerações finais

Tentar descrever a produção do espaço Xakriabá foi para mim uma tarefa bastante complexa. Além da novidade do tema, acredito que ao pensarmos a produção do espaço, estamos incluindo aspectos da realidade nas quais estão implícitas muitos elementos que são inexprimíveis através de palavras, perceptíveis apenas quando se vivencia o mundo ao qual se pretende o vislumbre. Talvez por isso, enquanto estive em campo pude diversas vezes experimentar a sensação de um domínio, pelo menos parcial, de inserção e compreensão do que seria aquela realidade, ao passo de que, quando retornava, mesmo que anotadas e registradas essas percepções, alguma “iluminação” parecia se perder. Coisas que talvez não sejam expressas em palavras, “sutilezas” que só poderiam ser experienciadas na prática.

E foi através de conceitos antropológicos que encontrei a chave abriria a porta para uma nova postura mediante este trabalho, que me permitia trabalhar no sentido de ser canal destas percepções, mais do que me preocupar em analisar, categorizar e dar respostas ao universo que se abria. Foi nas palavras de Viveiros de Castro que compreendi a possibilidade e até a responsabilidade deste exercício, quando diz que:

Se há algo que cabe de direito à antropologia, não é certamente a tarefa de explicar o mundo de outrem, mas de multiplicar nosso mundo, “povoando-o de todos esses exprimidos que não existem fora de suas expressões”.  
(VIVEIROS, 2002, p.132)

Assim, ao longo do texto, através da organização do trabalho e sob a descrição dos fatos, procurei incluir, mesmo que implicitamente, algo desta sensação relacionada às indescritíveis sutilezas. Algo presente no acolhimento e na convivência entre a comunidade, algo deste novo mundo que se insinuava para (ou em) mim. Também foi muito bonito percorrer o caminho que foi se redesenhando durante a finalização deste processo, que parecia emergir das miríades de fragmentos levantados no percurso, se materializando através das palavras que compunham o texto e dando corpo a coisas que só puderam ser notadas neste momento.

Muitas vezes, minhas questões iniciais pareciam pequenas diante de tão vasto tema, ao mesmo tempo que percebia o quanto as histórias e, conseqüentemente, as realidades forjadas sobre elas, se constroem a partir de pequenas ações e de muitas influências. Sendo conduzidas por pensamentos e necessidades, digamos, multiculturais, relativas a um determinado instante histórico muito específico – a serem consideradas ao se tomar uma decisão, ao se optar por um rumo que determinará esta história, como foi o caso dos índios no Brasil – particularmente, aqui refletidos a partir da história Xakriabá.

Quanto ao trabalho de campo propriamente dito e as particularidades relativas a este povo, analisadas a partir das transformações espaciais de um modo geral e dos projetos de inserção de novas construções entre os Xakriabá especificamente, o que pude perceber foi que, se a princípio, o que vemos é uma postura aparentemente bastante receptiva no sentido de aceitarem incondicionalmente os benefícios oferecidos e estarem sempre abertos às mudanças, por outro lado estas pessoas demonstram também uma postura bastante crítica e desconfiada em relação a estas inovações e à maneira como elas são inseridas na comunidade.

As críticas no entanto, apesar de, inicialmente, se manifestarem como reclamações instituídas sobre a questão do objeto em si ou da “materialidade” gerados pelos projetos – sua segurança e adequações às necessidades da comunidade –, acredito que o motivador primordial das manifestações de descontentamento, estejam mais ligadas ao processo de (des)envolvimento dos projetos do que aos possíveis “problemas” acarretados pelos mesmos. As reclamações advindas sobre as casas construídas na Caatinginha e sobre o projeto das casinhas na Imbaúbas por exemplo, me parecem ter origem neste lugar. Da necessidade de serem ouvidos e respeitados ao se envolverem e participarem das decisões e dos processos que transformarão e influenciarão suas vidas de maneira significativa e atemporal, modificando suas percepções quanto às experiências de passado, presente e futuro da realidade.

Além do mais, existem muitos aspectos relacionados aos projetos que precisam ser investigados com maior apuro. O que fiz aqui foi procurar dar voz à comunidade para que pudessem expressar suas percepções e sentimentos relativos a estas experiências e a partir deste material, levantar alguns indícios que estimulem críticas e reflexões por parte da comunidade e apoiadores em possíveis intervenções futuras.

Relativo às questões sócio-políticas abordada, considero importante reforçar o fato de que os povos indígenas se encontram hoje em um lugar de reconhecida importância a nível mundial,

por seus conhecimentos e práticas tradicionais e pelo ordenamento e conservação da cultura e do meio ambiente. Esses povos apresentam características claras que os diferenciam da sociedade hegemônica e representam novos tipos de organização social, demonstrando serem motivo de inspiração para uma possível transformação de sociedades mais rígidas e homogêneas. Muitas comunidades que se pretendem sustentáveis, por exemplo, se inspiram nestes povos baseando-se em práticas que intentam manter a diversidade ecológica, social e cultural de do espaço, das pessoas e das relações. É bom deixar claro que o termo sustentabilidade aqui é tomado como um princípio ético e processual o que o difere ideológica e praticamente do conceito de “desenvolvimento sustentável”, o qual reflete questões semelhantes, porém, sobre a ótica e o paradigma do mercado que se empenha principalmente em estimular o consumo.

Neste sentido, também foi possível identificar que parece de fato existir uma tendência mundial – mesmo que na contracorrente – que independente da linha filosófica que motiva estas pessoas, existe a convicção de que mudanças e transformações estão de fato acontecendo a nível local e global, e acompanhado disto, uma expectativa de que elas indiquem o surgimento de algo novo e “revolucionário” no que diz respeito não apenas à forma como elas possam acontecer, mas principalmente ao novo sentido possível de ser dado às coisas e às suas relações.

Enfim, deixo aqui o incentivo ao pensamento e prática de uma arquitetura mais antropológica – no sentido trazido por Viveiros (Ibid., p.132) – e menos determinista. Uma arquitetura menos subordinada a se prestar como instrumento de dominação a partir de conhecimentos e técnicas a serviço de uma única cultura, de um único mundo. Que seja motivo mais de alegria do que especulação, composta por arquitetos (pessoas) capazes de manifestar seu “dom” se oferecendo como instrumento a serviço de todos os seres, para que então possamos ver novos mundos florescerem e re-florescerem. Mundos que possam emergir da empatia<sup>124</sup> entre os seres, de uma prática social empática, como pregam os profetas do amor. No caminho de se pensar uma possível (re)produção “empática” do espaço.

---

124 O conceito de empatia tem se desenvolvido em áreas amplas e diversas, mas seu conceito básico trata-se do seguinte: “O estado de empatia, ou de entendimento empático, consiste em perceber corretamente o marco de referência interno do outro com os significados e componentes emocionais que contém, como se fosse a outra pessoa, em outras palavras, colocar-se no lugar do outro, porém sem perder nunca essa condição de “como se””. Dentro da academia a empatia pode ser considerada como “uma condição básica para que as pesquisas científicas reconheçam a condição de sujeito das pessoas alvo de cada pesquisa, ao invés da relação sujeito-objeto das pesquisas tradicionais, de inspiração positivista. Transdisciplinaridade e transculturalidade, tanto quanto a empatia – e por motivos análogos – são conceitos científicos em evolução, cujas construções também se constituem em desafios práticos a serem enfrentados para o desenvolvimento das ciências humanas”. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Empatia>>. Acessado em: 08/2014.

## Referências bibliográficas

- ALONSO, Margarida Flores. **Capítulo 5: Proteção do conhecimento tradicional?** In: SANTOS, Boaventura S. (org.) **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- AVELAR, Idelber. **Conferência: O perspectivismo ameríndio e direito não-humanos**. Belo Horizonte, FAFICH UFMG, 2014. notas da autora.
- BALDI, César Augusto. **Sumak Kawsay, Interculturality and Decolonialization**. 15/04/2013. Disponível em: <<http://criticallegalthinking.com/2013/04/15/sumak-kawsay-interculturality-and-decolonialization/>>, acessado em: 06/2014.
- BALTAZAR DOS SANTOS, Ana Paula; KAPP, Silke. **Observações sobre o processo de construção do conhecimento acerca da produção do espaço na disciplina “Maneiras de morar e maneiras de construir indígenas”**. Relatório de Pesquisa. Belo Horizonte: EA-UFMG, 2007. Disponível em: <[http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/05\\_biblioteca/acervo/baltazar\\_indios.htm](http://www.mom.arq.ufmg.br/mom/05_biblioteca/acervo/baltazar_indios.htm)>
- CAMPOS, Marden B.; PINHO, Breno A. T. D; **Xakriabás: a mobilidade como estratégia de sobrevivência**. In: XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 2006, Caxambu. *Anais*. Belo Horizonte: ABEP, 2006.
- CANCLINI, Néstor G. **A globalização imaginada**. Tradução, Sérgio Molina. São Paulo: Iluminuras, 2003.
- CAPRA, Fritjof. **A teia da vida - Uma nova compreensão científica dos sistemas vivos**. São Paulo: Cultrix/Amana-Key, 1997.
- CASTELLS, Manuel. **A sociedade em rede**. São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- CHAKRABARTY, Dipesh. **O clima da história: quatro teses**. Revista sopro, n.91 de julho de 2013. Publicado originalmente em *Critical Inquiry*, 35 (2009)
- CLEMENTINO, Alessandro M.; MONTE-MÓR, Roberto Luís de M. (2006) **Xakriabás: economia, espaço e formação de identidades**. In: XV Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 2006, Caxambu. *Anais*. Belo Horizonte: ABEP, 2006.
- CLIFFORD, James. **Intinerários transculturales**. Barcelona: Gedisa, 1999.
- CRUZ, Juliana. Tassinari. **Uma Linguagem de Padrões Indígena: O reflexo do seu modo de ser**. 2008. Dissertação (Mestrado em Engenharia) – Programa de Pós-Graduação em Engenharia Civil, UFRGS, Porto Alegre, 2008.
- CUNHA, Eduardo. **A sustentabilidade em ecovilas: práticas e definições segundo o marco da economia solidária**. Escola de Administração, Universidade Federal da Bahia. Bahia: 2012. (Tese de doutorado)
- CUNHA, Manoela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

DINIZ, Sibelle Cornélio. **Em busca de um (etno)desenvolvimento regional: o caso do Território Indígena Xakriabá, no norte de Minas Gerais.** 2006. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte: 2006. (Monografia de conclusão de curso em Ciências Econômicas)

FACHIN, Eliotério. **A convenção 169 da OIT e a declaração de direitos dos povos indígenas.** <<http://jus.com.br/artigos>> acessado em junho de 2014.

FERNANDES, Isabela Naves. **O uso de plantas medicinais e os processos rituais de cura entre os Xakriabá da aldeia Caatinguinha de São João das Missões, Minas Gerais.** Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte: 2008. (Monografia de conclusão de curso em Ciências Sociais)

FREITAS, Vladimir Passos de. **Bolívia promulga lei da Mãe Terra e viver bem.** 2012. Em: <<http://www.brasildefato.com.br/node/10913>>. Acessado em: 06/09/2013.

FRIEDMAN, John; *Planificación em el ambito publico.* Madrid: Ministerio para las administraciones publicas, 1991.

GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a antropologia.** Tradução, Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2011.

GOMES, Ana Maria; MONTE-MÓR, Roberto Luís de M. **Educação e alternativas de produção: diagnóstico da economia e implementação de projetos de sustentabilidade junto à comunidade indígena Xakriabá (norte de Minas Gerais).** In: III Seminário Internacional da ARIC – Association pour la Recherche Inter Culturelle na América Latina, 2006, Florianópolis. *Anais.* Florianópolis: UFSC, 2006.

GOMES, Ana Maria. Índios e Posseiros: considerações sobre o conceito de identidade. Uma reavaliação do caso Xakriabá. UFMG: s.d. (Anuário)

GUALINGA, Mónica Chuji. **Altermundos el sumak kawsay : una opcion de vida.** Universidad de Oviedo: 6 de noviembre de 2010. VI Encuentro de la Coordinadora asturiana de ONGDs. Disponível em <<http://www.miradoriu.org/spip.php?article168>>, acessado em: 06/2014.

GUERRA, Emerson Ferreira. **Gestão territorial na terra indígena Xakriabá e a geopolítica das retomadas.** In: Revista Geográfica da América Central: 2 sem. 2011, Costa Rica.

\_\_\_\_\_. **Gestão territorial na perspectiva do etnodesenvolvimento na terra indígena Xakriabá.** Porto Alegre: Encontro Nacional dos Geógrafos, 2010.

HALL, Stuart. **A identidade cultural nas pós modernidade.** 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HELLER, Agnes. **Sociologia de la vida cotidiana.** 4 ed. Barcelona: ediciones península: 1994.

KAPP, Silke. **Direito ao espaço cotidiano: moradia e autonomia no plano de uma metrópole.** Cad. Metrop., São Paulo, v. 14, n. 28, pp. 463-483, jul/dez 2012

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica.** Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.

LEFEBVRE, Henri. **A vida cotidiana no mundo moderno.** São Paulo: Editora Ática, 1991

\_\_\_\_\_, Henri. **A Revolução Urbana.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999

\_\_\_\_\_, Henri. **A produção do espaço**. Trad. Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: *La production de l'espace*. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000). Primeira versão: início – fev. 2006.

\_\_\_\_\_, Henri. **Espaço e política**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008.

MAGALHÃES, Beatriz Judice; OLIVEIRA, Patrícia V. S. C.; FERREIRA, Vanessa C. **Tradição e Modernidade no Território Indígena Xakriabá**. In: XIV Seminário sobre a Economia Mineira, 2010, Diamantina, MG.

MARCOLINI, Ana Rosa; MAGALHÃES, Pedro Arthur; CARDOSO, Vanessa. **Etnodesenvolvimento e organização do espaço na comunidade indígena Xakriabá**. XIV Seminário sobre a Economia Mineira: 2010.

MONTE-MÓR, Roberto L. M. **Urbanização extensiva e lógicas de povoamento: um olhar ambiental**. In: SANTOS, Milton et al. (org.) *Território, Globalização e Fragmentação*. São Paulo: Hucitec/Anpur, 1994.

\_\_\_\_\_. **Cidade e campo, urbano e rural: o substantivo e o adjetivo**. In S. Feldman & A. Fernandes (Eds.), **O urbano e o regional no Brasil contemporâneo: mutações, tensões, desafios**. Salvador, Bahia: EDUFBA, 2007.

MURIEL, Bruna. **O Equador, rumo a uma nova existência social**. Carta Maior: 20/03/2013. Disponível em: < <http://www.cartamaior.com.br/?/Opinio/O-Ecuador-rumo-a-uma-nova-existencia-social/28587>>. Consultado em: 06/2014

PEREIRA, Verônica Mendes. **A cultura na escola ou a escolarização da cultura? Um olhar sobre as práticas culturais dos índios Xakriabá**. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte: 2003. (Mestrado em Educação)

PINTO, Lígia Machado. **Estudo para o plano local de habitação no Território Indígena Xakriabá**. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte: 2009. (Trabalho Final de Graduação em Arquitetura e Urbanismo)

POLANYI, Karl. **A grande transformação: as origens de nosso época**. Tradução: Fanny Wrabel. 2. ed. Rio de Janeiro: Compus, 2000.

RIFKIN, Jeremy. **Identidade e Natureza do Terceiro Setor**. In: IOSCHPE, Evelyn et al. (org.). **3º Setor: desenvolvimento social sustentado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

SAHLINS, Marshall. **O “PESSIMISMO Sentimental” E A Experiência Etnográfica: Por Que A Cultura Não É Um “OBJETO” Em Via De Extinção (PARTE I)**. *Mana – Estudos de Antropologia Social*, v.3 n.2, 1997.

\_\_\_\_\_. **Cultura na prática**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2007.

SANTOS, Ana Flávia Moreira. **Do terreno dos caboclos do Sr. São João à Terra Indígena Xakriabá: as circunstâncias de formação de um povo**. Um estudo sobre a construção social de fronteiras. Universidade de Brasília, Brasília: 1997. (Dissertação de Mestrado em Antropologia)

SANTOS, Boaventura S. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2 ed, 2004.

\_\_\_\_\_. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. Rio de Janeiro: Graal, 1989.



\_\_\_\_\_ e RODRÍGUEZ, César. *Introdução: para ampliar o cânone da produção*. In: SANTOS, Boaventura S. (org.). *Produzir para viver: os caminhos da produção não capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.

\_\_\_\_\_ **Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

SANTOS, Milton. **O lugar e o cotidiano**. In: \_\_\_\_\_. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. São Paulo: Edusp, 2002. (Coleção Milton Santos). p.313-330.

SANTOS, Milton. **Técnica, espaço, tempo: globalização e o meio técnico-científico informacional**. São Paulo: Hucitec, 3 ed., 1997.

SANTOS, Rafael Barbi Costa. **A cultura, o segredo e o índio: diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG**. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte: 2010. (Dissertação em Antropologia)

SILVA, Edinaldimar Barbosa da. **Política e autonomia: os Xakriabá no contexto do indigenismo**. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte: 2007. (Monografia em Ciências Sociais)

SILVA, Rogério C. **Circulando com os meninos**. Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte: 2011. (Tese de Doutorado em Educação)

STRATHERN, Marilyn. **Contemporary moments: Land as intellectual property**. 2009. Disponível em: [http://xa.yimg.com/kq/groups/25631922/2002232619/name/Strathern+\(Terra+como+propriedade+intelectual\).rtf](http://xa.yimg.com/kq/groups/25631922/2002232619/name/Strathern+(Terra+como+propriedade+intelectual).rtf).

TAVARES, Paulo. **Entrevista com Paulo Tavares**. *Áskesis - Revista dos Discentes do PPGS/UFSCar* | v. 1, n. 1, 2012 ISSN 2238-3069

UFMG. Cedeplar / FaE. **Conhecendo a Economia Xakriabá**. Apostila apresentando a pesquisa. Belo Horizonte, 2006.

VERRAN, Helen. Re-imagining land ownership in Austrália. *Postcolonial Studies*, vol 1, n 2. Australia: 1998.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva**. *Sopro* 51: 2011. Disponível em: <[culturaebarbarie.org/sopro/outros/suficiencia.html](http://culturaebarbarie.org/sopro/outros/suficiencia.html)>. Acessado em: 10/2013

\_\_\_\_\_ **No Brasil todo mundo é índio, exceto quem não é**. In SZTUTMAN, Renato. *Coleção Encontros: a arte da entrevista*, Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

\_\_\_\_\_ **Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena**. In: o que nos faz pensar (cadernos do departamento de filosofia da PUC Rio) n.018, setembro de 2004. Em: <<http://www.oquenofazpensar.com>>. Acessado em: 06/2014.

\_\_\_\_\_ **O nativo relativo**. *MANA* 8 (1): 2002.

WIRTH, Lowis. **O urbanismo como modo de vida**. In: VELHO, Otávio Guilherme. **O fenômeno Urbano**. São Paulo: Nobel, 1987.

### **CARTA DO POVO KAIOWÁ E GUARANI À PRESIDENTA DILMA ROUSSEFF**

Que bom que a senhora assumiu a presidência do Brasil. É a primeira mãe que assume essa responsabilidade e poder. Mas nós Guarani Kaiowá queremos lembrar que para nós a primeira mãe é a mãe terra, da qual fazemos parte e que nos sustentou há milhares de anos. Presidenta Dilma, roubaram nossa mãe. A maltrataram, sangraram suas veias, rasgaram sua pele, quebraram seus ossos... rios, peixes, árvores, animais e aves... Tudo foi sacrificado em nome do que chamam de progresso. Para nós isso é destruição, é matança, é crueldade. Sem nossa mãe terra sagrada, nós também estamos morrendo aos poucos. Por isso estamos fazendo esse apelo no começo de seu governo. Devolvam nossas condições de vida que são nossos tekohá, nossos terras tradicionais. Não estamos pedindo nada demais, apenas os nossos direitos que estão nas leis do Brasil e internacionais.

No final do ano passado nossa organização Aty Guasu recebeu um prêmio. Um prêmio de reconhecimento de nossa luta. Agora, estamos repassando esse prêmio para as comunidades do nosso povo. Esperamos que não seja um prêmio de consolação, com o sabor amargo de uma cesta básica, sem a qual hoje não conseguimos sobreviver. O Prêmio de Direitos Humanos para nós significa uma força para continuarmos nossa luta, especialmente na reconquista de nossas terras. Vamos carregar a estatueta para todas as comunidades, para os acampamentos, para os confinamentos, para os refúgios, para as retomadas... Vamos fazer dela o símbolo de nossa luta e de nossos direitos.

Presidente Dilma, a questão das nossas terras já era para ter sido resolvido há décadas. Mas todos os governos lavaram as mãos e foram deixando a situação se agravar. Por último o ex-presidente Lula, prometeu, se comprometeu, mas não resolveu. Reconheceu que ficou com essa dívida para com nosso povo Guarani Kaiowá e passou a solução para suas mãos. E nós não podemos mais esperar. Não nos deixe sofrer e ficar chorando nossos mortos quase todos os dias. Não deixe que nossos filhos continuem enchendo as cadeias ou se suicidem por falta de esperança de futuro. Precisamos nossas terras para começar a resolver a situação que é tão

grave que a procuradora Deborah Duprat, considerou que Dourados talvez seja a situação mais grave de uma comunidade indígena no mundo.

Sem as nossas terras sagradas estamos condenados. Sem nossos tekohá, a violência vai aumentar, vamos ficar ainda mais dependentes e fracos. Será que a senhora como mãe e presidente quer que nosso povo vai morrendo à míngua?. Acreditamos que não. Por isso, lhe dirigimos esse apelo exigindo nosso direito.

Autor: Conselho da Aty Guasu Kaiowá Guarani

Fonte: Unisinos

Em:[http://amaivos.uol.com.br/amaivos09/noticia/noticia.asp?cod\\_noticia=17012&cod\\_canal=92](http://amaivos.uol.com.br/amaivos09/noticia/noticia.asp?cod_noticia=17012&cod_canal=92)

## **CARTA DA COMUNIDADE GUARANI-KAIOWÁ DE PYELITO KUE/MBARAKAY-IGUATEMI-MS PARA O GOVERNO E JUSTIÇA DO BRASIL**

Nós (50 homens, 50 mulheres e 70 crianças) comunidades Guarani-Kaiowá originárias de tekoha Pyelito kue/Mbrakay, viemos através desta carta apresentar a nossa situação histórica e decisão definitiva diante de da ordem de despacho expressado pela Justiça Federal de Navirai-MS, conforme o processo nº 0000032-87.2012.4.03.6006, do dia 29 de setembro de 2012. Recebemos a informação de que nossa comunidade logo será atacada, violentada e expulsa da margem do rio pela própria Justiça Federal, de Navirai-MS.

Assim, fica evidente para nós, que a própria ação da Justiça Federal gera e aumenta as violências contra as nossas vidas, ignorando os nossos direitos de sobreviver à margem do rio Hovy e próximo de nosso território tradicional Pyelito Kue/Mbarakay. Entendemos claramente que esta decisão da Justiça Federal de Navirai-MS é parte da ação de genocídio e extermínio histórico ao povo indígena, nativo e autóctone do Mato Grosso do Sul, isto é, a própria ação da Justiça Federal está violentando e exterminando e as nossas vidas. Queremos deixar evidente ao Governo e Justiça Federal que por fim, já perdemos a esperança de sobreviver dignamente e sem violência em nosso território antigo, não acreditamos mais na Justiça brasileira. A quem vamos denunciar as violências praticadas contra nossas vidas? Para qual Justiça do Brasil? Se a própria Justiça Federal está gerando e alimentando violências contra nós. Nós já avaliamos a nossa situação atual e concluímos que vamos morrer todos mesmo em pouco tempo, não temos e nem teremos perspectiva de vida digna e justa tanto aqui na margem do rio quanto longe daqui. Estamos aqui acampados a 50 metros do rio Hovy onde já ocorreram quatro mortes, sendo duas por meio de suicídio e duas em decorrência de espancamento e tortura de pistoleiros das fazendas.

Moramos na margem do rio Hovy há mais de um ano e estamos sem nenhuma assistência, isolados, cercado de pistoleiros e resistimos até hoje. Comemos comida uma vez por dia. Passamos tudo isso para recuperar o nosso território antigo Pyleito Kue/Mbarakay. De fato, sabemos muito bem que no centro desse nosso território antigo estão enterrados vários os nossos avôs, avós, bisavôs e bisavós, ali estão os cemitérios de todos nossos antepassados.

Cientes desse fato histórico, nós já vamos e queremos ser mortos e enterrados junto aos

nossos antepassados aqui mesmo onde estamos hoje, por isso, pedimos ao Governo e Justiça Pedimos, de uma vez por todas, para decretar a nossa dizimação e extinção total, além de enviar vários tratores para cavar um grande buraco para jogar e enterrar os nossos corpos. Esse é nosso pedido aos juízes federais. Já aguardamos esta decisão da Justiça Federal. Decretem a nossa morte coletiva Guarani e Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay e enterrem-nos aqui. Visto que decidimos integralmente a não sairmos daqui com vida e nem mortos.

Sabemos que não temos mais chance em sobreviver dignamente aqui em nosso território antigo, já sofremos muito e estamos todos massacrados e morrendo em ritmo acelerado. Sabemos que seremos expulsos daqui da margem do rio pela Justiça, porém não vamos sair da margem do rio. Como um povo nativo e indígena histórico, decidimos meramente em sermos mortos coletivamente aqui. Não temos outra opção esta é a nossa última decisão unânime diante do despacho da Justiça Federal de Navirai-MS.

Atenciosamente, Guarani-Kaiowá de Pyelito Kue/Mbarakay

<http://blogapib.blogspot.com.br/2012/10/carta-da-comunidade-guarani-kaiowa-de.html>

## MANIFESTO: ÍNDIO É NÓS

*Índio é nós*: não somos um grupo, somos vários. Agimos porque, neste ano do cinquentenário do golpe de 1964, permanecem os ataques às terras e às vidas dos índios no Brasil. Além da realização de projetos hidrelétricos da ditadura militar, como a usina de Belo Monte, assiste-se hoje à ofensiva, com franco apoio dos três Poderes, do agronegócio e dos grandes eventos esportivos contra o meio ambiente, as populações indígenas e as tradicionais.

Normas constitucionais e internacionais vêm sendo flagrantemente desrespeitadas, ignorando a necessidade democrática de consulta às populações interessadas e o cumprimento das condicionantes ambientais, em uma escalada autoritária e plutocrática incompatível com a democracia.

Na escalada dessa ofensiva, ocorreu o inominável “leilão da resistência” para financiar a apropriação de terras pelo agronegócio. Desde o nome, ele quis roubar dos índios até mesmo a posição que ocupam: a de resistir.

Em resposta ao genocídio dos povos indígenas, propõe-se a realização de uma rede de eventos autônomos, de natureza variada, porém sempre relacionados pelo mote da resistência contra o etnocídio e o genocídio, em prol dos índios e dos mortos e desaparecidos de ontem e de hoje.

As atividades, em diferentes lugares do Brasil e também no exterior, mostrarão, ao contrário do que apregoam os arautos do agronegócio e do desenvolvimentismo, que os índios não estão isolados e não representam o “atraso”.

Contra as barragens dos rios na Amazônia, os projetos anti-indígenas no Congresso Nacional e as milícias armadas que atacam impunemente as tribos; pela urgente demarcação das terras indígenas segundo critérios técnicos e não os interesses do agronegócio; pela real implementação dos direitos constitucionais e internacionais dos índios; pelos projetos de futuro inspirados pela indianidade, convidamos todos a se agregarem a esta campanha: *Índio é nós*.

## CARTA CACIQUE SEATTLE AO PRESIDENTE DOS EUA

Em 1855, o cacique Seattle, da tribo Suquamish, do Estado de Washington, enviou esta carta ao presidente dos Estados Unidos (Francis Pierce), depois de o Governo haver dado a entender que pretendia comprar o território ocupado por aqueles índios. Faz mais de um século e meio. Mas o desabafo do cacique tem uma incrível atualidade. A carta:

"O grande chefe de Washington mandou dizer que quer comprar a nossa terra. O grande chefe assegurou-nos também da sua amizade e benevolência. Isto é gentil de sua parte, pois sabemos que ele não necessita da nossa amizade. Nós vamos pensar na sua oferta, pois sabemos que se não o fizermos, o homem branco virá com armas e tomará a nossa terra. O grande chefe de Washington pode acreditar no que o chefe Seattle diz com a mesma certeza com que nossos irmãos brancos podem confiar na mudança das estações do ano. Minha palavra é como as estrelas, elas não empalidecem.

Como pode-se comprar ou vender o céu, o calor da terra? Tal idéia é estranha. Nós não somos donos da pureza do ar ou do brilho da água. Como pode então comprá-los de nós? Decidimos apenas sobre as coisas do nosso tempo. Toda esta terra é sagrada para o meu povo. Cada folha reluzente, todas as praias de areia, cada véu de neblina nas florestas escuras, cada clareira e todos os insetos a zumbir são sagrados nas tradições e na crença do meu povo.

Sabemos que o homem branco não compreende o nosso modo de viver. Para ele um torrão de terra é igual ao outro. Porque ele é um estranho, que vem de noite e rouba da terra tudo quanto necessita. A terra não é sua irmã, nem sua amiga, e depois de exaurí-la ele vai embora. Deixa para trás o túmulo de seu pai sem remorsos. Rouba a terra de seus filhos, nada respeita. Esquece os antepassados e os direitos dos filhos. Sua ganância empobrece a terra e deixa atrás de si os desertos. Suas cidades são um tormento para os olhos do homem vermelho, mas talvez seja assim por ser o homem vermelho um selvagem que nada compreende.

Não se pode encontrar paz nas cidades do homem branco. Nem lugar onde se possa ouvir o desabrochar da folhagem na primavera ou o zunir das asas dos insetos. Talvez por ser um selvagem que nada entende, o barulho das cidades é terrível para os meus ouvidos. E que espécie de vida é aquela em que o homem não pode ouvir a voz do corvo noturno ou a

conversa dos sapos no brejo à noite? Um índio prefere o suave sussurro do vento sobre o espelho d'água e o próprio cheiro do vento, purificado pela chuva do meio-dia e com aroma de pinho. O ar é precioso para o homem vermelho, porque todos os seres vivos respiram o mesmo ar, animais, árvores, homens. Não parece que o homem branco se importe com o ar que respira. Como um moribundo, ele é insensível ao mau cheiro.

Se eu me decidir a aceitar, imporei uma condição: o homem branco deve tratar os animais como se fossem seus irmãos. Sou um selvagem e não compreendo que possa ser de outra forma. Vi milhares de bisões apodrecendo nas pradarias abandonados pelo homem branco que os abatia a tiros disparados do trem. Sou um selvagem e não compreendo como um fumegante cavalo de ferro possa ser mais valioso que um bisão, que nós, peles vermelhas matamos apenas para sustentar a nossa própria vida. O que é o homem sem os animais? Se todos os animais acabassem os homens morreriam de solidão espiritual, porque tudo quanto acontece aos animais pode também afetar os homens. Tudo quanto fere a terra, fere também os filhos da terra.

Os nossos filhos viram os pais humilhados na derrota. Os nossos guerreiros sucumbem sob o peso da vergonha. E depois da derrota passam o tempo em ócio e envenenam seu corpo com alimentos adocicados e bebidas ardentes. Não tem grande importância onde passaremos os nossos últimos dias. Eles não são muitos. Mais algumas horas ou até mesmo alguns invernos e nenhum dos filhos das grandes tribos que viveram nestas terras ou que tem vagueado em pequenos bandos pelos bosques, sobrarão para chorar, sobre os túmulos, um povo que um dia foi tão poderoso e cheio de confiança como o nosso.

De uma coisa sabemos, que o homem branco talvez venha a um dia descobrir: o nosso Deus é o mesmo Deus. Julga, talvez, que pode ser dono Dele da mesma maneira como deseja possuir a nossa terra. Mas não pode. Ele é Deus de todos. E quer bem da mesma maneira ao homem vermelho como ao branco. A terra é amada por Ele. Causar dano à terra é demonstrar desprezo pelo Criador. O homem branco também vai desaparecer, talvez mais depressa do que as outras raças. Continua sujando a sua própria cama e há de morrer, uma noite, sufocado nos seus próprios dejetos. Depois de abatido o último bisão e domados todos os cavalos selvagens, quando as matas misteriosas federem à gente, quando as colinas

escarpadas se encherem de fios que falam, onde ficarão então os sertões? Terão acabado. E as águas? Terão ido embora. Restará dar adeus à andorinha da torre e à caça; o fim da vida e o

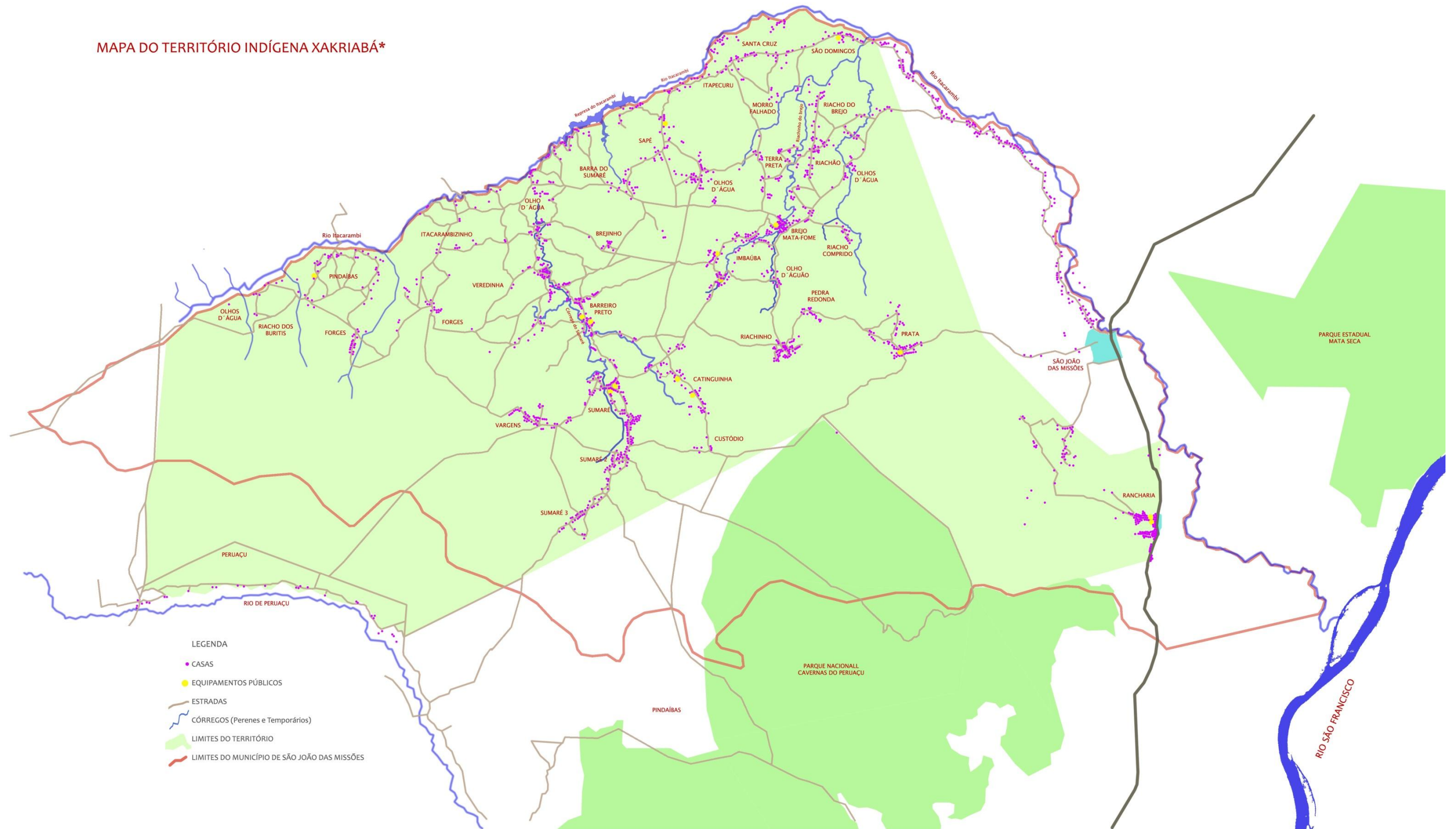


começo pela luta pela sobrevivência.

Talvez compreendêssemos com que sonha o homem branco se soubêssemos quais as esperanças transmite a seus filhos nas longas noites de inverno, quais visões do futuro oferecem para que possam ser formados os desejos do dia de amanhã. Mas nós somos selvagens. Os sonhos do homem branco são ocultos para nós. E por serem ocultos temos que escolher o nosso próprio caminho. Se consentirmos na venda é para garantir as reservas que nos prometeste. Lá talvez possamos viver os nossos últimos dias como desejamos. Depois que o último homem vermelho tiver partido e a sua lembrança não passar da sombra de uma nuvem a pairar acima das pradarias, a alma do meu povo continuará a viver nestas florestas e praias, porque nós as amamos como um recém-nascido ama o bater do coração de sua mãe. Se te vendermos a nossa terra, ama-a como nós a amávamos. Protege-a como nós a protegíamos. Nunca esqueça como era a terra quando dela tomou posse. E com toda a sua força, o seu poder, e todo o seu coração, conserva-a para os seus filhos, e ama-a como Deus nos ama a todos. Uma coisa sabemos: o nosso Deus é o mesmo Deus. Esta terra é querida por Ele. Nem mesmo o homem branco pode evitar o nosso destino comum."

Fonte: Disponível em: <<http://mbecovilas.wordpress.com/>>. Acessado em: 06/2014

MAPA DO TERRITÓRIO INDÍGENA XAKRIABÁ\*



\* Mapa esquemático produzido a partir de imagens de satélite retiradas do Google, referências do mapa organizado por Rodrigo Santos (2012) e informações disponibilizadas pelo CEDEPLAR/FACE/UFMG.