

AILTON KRENAK

Ailton Krenak (Brasil) é uma liderança histórica do movimento indígena e exerceu um papel crucial nas conquistas dos Direitos Indígenas na Constituinte de 1988. Ele participou da fundação da União das Nações Indígenas (UNI), da Aliança dos Povos da Floresta e idealizou o Festival de Dança e Cultura Indígena na Serra do Cipó (MG).

Como você percebe a articulação do movimento indígena nos anos 1980 e a situação dos direitos indígenas hoje, três décadas depois da Constituinte de 1988?

Ailton Krenak: É muito significativo estarmos falando sobre esse histórico do colonialismo – o movimento de tomada de territórios pelo Ocidente, que se estendeu a ponto de ocupar essa grande região americana. Outro dia, eu estava refletindo sobre a correção de chamar os povos originários deste continente de “ameríndios”. Chamar esse continente de América é fazer um elogio a um sujeito chamado Américo Vespúcio – o que é um signo, uma marca colonial. Esse nome traz uma marca profunda do pensamento colonialista que inspirou todas as migrações nos últimos seiscentos anos, e resultaram na vinda de povos de todos os lugares do mundo. Se este continente tem uma história tão profunda que pode ser atestada por sinais nos seus ecossistemas (nas florestas, no cerrado, na mata atlântica, nas montanhas, nos rios), é muito provável que uma busca profunda – à maneira desse maravilhoso trabalho que Paulo Tavares apresentou para nós em uma fala luminosa – possa identificar a origem dessa ideia de ocupação dos espaços de uma maneira arrogante, que tem na arquitetura e no urbanismo uma ferramenta de guerra. Podíamos considerar que temos um imenso campo para discutir as nossas escolhas no presente, e também as que foram feitas no passado, e que tem produzido crimes em série. Ficamos chocados quando esses crimes são expostos e documentados de uma maneira tão evidente e tão dedicada – no sentido de comprovar que esse processo não foi um acidente, e que nós estamos aqui agora nessas condições porque elas foram projetadas e executadas ao longo de pelo menos cinco séculos, no caso do continente americano. Quando pensamos na duração disso, ficamos impressionados com a fixação de um pensamento que foi capaz de imprimir no planeta uma alteração tão profunda que nós chegamos agora a admitir que já vivemos no Antropoceno. Considerando que estamos vivendo uma era marcada pelos desastres humanos no planeta, seria muito didático reconhecermos que as tecnologias – dos diferentes campos de conhecimento, dentre eles a arquitetura e o urbanismo –, têm uma matriz comum profundamente informada por um pensamento de dominação da Terra em amplo sentido, como, por exemplo, a ideia de que a natureza é um recurso disponível para os humanos incidirem sobre esse lugar criando espelhos seus. Se o estado da terra hoje nos causa alguma impressão triste, deveríamos reconhecer nesse estado a nossa imagem. A Terra é o espelho do que fizemos.

O meu incômodo – que me moveu a religar com a maneira que nossos ancestrais viveram nesta parte do mundo, e acreditar na possibilidade da minha geração denunciar essa corrida contra o tempo – tem a ver com a fala de um chefe indígena no norte deste continente, o chefe Sealath. Ele disse para um militar, general americano, que removia povos indígenas de diferentes regiões: “Não podemos vender esta terra, porque não possuímos a terra, a terra é que nos possui. Eu e você morreremos e seremos enterrados. Ela é a nossa mãe, ela embala

os nossos sonhos, essa brisa fala uma linguagem. O búfalo precisa das pradarias para correr, ele também tem seu espírito, seu espírito é vivo. A terra é viva. Nós sabemos que vocês têm muita força, e que estão chegando para tomar tudo que encontrarem pela frente, mas ensine para os seus filhos a amar esta terra, ensine para os seus filhos a pisar suavemente sobre a terra. Porque a terra é a nossa mãe, ela é viva." Essa fala foi impressa em pôsteres e documentos que nos anos 1960 animou o movimento da contracultura, o movimento hippie, o movimento ambientalista. Constituiu um verdadeiro manifesto da ideia de ecologia que os urbanos começaram a despertar, de seus centros calçados, sobre nossa vinculação com a terra.

Ora, essa foi uma resposta dada em 1857 por um nativo deste continente para um militar que representava naquele tempo o que eram, e o que são hoje, os Estados Unidos. Tem um cavalo com esse sujeito montado em cima, uma estátua equestre, de ferro, desse general que se chamava Philip Sheridan, elogiando a coragem do sujeito que passou a espada nesses índios e que tomou o território deles. E que não ensinou as gerações futuras a pisar suavemente sobre a terra, a considerar o tipo de implantação que eles fizeram com a sua aldeia – aldeias que são Boston, Chicago, Nova York, Washington. Aldeias que constituíram em uma espécie de modelo para um resto desse continente, onde todos imitam o mesmo desenho, ou pelo menos aspiram à mesma formatação de cidade. Quando qualquer região do continente corresponde àquele modelo de assentamento, ela alcança um *status* de civilizada – atributo que não reconheceram nos povos que viviam aqui.

Pensei que se a minha geração conseguisse ao menos gritar que essa terra é viva, que tem povos originários ainda vivos, que ainda há testemunhas de um outro tipo de presença de humanidades aqui, a despeito do grande genocídio americano, nós poderíamos, devagar, semear no coração das gerações futuras, mas também da nossa geração. Naquela época [anos 1980], nossas famílias indígenas eram contadas como 180 tribos. Na literatura dos anos 1960-1970, com exceção dos bens intencionados antropólogos, nós não éramos chamados de povos ou de etnias, mas de tribos. Não havia essa correção política que procuram ter hoje, de falar de uma maneira dissimulada que somos povos ou etnias. Nos documentos oficiais, diziam que havia 180 tribos e que éramos uma população estimada em 200 mil pessoas. Todas essas estatísticas eram reducionistas, com uma clara intenção de dizer que, na verdade, a gente já tinha acabado. Coincidia com a mesma época que abriam a Transamazônica, que seguia, de certa maneira, o mesmo entusiasmo que fez aquela cruz que abriu Brasília¹.

Aliás, fiquei muito feliz de saber do encontro do Paulo [Tavares] com o povo Xavante e das experiências que eles têm feito juntos – ler as marcas na terra de assentamentos humanos que sugerem que é possível existirem *habitats* estruturados dando suporte à vida sem uma marca tão dura na paisagem. Aquelas imagens que mostram grandes círculos – ou pequenas formações dentro da floresta, jardins na floresta – são cartografias nossas, que foram suplantadas pela ocupação de uma nova cartografia – a colonialista. A cartografia colonialista não tem vergonha de ser colonialista porque elogia a ocupação desse território como um gesto civilizatório. Esse elogio entusiasma novas gerações. Crianças nas escolas são estimuladas a seguir esse roteiro “potente”, um roteiro afirmativo de um tipo de civilização, profundamente imerso naquilo que a chamamos de cultura do consumo. Uma cultura que consome não só mercadoria, mas também imagens, ideias, e que não é capaz de fazer críticas. Fiquei muito tocado com a possibilidade de um corte na leitura historicamente feita nessas escolas do pensamento técnico – seja na saúde, no urbanismo, na segurança, qualquer outra área da produção (ou

¹ Referência à construção do projeto Plano Piloto de Lúcio Costa para Brasília, 1957.

reprodução) do modelo ocidental de ocupar o mundo. O elogio da técnica que sustentou as marcas profundas chamadas hoje de Antropoceno. Assim como negam as mudanças climáticas, muitas pessoas são capazes de negar que existam marcas suficientes para indicar uma mudança de era da nossa presença aqui na Terra. Como se negassem a morte dos rios, o envenenamento dos oceanos, a contaminação dos aquíferos. Até as águas subterrâneas já têm marca da nossa pisada pesada sobre a terra.

A minha geração foi espontânea no sentido de confrontar essa ideia de que nós, índios, tínhamos acabado e que a ideia colonialista tinha sido vitoriosa. Outra mitologia interessante dos brancos é a de fazer contato com povos em regiões remotas. Como se o remoto fosse o outro. O remoto é sempre o outro. Essa aberração continua justificando a invasão, a conquista e a dominação de um pensamento sobre outras epistemologias, sobre outras cosmogonias. Esse pensamento chegou aqui no continente e encontrou centenas de cosmovisões, de narrativas de mundo. Desde o México, onde escolheram fazer a matriz da igreja da Cidade do México em cima do centro sagrado do povo asteca – o que se repete em todo continente como uma espécie de fixação: construir monumentos em cima de sítios de significados transcendentais para o povo originário daquele lugar. O centro do poder colonial, como numa assanha de enterrar o pensamento original, põe os seus monumentos, suas catedrais, instalações, em cima de sítios que poderíamos considerar “sagrados” – por falta de uma outra palavra mais possível de socializarmos. Se são sítios sagrados, deveriam tocar esses lugares com parcimônia, não seguindo um processo de guerra continuada na ocupação desses territórios, como um modo perpétuo de fluxo civilizatório, ou influxo. A minha geração contestou a ação imediata do Estado de estrangulamento das nossas vidas, de confinamento das nossas famílias em reservas e da naturalização da ideia de que índios vivem em reservas. Isso foi tão naturalizado que, pela faixa etária de vocês, imagino que leram nos manuais escolares: “Reserva é lugar de índio” – quer dizer, enquanto vivo.

Eu nunca escrevo as minhas falas, são sempre inspiradas pelo momento, pela presença e pelo encontro com as pessoas que estou experimentando. Em uma ocasião, no Memorial da América Latina, eu disse que o Brasil estava sendo feito em cima de cemitérios indígenas, em uma mesa com sertanistas que muito bem representam o pensamento bandeirante, saindo de São Paulo para levar a marcha da civilização ao Centro Oeste. No debate ocorrido depois, uma pessoa ofendida na plenária disse: “O debate foi muito interessante, mas não entendi porque o Krenak disse que o Brasil está sendo construído sobre um cemitério. Isso é uma imagem muito dura, muito difícil de admitirmos”. Eu disse: “Talvez seja porque vocês não pensam sobre isso. Um pensamento continuado sobre a colonização pode justificar a construção de cidades inteiras em cima de túmulos, onde vocês enterraram habitantes originários daquele lugar. Podem dizer ‘não teve nenhuma cidade no mundo onde não se fez isso, se você escavar Roma, vai encontrar uns dez estratos para baixo’. Eu diria que vocês escolheram um ótimo exemplo porque foi de lá mesmo que partiu essa sanha de ocupar o resto do mundo com uma monocultura – não no sentido da produção de alimentos, mas no sentido de reprodução de ideias. Monocultura de ideias é o que que percebo em todo repertório do pensamento ocidental”.

Não vejo uma diferença entre os períodos de violência instalados na organização política que pode ser chamada de ditadura e nas demais. No nosso caso, esse marco do tempo não começou com um golpe ou com a República. Os períodos coloniais foram tão genocidas quanto os seguintes, depois da autoproclamação uma República. É um modo de operar a consolidação de uma cultura sobre as outras –

pensando cultura não só como expressões e criações no sentido comum, mas como ideologia.

Nossa geração foi estranhada por ter levantado a ideia de movimento indígena e por criar uma primeira movimentação, chamada União das Nações Indígenas (UNI). Já era uma ofensa só por dizer que éramos nações. "Nações indígenas" ofendia demais. A UNI durou até a Constituição de 1988, quando conseguimos congregar o maior número de representantes de povos de diferentes regiões do Brasil, desmentindo aquela história das 180 tribos. Fomos mostrando que ainda viviam povos declarados extintos. Numa obra de Darcy Ribeiro, *Os índios e a civilização*, tem uma lista dos povos que tinham sido extintos no século XX – entre eles estava o povo Krenak; os Tupinambá de Olivença; povos da Bacia do São Francisco; do Amazonas; do Acre; de Rondônia. A história dos povos originários desaparece vertiginosamente com a história nacional brasileira. Cria-se uma narrativa eliminando todas as outras, isso que eu chamo de monocultura.

A constituição de 1988 significou a afirmação do nosso confronto à lógica do colonialismo, impregnada no Estado Brasileiro. Conseguimos imprimir no debate da Constituinte pelo menos um princípio: de que os povos eram reconhecidos como formas de organizações próprias e com a garantia dos direitos de reproduzir essas formas de organização própria. A inscrição desses termos na Constituição foi arrancada com muita luta, com mobilização ampla de diferentes segmentos da nossa sociedade. Conseguimos imprimir na Constituição aquele princípio geral, que põe uma linha no tempo no que poderíamos considerar o primeiro marco descolonizador do pensamento jurídico constitucionalista brasileiro – desde sua origem mobilizado para negar nossos direitos.

Então, foi a minha inserção no que pode ser visto como um movimento que cresceu, ao qual novas gerações dão outras configurações: lutam contra barragens; confrontam a ideia de uma infraestrutura estendida das cidades para as regiões "remotas" do país, onde vivem povos. Nós questionamos essa ideia de remotos, questionamos a ideia de isolados, questionamos principalmente o direito daqueles povos que vieram para cá continuar a mesma prática de nos caçar dentro da floresta – como se as florestas fossem a última fronteira onde a guerra tem que ser vencida. Ela já teria sido vencida no litoral; entrou no Centro-Oeste pelas botas dos bandeirantes; está entrando na Amazônia pelos tratores do agronegócio; está entrando também na Bacia do Rio Xingu com financiamento do BNDES, com recurso de diferentes fundos públicos e privados para consolidar esse tipo de urbanidade, ou de urbanismo, que o modelo colonial imprimiu nas Américas. Não, não só no Brasil, mas em toda a América. Muito me incomoda que a nossa formação tão plural continue sendo tão unânime no sentido de que temos que acabar com as flores e com os povos das florestas para consolidar uma estrutura urbana, estável e civilizada. Esse pensamento continua inspirando as escolas de engenharia, de arquitetura e, de certa maneira, até escolas ligadas ao campo da saúde. O tal do *design* se estendeu além das pranchetas e está impresso nas embalagens de alimentos. Uma amiga minha que estava fotografando no Guaporé numa região onde ainda não tinha registro urbano avistou ao longe o que pensou que fosse uma garça. Quando finalmente conseguiu ter um bom foco do que seria a garça, ela descobriu que era uma fraude descartável pendurada num galho sobre o rio Guaporé. Ela ficou chocada porque achou que seria o último lugar do mundo onde poderia ter o resto de um material como aquele, que demora 300 anos para desaparecer da paisagem. Então, esse *design* se estende a muitas outras formas da ocupação do espaço. Fiquei muito feliz de ouvir e assistir documentada algumas das pesquisas do Paulo [Tavares], e coletivos que ele integra aqui e fora do Brasil, instituindo uma nova base para pensar essa ideia de progresso contínuo.

Um direito ao progresso contínuo, como se fosse algo que todos têm que compartilhar.

Dentro dessa história colonial, você já viu um espaço potente de encontro entre a cultura indígena e a cultura do homem branco? Que espaço é esse?

Ailton Krenak: Eu vejo esses ensaios acontecendo em diferentes períodos da nossa convivência, em diferentes campos, acho que quando esse pensamento ambientalista ou ecologista começou a ganhar corpo e chegar na escola, nas universidades, nos espaços públicos de troca – a semente de alguma coisa que podemos hoje identificar como agroecologia, ou como agroflorestal.

No final da década de 1990, houve uma experiência muito potente numa região da Amazônia, onde comunidades da floresta com pessoas como Chico Mendes, e outras lideranças, inspiraram um governo de um Estado Amazônico a criar uma plataforma chamada Florestania. Dizia que não estava governando para a cidade, mas para floresta, e começou a difundir uma ideia que deixou a própria comunidade urbana – de Rio Branco, de Cruzeiro do Sul, de Brasiléia, de Xapuri (que é a terra de Chico Mendes) – com a orelha em pé, meio que pensando: mas de lá vinha o papo da cidadania; agora de lá emite uma outra voz dizendo que querem erguer a Florestania, uma ideia que dá sentido para quem vive na floresta, uma ideia de que quem vive na floresta tem alguma coisa a dizer. A presença consciente e cidadã não é exclusiva de quem nasce no concreto, pode ser também de quem está no Igarapé; de quem está no meio de uma floresta, cortando seringa nas árvores, caçando, coletando, pescando, vivendo com suas diferentes tecnologias, com seus diferentes recursos de viver.

Isso aproxima um pouco da questão do “bem viver”, que questiona a possibilidade de outras formas de estar no mundo, de viver sem ser uma civilização da mercadoria – como diz Davi Kopenawa Yanomami, um pajé Yanomami, que em colaboração com um antropólogo francês, Bruce Albert, tornou público um magistral livro chamado *A queda do Céu*. A partir de uma cosmovisão Yanomami, narra a experiência de um povo da floresta, olhando o tipo de mundo que compartilhamos hoje, onde a mercadoria é o totem dessa civilização. Esse pajé Yanomami diz que o *nap* (o branco) é tão apaixonado pela mercadoria que olha para ela como se fosse a sua namorada. Um amigo diz que ao invés do *fetiche* da mercadoria, o pajé Yanomami descobriu o feitiço da mercadoria, que faz os brancos se sentirem tão atraídos, a ponto de pôr o desejo íntimo de um relacionamento em segundo lugar, atrás do contato com essa coisa, que é a mercadoria. Essa crítica da mercadoria que Davi Kopenawa Yanomami faz está relacionada com a impressão que ele teve quando passou por Washington, nos Estados Unidos: ver pobres, em número muito grande, flagelados pelo frio e pela fome, abaixo da marquise de edifícios enormes, fez ele observar que a riqueza entre os brancos não é para todos. A riqueza é para alguns. Ele ficou horrorizado, dizendo: “Se eles são todos brancos, como deixam os irmãos deles jogados debaixo do frio e da goteira da chuva naqueles palácios que eles moram?”. Essa possibilidade de enxergar a marca que está sendo impressa, não só no ritmo da ocupação dos territórios, mas na maneira de relacionamento entre os povos, é uma leitura que merecia atenção. Se vocês tiverem a oportunidade, deem uma olhada nesse livro [*A queda do Céu*]. Foi lançado em português só cinco anos depois de ser publicado na França – o que indica a pouca valorização do pensamento ameríndio, do pensamento autóctone, ante a visão abrangente que os civilizados têm do seu mundo. Um mundo em si, um mundo acachapante, que não precisa de colaboração.

Até para oferecer uma crítica a essa visão do que é a civilização e do que são as cidades, ainda há muito pouco espaço e poucas oportunidades dos encontros se darem de maneira criativa. Muitos acabam sendo monólogos, ou então confrontação de ideias, não um diálogo. Eu acredito que, quando o Governo do Acre teve coragem de, há cerca de 15 anos, imprimir um programa amplo tomando todo o território do Acre como laboratório para a experiência de Florestania, ele se isolou do resto da Amazônia, que estava louca por uma hidrelétrica – como depois foi mostrado pelos Estados do Pará, Amazonas e Rondônia, que receberam as hidrelétricas e as grandes barragens de Santo Antônio, Girau, Teles Pires no território do Munduruku, Belo Monte; a sequência de engenharia complexa que continua sendo oferecida como máquina de guerra sobre territórios e povos que pensam de maneira diferente, que vivem de maneira diferente.

A minha maneira de atuar, independente de dizer que sou um ambientalista, jornalista, ou qualquer possível identificação, é uma maneira de me inserir no mundo dos brancos. Porque se alguém diz que eu sou jornalista ou ambientalista, está dando código de abertura para a minha comunicação com o mundo da técnica. O pensamento que mais me inspira é o que foi transmitido de geração em geração, ao longo de muito tempo, para povos que querem continuar vivendo na Terra – tendo a terra não como uma plataforma, mas como uma extensão da nossa respiração, da nossa presença. Um organismo vivo que transpira, respeita, inspira e dá sentido para vivermos. Esse enunciado pode resumir muito da ideia comum a centenas de povos vivendo em diferentes bacias hidrográficas. É interessante lembrar que não é coincidência que nossas aldeias estejam localizadas em rios – lugares onde a terra descansa, onde a terra tem essa capilaridade expressiva de nos acolher, nos dar comida, bebida. É muito potente difundir a ideia de que esses lugares avistados na floresta, no cerrado, na mata atlântica, não são natureza à maneira do que os viajantes descreviam, como um Éden. São a nossa casa e têm impressão da nossa presença – mas talvez essa impressão seja tão discreta que parece que aquilo é um ato bruto. Mas quando você vê uma imagem de satélite que mostra as diferentes formações, arcos, círculos, ou mesmo algumas linhas continuadas dentro da floresta, recobertas por diferentes formações florísticas, você percebe que aquilo não é uma topografia de áreas remotas. Aquilo é um lugar com uma inscrição de povos e de culturas que, em diferentes épocas, fizeram esses jardins.

Fiquei muito surpreso com a ideia de ler algumas formações de bosques como ruínas, no sentido de atestar presenças anteriores. Achei essa ideia muito criativa e edificante. Acredito que potencializar essa ideia, animar essa leitura como documento, é uma maneira de criarmos ambientes afirmativos desses nossos encontros, dessas nossas trocas. É muito interessante que quem pode produzir esses documentos é exatamente quem experimenta uma formação com as tecnologias ocidentais. Não teríamos como atestar essas antigas ruínas na floresta se não tivéssemos uma imagem de satélite. Andando no terreno, só pessoas que já sabem o que tem ali são capazes de reconhecer que ali tem algum sentido de ser respeitado, compartilhado, preservado. Mas não seria prova suficiente para quem deliberadamente destrói aquela paisagem.

Como é a forma de ocupação das florestas, a relação entre casa, aldeia e território dentro da cosmologia Krenak?

Ailton Krenak: Podemos referir a uma espacialidade de povos que, nos séculos XVII e XVIII, foram muito hostilizados pela Coroa Portuguesa. Eram chamados de intratáveis e irascíveis, ganhando o apelido de “os botocudos da floresta do Rio Doce”. Eles delimitavam um vasto território de perambulação entre os rios Doce e o São Mateus, numa extensão de mais ou menos 500 km, um corredor das altas

serras de Minas Gerais até o litoral do norte do Espírito Santo. Os botocudos faziam deslocamentos nesse corredor, nessa grande faixa de áreas de floresta, de campina, de transição de cerrado e de mata atlântica – o que os biólogos chamam de ecótono, onde diferentes ecossistemas interagem. Dos botocudos vêm as famílias krenaks, nacrerés, guticraques, e várias outras famílias, todas chamadas de botocudos ou aimoré, confundindo diferentes grupos. Um grupo, com oitenta ou cem pessoas que constituía uma unidade seminômade, montava um acampamento próximo do rio – em estações do ano quando os rios corriam baixo nas terras e na areia, para poder mariscar, pegar as coisas que o rio dava. Aquele manancial era o local de comer, de beber, de conviver. Quando mudava a estação, que era bem demarcada nessa região do país, e começavam as chuvas, essas famílias iam da beira do rio para as terras altas. Iam para as campinas, fazendo outras atividades de coleta. Isso incluía parar um tempo em algum lugar, transmitir conhecimento para os novos, aprender a fazer um balaio, cestarias, objetos, reproduzir tecnologias de uso doméstico. A habitação era muito simples: uma estrutura feita com varas que podia ser de madeira ou, dependendo do lugar, bambu coberto com folhas de palmeira, ou alguma outra espécie de vegetação que desse o mesmo resultado. Essas casas, depois de usadas por um período de quatro ou seis meses, eram desfeitas, formando uma primeira matéria para uma agrofloresta. E daqui a seis anos, podia voltar para colher, por exemplo caju, pequi ou qualquer outra sementeira. Essa prática de formar bosques por onde se ia morando era informada por um conhecimento sobre o estado de saúde daquele lugar. Quando alguém começava a se coçar ou sentir cheiro é porque era a hora de sair dali. O cheiro de sessenta, oitenta, cem pessoas morando por quatro meses num lugar limpo é percebido. Interessante como milhares de pessoas vivem nas cidades e não percebem o cheiro desse aglomerado urbano. O cheiro era um indicador de qualidade de vida, de que o lugar estava adoecendo com a presença excessiva, com a prática daquela ocupação.

Esses deslocamentos eram periódicos. Se percebia que estava muito ao norte quando encontrava o povo que estava no que seria o rio Pardo, ou no que é hoje o Estado da Bahia. Onde esse povo, que era chamado de botocudos, encontrava-se com o que é chamado de pataxó. Esses encontros de caçadores, de coletores, eram um sinal de que a fronteira estava próxima. Era um sinal reconhecido, tinha um contrato social sobre a preambulação nesse território, que não precisava ser demarcado com um muro. Ele podia ser simplesmente reconhecido pelas práticas costumeiras, pelo uso, pelas identidades de cada coletivo. Esses coletivos tinham uma engenharia complexa de relacionamento que era sinalizada, não só pela natureza, mas por outros eventos, por outras entidades, do que poderia ser entendido como sua subjetividade, que no ocidente é chamado de religião. Índio não tem religião, quem trouxe essa história de religião para cá foram os missionários. Quando eles viram os nossos ritos e nossa práticas, chamaram de religião.

Assim como as implantações e os assentamentos foram se sobrepondo à paisagem, esses equívocos também foram se constituindo na nossa convivência. Uma série de tapumes sobre visões do mundo, homogeneizando uma ideia de que nós somos os brasileiros. Esse mito de origem dos brasileiros deve ser colocado em questão. Às vezes nós, índios, somos tomados como componentes fundamentais da identidade brasileira – como no caso da inauguração de Brasília e da primeira missa. O que toca uma ironia muito grande: a gente já institui o mito de origem matando a metade dele.

Sobre outras ocupações, na Amazônia existem contextos de assentamentos antigos no Tapajós, no Rio Negro, no Vale do Juruá, no Solimões onde vive o povo Ticuna, na Bacia do Rio Madeira, o povo Tukano do alto do Rio Negro, assim como seus

parentes Desanos, com narrativas sobre como a humanidade foi distribuída em assentamentos ao longo desses rios e dessas formações da bacia do rio Amazonas. Seus ancestrais foram deixados por uma canoa, a grande canoa da transformação, que foi criando esses assentamentos de humanidade primordial naquela parte do nosso continente. Na América Central, os Cuna do Panamá, os Xokó, outros povos vão ter narrativas ancestrais sobre como foram semeados nesses lugares, como foram postos para serem cuidadores, zeladores desses lugares. Supor que alcançar um sítio significa um contrato, de reverenciar e cuidar desse lugar – o que é muito parecido com o que o chefe Sealath falou ao general do exército americano.

Muitas pessoas pensam que se referir à terra como nossa mãe é só uma expressão poética, não alcançam o sentido dessa declaração. Mas se tiverem oportunidade de se aproximar um pouco das cosmovisões desses povos, entrarão em contato com um sentido muito direto de ser filho da terra. A ideia de maternidade que algumas culturas têm, do vínculo com a mãe, não é uma expressão poética. É na seiva das árvores correr o mesmo sangue que corre nas suas veias. Elas são vivas, dão sonhos, dão medicina, dão visão para o nosso pajé. Há outro estigma que o pensamento civilizado também imprime na natureza: quando eles dizem que uma planta é boa ou má, quando dizem que tem erva daninha, quando dizem que tem veneno – é uma classificação profundamente influenciada por um pensamento discricionário, preconceituoso e ignorante. É uma fantasia de quem acha que a natureza é a nossa inimiga.

Parece que o mote da civilização é domar a natureza, como se a natureza fosse um potro selvagem. Além de perigosa, está na iminência de nos engolir, então precisamos criar um sistema de segurança complexo, vasto, para controlar essas tendências da natureza. Numa conferência sobre clima, escutei uma mulher indígena que vive na região dos lagos na América do Norte dizendo: “As nossas histórias antigas falam o tempo inteiro das mudanças que acontecem, vocês já ouviram a notícia de quando aquela montanha surgiu?” – ela estava contando uma história de quando a terra ganhava a configuração que o painel do clima fotografou. Fotografaram um momento, mas não registraram os eventos anteriores. Tem um camarada, Warren Dean, que escreveu o livro *História da Mata Atlântica, a ferro e fogo*: conta como essa Mata se formou e diz que, muito provavelmente, o povo Tupinambá, que ocupava toda essa costa atlântica, configurou o que é a Mata Atlântica. Esse jardim nasceu da interação humana há até cinco mil anos. Nos seus estudos, Warren Dean estabelece uma direta relação entre asavas humanas que foram atravessando os Andes, o Cerrado, a Caatinga, a Mata Atlântica; e os diferentes estágios de tecnologias que esses povos desenvolveram para estabilizar o tipo de civilização que portugueses e espanhóis encontraram neste continente. Eles chegaram surpresos com aquele Éden que viam, naturalmente porque acreditavam que Deus tinha criado um jardim e botado algumas pessoas para cuidar. Mas estamos convictos de que fomos nós que criamos os jardins da Terra. Deus veio depois, passear no jardim.

Pensando nessa percepção do “índio que vive em aldeia”, como você vê a possibilidade de espaço para o índio nas cidades brasileiras?

Ailton Krenak: Precisariíamos tomar em conta o histórico das relações entre cidade e floresta, considerando que, quando falamos floresta, não estamos falando só de floresta de chuva – daquela impressionante floresta amazônica onde aparece a Samaúma, daquela imensidão de diversidade biológica estonteante –, mas de todas as transformações que se estendem pela América do Sul, como o pantanal no Mato Grosso. Se consideramos o histórico de oposição entre os assentamentos urbanos e os territórios de floresta, podemos considerar o seguinte: a ideia de aldeias indígenas foi trazida de Portugal e implantada pelos jesuítas. Não tinha

aldeia indígena aqui, isso é uma categoria de assentamento instituída pelo poder colonial. Eram levadas para as aldeias aquela gente indígena considerada bárbara, gentio, assim que se referiam àquela gente que ainda tinha rituais. As aldeias foram implantadas para trazer os índios ao seio da convivência cristã. Aldeia era lugar de civilizar os índios. O *status* dos moradores de aldeias era diferente dos que ficavam no mato. Tem uma clara marcação entre povos indígenas que viviam dentro e fora dos aldeamentos. Existem muitas cartas de governadores pedindo reforços ao Rei porque as aldeias eram atacadas pelos "gentios". Ora, se aldeia fosse lugar de índio, eles não atacariam aqueles lugares.

Então, o Marquês de Pombal decidiu que aldeia ameaçava o projeto colonial. Ele começou a desmobilizar aquele sistema de aldeamento que os jesuítas tão bem implantaram – considerado um modelo tão bacana que tem até um filme chamado *República Guarani* (de Sylvio Back), que mostra essa experiência animadora de convivência entre jesuítas e indígenas, em especial, os Guarani. Na verdade, nem as aldeias jesuíticas, nem as missões dos Sete Povos eram lugar de índio – eram reduções para onde índios eram levados.

Fora desses controles, você tem povos vivendo suas expressões próprias, suas organizações, sua maneira de se reproduzir socialmente, culturalmente, suas economias. Economias invisíveis aos olhos de quem não para para observar, mas que foram suficientes para manter esses diferentes povos vivos durante milhares de anos. Havia uma prática econômica porque senão as pessoas não teriam como se organizar e reproduzir aquela fórmula de sociabilidade e prosperar – prosperar em outros termos, já que "prosperar" foi capturada pela ideia de progresso e de expansão. A ideia de "bem-viver" – pensamento de uma profunda prática em outras regiões dos Andes, traduzido para o português – é onde a atividade da produção é feita para proporcionar vida de qualidade para os humanos e para o lugar onde se produz. Em português, "bem-viver" pode parecer um programa de "bem-estar", e não tem nada a ver com isso. É viver somente pelo que a terra pode proporcionar, sem exauri-la. Seria como ir no Igarapé, tomar banho, beber água dele até que ele possa te dar água, e mudar a aldeia quando o cheiro mostrar que é insustentável viver ali.

Esses movimentos migratórios foram confundidos com nomadismo, mas sabemos que não tem nenhum povo nômade aqui. Tem maneiras de descrever essa ação de circulação no território em diferentes culturas. Entre os amigos Xavantes do Paulo [Tavares], que são caçadores-coletores, que se deslocam no cerrado, tem um período do ano que eles fazem uma atividade que se chama *zomori* – que é um deslocamento desenhando como se fosse uma parábola circular, cheia de desenhos por um território que já está na cabeça. Quando você sai para fazer esse caminho, você sabe o desenho que será feito, e ao longo de dez, vinte, trinta, cem anos. Esses desenhos vão configurando um roteiro. Pode ser percorrido em diferentes épocas, encontrando a mesma prosperidade, a mesma fartura, ou mais do que a última vez que você passou lá. Você não exaure o caminho por onde se passa, você o enriquece. Da próxima vez, você vai passar com mais gente e vai ter mais suprimento. Isso é o mais próximo de exemplo que a gente pode dar dessa ideia que foi traduzida para o português de "bem viver", e que toca muito nesse nosso encontro, na maneira de repensar as nossas produções e práticas, para nos encaixar num modelo que pode ser o da terra, e não imprimir na terra um modelo antropocêntrico.

E qual relação você percebe entre a forma desses assentamentos indígenas, como os arcos dos Xavantes que o Paulo [Tavares] mostrou, e os costumes sociais dos habitantes? Quando um traçado urbano é imposto, os costumes sociais são simultaneamente transformados?

Ailton Krenak: Existe uma relação tão flagrante que a primeira coisa que os salesianos fizeram quando enquadraram os Bororo – da aldeia Meruri na Barra do Garças – foi deformar o desenho daquele assentamento. Eles obrigaram os Bororo a saírem de suas casas, consideradas “promíscuas e insalubres”, pois eram feitas de palha e tinham o chão de terra. Foram obrigados a morar naquelas casas alinhadas, uma encostada na outra, porque “conservavam melhor a saúde”. Assim, separaram aquelas famílias – que são famílias extensas, e não nucleares – para que morassem em casinhas, reproduzindo o modelo de família e moradia dos colonos.

Essa mudança foi tão dramática que algumas pessoas se negaram a morar naqueles bloquinhos e ficaram abandonadas; já não tinham sua aldeia, nem a nova aldeia feita pelos padres. Outros muitos adoeceram, tendo que ficar em cubículos fechados. Isso desestruturou as relações internas entre as famílias, causando muito dano. Eles atravessaram boa parte do século XX lutando para reconstituir a forma de habitação que tinham antes dos padres chegarem. São muitas situações como essa, desconfigurar o formato de moradia que constitui uma *polis*, onde toda a sociabilidade acontece, obrigando as pessoas a repensar como se relacionar numa nova configuração.

É importante considerar que a configuração de um assentamento indígena era tão informada pela visão, pelas subjetividades que dão sustentação àquela vida, àquela forma de cultura, que elas estão orientadas às vezes pelas estrelas, pela Via Láctea ou por algum planeta. Além de estarem relacionados com eventos da geografia desse território, muitos desses assentamentos aqui na terra também estão relacionados com outras narrativas, com informações do cosmos. É por isso que são cosmovisões; não são só informações acerca de um espaço e de uma disposição de meios, mas estão profundamente informados pela relação do céu com a terra, das diferentes narrativas que cada um desses povos guarda, que orienta até a forma de fazer a casa. A unidade, casa, reproduz, em alguns casos, o desenho do nosso corpo físico. Essas configurações, que são muitas e diversas, supõem um arranjo que não é só do abrigo, são constelações de *habitats* correlacionados com outros eventos que têm a ver com sol, com chuva, com os ventos, com os pássaros, com tudo.

Você pode comentar a relação entre espaço individual e coletivo nesses assentamentos? Existe essa noção do espaço individual ou de privacidade?

Ailton Krenak: É uma maravilhosa oportunidade dizer que essa invenção do indivíduo é um outro presente que ganhamos do Ocidente. Aqui não tinha indivíduos. Costumo insistir muito com as pessoas com quem converso que eu gostaria de encontrar sujeitos coletivos, mas encontro muitos indivíduos por onde ando. A ideia da aculturação dos sujeitos coletivos e sua transformação em indivíduos é umas das máquinas mais poderosas de destruição que a cultura do ocidente trouxe para esses povos, que sempre perceberam a constituição da pessoa como um evento coletivo. Uma criança não nasce sozinha, ela é sonhada. Uma mulher não desenvolve o tempo da sua maternidade como um indivíduo; ela faz isso como integrante de um grupo de idades, de um clã, de uma complexa rede de relações onde todo mundo sabe e cuida do seu estado. A evolução dessa experiência de maternidade é vivida coletivamente, e o evento do parto é um evento social, não é particular, não acontece numa casa ou numa família, acontece num povo. Isso não é uma idealização. Quando a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), a Secretaria de Especial de Saúde Indígena (SESAI), ou o Governo, invadem esses corpos através das suas ferramentas da saúde, pegam e

levam uma jovem mãe indígena para fazer uma cesariana nos hospitais, está sendo praticada uma tortura, uma violência indescritível. A assistência da saúde sugere às mulheres indígenas que a cesariana é mais “saudável, segura e limpinha” do que a mãe dela, do que a avó dela.

Essa violência institucionalizada intervém nos corpos, na educação das crianças, na formação dos jovens, interrompe os ritos de iniciação e passagem. As pessoas são constituídas ao longo de um dedicado processo de transmissão, que envolve inserir aquela pessoa no território, na unidade do clã. A formação da pessoa nasce num evento de cuidado. O elogio ao indivíduo é a máxima do ocidente, que quer um cara vitorioso, campeão, incrível, incomparável, sem igual. Esse sujeito é quem vence no Ocidente, não o sujeito coletivo que compartilha, que é solidário, que estabelece relações plurais com todos os outros possíveis e se reconhece nessas relações como parte. Uma ideia dominante de imprimir uma racionalidade que corta o fluxo de compartilhamento entre as pessoas. Eu acredito que todos vocês percebem o quanto que esse indivíduo se identifica com aquilo que é chamado de ego. Quando fazem um elogio ao indivíduo campeão, estão fazendo um monumento ao ego desconhecido. Espalhamos muitos desses monumentos e medalhas por aí. Uma competição que acontece no microcosmo, reproduzida na sociedade com consequências gravíssimas para todos ambientes que compartilhamos.

Como você vê as apropriações e a representatividade da cultura indígena na academia e no campo da arte?

Ailton Krenak: Neste ano, o Museu de Arte de São Paulo (MASP) – que existe há mais de 60 anos – resolveu, finalmente, chamar um seminário interno para discutir como museus e galerias deveriam abordar a produção da arte contemporânea indígena, ou da arte indígena. Eles não sabiam se chamavam de “contemporânea” ou só de “arte” mesmo, porque sendo indígena, ficava ambíguo chamar de contemporâneo. Como alguns objetos extraídos de diferentes contextos indígenas estão no Guggenheim, no MOMA, em Bruxelas, na Documenta de Kassel, eles ficaram grilados e falaram “deve ser contemporâneo”.

O seminário foi muito rico. Afinal, a maioria das pessoas questionou muito a ideia de objetos que são produzidos num determinado contexto serem retirados dali e levados para outra situação – onde não falam mais nada, onde apenas ilustram a curiosidade de alguém, sobre a forma, sobre a estética, sobre o material daquilo, sobre as relações daquele objeto com qualquer signo da cultura do Ocidente. Os contextos e os sentidos no qual aqueles objetos são pensados são mundos e se esvaziam com esse deslocamento. É como ver uma máscara africana só por ser bonita. É como pegar o banco do pajé e pendurar na parede – esse banco é uma nave para ele sentar e voar e, ao pregar na parede, ele não voa mais.

São críticas sobre a abordagem, a não ser o que fizeram em Inhotim, Minas Gerais, onde, depois de muita negociação, implantaram o pavilhão Yanomami, ou pavilhão Claudia Andujar, num espaço muito privilegiado. Um reconhecimento à interação que a fotógrafa Claudia Andujar estabeleceu com a estética Yanomami, com o jeito dos Yanomami representarem o mundo e sua cosmovisão. É uma exposição permanente com um acervo das fotos dela, o histórico de movimentação a partir da campanha que a Claudia iniciou para respeitar aquele território Yanomami, também representações de artistas Yanomami. Foi uma leitura do que é a arte para aquele povo, numa interação muito sensível de convívio e colaboração que a Claudia inaugurou com os Yanomamis. Não tem uma canoa, um remo, uma borduna, um cocar.

A arquitetura do pavilhão foi resultado da ida do coletivo de arquitetos (Arquitetos Associados) para o território Yanomami. Quando cheguei nesse

edifício, consegui sentir alguma comunhão com o *shabono*, que é a habitação Yanomami. Percebe-se a ideia de um abrigo dentro da floresta, com toda sua organicidade expressada em tijolos de cerâmica. Quando dentro daquela habitação coletiva, da casa, do *shabono* Yanomami, estendemos uma rede de noite e em volta só tem floresta, a possibilidade de uma onça querer te visitar é muito grande, todos têm um foguinho debaixo da sua rede. A noite inteira tem aquela constelação de foguinhos dentro de casa, pequenas fogueirinhas que alguém atíça da rede mesmo. Aqueles foguinhos são um aviso para a onça não chegar. E tem a estrutura mesmo do *shabono*, aquela estrutura circular, que deve deixar a onça respeitosa. Os arquitetos conseguiram levar para dentro de Inhotim um pouco desse sentimento de abrigo, de fortaleza dentro da floresta. É interessante porque é uma fortaleza penetrável, você pode entrar e sair por todos os lugares. Talvez, ligando essa minha impressão pessoal, essa experiência de arquitetura que se permite atravessar, eu consiga estabelecer uma comunicação direta com o que o Paulo [Tavares] estava insistindo com vocês: de que é possível pensar um outro tipo de serviço que a arquitetura e o urbanismo podem nos proporcionar. Que não seja só a reprodução das fortalezas impenetráveis, mas começar a pensar em fortalezas penetráveis. E a gente aproveita e homenageia o Hélio Oiticica.

Entrevista realizada no dia 22 de agosto de 2017.