Ailton Krenak - La Potencia del Sujeto Colectivo

Parte I

por Jailson de Souza e Silva

| Brasil |

traducido por Analía Yeruti Galván López, Bruna Macedo de Oliveira, Diego Giovanni Vargas Rodríguez, Jose David Rosales Alferes, Mario René Rodríguez Torres y Rocio Esther González Fariña, miembros del proyecto de extensión Laboratório de Tradução da UNILA

No podría venir a público Ailton Krenak en entrevista en un momento más pertinente, cuando se hace necesario oír una voz que inspira y perturba nuestras percepciones para que la lucidez y la consciencia no se disipen con el viento.

No es una tarea fácil introducir la personalidad de Ailton Krenak. Mientras leía por la primera vez estas páginas, oía su calma narrativa transitando entre el prestigiado precursor de los movimientos sociales indígenas y el sincero y curioso señor que comparte de forma instigadora las cosas raras y sin sentido del mundo de los blancos.

Sin esfuerzo, su habla nos hace mirar de boca abajo las nociones ya entendidas como ciertas para nosotros. Ailton Krenak es uno de los mayores conocedores del enmarañado histórico de la lucha por los derechos indígenas dentro y fuera de la política brasileña, su participación junto a Álvaro Tukano, Marcos Terena e Raoni Metuktire en la constituyente de 1988 empezó una nueva etapa de visibilidad a los pueblos originarios en el Brasil garantizando y legitimando el derecho a demarcación de sus tierras, un cambio reciente en

la historia del país y que actualmente sufre tantos asedios e intentos de sabotaje por el gobierno actual.

Son tantos los episodios compartidos en la entrevista que para realizar esta introducción sin entregar el contenido de las próximas páginas, que seguramente son mejores si son accedidas por las palabras de Ailton, necesité descalzar mis sandalias y tocar los pies en el suelo para buscar la tierra y escribir algo que hiciera sentido decir sin redundancias o repeticiones a los tantos textos que lo presentan brillantemente. Teniendo los pies en los tacos del piso del departamento siento el calor de la madera; ex-árboles venidas de un territorio distante; en este momento solamente vibran con el intenso movimiento diurno de la panadería del térreo del edificio; debajo de ella metros de cemento de la fundación del edificio, y solamente después de tanto material e historia sobrepuestas supongo que llegaría, por fin, a la tierra.

Son percepciones que pueden parece banales, pero cada vez que soy hipnotizada por el habla de Ailton me cuestiono e investigo cada centímetro en mi alrededor. Al contrario de lo que parece, salgo de esos profundos viajes intentando ver el individuo colectivo de la ciudad, o desconstruir las fronteras e intentar sentir el territorio con la profundidad interpretativa de Krenak.

La desconexión no es mitológica o particular como puede parecer en un primer contacto con los textos del profesor y escritor Krenak, es material, palpable así como la distancia entre nuestros cuerpos y la tierra, proporcionada por el cemento y los quilómetros ocultos de la historia del proceso de fabricación del propio piso de taco del departamento. Son distancias cotidianas de nuestro mundo urbano, de producción y de intensos procesos de desconexión y omisión de historias. La conexión visible e invisible entre el territorio y sus habitantes transita como conceptos importantes para captar la perspectiva de Ailton sobre mundo y ciudadano, y aún sobre el sentido de “estar en aldea”. Percepciones distantes de la realidad de las ciudades, pero que pueden, de la misma manera, resonar a su modo con espontaneidad y vigor en las periferias urbanas y sus potencias.

La potencia es una clave central entre dos personalidades en dialogo: Jailson Sousa e Silva y Ailton Krenak, entrevistador y entrevistado. No al acaso, la potencia reverbera en esta

entrevista por diversos niveles, no apenas en los conceptos elaborados por Ailton, pero está integralmente en su personalidad y en el interés múltiple del interlocutor por el pasado y el presente de los pueblos indígenas en Brasil, lo que lleva esta entrevista a lugares inusuales de reflexión tanto para Krenak y Jailson como, por consecuencia, al propio lector.

La lectura de esta entrevista es extensa y profunda y por eso fue dividida en dos partes. La primera tiene un tono más histórico y presenta los siguientes bloques temáticos: Trayectorias, Teología de la Liberación, Dictadura Militar y la “Emancipación”.

La segunda parte de la entrevista, no se disocia de lo contemporáneo. En sus bloques temáticos aborda: El Tiempo del Mito, Educación, Florestanía, Juventud Indígena y Democracia y Globalización.

Siendo casi imposible dispensar cualquier línea puesto el contexto político en que vivimos, es fundamental, así como en un tratamiento de homeopatía, ejercer la escucha y la aproximación a los pueblos originarios no solamente por el rescate de una memoria, sino por una gradual cura a partir de estas fuertes voces que resuenan y recuperan la historia de la tierra callada por nuestros cementos.

Julia Sá Earp

---

ailton krenak
la potencia del sujeto colectivo

parte I

trayectorias

Jailson de Souza e Silva: Las biografías se refieren a recorridos hechos en nuestras vidas personales, socialmente construidas. ¿Podemos comenzar así? Siéntete como en casa.

Ailton Krenak: Me parece que las biografías tienen la potencia de evocar recorridos de nuestra formación y de nuestra vida, de nuestra experiencia comprometida, ya sea en el contexto local, cuando vives en una pequeña comunidad, o cuando logras sobrepasar los límites de esa comunidad, en que nos sentimos protegidos por la memoria y la historia, que cada uno de nosotros puede experimentar. Sobrepasar esos límites de la comunidad es una experiencia rara que algunas personas realizan conscientemente, de manera activa. La mayoría de nosotros lo hace al ser echados de ese ambiente cómodo, de la vida familiar, de la convivencia, en el caso de una comunidad indígena o de una de esas comunidades autónomas que viven en las periferias de lo social. Aquel ambiente en el cual la vida prospera ajena a las componendas políticas. Y en general, es como si estuviéramos viviendo aislados del mundo planeado, en un lugar donde ocurren muchas invenciones.

Son invenciones que la historia social no captura. Creo que durante mucho tiempo esas vidas fueron experiencias invisibles, de gente maravillosa que consiguió criar a los hijos, formar una comunidad, proteger un territorio, construir un sentimiento de territorialidad en que ese complejo de intercambios, de familias, de compañerismo se va dando, y los niños crecen en esos ambientes con una potencia, una capacidad, una libertad maravillosa. Ese mundo termina constituyéndose como una biosfera; un lugar donde aquellas vidas llegan a cien años, incluso más; son sabios, personas con ricas trayectorias, pero que no se conectan con las realidades complejas del mundo global del cual tomamos conciencia más tarde. En mi caso, fuimos echados de nuestro territorio muy temprano, porque vivíamos en comunidades que ya eran consideradas como comunidades indígenas integradas o desaparecidas. Era como si fuéramos el resto de indios que sobrevivieron a la colonización de Rio Doce, pero que todavía tenían modelos de organización que implicaban el acceso común a las cosas. Tener acceso común al agua, al río, al lugar donde podías buscar comida, acceso de manera social, que involucraba la vida de muchas personas. Esos colectivos son aquellos que ellos definen como comunidad. Creo que cuando denominas comunidad a esos colectivos les quitas un poco de la potencia que tienen, y plasmas una situación idealizada de comunidad, que no permite problematizar la vida de estas personas.

Extraer una biografía de un ambiente como estos es una manera de iluminar todo ese ambiente y proyectar sentido en la vida de todo el mundo; de nuestros abuelos, tíos, padres, de nuestros hermanos, de los colegas de infancia. Es una nave. Es una constelación de seres que están viajando y transitando por el mundo, no el de la economía y las mercancías, sino en el mundo de la vida misma, de los seres que viven y experimentan constante inseguridad. Es como si esas mentalidades, esas personas necesitaran tener un mundo dilatado para poder experimentar su potencia de seres creadores. Personas que crecieron escuchando historias profundas que cuentan eventos que no están en la literatura, en las narrativas oficiales, y que atraviesan del plano de la realidad cotidiana al de una realidad mítica de los relatos y cuentos. Es también un lugar de la oralidad, donde el saber, el conocimiento, su vehículo es la transmisión de persona a persona. Es el mayor contando una historia, o el joven que tuvo una experiencia que puede compartir con el colectivo al cual pertenece y eso va integrando un sentido a la vida, enriqueciendo la experiencia de vida de cada sujeto, y a la vez constituyendo a un sujeto colectivo.

Esa percepción del sujeto colectivo surge muy temprano para nosotros. Yo debía tener unos 17 años cuando mis padres, mis hermanos, un tío, algunos primos menores y yo fuimos embarcados en una caravana para que saliéramos de nuestro lugar de origen y buscáramos otro sitio, otro lugar para continuar viviendo. No problematizaba mucho cómo sería ese otro lugar, debía ser uno que nos permitiera reproducir la experiencia colectiva, la de seguir viviendo juntos.

Los colectivos en que vivíamos, por la violencia que estaba llegando allá con la ocupación de aquel territorio, con disputas por las tierras, conflictos agudos por terrenos y una negación permanente del derecho a que nosotros seamos y tengamos una experiencia de vivir en colectividad. Nuestros vecinos tenían fincas, incluso aquellos que tomaron la tierra de los indios tenían pequeñas propiedades. Era una familia, personas, individuos que eran dueños de aquellas tierras. La manera de existir colectivamente ya no tenía cabida en aquel lugar, se hizo inviable para nosotros la vida en colectivo en ese lugar. Los que estaban resistiendo era a costo de la propia vida; había gente siendo asesinada, porque no cabía más en aquel lugar. Tuvimos que buscar otro lugar.

Soy de la generación del exilio de nuestro pueblo, de cuando muchas personas salieron y fueron a Goiás, São Paulo, Espírito Santo, Mato Grosso. Es como si fuera una fuga medio sin destino, hacia un exilio que no se sabía cuánto tiempo iba a durar, pero yo creo que en el fondo todos teníamos una esperanza de poder volver, más o menos parecida con esa cosa de los nordestinos que vienen a Rio de Janeiro o São Paulo; como si fuera: "voy, pero ya vuelvo". A veces ese "ya vuelvo" no sucede y caemos en el inmenso océano de los acontecimientos de la vida. Cuando me di cuenta, en la salida de São Paulo, donde nos instalamos, para intentar sobrevivir, sin ninguna referencia en medio de los paulistas y de los otros migrantes que estaban allí, comenzamos a sentir un malestar muy grande de ubicarnos como sujeto en aquel contexto.

Yo miraba a mi alrededor, coincidió un poco con el tiempo de la dictadura, y las personas tenían distintos grados de conocimiento, de entendimiento de lo que estábamos viviendo. Con esa edad ya empecé a mirar a mi alrededor y a darme cuenta de que existía un activismo de trabajadores, gente sencilla y realmente pobre, moviéndose de un lado a otro para intentar hacerse comprender, ser respetado y visto. Aún no tenía una idea muy definida de esa cosa de derechos que vengan de algún lado, los llamados derechos humanos, pero sí una incomodidad muy grande con eso de la invisibilidad. Si vives una experiencia de comunidad, la idea de persona es fuertemente constituida, como personalidad de hecho, con perspectivas propias, interactuando con otros iguales. Ese sentimiento de interactuar con otros iguales es fundamental para que seamos personas equilibradas. No estás todo el tiempo acomodándote para relacionarte, te sientes a gusto en una comunidad. Cada uno es único, no existe un patrón, las personas no se sorprenden por tus elecciones.

Ahora cuando caes en el campo minado del exilio, todos los días tienes que actualizar tu memoria, y lo que estás queriendo hacer ahí.

Fue cuando comencé a darme cuenta de que había guaraníes ahí en São Paulo, en el Planalto Paulista, había unos allá en la costa que no conocía y solo vine a conocerlos unos años más tarde. Pero aproximadamente a mediados de la década de los 1970, yo ya veía la movilización de los guaraníes intentando sobrevivir alrededor de São Paulo, siendo expulsados.

Jailson de Souza e Silva: De la represa, ¿no es así?

Ailton Krenak: Sí, la represa Billings. Aquellas personas que están en Parelheiros, en Jaraguá, ellos están sufriendo todo tipo… el mismo desalojo que sufrimos en Rio Doce, ellos lo sufrían allá también. Comencé a frecuentar y a visitar a los parientes, a percibir el movimiento que ellos estaban haciendo, a estar presente en alguna de esas situaciones, pero aún me sentía exiliado. Siempre tenía el sentimiento de estar fuera de casa.

Me di cuenta de que yo podía tener algún tipo de participación más activa en aquella movilización que estaban haciendo, como para sacar a alguien que explotaba palmito de la sierra en el área en que ellos cazaban y recolectaban, un área de la cual un particular se había adueñado, y así se daba una disputa por la tierra.

Comenzamos a ver que había una forma de reivindicar eso con el Estado, con el municipio. Comenzamos a inventariar y en poco tiempo ya estábamos tocando la puerta de la FUNAI en Brasília. Tocando las puertas y reclamando aquello que después se va a configurar como nuestros derechos.

Es interesante como esa cosa de la idea de un derecho, la percepción de que existe algo que es un derecho y podemos construir aquel derecho, que no necesitamos esperar a que este se nos presente, sino que vamos a buscarlo, eso ya me movilizaba desde temprano.

Con pocas herramientas para interactuar e interferir, pero con mucha angustia y expectativa de lograr abrir caminos, comencé a participar de iniciativas que reconfiguraban aquellos colectivos; como cuando comienzas a actuar en una u otra comunidad –aunque sea una dispersa en aquellos barrios pobres– que está allí luchando para tener un puentecito sobre un arroyo, porque cuando llueve se inunda todo.

Entonces, ¿qué tienes que reivindicar tú?

Un paso. Desde esas pequeñas cuestiones hasta cuando comienzas a mirar a tu alrededor y

a pensar: “espera un momento, ¿qué tierra es esta?, ¿qué lugar es este?, ¿qué comunidad es esta que constituimos aquí?”. Y se van despertando tantas inquietudes, se va alterando tu potencia de sujeto que todavía no atina con esa idea de ciudadano, porque esa idea es muy sofisticada. La mayoría de las personas que se mueven en sus vidas para dejar el espacio de existencia no pasa por ese despertar porque ya tenga una idea de lo que es ser ciudadano, sino por un sentimiento natural de buscar aire para respirar, de convivir, de poder hacer una fiesta, dar comida, compartir las cosas. Mi formación coincidió mucho con esa cosa de la cultura brasileña, cuando todos estábamos siendo incorporados en esa cosa del mercado. Las familias que vivían en el campo de repente tenían que aprender a contar dinero, a entrar a un almacén y a comprar, a saber hacer cuentas y pagar después, a medir el tamaño de las cosas. A partir de lo imaginario, se fue proyectando una cartografía de los mundos, de los lugares donde transitábamos.

Fue de un océano como ese que mi camino de activista se fue aclarando. Yo vi todo eso y pensé, ¡vaya!, estoy en una encrucijada donde puedo buscar un trabajo en una fábrica y desaparecer en un túnel de esa fábrica, ir a estudiar a SENAI y convertirme en un tornero, un matricero o pasar la vida entera como ayudante de fábrica, porque hay mucha gente que vivió de esa forma, tuvo origen campesino y después se modernizó transformándose en obrero, trabajador.

Lo interesante es que algo en mí me indicaba que yo no era un sujeto de aquel mundo del trabajo, de aquel mundo del compromiso, de esa cosa de vender mi trabajo a cambio de algo que yo quisiera allí: una escuela, una casa, un coche, un bien.

Es lo que mueve mucho la vida de esas personas que fueron las más arrancadas de sus lugares de origen. Cualquiera en su lugar de origen está totalmente encajado; si esa persona pasa 60 o 80 años viviendo en una casa de harina[1]La “casa de farinha” es el lugar donde tradicionalmente se fabricaba la harina de mandioca o yuca, alimento central en la dieta de los brasileños., moliendo y haciendo rapadura[2]La rapadura, raspadura, panela, piloncillo, pepa dulce o dulce de atado es un dulce común a distintos países de América Latina preparado a partir del jugo de la caña de azúcar. , se siente realizada. Su creación, su universo de invención y creación es pleno. Pero cuando se le arranca de ese lugar y es

arrojado en cualquier otro punto, esa persona tiene que reacomodarse. Ese desterrado ahora tendrá que reinventarse a sí mismo y a su mundo. Yo creo que tenía unas ansias, unas ganas de que esa reacomodación no fuera solamente del individuo, de mi persona, sino que arrastrara conmigo a mi parentela, a las personas que tenían expresión y sentido en mi memoria afectiva, en mis relaciones familiares y en todo. No quería encontrar una salida para mí. Creo que fue desde ese momento que descubrí que tenía sentido que hiciéramos una lucha más abierta, que es cuando comencé a darme cuenta de que estaban los xavantes, guaraníes, caingangues, que había otras familias también expulsadas de su tierra…

[…] y que nuestro lugar no estaba en el destierro.

Ahí, todo el mundo tenía un lugar, y entonces comenzamos a pensar dónde eran nuestros lugares. Fue de ese embrión que surgió el movimiento indígena, que ayudé a pensar, digamos, a proyectar. Nació de personas que tenían más o menos mi edad, que iban desde Mário Juruna, que es un poco mayor, Álvaro Tucano, Marcos Tereno y un colectivo de otros jóvenes indígenas que estaban estudiando en Brasília. Ellos incluso bosquejaron la idea de una organización de estudiantes, la UNINDE, Unión de Jóvenes Indígenas Estudiantes. Su iniciativa fue esa cosa de los estudiantes.

Jailson: ¿El sustantivo era estudiante y el adjetivo era indio?

Ailton Krenak: Así es. Pero cuando yo, junto con Álvaro Tucano, que fue exiliado allá de Alto Rio Negro por los salesianos, por la orden religiosa que había allí y lo excomulgó, haciendo que se fuera, porque él había ido junto con Mário Juruna al Tribunal Bertrand Russel a denunciar la dictadura, el genocidio indígena, cuando él regresó a Brasil, los curas no lo dejaron volver a Rio Negro. Él tuvo su formación conmigo y con otros parientes, como Ângelo Kretan, Nelson Xangrê y algunos de nuestros parientes guaraníes de allá del Planalto Paulista, del interior de São Paulo, donde hay reservas indígenas, y comenzamos a observar y a ser observados por aquellos movimientos de pastorales de la tierra, la indígena, que se convirtió en el CIMI, Consejo Indigenista Misionero. Fue en el ambiente de aquellas comunidades de base que fuimos cultivando nuestras alianzas.

teología de la liberación

Jailson: ¿Fue la teología de la liberación un espacio de diálogo para ustedes?

Ailton Krenak: No tengo dudas de que lo haya sido, porque ellos creaban un flujo, abrían la posibilidad de circular e ir a los encuentros comunitarios. Recuerdo que una de las primeras veces que tuve un canal para portar mi voz, fue una campaña de esas de la fraternidad, cuando todavía estábamos en aquella…

Jailson: ¿Eso sucedió a finales de la década de 1970?

Ailton Krenak: A finales de la década del 70, inicios de los 80, cuando yo ya estaba comprometido en esos debates. Había una campaña de la fraternidad que tenía como tema "pan para el mundo", creo, o pan es vida, que trataba la cosa del hambre.

Vivíamos en comunidades de hambre. Si hoy dices que teníamos comunidades que pasaban hambre, con gente muriendo de hambre, es muy posible que alguien diga: "no, eso fue a comienzos del siglo XX". No, fue a finales del siglo XX. Es por eso que tenemos a Betinho[3]Herbert José de Sousa, sociólogo y activista precursor de los derechos humanos en Brasil.. Yo aún no lo conocía, ni a las campañas. Solo después que las campañas de Betinho se consolidaron. Pero mucho antes ya estaba el diagnóstico del hambre barbarizando la vida de miles de personas. Así que creo que fue en una de esas campañas del pan para la vida, o del pan es vida, de repartir el pan, que usaron un discurso mío y vincularon mi imagen, y se viralizó. Desde el Nordeste, en Amazonia, hasta cualquier lugar adonde llegaba un panfleto de la Prelacía, o una imagen en la TV, aquel chico aparecía diciendo alguna cosa. Y eso fue ampliando mi perspectiva de con quién podía hablar, y comencé a tener noción de que podía hablar con otros sectores y personas, que podía hablar más allá de aquellos desabrigados de las periferias de las grandes ciudades, como São Paulo, el propio Rio de Janeiro, Curitiba.

También podía hablar con la gente que estaba en la floresta, con mis parientes imaginarios en algún lugar de la floresta. Y comenzamos a mandar un discurso, como si estuviéramos

mandándolo a otro planeta. Mandar un discurso para los parientes que estaban dentro de la floresta. Yendo a los encuentros, haciendo esa comunicación a distancia, grabando cassettes con mensajes para mandar a las aldeas, nosotros creíamos que había alguien al otro lado que podía entender lo que estábamos diciendo.

Creo que ese fue el primer ambiente para sustentar una idea de movimiento social amplio, donde el pueblo indígena era el protagonista. Donde nosotros ya no éramos quienes esperábamos el plato de socorro, o el abrigo, la ayuda. Éramos quienes asumíamos la iniciativa de comenzar a debatir la realidad que estábamos viviendo.

dictadura militar y la “emancipación”

Ailton Krenak: Es muy curioso, porque fue en esa época que el Estado resolvió que iba a emancipar a los indios. Fue a finales de la década del 70, la emancipación fue durante el gobierno de Geisel. Ellos decidieron que harían la campaña de la emancipación en [19]76. Lanzaron el lema de la emancipación, una reforma del Estado, con la cuestión de la tierra, de los propios derechos civiles. Digamos que era el período de más desgaste de esas relaciones, cuando el Estado decidió decir que aquellas personas que pensaban que eran indios, ya no lo eran. Esa violencia extendida del Estado que alcanzaba desde a los Ianomamis, los Xavantes, los Ticunas, los Guaraníes, hasta a todos los indios urbanos y periféricos, fue la primera oportunidad de coalición indígena que tuvimos.El Estado atacó, y hubo una coalición.

De repente, tenías en la misma manifestación a gente como Daniel Cabixi, que venía allá de Mato Grosso, y Aniceto Celestino, que eran líderes xavantes que ni portugués dominaban aún, a pesar de que tenían un acento bien marcado porque eran alumnos salesianos, eran catequistas de salesianos y hablaban ese portugués medio de padre. Pero ellos tenían potencia y capacidad de animar el debate sobre los derechos indígenas, y eso desvendó nuestros ojos. Fue cuando Marçal de Souza dijo: “Brasil no fue descubierto, fue invadido”. El indio kaiowá guaraní de Mato Grosso do Sul, en el interior de una hacienda de intransponible latifundio gritaba y pateaba: “Brasil no fue descubierto, fue invadido”. Dijo

eso en el 76. Ahí comenzó el desastre, la represión cayó sobre las aldeas de una forma violenta. Durante aquella época, quienes dirigían la Fundación Nacional del Indio eran generales, coroneles, lo que incluso está de moda ahora. Nosotros tenemos un general retirado dirigiendo la FUNAI, pero en aquel tiempo ellos estaban uniformados y armados. Y realmente nos reprimían, los comandos militares no eran blandos en ninguna región del país.

Nosotros teníamos jóvenes indígenas que estaban en colegios salesianos, que estaban en lo que quedaba de las misiones religiosas esparcidas por Goiás, Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, en Acre, en Alto Rio Negro. Esos jóvenes leían, escribían y comenzaban a dar consistencia a los mensajes de los ancianos y de los mayores, y repercutían un discurso como el de Marçal de Souza, que Brasil no fue descubierto, sino invadido. Mira ese enunciado, mira qué cosa maravillosa para dar base a algo que está naciendo. No estaba gateando, él ya había nacido de pie diciendo: “Brasil fue invadido”. Entonces, si fue invadido, nuestra tarea era retomarlo.

Y ahí comenzamos la lucha por las demarcaciones de las tierras indígenas. Era una campaña para demarcar las tierras, y campaña por los derechos indígenas.

El primer encuentro que hicimos se llamaba “Indios, derechos históricos”. Mira la plataforma. Los derechos eran históricos, no estaban por venir.

Estábamos reclamando lo que nos habían quitado. Y en ese primer encuentro hubo gente de 68 etnias, en una época en que los documentos oficiales decían que en Brasil había 120 pueblos. Nosotros reunimos 68 de una vez. Después, más tarde, ellos decían que había 180. Hay gente que repite hasta hoy que son 180. Hay muchos documentos oficiales que dicen que existen 180 etnias o pueblos, pero olvidan que son 300 y tantos, y pueden ser muchos más.

Así como las estadísticas de la época decían que en Brasil había alrededor de 120, 150 mil indígenas, porque ellos contaban de las aldeas. Cuando decimos aldeas, hablamos de diferentes situaciones, de hecho, en que esos parientes estaban siendo acorralados y

segregados en algunos territorios, y no tenían ninguna condición de supervivencia. Con una administración federal encima de ellos controlando la propia vida, a punto de que una persona no podía desplazarse de aquella aldea suya hacia alguna otra región sin tener un pase, que el jefe de turno autorizaba.

Jailson: ¿Campo de concentración?

Ailton Krenak: Así es, sin ese pase nadie circulaba. Y eran considerados no indios los que circulaban sin pase. Si andabas por ahí y un jefe de turno no te controlaba, ya no eras indio. Además de esa manía de decir que quien usa pantalones jeans, reloj y gafas ya no es indio, ellos también tenían esa de que quien circulaba sin carné y el ticket de transporte de la FUNAI y del jefe de turno, ya no era indio. "Él ya está emancipado". Entonces la emancipación era compulsoria. En vez de avanzar en el ejercicio de la ciudadanía, en vez de tener una percepción de que era un avance en el sentido de la conquista de nuevos espacios para expresar ciudadanía, todo eso era entendido como un entregar la emancipación. Me acuerdo de una fila enorme en el Instituto Nacional de Previsión Social (INPS), que doblaba la vereda, giraba y desaparecía hacia otras calles. Allá al final de aquella fila estaban unos camaradas todos arreglados, pareciendo unos luchadores de huka-huka del Xingu. Era el fin de la fila del INPS, el fin de la fila de los pobres. Era el lugar donde ellos iban a poner a los "emancipados". Entonces la emancipación de los indios era ponerlos al final de aquella fila de la pobreza.

Tuvimos que combatir ese estigma que estaba marcado para nuestro destino común, que era el de que todos los indios se fueran al final de la fila de los expropiados de todo.

Creo que esa cosa del movimiento era una reacción contra esa negación de nuestra existencia, contra la negación de nuestros derechos históricos y nuestra posibilidad de inventar otras formas de ser, de ser de cualquier manera, pero que principalmente implicaba respetar los territorios donde nuestro pueblo aún conseguía mantener la resistencia, permanecer vivo. Esa cosa que articulaba la idea de derechos humanos con territorio andaba de la mano para la mayoría de esos camaradas de mi edad. Y para los mayores, eso fue una revelación. Si para los mayores la idea de un territorio era mágica, una idea fundada en el mito, ahora había un montón de hijos y nietos suyos diciendo que

además de aquello de que hablaban nuestras narraciones ancestrales, también había una correspondencia aquí en el mundo: el derecho que nosotros teníamos.

Descubrimos un mundo aquí fuera donde había un cuerpo de representación de esa sociedad que, a pesar de devorarnos, en su interior había instituciones que necesitábamos conocer, y desde dentro podíamos sacudir algo para sacar de allá las referencias de lo que considerábamos nuestros derechos.

El documento más efectivo que el Estado tenía para dialogar con nuestra demanda era el Estatuto del Indio, la Ley 6.001. Una ley creada en la dictadura, y que Darcy Ribeiro consideraba una pieza fundamental para que el Estado no aplastara al resto de los indios, y por eso él decía: “tengan cuidado, si van a enfrentarse con el Estado presten atención, porque si acaban con esa Ley 6.001 acabarán con la última barrera que aún delimita un lugar oscuro, pero donde ustedes todavía están reconocidos. Fuera de ese lugar, ustedes están en la masa general de expropiados y sin tierra”. Aún no existía esa categoría y segmento identificado. Quiero decir que hasta para conquistar ese estatus el pobre debe ir hasta el fondo, debe esforzarse en la más desolada condición de ciudadano para erguirse como un sin tierra.

"Tuvimos que combatir ese estigma que estaba marcado para nuestro destino común, que era el de que todos los indios se fueran al final de la fila de los expropiados de todo."

Creo que en el caso de los pueblos indígenas estuvimos al borde de esa frontera de desaparecimiento. Cuando conseguimos hacer la curva del desaparecimiento, conseguimos erguirnos como un movimiento social inventivo, extremadamente fragilizado por el propio contexto histórico en que estaba puesto, pero que ya conseguía estar en la historia.

Es por eso que es posible llamarlo contexto histórico. El Estado nos agarró de la pierna y nosotros salimos de la escena con la cabeza erguida, pateando y gritando. Creo que el primer reconocimiento de esa emergencia de derechos vino de los intelectuales, de la universidad, habiendo figuras como ya dije, como Darcy, pero había otras personas y figuras tan fundamentales como él, que en diferentes lugares del país comenzaron a convocar a los

indios al debate, traerlos al escenario y al discurso público.

los hermanos villas-bôas

Jailson: ¿Cómo los hermanos Villas-Bôas entran en eso?

Ailton Krenak: Los hermanos Villas-Bôas eran los *capitães do mato*[4]*El "capitão do mato" era la figura encargada de capturar los esclavos fugitivos en el periodo de la esclavitud en Brasil.* del Estado, no querían que los indios volvieran a ser indios. Para los Villas-Bôas, estaba bastante bien los indios de Xingu; las 17 etnias que habían puesto en el arca de Noé debían quedarse allí, al resto, que se lo llevara el diluvio. Si no se los llevó, es porque tardó demasiado. De cierta manera, ellos creían que fue un retraso de la modernización del Estado brasileño haber dejado que tanto margen y periferia se escabullera por las fronteras de los ríos, *igarapés*[5]*Término de la lengua indígena Tupi que significa camino de canoa. Es el curso de un río o canal, característico de la región amazónica.*, pies de sierras y continuaran resistiendo.

Era impensable para los hermanos Villas-Bôas que los Xacriabá pudieran, a finales del siglo XX, resurgir como una nación fuerte y capaz de reivindicar sus derechos en la organización político social de su región, y consolidar una presencia como los Xacriabá lo hacen al norte de Minas Gerais. O como los Maxacali lo hacen, o aun como los Krenak a las orillas de aquel río en coma, el Rio Doce, con las empresas mineras y su compromiso solidario de acabar con esas montañas.

Como decía Carlos Drummond de Andrade, siguen veloces en su determinación de empaquetar esas montañas, meterlas en un barco y mandarlas a la puta mierda. Esta determinación de arrasar el paisaje y acabar con quien tiene en el paisaje un espejo para sí mismo, quien canta a la montaña y al río, quien baila para la montaña, quien nombra a los ríos.
Cada *igarapé* tiene un nombre, y ese nombre es una invocación a otros seres, a sus

parentescos, a las narraciones más antiguas que llegan a nuestra memoria. Eso es lo que da sentido a que se le llame madre a la tierra, porque ella no es una cosa; no es un suelo, un lote, un terreno, una hacienda.

Por mucho que intenten transformarla en un stock de tierras, eliminar el sentido de vida que tiene la tierra, las personas que nacieron en ella y conservan su memoria, no lo aceptan. Patean, mueren, continúan reapareciendo de otras formas, pero siguen luchando y gritando, diciendo que eso es la madre tierra.

El movimiento indígena nació con esa conciencia de hijos de la madre tierra, y con una capacidad de crítica política activa, como esa de Marçal, al decir que Brasil no fue descubierto, sino invadido. Entonces, esas bases conceptuales que sostuvieron el pensamiento de mi generación para pensar al movimiento indígena están profundamente formadas por nuestra herencia cultural; no fue una sugerencia externa, fue la implicación profunda de estos individuos con sus colectivos. Tal vez por eso por más que se diluya en todos los debates de cada época, este movimiento, ya sea en la crisis política, ya sea cuando Brasil está nadando en plata, aparece enfrentando a la hidroeléctrica Belo Monte, cuestionando las represas e hidroeléctricas, los puertos, esa infraestructura del Estado, porque el Estado es el continuo invasor de aquel proceso que Marçal de Souza había denunciado en la década de los 70. Es decir, no existe descubrimiento, sino una invasión continuada, y el Estado es el principal movilizador de esa invasión: todo el aparato del Estado con sus agencias. Los hermanos Villas-Bôas, a quienes has recordado, representan, desde el punto de vista de la historia de esa creciente ola que resultó en el movimiento indígena, el conservadurismo indigenista, que creía que debería existir, tal como existen reservas biológicas, una reserva para guardar esas herencias culturales de aquello que dio estrato fraudulento a indios, negros y blancos como base de la formación de la civilización tropical brasileña.

>> PARTE II