

A PROFECIA DOS RIOS: CARTOGRAFIAS AFETIVAS NA LITERATURA INDÍGENA E PENSAMENTO DE AILTON KRENAK

DIEGO JESUS

THE UNIVERSITY OF TEXAS AT AUSTIN

Resumo: Para as culturas indígenas, os rios são artérias vivas que conectam territórios e modos de vida, carregando em seu fluxo memórias, resistências e profecias que desafiam narrativas coloniais e propõem novas formas de coexistência com o planeta. Este estudo investiga a noção de *cartografias afetivas* a partir da obra de Ailton Krenak, examinando como práticas cartográficas insurgentes reconfiguram territórios marcados pela violência das *zonas extrativas*. Situado na intersecção entre a crise climática e o racismo ambiental, o ensaio argumenta que as cartografias afetivas funcionam como arquivos vivos de memória, espiritualidade e resistência indígena nos territórios originários do Brasil. Mobilizando aportes dos campos de Cultural Studies, Environmental Studies, Critical Indigenous Studies e Black Studies, o estudo demonstra como narrativas ancestrais, mitos e lutas coletivas se articulam em epistemologias indígenas transformadoras. Nas *escrevivências* e na literatura de Krenak, os territórios emergem como espaços vivos de memória e profecia, formulando alternativas decoloniais à devastação ambiental e às narrativas coloniais dominantes.

Palavras-chave: literatura indígena, cartografia afetiva, ativismo indígena, racismo ambiental, memória ancestral

Abstract: For Indigenous cultures, rivers are living arteries that connect territories and ways of life, carrying in their flow memories, resistance, and prophecies that challenge colonial narratives and propose new modes of coexistence with the planet. This study investigates the notion of *affective cartographies* through the work of Ailton Krenak, examining how insurgent mapping practices reconfigure territories marked by the violence of *extractive zones*. Situated at the intersection of the climate crisis and environmental racism, the essay argues that affective cartographies function as living archives of memory, spirituality, and Indigenous resistance across Brazil's original territories. By drawing on Cultural Studies, Environmental Studies, Critical Indigenous Studies, and Black Studies, it demonstrates how ancestral narratives, myths,

and collective struggles cohere into transformative Indigenous epistemologies. In Krenak's *escrevivências* and literature, territories emerge as living spaces of memory and prophecy, articulating decolonial alternatives to environmental devastation and dominant colonial narratives.

Keywords: Indigenous literature, affective cartography, Indigenous activism, environmental racism, ancestral memory

“Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações e interações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nos deixando órfãos, não só aos que em diferente graduação são chamados de índios, indígenas ou povos indígenas, mas a todos.”

— Ailton Krenak, *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*

Em 2023, durante uma pesquisa na região do Rio Negro, na Amazônia brasileira, como parte de um projeto maior, encontrei o povo Tuyuka vivendo ao redor de uma barraca improvisada de lona preta, erguida às margens do rio.¹ Ali, o rio permanecia havia meses cerca de nove metros abaixo de seu nível médio, e o leito exposto revelava um solo novo e instável, onde os pés indígenas agora transitam, mas onde seus cultivos e plantações não conseguem prosperar.

Os povos indígenas caminham numa Amazônia em processo de ressecamento. Em alguns estados da região Norte do Brasil, a seca nos rios amazônicos foi a pior dos últimos 120 anos. O cenário da inédita diminuição do volume das águas expõe as cicatrizes permanentes deixadas na vegetação, corroída irreversivelmente pelos seguidos e longos ressecamentos causados pelas consequências do aquecimento global. Estiagens mais longas a cada ano comprometem o volume das águas, as vidas e as culturas que os rios agora quase secos sempre

¹ Em 2023, com recursos da University of Texas at Austin, realizei pesquisa na região da Floresta Amazônica, nos estados do Amazonas e do Pará. Nesse período, visitei territórios indígenas e comunidades remanescentes de quilombos impactados pelo extrativismo e pelas consequências da crise climática. O povo Tuyuka, pertencente ao tronco linguístico tukano oriental, habita a região do Alto Rio Negro, no Amazonas, e áreas da Colômbia.

alimentaram. A não navegabilidade e a insustentabilidade dos rios são exemplos das desconexões espirituais, culturais, econômicas e políticas enfrentadas pelos povos indígenas em seus territórios tradicionais no contexto atual. O isolamento de aldeias causado pelo ressecamento de rios e igarapés, os incêndios desencadeados por temperaturas extremas e queimadas ilegais, o avanço da invasão de terras para exploração madeireira e garimpeira, somados à fragilidade na fiscalização devido à ineficiência estatal, compõem alguns dos desafios mais urgentes enfrentados pelas populações indígenas no Brasil (Instituto Socioambiental 2023; 2024).

Ailton Krenak relata que o crime ambiental no Rio Doce, o *Watu* do povo Krenak, produziu um estado de “coma” nas águas (Krenak 23).² Os rios comatosos são aqueles cujo processo de morte (coma), causado por crimes ambientais, está associado às condições físicas, culturais e espirituais das vidas e dos modos de vida ribeirinhos. Esse coma se traduz nos corpos e nas culturas dos povos e comunidades tradicionais de Minas Gerais, afetando não apenas as aldeias indígenas localizadas ao longo do leito do Watu, um rio sagrado agora envenenado pela atividade extrativista. O estado de coma dos rios comatosos se dá na experiência de suspensão da vida e dos costumes das comunidades tradicionais. Só uma epistemologia ribeirinha pode medir e desafiar o estado de morte imposto pela devastação neocapitalista nas comunidades tradicionais brasileiras. Essa epistemologia emerge dos saberes dessas comunidades e de suas relações afetivas com o rio, formadas ao longo de várias gerações e agora compelidas a se adaptar devido ao impacto das mudanças climáticas e dos crimes ambientais.³ Meu estudo documenta os sistemas de conhecimento das comunidades indígenas em *espaços aquáticos (aquatic spaces)*, caracterizados por suas particularidades geográficas e pelos desafios decorrentes das oscilações anômalas nos níveis de água em rios, mares e manguezais (Oslender 135).

A *violência lenta (slow violence)* do extrativismo, ameaças e ataques causados em territórios tradicionais está dispersa em um longo período que pode ser invisível a curto prazo (Nixon 2), mas está presente cotidianamente na profunda degradação dos territórios tradicionais, principalmente daqueles localizados na área de floresta do Brasil, correspondente a 58,5% do seu território (Sistema Nacional de Informações Florestais – Serviço Florestal Brasileiro). A

² O povo Krenak vive às margens do Rio Doce, em Minas Gerais, e mantém uma conexão espiritual com o Watu (Rio Doce), essencial à sua cosmologia e ao seu modo de vida. Essa relação foi gravemente afetada pela degradação ambiental, sobretudo após o rompimento da barragem de Mariana, em 2015.

³ Os povos indígenas no Brasil enfrentam crimes ambientais, como desmatamento ilegal, mineração que contamina rios, poluição por rompimento de barragens, queimadas criminosas, grilagem de terras e atividades extrativistas não autorizadas.

morte lenta dos rios nos territórios tradicionais brasileiros é um termômetro da crise climática em escala global.

Para compreender a literatura que arquiva os modos de viver, lutar e se enlutar ao longo dos rios comatosos, percorro o fluxo das ideias na obra do ativista, filósofo e poeta indígena Ailton Krenak. Seus conceitos, ancorados em temporalidade, memória e mitologias indígenas, delineiam cartografias imaginadas como camadas de mundo, nas quais a pluralidade de narrativas permite a coexistência de diferentes histórias de fundação sem que se produzam conflitos. Reúno autores das áreas de Environmental Studies, Critical Indigenous Studies e Black Studies, analisando a cartografia afetiva da resiliência indígena em meio ao racismo ambiental, que perpetua perseguições, desapropriações e violações, impactando diretamente os modos de vida ribeirinhos em zonas extrativas (Gómez-Barris xix). Argumento que a literatura e o ativismo de Ailton Krenak utilizam o conceito de cartografia afetiva como uma forma de insurgência indígena, que reconfigura territórios tradicionais em espaços de memória, resistência e espiritualidade, desafiando o racismo ambiental e as narrativas coloniais ao propor epistemologias indígenas como alternativas transformadoras.

Ailton Krenak tem sido uma figura central no ativismo indígena e no pensamento crítico no Brasil, desafiando a política e o discurso público com sua incisiva crítica ao projeto civilizatório dominante. Um momento crucial de sua trajetória foi a performance no Congresso Nacional, em setembro de 1987, durante os debates da Assembleia Constituinte, quando pintou o rosto com tinta preta, feita com a tradicional graxa de jenipapo indígena, e leu uma carta dirigida a ruralistas e políticos, denunciando a exploração dos povos indígenas e a devastação ambiental.⁴ Esse ato se tornou um símbolo de resistência. Krenak foi um dos fundadores da União das Nações Indígenas, experiência que o levou a viajar mais de 8 mil quilômetros pelo Brasil, visitando nações indígenas em todas as regiões para promover a importância da autonomia dos povos originários.⁵ Durante essas viagens, encontrou comunidades que desconheciam a existência de outras nações indígenas, ao que Krenak respondia: “Somos todos parentes.”

⁴ Ailton Krenak foi fundamental na Assembleia Constituinte de 1987–1988, garantindo a inclusão dos Direitos Indígenas na Constituição de 1988, que reconhece os povos indígenas como primeiros habitantes do Brasil e assegura seus direitos territoriais e culturais.

⁵ A União das Nações Indígenas (UNI), criada em 1980, foi a primeira organização nacional a unir povos indígenas na luta por direitos e territórios.

Nas últimas décadas, Ailton Krenak consolidou-se como um dos mais importantes ativistas indígenas da América Latina, com a publicação de obras fundamentais que interpreto e correlaciono em meu estudo. São elas: *Um Rio, Um Pássaro* (2023), *Futuro Ancestral* (2022), *O Amanhã Não Está à Venda* (2020), *A Vida Não É Útil* (2020), *Ideias para Adiar o Fim do Mundo* (2019) e *O Lugar Onde a Terra Descansa* (2000). Esses escritos reafirmam o papel de Krenak como uma das vozes mais relevantes na luta por justiça socioambiental e pela preservação da memória ancestral indígena. Seu impacto intelectual e cultural foi reconhecido com sua entrada na Academia Brasileira de Letras, em 2024.

As experiências de Ailton Krenak, narradas em *Um Rio, Um Pássaro*, durante suas viagens pelo Brasil entre 1993 e 1997 com o fotógrafo japonês Hiromi Nagakura, nas terras indígenas Ashaninka, Katukina, Yawanawá, Yanomami, Macuxi e Huni Kuin, servem como referência para a elaboração de uma *cartografia afetiva*. Essa proposta aborda tanto a resiliência e a reinvenção dos modos de vida dos povos indígenas amazônicos quanto a degradação ambiental resultante do assoreamento e das secas históricas nos rios Juruá, Gregório, Uraricoera (Watoriki, Casa do Vento, território Yanomami) e Jordão, todos situados na região da floresta amazônica. Krenak elabora uma cartografia afetiva, narrada em seu diário de viagem, onde registra encontros ao longo de rios e territórios indígenas no Brasil (2023). Os cinco capítulos do livro apontam a localização geográfica de Krenak, indicando sua origem no momento de cada relato.

Meu estudo considera o rio como metodologia para uma geo-história escrita no curso de suas águas. A metodologia analisa o conceito de cartografias afetivas ou *cartografias para depois do fim*, proposto por Ailton Krenak (2022), para documentar a degradação dos rios e a resiliência dos povos indígenas em territórios por ele visitados nas últimas décadas. Por meio dessa prática cartográfica, que combina deslocamentos físicos e a transmissão de tradições orais, o mapeamento afetivo em Krenak e em sua cosmologia ameríndia recusa os binarismos ocidentais de natureza/cultura e humano/não humano. As diferenças entre os seres, segundo o perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro, residem em suas perspectivas, e não na noção ocidental de natureza. Para as cosmologias ameríndias, as diferenças, sejam os seres orgânicos ou inorgânicos (espirituais), estão nas perspectivas que os seres ocupam, uma vez que todos se percebem como humanos a partir de sua própria perspectiva. Distanciando-se da ideia alienante de uma divisão entre a Terra—esse organismo do qual fazemos parte—e a humanidade, Krenak propõe que as cartografias afetivas têm o poder de tornar visível e memorável aquilo que os binarismos coloniais apagaram das histórias oficiais e dos mapeamentos cartesianos (2020b).

1. Cartografia Afetiva, Uma Insurgência Indígena

Numa das memórias de Krenak sobre a fundação do mundo, ele lembra um mito contado pelos parentes Guarani, aldeados na Mata Atlântica. Diz Krenak que os gêmeos primordiais dobraram a extensão da Serra do Mar, formando uma topografia que impedisse que a Água Grande—o mar—avançasse sobre o continente. Essa descrição da paisagem recuperada na mitologia Guarani da criação do território aquático, da borda de mar, que chamam de *nhé ere*, é seguida pela denúncia do autor sobre a violência experienciada pelos povos Guarani e caçara naquela região. A população tenta sobreviver à especulação imobiliária e toda sorte de violência que “devasta esse lugar que seus espíritos enxergam, e suas palavras traduzem, através de uma cartografia afetiva” (Krenak 19).

Como considerar uma história de pátria no meio deste cemitério continental? Temos que nos insurgir, e as confluências podem nos ajudar nisso. Se o colonialismo nos causou um dano quase irreparável foi o de afirmar que somos todos iguais. Agora a gente vai ter que desmentir isso e evocar os mundos das cartografias afetivas, nas quais o rio pode escapar ao dano, à vida, à bala perdida, e a liberdade não seja só uma condição de aceitação do sujeito, mas uma experiência tão radical que nos leve além da ideia de finitude. Não vamos deixar de morrer ou qualquer coisa do gênero, vamos, antes, nos transfigurar, afinal a metamorfose é o nosso ambiente, assim como das folhas, das ramas e de tudo que existe. (Krenak 23)

No pensamento de Ailton Krenak, o gesto cartográfico reflete suas experiências e os diálogos com povos indígenas de diversas etnias. Essa cartografia afetiva rompe com as colonialidades cartográficas de matriz cartesiana ao propor um mapeamento performativo e dinâmico, fundamentado em práticas de mapeamento participativo, que se desenrolam no movimento contínuo das *travessias* (*crossings*) (Sletto et al. 1–2).

As travessias, nesse contexto, não apenas possuem implicações performativas, mas também conceituais, pois atravessam fronteiras impostas pelo Estado sobre terras indígenas, expondo relações de poder espacializadas e promovendo aprendizados que cruzam limites epistemológicos. A cartografia afetiva que inspira Krenak expande a noção de mapeamento

participativo ao integrar, em um mesmo gesto, experiências de luta, descrições de paisagem, cantigas tradicionais, histórias ancestrais e a interpretação de práticas culturais das etnias com as quais conviveu e dialogou em suas viagens. Essa abordagem sublinha a insurgência indígena como um ato político, cultural e afetivo que questiona as lógicas hegemônicas de representação espacial.

A presença de Ailton Krenak nos diferentes territórios indígenas por onde passou, onde foi recebido como parente, fortalece a autorrepresentação de sua cultura e possibilita a transmissão dos costumes e tradições das etnias com as quais conviveu ao longo de sua trajetória. Esse processo articula-se ao conceito de *escrevivência*, formulado por Conceição Evaristo (2017; 2020), que vincula vivido e narrado, real e imaginado, como um ato de contar que também escuta e reconta—deslocando a escrita do *eu* para a memória coletiva e nomeando, em particular, as vivências de mulheres negras e sua ancestralidade (Evaristo 30–31; Nunes 11). A obra de Krenak pode ser entendida como uma *escrevivência* da resiliência indígena, em que experiências de vida se entrelaçam à oralidade, à imaginação e à peregrinação por diferentes territórios, convertendo-se em potentes instrumentos de resistência e fortalecimento cultural. Além disso, sua metodologia participativa transcende o individual e promove um arquivamento indígena colaborativo e afetivo, que preserva e celebra os saberes e as vivências dos povos originários. Essas memórias enfrentam o silenciamento histórico e revelam temporalidades criadas pelas culturas indígenas, produzindo registros que preservam suas próprias fundações do mundo. Assim, sua metodologia participativa integra-se a uma prática de insurgência que simultaneamente desafia o apagamento colonial e promove um arquivamento indígena vivo e performativo por meio das *escrevivências*.

Entre 1998 e 2003, Ailton Krenak idealizou e organizou o Taru Andé – Festival de Dança e Cultura Indígena, realizado na Serra do Cipó. O evento reunia diferentes etnias e aldeias em celebração de rituais nativos, nos quais cantavam e dançavam em conjunto. Para a ocasião, os povos indígenas nomearam aquele lugar sagrado Aldeia Grande, onde todas as aldeias se encontram, apoiando-se na memória ancestral para seguir os passos dos antepassados pela “trilha dos antigos” (Krenak 12).

Por meio dessa experiência, interpretada neste estudo como um ato performático das cartografias afetivas indígenas e transmitida pela oralidade, Krenak convocava as nações indígenas a cantar para os rios e a chamar o céu para dançar com a terra, invocando o espírito da montanha que habita aquele lugar. Segundo Krenak, esse local carrega registros deixados

pelos antepassados, como desenhos nas pedras e nas montanhas, sendo mais do que um território, uma reserva ou uma aldeia indígena: É um *sítio dos antepassados*.

Para Krenak, essa experiência de festas anuais—que leio como um dos gestos mais performáticos de suas cartografias afetivas—, embora não constituísse a aldeia de uma nação específica, figurava a “aldeia verdadeira” ou “aldeia mãe” de todas as aldeias.

Quando os Krenak decidiram que iriam chamar as outras tribos para dançar, é porque para nós tinha chegado o tempo de mostrar para os nossos outros parentes, para os Maxacali, para os Xacriabá, para os Pataxó, esses que estão mais perto da gente, ali em torno da serra, que a nossa história não acabou; que o nosso encontro com a cultura dos brancos foi mais um aprendizado nosso, para a nossa existência e para a nossa vida; e que os nossos velhos já tinham antecipado, já tinham anunciado esses nossos encontros. Podíamos ter a certeza de que esse nosso encontro com os brancos, com as outras culturas, era mais um passo no caminho, mais um percurso, que era para a gente continuar em frente. (Krenak 37)

De acordo com Davi Pereira Junior e Bjørn Sletto (2024), as cartografias indígenas são construídas a partir de realidades específicas, marcadas por contextos territoriais, sociais e culturais, e profundamente influenciadas por epistemologias e ontologias indígenas. Essas cartografias refletem as experiências vividas e diversificadas dos povos indígenas, incorporando formas narrativas enraizadas em seus contextos e revelando as conexões simbólicas que mantêm com seus territórios:

Indigenous cartographic processes are informed by collective political mobilization and territorial struggles, thus serving as a response to neoliberal policies, the expansion of capital, and the commodification and extraction of Indigenous land and natural resources. (Pereira Junior e Sletto 254)

Na literatura e no mapeamento afetivo de Krenak, as narrativas indígenas, transmitidas pela oralidade e pela escrita literária, revelam um caráter processual e dinâmico, fundamentado nos movimentos performativos dos corpos pelos territórios indígenas. As epistemologias

indígenas estão profundamente ligadas às *paisagens narrativas* (*storyscapes*), compreendidas como territórios animados por histórias vivas que recriam os fundamentos ontológicos e epistemológicos das comunidades (Sletto et al. 3).

O conceito de travessias refere-se aos movimentos realizados dentro e através dos territórios indígenas e, neste estudo, é analisado à luz da cartografia afetiva indígena, com ênfase no ato de caminhar. Expando essa abordagem para incluir a prática de navegar os rios, que constitui o principal meio de locomoção das populações ribeirinhas e costeiras. A partir desse conceito, reflito sobre os imaginários cartográficos indígenas e sobre o exercício da navegação ou o impacto de ser impedido de exercer essa tecnologia ancestral, essencial não apenas para a mobilidade, mas também para o cultivo, o mapeamento, a espiritualidade e os múltiplos significados que as águas possuem para os povos indígenas.

Nas cidades, as conexões entre as pessoas são mediadas por computadores; nas florestas, são as canoas que desempenham esse papel, observa Krenak (2023), revelando a cartografia afetiva e o ato de travessia como tecnologias ancestrais indígenas que fortalecem os laços entre os povos e seus territórios.

As paisagens indígenas presentes no texto de Ailton Krenak são marcadas por temporalidades instáveis e rotativas, caracterizadas por rupturas epistêmicas e materiais, onde categorias e elementos são desfeitos e reorganizados. As *paisagens aquáticas da colonização* (*settler waterscapes*, termo de Joel E. Correia, 2022) estão transformando as relações hidrossociais das comunidades indígenas e negras nos territórios visitados por Krenak e analisados neste estudo. Essas comunidades, além de precisarem se adaptar constantemente, encontram-se em mobilização permanente para resistir às *geografias do colonialismo* (*geographies of settler colonialism*) e às *geografias desafiadoras* (*defiant geographies*), como discutidas por Christen A. Smith e Lorraine Leu (2020; 2023), que incluem a sedimentação dos rios causada por atividades extrativistas, legais e ilegais, e os impactos de eventos climáticos extremos, como secas e enchentes sazonais.

A cartografia afetiva estabelece uma conexão profunda com o território ancestral, tanto em sua dimensão material quanto espiritual. Por meio de sua abordagem cartográfica imaginária, Krenak e os povos indígenas no Brasil desenvolvem novas práticas de identidade e ativismo indígena que criam memória e promovem o arquivamento de uma indigeneidade entendida como uma força generativa, capaz de produzir agência e provocar transformações em qualquer contexto em que se manifeste, como discutido por Pratt (2022).

Krenak imagina a transfiguração deste mundo, desta existência, na metamorfose deste ambiente natural e ancestral. Essa metamorfose krenakiana (povo Krenak e a transmutação do rio Watu) reflete a resiliência e espiritualidade dos rios e de seus povos aquáticos—*ou povos de marés*, como canta em seu carimbó o músico e compositor afro-indígena Mestre Diquinho, da Ilha do Marajó, localizada na região Norte do estado do Pará. A transmutação do território e das margens de rios e mares—das marés—evidencia a resiliência e a adaptação contínua dos modos de viver e habitar das populações ribeirinhas amazônicas. Com o conceito de povos de marés, Mestre Diquinho compõe cartografias afetivas em seus carimbós.

Em minha visita à Ilha do Marajó, em 2023, observei que as margens instáveis onde vivem povos quilombolas e afro-indígenas vêm sendo reforçadas por uma barreira de cocos secos disposta ao longo de trechos da linha de costa. Essa solução, adaptada à realidade ribeirinha pelas comunidades locais, serve como uma forma de mitigar os impactos da crise climática e da poluição dos rios, ajudando a conter o avanço do mar em elevação e o lixo trazido pelas correntes marítimas aos seus cursos d'água.

As comunidades quilombolas e afro-indígenas da Ilha do Marajó, tal como enunciadas na canção “Imaginário”, de Mestre Diquinho, articulam a ideia de maré em sua epistemologia ribeirinha: “Eu sou filho da maré / Sou canoa que navega / E meu porto é solidão.” Para Mestre Diquinho, ser filho da maré representa uma identidade cultural viva, intrinsecamente ligada à maré, ao mar e aos rios que atravessam esses territórios tradicionais. A maré é, além de uma topografia, um conceito e o princípio de muitas identidades—ela representa modos ancestrais de ser, viver e se reconhecer. A maré, ou *nhé ere*, segundo a cultura Guarani, é afetada e desenvolve, dentro de si mesma, estratégias que reagem à violência lenta replicada cotidianamente para a instauração da *zona extrativa* (*extractive zone*), uma versão degradada do território ancestral e desumanizada pelo capitalismo extrativista.

Historicamente, a ocupação da Amazônia brasileira envolveu uma série de ciclos de exportação de produtos extrativos e de exploração da mão de obra indígena, passando pelo cultivo de cacau no século XVIII e da borracha no século XIX, políticas que foram mais tarde rearticuladas num projeto de “ocupação demográfica, de desenvolvimento econômico e de redistribuição espacial promovida pelo Estado” (Albert 2). Os cursos d'água de fácil navegação no século XX foram um meio de invasão das aldeias indígenas, que eram constantemente assaltadas, incendiadas e aliciadas, especialmente para a produção de borracha e para os trabalhos da indústria de navegação fluvial, como demonstra Darcy Ribeiro (1989).

Os eventos históricos de crimes ambientais na floresta amazônica incluem a corrida pelo ouro no território Yanomami, contexto que influenciou a luta do povo Yanomami na década de 1980, através da liderança indígena Davi Kopenawa. Articulado a ONGs indigenistas e ambientalistas, Kopenawa deu início à reivindicação da demarcação do que então definiu em seu discurso como “Terra Indígena.” O termo tem origem na expressão yanomami *uhiri noamãi*, que significa “proteger / recusar-se a entregar” (*noamãi*) a “terra-floresta” (*uhiri*). Na tradução proposta por Kopenawa para o português, entende-se como “demarcar a nossa terra indígena / proteger a nossa floresta.”

Entre 2023 e 2024, os rios amazônicos enfrentaram secas recordes, associadas ao agravamento do aquecimento global. Todos os rios visitados por Krenak em seus relatos de *Um Rio, Um Pássaro* foram profundamente afetados pela diminuição dos níveis das águas. As secas nos rios amazônicos impactaram drasticamente o transporte, o cultivo e a economia das aldeias indígenas.

A ecologia da ruína, produto do capitalismo tardio, reflete as dinâmicas exploratórias do *capitaloceno*, conceito de Jason W. Moore (2016), que destaca o papel central do sistema capitalista na crise ecológica global. Krenak (2022) observa que essa gestão adoecida alcançou um estado de metástase, marcando uma fase terminal do modelo econômico e ambiental predominante. Considerando esse cenário, Krenak propõe um movimento de reimaginar cartografias e camadas de mundo em que as narrativas sejam tão plurais e diversas que diferentes histórias de fundação possam coexistir.

Ailton Krenak desnuda o corpo indígena das amarras do paternalismo para libertá-lo do lugar de objeto de estudo antropológico, ao valorizar seu papel literário, político e espiritual em sua *literatura de combate*, termo discutido por Eliane Potiguara (2002) e Graça Graúna (2013). Os testemunhos e as provocações de Krenak buscam compreender a vida do próprio autor e de seus parentes indígenas em diferentes territórios aquáticos onde, mergulhados na terra, evocam cartografias afetivas diluídas no limiar entre mito, memória e experiência.

2. Confluências e Resistências: Cartografias Afetivas, Zonas Extrativas e Crise Climática

Quando Krenak se refere ao fim do mundo, cunhando uma perspectiva visionária de futuro, não é a este mundo a que se refere, mas a um mundo de confluências, que evoca um contexto de mundos diversos que podem se afetar. Nêgo Bispo formula o conceito de *confluências*, projetando um convívio entre mundos diversos—mesmo de naturezas distintas—sem reduzir

diferenças, no horizonte de uma *contracolonização dos saberes* (Bispo dos Santos 97). Em diálogo com essa chave, Krenak recusa a ficção igualitária do capitalismo e pergunta: “Como considerar uma história de pátria no meio deste cemitério continental?” (Krenak 42).

Em face da realidade de degradação ambiental no Brasil, as epistemologias ribeirinhas e os territórios-profecia elaborados na literatura indígena de Ailton Krenak em sua relação com os rios produzem arquivamento da memória sobre as vidas indígenas e sobre a luta contra a realidade de zonas extrativas em seus territórios. A zona extrativa não é apenas um espaço de exploração e violência, mas também um território onde emergem as “perspectivas submersas,” como argumenta Gómez-Barris (1). Essas perspectivas reorganizam os significados sociais e políticos, resistem à exploração colonial e propõem alternativas locais fundamentadas na vitalidade e no conhecimento, abrindo caminho para uma nova percepção.

O ativismo insurgente de Ailton Krenak, fundamentado nos saberes ecológicos indígenas, reflete o conceito de *natureza insurgente*, conforme discutido por Jens Andermann (2023). Essa ideia remete a um estado de turbulência na fronteira extrativista, onde conjuntos de matéria orgânica e inorgânica, além de vidas humanas e não humanas, são impactados e resistem ao avanço coordenado do poder capitalista. Krenak e os movimentos de resistência expressam essa insurgência ao confrontar as lógicas predatórias que ameaçam territórios e modos de vida indígenas. Essas áreas, caracterizadas como zonas extrativas, são moldadas pelo paradigma colonial e por tecnologias que identificam regiões de alta biodiversidade com o objetivo de transformar a vida em recursos convertíveis para o capitalismo, como argumenta Gómez-Barris.

Reconhecer que o racismo ambiental é fruto do capitalismo racial é essencial para que o foco das lutas dos ativistas e acadêmicos seja mais voltado a pensar o Estado como lugar de contestação do que como um aliado para a resolução dos problemas, como observa Laura Pulido (2017). A homogeneização das populações e etnias indígenas, somada ao desinteresse do Estado por informações sobre elas, opera para desestabilizar movimentos de luta e intervir na *condição de Ser*—processo que, como formula Carneiro (2023), consiste em desumanizar sujeitos racializados e vulnerabilizados pelo Estado e que, na realidade indígena, resulta no afastamento de suas origens, de seus modos de ser e de sua relação com a natureza. Em seu labor de ativista, poeta e filósofo da floresta, Ailton Krenak produz uma literatura de fronteira, no limiar entre ficção e realidade, que nos conduz a uma temporalidade em que humanos e outras formas de vida não se dissociam—são todos parte de uma mesma existência coletiva.

No encontro entre mitos indígenas e experiências vividas, a poesia-experiência de Krenak (2021) atravessa fronteiras e percorre territórios ao longo dos leitos dos rios, guiada pela busca pela terra ancestral. O futuro ancestral vislumbrado por Krenak é o *leitmotiv* de suas narrativas autóctones e de seu trabalho literário de fronteira como subgênero. Essa relação entre mitologia e experiência cotidiana (experiência vivida) é uma constante em narrativas literárias indígenas e exemplo da insurgência dos povos tradicionais em suas formas de lutar e arquivar acerca de suas vivências, viajando por tempos históricos para manter viva a sua cultura e reivindicar seus direitos.

Viveiros de Castro argumenta que o cidadão é uma pessoa definida, registrada, controlada e assistida, funcionando como súdito de um Estado soberano, voltado para o alto, onde enxerga o espírito manifestado na forma do Estado. Em contraste, os povos indígenas direcionam seu olhar para a terra, de onde extraem sua força a partir de uma conexão imanente com o chão. Segundo o antropólogo brasileiro, em uma perspectiva hegeliana, o Estado se apresenta, acima de tudo, como uma entidade espiritual, enquanto os espíritos que habitam o corpo e o espírito dos povos indígenas pertencem a uma natureza completamente distinta.

A “inteira diferente natureza” dos povos indígenas é amplamente disseminada na experiência nômade e multiétnica de Ailton Krenak em suas obras. A descrição do corpo e da sabedoria indígena surge conectada à floresta, como uma extensão dela, em narrativas que interconectam rituais, engajamentos políticos e experiências individuais nas relações afetivas entre pessoas indígenas. São frequentes em obras de autores indígenas narrativas e personagens que trafegam entre as mitologias e os desafios de ser e sobreviver como indígena em territórios afetados pelo extrativismo. As personagens dessas histórias têm como motivação defender e perpetuar a cultura indígena, apesar das ameaças e violências vividas ao longo de mais de 500 anos.

Nesta etapa do meu artigo, meu objetivo é discutir os arquivamentos da memória indígena no percurso dos destinos tomados por Krenak, considerando os desafios atuais enfrentados por algumas dessas aldeias visitadas. Esse debate ocorre em um contexto em que a discussão sobre o Marco Temporal no Supremo Tribunal Federal (STF) intensifica as reflexões sobre os direitos territoriais dos povos indígenas e sua luta contra os impactos da crise climática.⁶

⁶ As Terras Indígenas no Brasil somam 764 áreas, ocupando 13,9% do território nacional, com 448 homologadas ou regularizadas, o equivalente a 56% do total (Instituto Socioambiental, “Povos Indígenas no Brasil”). A lei do Marco Temporal restringe a demarcação de Terras Indígenas às ocupadas ou em disputa judicial em 1988, ignorando a expulsão histórica dessas populações (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil – APIB).

O debate sobre o Marco Temporal impacta áreas mapeadas afetivamente por Krenak, pressionadas por desmatamento, mineração e práticas extrativistas. Essas discussões ganham ainda mais relevância com a realização da COP 30 no Brasil, em novembro de 2025, na cidade de Belém, no estado do Pará.⁷

⁷ A 30ª Conferência das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas (COP 30), que será realizada pela primeira vez no Brasil, reunirá lideranças globais para discutir estratégias e soluções para enfrentar os desafios das mudanças climáticas.

3. Muito Além dos Resíduos da Floresta

A floresta, em seu conceito de riqueza para as culturas indígenas, vem sendo vítima de uma conversão de recursos que despoja as populações de territórios ancestrais de sua condição de Ser e se desdobra na interdição dos corpos e territórios dos povos tradicionais, negando-lhes o reconhecimento como seres humanos e sujeitos com direitos morais, políticos e jurídicos.

Portanto, o que fazer com os resíduos? Por meio da literatura de Ailton Krenak e sua filosofia ancestral, busco o arquivamento da experiência indígena com base em seus próprios conceitos e tecnologias tradicionais. Penso na oralidade presente na produção literária de Krenak como um ato público de insurgência indígena. Grande parte de seus ensaios, contos e poemas resulta de conferências públicas, palestras, transmissões ao vivo (*lives* nas redes sociais) e entrevistas. O processo criativo de sua produção literária baseia-se, em grande parte, na gravação de reflexões e falas, que são posteriormente transcritas e enviadas a Krenak para edição e publicação.

O repertório de fabulação, fruto do ativismo, da oralidade e da metodologia de deslocamento de Ailton Krenak, elabora um referencial filosófico, historiográfico e poético sobre a experiência indígena após a promulgação da Constituição de 1988, assim como sobre o passado irrecuperável do genocídio e epistemicídio. O imaginário cultural e espiritual indígena é essencial para se pensar novas formas de arquivamento e de reflexão sobre as crises ambiental e climática que agora nos atingem em escala global.

A temporalidade da memória concebida por Krenak não apenas indica um tempo-espço específico que depende da noção indígena de temporalidade, mas existe também como conceito. Na convocação do que Krenak chama de *tempo ancestral*, a descrição dos meninos indígenas remando seu barco indica o deslocamento no rio e o movimento em direção a “chegar como era antigamente” (Krenak 4). O tempo ancestral, diferentemente de uma ideia de tempo que lança olhos ao futuro, vai acontecer neste lugar ancestral que é o território indígena, “dentro dos rios” (Krenak 5). Ailton Krenak ressalta que, para os povos indígenas, o conceito de lugar vai muito além do que o pensamento ocidental define como território, sítio ou país. De acordo com Krenak, o lugar indígena é a base espiritual e cultural onde estão registrados os feitos dos heróis fundadores, a memória da criação do mundo e os significados da relação com rios, montanhas e paisagens. É uma paisagem conectada diretamente à vida e às tradições de cada povo. Para

Krenak, esse lugar—que a ciência poderia chamar de *habitat*—é, para os povos indígenas, ponto de origem e de retorno, onde se encontra a essência de sua alma coletiva.

O mapeamento afetivo da relação estabelecida entre as crianças e a temporalidade indígena atravessa, literalmente, a existência e a função primordial dos rios. Neste caso, o rio é uma entidade que abriga a arquitetura das comunidades que habitam as suas águas: “Juruá, Jutai, Javari—recitam as crianças [indígenas] em palafitas” (Krenak 10). A lembrança das palafitas, casas de madeira construídas à beira dos rios, revela a diversidade de formas de viver a floresta, como a oralidade dos povos indígenas registra na obra de Krenak. A história dos povos indígenas relatada por Krenak reverencia o rio como morada e portal para o *tempo ancestral*: “Imaginem montar o Tapajós, o Madeira, o Tocantins? Esses rios que invoco aqui estão sendo mutilados: cada um deles tem o corpo lanhado por algum dano, seja pelo garimpo, pela mineração ou pela apropriação indevida da paisagem” (Krenak 11).

A evocação poética de Krenak sobre montar os rios é muito mais que uma metáfora; trata-se de um ato de luto profundo pela destruição dos rios e das paisagens ribeirinhas que sustentam a vida de inúmeras comunidades indígenas, como afirma Rodrigues (2021). Esse luto não é passivo, mas uma forma de resistência que denuncia a violência ambiental e o extrativismo desmedido, além de chamar atenção para a conexão espiritual e cultural dos povos indígenas com a terra e suas águas. Entre os desafios mais urgentes dessas populações figuram os ataques armados a aldeias, a contaminação dos rios por garimpo e mineração e os efeitos das políticas anti-indígenas do governo do ex-presidente Jair Messias Bolsonaro (2019–2022). Essas políticas contribuíram para o avanço do desmatamento, a desproteção das Terras Indígenas e o enfraquecimento dos órgãos de fiscalização. Segundo o Censo de 2022 do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística – IBGE, há 1.693.535 indígenas autodeclarados no Brasil, representando 0,83% da população total, um aumento significativo de 88,82% em relação a 2010. Esse crescimento reflete as mudanças metodológicas da pesquisa e o aumento da identificação de Terras Indígenas. A maioria dos indígenas vive na Amazônia Legal (51,25%), com os estados do Amazonas (490,9 mil) e da Bahia (229,1 mil) concentrando juntos 42,51% dessa população. O dado que aponta que 53,97% dos indígenas residem em áreas urbanas reflete a realidade de insegurança nos territórios tradicionais.

Focando na sobrevivência há mais de 500 anos, a agenda política indígena sempre enfrentou constantes conflitos com colonos, doenças, deslocamentos forçados dos territórios tradicionais, entre outros desafios. O que essas agendas têm em comum é que emergiram de um

lugar fora do espectro e das vistas da sociedade dominante antes de serem disseminadas nacional e internacionalmente, como aponta Smith (2021).

O Movimento Indígena brasileiro nasceu na década de 1970, sob o regime de exceção iniciado pelo golpe militar de 1964. O governo da época previa integrar os povos indígenas ao propósito de nação, trabalhando para que os povos tradicionais renunciassem às suas identidades étnicas para serem apenas brasileiros, segundo Daniel Munduruku (2012). Munduruku relata que a falta de repercussão na mídia nacional sobre os acontecimentos que afetavam cotidianamente os povos indígenas os tornou isolados na luta pelos seus direitos. A situação se agravou com a criação, naquele período, da Fundação Nacional do Índio, estruturada para atender aos interesses da política desenvolvimentista do país e do capital internacional, um golpe adicional contra os interesses indígenas.⁸

Os crimes ambientais nos territórios indígenas buscam produzir genocídio e epistemicídio por meio da instalação de uma zona de ruína, para a qual não há uma solução imediata. A ecologia da ruína tem como propósito corroer os territórios tradicionais culturalmente e espiritualmente, gerando, por exemplo, rios comatosos e inférteis. Dada a infertilidade gerada no ambiente concreto, esses territórios respondem com processos de resistência, elaborando epistemologias descolonizadoras que contestam e desvelam a concepção de território como abstração ancorada na lógica de produção, circulação e consumo (Lefebvre, 1991).

Considerando que os corpos são territorializados geograficamente, sua localização e controle passam a ser determinados por agentes externos (*outsiders*), que utilizam essa territorialização para justificar violências e processos de escravização baseados na diferença racial visível, de acordo com McKittrick (2006). No entanto, essa mesma geografia de opressão pode ser reconfigurada por meio de práticas insurgentes, como a cartografia afetiva. Essa será a temática central da próxima seção, que analisa como os povos indígenas ressignificam seus territórios por meio de mitos, lutos e ativismos, mesmo diante da realidade de exílio forçado e da desapropriação de suas terras ancestrais.

⁸ Hoje chamada de Fundação Nacional dos Povos Indígenas, a Fundação Nacional do Índio (Funai), criada em 1967 durante o regime militar no Brasil, é o órgão oficial responsável por proteger os direitos dos povos indígenas, incluindo a demarcação de terras e a preservação de suas culturas e modos de vida.

4. O Monumento da Memória Ancestral: Epistemologias, Fabulações e Ativismos Indígenas

Há um rio morto em cada copo d'água que enchemos, na água que desce pelo ralo dos banheiros ou na que cozinha o que comemos. Em cada garrafa de água mineral, bebemos, na verdade, goles de Watu morto. Com os rios mortos, somos todos de algum modo ameaçados. A degradação das águas já não permite que os rios matem a sede nem sustentem os territórios defendidos pelas comunidades tradicionais.

Em 5 de novembro de 2015, a barragem de Fundão, operada pela empresa de mineração Samarco Mineração S.A., rompeu-se, matando o Rio Doce. Foram despejados no rio 62 milhões de metros cúbicos de rejeitos de mineração, que atingiram 668 km da bacia hidrográfica, formada por um total de 853 km de extensão. O episódio matou 19 pessoas e transformou o Rio Doce em lama tóxica. O crime ambiental da Samarco continua a ameaçar a saúde e a permanência do povo e da cultura Krenak. Segundo Ailton Krenak, o crime ambiental no Rio Doce, o Watu do povo Krenak, produziu o estado de coma nas águas (2020a). Esse coma traduz-se nos corpos e nas culturas dos povos e comunidades tradicionais de Minas Gerais, indo além das aldeias indígenas localizadas ao longo do leito do Watu, um rio sagrado agora envenenado pela atividade extrativista.

O Watu, renomeado Rio Doce pela cartografia colonial, é parte essencial da vida cotidiana do povo Krenak, que incorpora em sua existência uma relação de pertencimento e interdependência com o rio, as montanhas e a terra: “Nós-rio, nós-montanhas, nós-terra” (Krenak 9). Essa conexão ancestral manifesta-se no entendimento de ser água, de abraçar a potência de sua fluidez e capacidade de encontrar novos caminhos. Tradicionalmente, os bebês recém-nascidos do povo Krenak eram banhados nas águas do Watu, que ofereciam proteção contra doenças e ameaças externas. Para Ailton Krenak, o processo de mutilação do Rio Doce, que corre próximo à sua casa, representa uma forma de morte lenta e contínua. Essa destruição do Watu é parte de uma violência prolongada e dispersa no tempo e no espaço, frequentemente invisibilizada e não reconhecida como violência direta. Para a cultura Krenak, o Watu é muito mais do que um simples curso d'água; ele é uma entidade viva, um parente, um rio-avô e rio-música com o qual conversam:

A gente vai ficar aqui até morrer. Nosso povo todo tá [sic] enterrado aqui. A gente também vai ser. É só a Funai devolver o que é nosso e o que ficou na Fazenda Guarani, que a gente começa tudo de novo. Se eles não ajudar [sic] a gente, a gente faz casa de capim. Queremos é ficar aqui mesmo morto, com nossos antepassados, com o Watu, na terra que é da gente. (Soares 149)

O depoimento, dado em 1979, é de Laurita Krenak, matriarca do povo Krenak e uma das principais lideranças indígenas na luta pela retomada de suas terras. Após uma vida dedicada à defesa dos direitos de seu povo, Laurita Krenak testemunhou, em 2015, antes de sua própria morte, a criminosa destruição do Rio Doce. Sua fala ocorreu durante um dos muitos episódios de despejo do povo Krenak de suas terras, eventos reiterados de violência que se repetem desde o início do século XX.

O território indígena do povo Krenak foi continuamente alvo de negociações governamentais que favoreceram atividades extrativistas e agropecuárias, institucionalizando projetos que resultaram na desapropriação e no exílio da população Krenak de sua terra e de seu Watu. No texto *Trakuk Mik: O Livro da Vó Laurita*, Ailton Krenak narra como Laurita Krenak, ainda criança, enfrentou uma peregrinação forçada com seus parentes, sendo enviada à terra dos Maxakali, um lugar desconhecido para eles, por decisão de um funcionário do governo que chefiava a aldeia Krenak no Médio Doce.

Já adulta, Laurita demonstrou coragem e liderança ao enfrentar um oficial de justiça e soldados armados que chegaram com uma ordem de despejo. Sozinha, falando em língua *burum*, o idioma dos Krenak, Laurita conseguiu fazer com que o contingente recuasse, revelando a autoridade e a força que carregava.

A história de exílio do povo Krenak é cartografada afetivamente por Ailton Krenak através da narração das violências sofridas por essa importante matriarca, que dedicou toda a sua trajetória à luta pelo retorno à sua terra ancestral. O cemitério indígena foi transformado em pasto por atividades agropecuárias, e o Watu foi contaminado pela tirania do extrativismo.

Compreender o Rio Doce como Watu, no contexto de crimes ambientais, evidencia o conceito de *destierro* (“desenraizamento” ou “exílio da terra”), que rompe as conexões físicas e espirituais em territórios tradicionais. Elaborado por Yomaira Figueroa-Vásquez, o conceito descreve as expropriações e a impossibilidade de lar para povos afrodescendentes—e indígenas—no mundo moderno (2021). No caso do Watu (Rio Doce), o *destierro* representa a

violência de despojar os Krenak de sua terra e de seu rio, elementos centrais de sua existência física e cosmológica. Essa situação é agravada por crimes ambientais e projetos extrativistas que transformam territórios sagrados em zonas de exploração e devastação.

Em 2015, o Watu dos Krenak foi tomado por uma imensa onda de lama tóxica que soterrou os meios e modos de vida de povos e comunidades tradicionais da região, devorando a água doce que segue seu curso em direção ao mar do Espírito Santo. As consequências desse crime de racismo ambiental, para além dos seus impactos no ecossistema, entendido como o conjunto de recursos naturais disponíveis naquela área, impõem a esses povos e comunidades um sentimento de fim de sua história e cultura. Esse fim pode ser entendido, nas palavras de Krenak, como o estado de coma das águas do rio.

Após o fatal crime ambiental da Vale S.A. no Rio Doce, o povo Krenak foi obrigado a consumir água mineral disponibilizada pelo governo. Como o Watu já não existe mais para alimentar a terra, pois está infértil, ele é um rio em coma. E seu processo de cura, caso aconteça, pode durar décadas. Até lá, o que restará das culturas constituídas transversalmente pela existência do rio? Só esses povos e seus conhecimentos ancestrais são capazes de nos indicar, com seus testemunhos aquáticos e neste ponto da devastação neocolonial, os caminhos possíveis para, nas palavras de Krenak, adiar o fim do mundo.

O Watu é o mais velho de todos os rios, guardião da memória e da espiritualidade do povo Krenak. Se o rio que os alimenta e os guia espiritualmente deixar de existir, como dar continuidade à história? Nesse contexto de caos humanitário nos territórios indígenas e do constante apagamento das histórias de seus povos, a reflexão de Graça Graúna ressoa de forma contundente: “Em quanto tempo passam mais de 500 anos?” (Graúna 19). A pergunta não apenas evoca o peso de séculos de violência e resistência, mas também convida à reflexão sobre o impacto da destruição ambiental e cultural na ancestralidade e no futuro dos povos indígenas.

Ao dimensionar a importância da floresta e sua conexão espiritual com as culturas indígenas em seu mapeamento afetivo, Krenak nos ensina que os ocidentais medem a floresta pelo seu tamanho, mas os Ashaninka se enfeitam como pássaros e animais da floresta para compartilhar sua beleza. A dimensão da floresta é espiritual e manifesta-se na transmutação do corpo indígena com aquilo que o cerca. Sem dissociar corpo, paisagem e seu conceito de lugar, as culturas indígenas compreendem seus territórios como parte do que é material, cultural e espiritual. Um pássaro, um corpo indígena vestido de pássaro, a floresta: Samaúma, ou união da beleza, é invocada pelo canto indígena que reverencia o espírito da floresta, agradecendo-lhe pela

força transmitida. Enquanto a mídia frequentemente compara o tamanho da floresta a campos de futebol, os povos indígenas a entendem em sua amplitude por meio da conexão espiritual com corpos humanos e não humanos.

Guiado pelas plantas da floresta, o canto do pajé Yawanawá chama os ancestrais, uma porta de entrada para a conexão com a natureza, retornando à raiz da existência—uma viagem entre passado e futuro provocada pela temporalidade da espiritualidade indígena e um retorno para o tempo atual. O povo Ashaninka, segundo Krenak, nos ensina o quanto estamos integrados ao universo e não fora dele. Para a cultura indígena, o universo é, em si, o monumento que formamos juntos. Segundo Krenak, os olhos das crianças Yawanawá reacendem a memória e dispensam a criação de monumentos materiais, construindo uma cultura espiritualizada (36).

Quais serão as ações dos países desenvolvidos—que se apresentam como guardiões do planeta—para estancar a degradação da Samaúma? Qual será o destino do monumento aceso e vivo nos olhos das crianças Yawanawá, cuja memória e espiritualidade transcendem o material? De que é feita a ciência que, em sua busca ansiosa por respostas, procura soluções para lidar com os resíduos? Como seria uma sociedade fundada em uma ciência que ignora as relações ancestrais e espirituais com a natureza? Esses questionamentos, profundamente enraizados nas reflexões de Ailton Krenak, se expandem por conceitos, fatos históricos e mitologias indígenas arquivadas e germinadas em sua literatura fronteiriça. Na fronteira entre resgate de imaginários e realidade vivida, Krenak aponta para um futuro ancestral, onde as mitologias indígenas, mediadas por escrituras e lutas históricas, desafiam as ausências impostas pela historiografia tradicional e reivindicam a centralidade das narrativas indígenas no entendimento do presente e na construção de futuros possíveis.

A escrita de Krenak representa um monumento imaterial: o monumento da memória indígena. Ao erguer as memórias que compartilhou e coletou em territórios de diferentes etnias indígenas, Krenak exalta o protagonismo indígena na recuperação, narração, criação e compartilhamento de histórias silenciadas pelo abismo idiomático e pela tentativa de apagamento cultural orquestrada pelo Estado. O rio e o mar se estabelecem como conceito e passagem nas lógicas de trânsito físico e subjetivo, tornando-se alimento material e espiritual, além de um lar repleto de profecias aquáticas e filosofia ribeirinha. As narrativas indígenas de autorrepresentação encontram força na desconstrução de estereótipos. A cartografia de Krenak, em seus deslocamentos por territórios indígenas no Brasil, traça um mapeamento discursivo de contranarrativa à história oficial da experiência indígena no país.

Para Krenak, os rios são as artérias da natureza, e as culturas ancestrais, as artérias do planeta. A memória-monumento dos povos indígenas, presente em sua literatura, está inscrita em seus deslocamentos e saberes, que, aplicados conceitualmente, desenham cartografias afetivas decoloniais. A autorrepresentação itinerante do ativista e escritor articula subjetividades e ativismos por meio de sua metodologia de arquivamento indígena, posicionando a produção artística e filosófica indígena no centro das lutas por justiça ambiental em territórios tradicionais.

Conclusão

As cartografias afetivas emergem neste estudo como práticas insurgentes que reconfiguram territórios marcados pela violência das zonas extrativas, revelando o profundo vínculo entre memória, resistência e espiritualidade indígena. A partir das reflexões de Ailton Krenak, apresentadas em diversos textos e obras analisados neste estudo, o território indígena é concebido não apenas como um espaço físico, mas como uma matriz espiritual e cultural, onde mitos, narrativas e lutos são vivenciados e preservados.

Na primeira seção, o conceito de perspectivismo ameríndio de Viveiros de Castro ilumina a forma como as cosmologias indígenas rejeitam os binarismos ocidentais, situando o ser humano em relação de interdependência com a natureza. Este fundamento conecta-se à crítica das zonas extrativas de Gómez-Barris, que denuncia a degradação dos territórios tradicionais como consequência do capitalismo predatório. Além de causar violências, rompimento com o sagrado (a Terra Indígena) e desapropriações, esse processo também impulsiona movimentos de resistência e suas perspectivas submersas. Já na segunda seção, o conceito de natureza insurgente, discutido por Jens Andermann, amplia o entendimento das cartografias afetivas como respostas dinâmicas às lógicas predatórias, promovendo resistência através da espiritualidade e da memória coletiva.

A metodologia participativa e as escrituras, como elaboradas por Conceição Evaristo, destacam a importância de integrar narrativas ancestrais e experiências afetivas nos atos de resistência e no arquivamento vivo das culturas indígenas. As cartografias afetivas indígenas desafiam o racismo ambiental e reconstroem territórios enquanto espaços de memória e profecia, oferecendo alternativas transformadoras à crise climática e aos projetos coloniais de apagamento.

Referências

- Albert, Bruce. “O Ouro Canibal e a Queda do Céu: Uma Crítica Xamânica da Economia Política da Natureza.” In: Bruce, Albert & R. C., Ramos (Ed.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte amazônico*. UNESP, 2002, pp. 239–274.
- Andermann, Jens. *Entranced Earth: Art, Activism and the End of Landscape*. Northwestern University Press, 2023.
- Carneiro, Sueli. *Dispositivo de Racialidade: A Construção do Outro como Não Ser como Fundamento do Ser*. Zahar, 2023.
- Correia, Joel E. *Disrupting the Patrón: Indigenous Land Rights and the Fight for Environmental Justice in Paraguay*. Stanford University Press, 2022.
- “Censo Demográfico 2022.” *Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)*, Government Agency, Brazil, 2023.
- Diquinho, Mestre. *Imaginário*. Ilha de Marajó, ano desconhecido.
- Evaristo, Conceição. “A Escrivivência e Seus Subtextos.” *Escrivivência: a escrita de nós— Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*, edited by Constância Lima Duarte and Isabella Rosado Nunes, Mina Comunicação e Arte, 2020, pp. 26–47.
- . *Ponho-me a Caminho: Escrivivências*. PUC Minas, 2017.
- Nunes, Isabella Rosado. “Sobre o que nos move, sobre a vida.” *Escrivivência: a escrita de nós— Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo*, edited by Constância Lima Duarte and Isabella Rosado Nunes, Mina Comunicação e Arte, 2020, pp. 10–25.
- Figueroa-Vásquez, Yomaira C. *Decolonizing Diasporas: Radical Mappings of Afro-Atlantic Literature*. Northwestern University Press, 2020.
- Gómez-Barris, Macarena. *The Extractive Zone: Social Ecology and Decolonial Perspectives*. Duke University Press, 2017.
- Graúna, Graça. *Contrapontos da Literatura Indígena Contemporânea*. Mazza, 2013.
- “Localização e Extensão das TIs.” *Instituto Socioambiental*, sem data, https://pib.socioambiental.org/pt/Localiza%C3%A7%C3%A3o_e_extens%C3%A3o_das_TIs?utm_source=chatgpt.com.
- Kopenawa, Davi, and Bruce Albert. *A Queda do Céu: Palavra de um Xamã Yanomami*. Companhia das Letras, 2013.
- Krenak, Ailton. *A Vida Não É Útil*. Companhia das Letras, 2020a.
- . *Futuro Ancestral*. Companhia das Letras, 2022.
- . *Ideias para Adiar o Fim do Mundo*. Companhia das Letras, 2019.
- . *Natureza e Sagrado: A Dimensão Espiritual da Consciência Ecológica*. Em: Nancy Mangabeira Unger (org.). *Fundamentos Filosóficos do Pensamento Ecológico*. Loyola, 1992.
- . *O Amanhã Não Está à Venda*. Companhia das Letras, 2020b.
- . *O Lugar Onde a Terra Descansa*. Eco—Rio: Rio de Janeiro, 2000.

- . *Um Rio, Um Pássaro*. Dantes, 2023.
- . "Poesia-Experiência." *Revista da Academia Mineira de Letras*, vol. LXXXI, 2021, pp. 356–363.
- . "Trakuk Mik – O Livro da Vó Laurita." *Revista da Academia Mineira de Letras*, vol. LXXXI, 2021, pp. 348–355.
- Leu, Lorraine. *Defiant Geographies: Race and Urban Space in 1920s Rio de Janeiro*. University of Pittsburgh Press, 2020.
- . "Settlement: Rosana Paulino and Black Women's Insubordinate Geohistories." In: *Black Feminist Constellations: Dialogue and Translation Across the Americas*, edited by C. Smith and L. Leu, University of Texas Press, 2023, pp. 255–275.
- Lefebvre, Henri. *A Vida Cotidiana no Mundo Moderno*. Ática, 1991.
- McKittrick, Katherine. *Demonic Grounds: Black Women and the Cartographies of Struggle*. University of Minnesota Press, 2006.
- Moore, Jason. *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. PM Press, 2016.
- Munduruku, Daniel. *O Caráter Educativo do Movimento Indígena Brasileiro*. Vozes, 2012.
- Nixon, Rob. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Harvard University Press, 2011.
- Oslender, Ulrich. Mobilizing the Aquatic Space: The Forming of Community Councils. In: *The Geographies of Social Movements: Afro-Colombian Mobilization and the Aquatic Space*. Duke University Press, 2016.
- Pereira Junior, Davi & Sletto, Bjørn. "Indigenous Cartographies." In: *The Routledge Handbook of Cartographic Humanities*, edited by Tania Rossetto and Laura Lo Presti, Routledge, 2024, pp. 254–260.
- Potiguara, Eliane. "Literatura Indígena: desconstruindo estereótipos, repensando preconceitos." In: Tecido de Vozes, 16 de novembro de 2020, <https://gracagrauna.com/2020/11/16/literatura-indigena-desconstruindo-estereotipos-repensando-preconceitos/>.
- Pratt, Mary Louise. *Planetary Longings*. Duke University Press, 2022.
- Pulido, Laura. "Geographies of Race and Ethnicity II: Environmental Racism, Racial Capitalism and State-Sanctioned Violence." In: *Progress in Human Geography*, vol. 41, no. 4, 2017, pp. 524–533.
- Ribeiro, Darcy. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Vozes, 1989.
- Rodrigues, Yoalli. "Grieving Geographies and the Slow Death of the Landscape." In: *Fieldsights*, vol. 10, no. 2, 2023.
- Sletto, Bjørn, Gerónimo Barrera de la Torre, Alexandra Magaly Lamina Luguana, and Davi Pereira Júnior. "Walking, Knowing, and the Limits of the Map: Performing Participatory Cartographies in Indigenous Landscapes." In: *Cultural Geographies*, vol. 28, no. 4, 2021, pp. 611–627.
- Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. 3rd ed., Bloomsbury Publishing, 2021.

- Soares, GERALDA. *Os Borun do Watu: Os Índios do Rio Doce*. CEDEFES, 1992.
- Viveiros de Castro, Eduardo. *A Inconstância da Alma Selvagem: E Outros Ensaios de Antropologia*. Cosac Naify, 2002.
- . “Os Involuntários da Pátria: Elogio do Subdesenvolvimento.” *34ª Bienal de São Paulo*, Fundação Bienal de São Paulo, 2016.