

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA**

**PAISAGENS CULTURAIS ALTERNATIVAS NO BRASIL  
CONTEMPORÂNEO E VIVÊNCIA ESPACIAL DA COMUNIDADE  
INDÍGENA KRENAK DO SUDESTE (VALE DO RIO DOCE/MG)**

**Ludimila de Miranda Rodrigues**

Belo Horizonte – MG  
Julho - 2013

**Ludimila de Miranda Rodrigues**

**PAISAGENS CULTURAIS ALTERNATIVAS NO BRASIL  
CONTEMPORÂNEO E VIVÊNCIA ESPACIAL DA COMUNIDADE  
INDÍGENA KRENAK DO SUDESTE (VÁLE DO RIO DOCE/MG)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de Geografia, do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Geografia.

Área de concentração: Organização do Espaço

Orientador: Prof. Dr. José Antônio Souza de Deus

Julho – 2013

R696p  
2013

Rodrigues, Ludimila de Miranda.

Paisagens culturais alternativas no Brasil contemporâneo e vivência espacial da comunidade indígena Krenak do Sudeste (Vale do Rio Doce/MG) [manuscrito] / Ludimila de Miranda Rodrigues – 2013. xxvi, 307 f.: il.(color.)

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências, 2013.

Área de concentração: Organização do Espaço.

Orientador: José Antônio Souza de Deus.

Bibliografia: f. 275-290.

Inclui anexos e apêndices.

1. Geografia cultural – Teses. 2. Paisagem cultural – Teses. 3. Índios Krenak – Teses. I. Deus, José Antônio Souza de. II. Universidade Federal de Minas Gerais, Instituto de Geociências. III. Título.

CDU: 911.3:2(81)

Dissertação intitulada *Paisagens Culturais Alternativas no Brasil Contemporâneo e vivência espacial da comunidade indígena Krenak do Sudeste (Vale do Rio Doce/MG)*, de autoria da mestranda Ludimila de Miranda Rodrigues, apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da UFMG como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em Geografia.

Área de Concentração: Organização do Espaço.

Aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

---

Prof. Dr. José Antônio Souza de Deus  
Orientador

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Maria Geralda de Almeida  
Programa de Pós Graduação em Geografia – Universidade Federal de Goiás (UFG)

---

Prof.<sup>a</sup> Dr. Weber Soares  
Programa de Pós Graduação em Geografia - IGC/UFMG

---

Prof.<sup>a</sup> Dra. Virginia de Lima Palhares  
Departamento de Geografia do Instituto de Geociências – IGC/UFMG

Belo Horizonte, 24 de Julho de 2013.

Dedico este trabalho aos *Borun* do *Uatu*: amigos ilustres  
para toda uma vida. *Ererré!*

## AGRADECIMENTOS

A Deus, que sempre esteve comigo me iluminando e abençoando meus caminhos, fosse nos momentos de dificuldade ou na alegria das vitórias. A presença divina em minha vida é a base que sustenta grande parte do esforço e dedicação com os quais me debrucei sobre esta pesquisa.

Aos meus pais, José Rodrigues e Terezinha Maria, e irmão, Luiz Felipe (e família), que desde o início de minha jornada neste mundo me apóiam em todas as minhas decisões, seja compreendendo minha ausência nos momentos de estudo ou me escutando e aconselhando nos momentos de angústia.

Ao meu noivo, e futuro esposo, Ronan Petronilho, pela compreensão, carinho e cumplicidade nessa minha aventura, me acompanhando nos trabalhos de campo, me apoiando em minhas decisões no desenrolar da pesquisa, me ajudando nas transcrições das entrevistas, e estando do meu lado até o último momento de revisão do trabalho; e o mais importante, me fornecendo o maior combustível da vida: o amor.

Aos demais familiares (Rodrigues, Mirandas e Petronilhos) na compreensão de minhas ausências (e, inclusive, distanciamento nesses dois anos de realização deste sonho), apoiando-me incondicionalmente perante as dificuldades e também vitórias no decorrer desta trajetória.

Ao meu orientador, Prof. José Antônio, que me acompanha desde a graduação, contribuindo para a minha formação e me instruindo em minha carreira profissional, me apoiando nos momentos de vitória e me alertando perante meus erros. Meu grande mestre, amigo e conselheiro, que me acompanhou em todas as etapas da construção deste trabalho até o último momento. Um muito obrigado é pouco para agradecer tamanho companheirismo e carinho.

Aos docentes do Programa de Pós-graduação em Geografia, que mesmo antes de minha chegada como membro efetivo do corpo docente, já me acolheram, aumentando ainda mais o meu desejo de fazer parte dessa equipe.

Aos meus colegas e amigos do Programa de Pós-graduação em Geografia, Raphael Diniz, Joseane Biazini, Claudia Barbosa, Gabriel Túlio, Gil Porto, Frederico Gonçalves, Fernanda de Souza, Rahyan de Carvalho, Nathan Itaborahy, Emerson Melo, Lussandra Gianasi, Altair Sancho, Mariana Neves e todos com os quais dividi muitas angústias, preocupações e anseios dessa etapa que construímos juntos.

Aos bolsistas e pesquisadores do Laboratório Terra & Sociedade, e sua coordenadora Maria Aparecida dos Santos Tubaldini, pelo impulso inicial durante minha graduação.

Aos alunos/colegas da graduação em Geografia, em nossas construções teóricas e empíricas durante meu estágio docente supervisionado na disciplina optativa “Geociências e Cultura”.

À minha amiga e companheira de trabalhos de campo Josilene Mercês, que foi de grande importância na realização dos trabalhos de campo, me acompanhando pelos caminhos percorridos na Terra Indígena Krenak, me auxiliando nas entrevistas, aplicação e tabulação dos questionários. Nosso encontro foi uma providência divina.

Aos professores Virgínia Palhares, Maria Geralda de Almeida e Weber Soares, membros da minha banca, por aceitarem o convite e contribuírem efetivamente para a consolidação dessa pesquisa. Ao professor Bernardo Gontijo, que me acompanhou na qualificação contribuindo substancialmente para a continuação e aprofundamento da pesquisa no diálogo com as Unidades de Conservação. Aos professores Ricardo Alexandrino e Isis Lustosa, que aceitaram a “delicada” situação de comporem os membros suplentes de minha banca, se comprometendo com sua presença e atenção em caso de algum tipo de imprevisto.

Aos amigos Carla Duque, Paula Gracielle, Raíssa Alves, Janaína e Lídia Mazala, Vagner Luciano, Charles Fonseca, Luanda Prosdocini, Henrique de Castro, Patrícia Dupin, Raquel Melilo, companheiros de jornada, que perto ou longe, torceram pelo meu sucesso.

Ao Coordenador Técnico Local de Resplendor, Silvan Barbosa Moreira, que me apresentou ao povo *Krenak*, abrindo as portas para que eu realizasse um bom trabalho, tendo a total liberdade de visitar todas as aldeias da Terra Indígena Krenak, através da autorização junto aos caciques, fundamental, inclusive, para minha permanência e desenvolvimento da pesquisa no território indígena, como também me forneceu uma série de bibliografias e informações cruciais para a concretização deste trabalho. Agradecimento este que se estende a sua esposa e filho por me receberem em sua residência, abrindo mão de seu conforto e intimidade para me hospedar.

E, principalmente, ao povo *Krenak*, que me acolheu de braços abertos durante minhas visitas a aldeia, recebendo-me com carinho e atenção em todas as aldeias. Aos caciques Leomir, José Alfredo, Marcos, Rondon e Luiz Viana pelo apoio e hospitalidade. Ao cacique Leomir e Adriana, que me receberam carinhosamente em sua casa, me proporcionando momentos incríveis de convivência e amizade com eles e com seus lindos filhos Lemuel e Beatriz. À D. Santa, Itamar, Douglas, Anderson, Daniel, Tito pela amizade e confiança que depositaram em mim e no meu trabalho. À Laurita, Djanira, Euclides, Maria Sônia e Maria Júlia por me proporcionar momentos de grande aprendizagem, a partir de seus relatos de vida,

que apesar de sofridos, foram rememorados, e a mim relatados, com toda disposição. Ao Sr. José Cecílio (Zezão) por ter nos guiado e nos acompanhado em nossa visita à pedra pintura. Aos nossos guias à visita ao Parque Estadual de Sete Salões, Adalto e Lindomar, pela paciência e compreensão frente às minhas limitações físicas, me auxiliando na subida e na descida em todos os momentos. Só quem vai aos Sete Salões começa a compreender o significado deste lugar para o povo *Krenak*! Além de um trabalho, fiz grandes amigos e levarei sempre comigo essa nova família *Borun Krenak*.



## RESUMO

No âmbito das distintas experiências socioculturais dos povos indígenas na consolidação de contra-projetos emergentes e dos diversos níveis de contato com a nossa sociedade, por elas estabelecidos historicamente no contexto nacional, este trabalho tem como objetivo o **estudo específico e verticalizado das paisagens culturais alternativas do povo indígena Krenak**, remanescentes da família *Borun* que ainda resistem em seu território tradicional no Vale do Rio Doce (Minas Gerais). Posto isso, buscou-se realizar uma investigação, nítida e explicitamente geográfica, em torno das **paisagens culturais alternativas**, postuladas pelas linhas interpretativas da Geografia Cultural contemporânea, sobretudo das visões mais heterodoxas do “marxismo cultural” de Denis Cosgrove, vinculadas à experiência histórica e atual dos povos indígenas do sudeste brasileiro, e mais especificamente do povo *Krenak* do Vale do Rio Doce. Através do levantamento da vasta bibliografia indigenista e da realização de trabalhos de campo na terra indígena *Krenak* (com mapeamento sistemático da área e realização de questionários e entrevistas) foi possível compreender os elementos históricos, territoriais e culturais particulares que contribuíram para a concentração de segmentos indígenas remanescentes (marginais e residuais) na região estudada. Consideramos ainda a percepção e a interação da sociedade envolvente da sede municipal de Resplendor (município no qual o território indígena encontra-se oficialmente inserido) na construção das paisagens culturais alternativas do povo *Krenak*. Esse estudo se justifica pela relevância acadêmico-científica assumida pelas discussões em torno do conceito de Paisagem Cultural, e pela propriedade/ conveniência em se tentar estabelecer uma interlocução entre o aparato teórico acadêmico e as inflexões da realidade, hoje, em curso, no país e no mundo – e em particular, com fenômenos e processos imbricados com a “emergência de identidades coletivas”.

**PALAVRAS-CHAVE:** PAISAGENS CULTURAIS ALTERNATIVAS; SOCIEDADE INDÍGENA KRENAK; IDENTIDADES EMERGENTES; GEOGRAFIA CULTURAL

## ABSTRACT

Within the different socio-cultural experiences of indigenous people on consolidating counter emerging projects and different levels of contact with our society, established by them historically in the national context, this paper aims to study the specific and vertical cultural alternatives landscapes from Krenak indigenous people, remaining family Borun which still live on their traditional territory at Vale do Rio Doce (Minas Gerais). That said, we have tried to carry out an investigation, clearly and explicitly geographical, around the **alternatives cultural landscapes** characterized by the interpretive lines of the Cultural Contemporary Geography, especially concerning the most heterodox visions "cultural Marxism" of Denis Cosgrove, linked to the historical and current experience of the indigenous people from southeastern Brazil, more specifically to the Krenak people, at Vale do Rio Doce. With the survey made through the vast indigenous literature and also by the field work conduction on the indigenous land Krenak (with systematic mapping of the area and conducting questionnaires and interviews) was possible to understand the historical elements, territorial and cultural individuals which contributed to the segment of remaining indigenous concentration (marginal and residual) in the studied region. We also consider the society's perception and interaction from Resplendor (municipality in which the indigenous territory is officially inserted) in the construction of alternatives cultural landscapes Krenak people. This study is justified by the huge academic-scientific importance assumed by discussions around the concept of Cultural Landscape, and also by the property / convenience in attempting to establish a dialogue between the academic and theoretical apparatus and inflections of the reality, underway, in the country and in the world - and in particular, with phenomenas and processes interwoven with the "emergence of collective identities."

**KEYWORDS:** ALTERNATIVE CULTURAL LANDSCAPES; INDIAN SOCIETY KRENAK; EMERGING IDENTITIES; CULTURAL GEOGRAPHY

## Lista de Ilustrações

FIGURA 1: Mapa da Situação Territorial dos Povos Indígenas do Sudeste da Bahia .....	101
FIGURA 2: Mapa da Situação Territorial dos Povos Indígenas do Espírito Santo .....	102
FIGURA 3: Mapa dos Povos Indígenas de Minas Gerais na 2ª metade do século XVI – Período Colonial .....	108
FIGURA 4: Mapa da distribuição territorial dos grupos étnicos da família linguística <i>Botocudo</i> ( <i>Borun</i> ) segundo Curt Nimuendaju (1942-44).....	118
FIGURA 5: Mapa da Situação Territorial dos Povos Indígenas de Minas Gerais.....	121
FIGURA 6: Recorte do “Mapa com a região habitada pela “tribu dos índios Crenaks marcada a vermelho” .....	127
FIGURA 7: Desenho representando a Colônia Indígena do Pancas. ....	129
FIGURA 8: Desenho representando os conflitos entre índios e colonos .....	129
FIGURA 9: Escola e vila dos funcionários e índios do Posto Indígena Guido Marlière, às margens do Rio Doce, destruído pelas enchentes de 1979.....	133
FIGURA 10: Formatura da 1ª turma da GRIN – 1970. ....	134
FIGURA 11: Índio Krahô apontando uma arma.....	134
FIGURA 12: Demonstração de prática de tortura – “pau-de-arara” .....	134
FIGURA 13: Marcha da GRIN.....	134
FIGURA 14: Sede da Fazenda Guarani – atual território dos índios Pataxó (Carmésia/MG). Apresentação nas festividades do Abril Indígena em 2011. ....	137
FIGURA 15: Famílias que retornaram ao território <i>Krenak</i> em 1980.....	138
FIGURA 16: Fotografia do resultado a invasão dos policiais na aldeia em 1988. ....	140
FIGURA 17: Índios <i>Krenak</i> em Brasília – Década de 1980. ....	141
FIGURA 18: Casa abandonada pelos posseiros (cujo telhado, portas e janelas foram levados pelos mesmos).....	143
FIGURA 19: Destroços de casa construída por posseiros na TI <i>Krenak</i> .....	143
FIGURA 20: Encontro Presencial da Formação de Professores Indígenas no Parque Estadual do Rio Doce. Da esquerda para direita – Itamar, Maurício (Tito), Osmar, José Carlos e Marcos. ....	145
FIGURA 21: “Aldeona”, onde era realizado o Festival de Dança e Cultura Indígena, no Parque Nacional da Serra do Cipó .....	146

FIGURA 22: Dança do Povo <i>Krenak</i> no I Festival de Dança e Cultura Indígena – Parque Nacional da Serra do Cipó (1999).....	147
FIGURA 23: Dança do Povo <i>Krenak</i> nas festividades do “Dia do Índio” – 19 de Abril de 2013 .....	147
FIGURA 24: Prancha de Friedrich Theodor Kloß – Retrato do Botocudo Qüack.....	152
Figura 25: Matriz de Análise das Paisagens Culturais do Povo <i>Krenak</i> .....	156
FIGURA 26: Mapa de Identificação dos Remanescentes Florestais e Processos Erosivos na TI <i>Krenak</i> - Imagem de Satélite .....	159
FIGURA 27: Mapa da Topografia, Hidrografia e Recursos Minerais na TI <i>Krenak</i> : Modelo Digital de Elevação .....	160
FIGURA 28: Mapa da Litologia, Hidrografia e Recursos Minerais .....	162
FIGURA 29: Mapa da Pedologia e Hidrografia na TI <i>Krenak</i> . .....	164
FIGURA 30: Mapa da Configuração Socioespacial e Etnoambiental da Terra Indígena <i>Krenak</i> – Resplendor/MG.....	166
FIGURA 31: Barco do Sr. Zezão.....	171
FIGURA 32: Região da Barca – Placa de Indicação dos Limites da Terra Indígena <i>Krenak</i> .....	171
Figura 33: Casas na aldeia Uatu. ....	172
Figura 34: Centro Cultural da aldeia Uatu.....	172
Figura 35: Campo de Futebol na aldeia Uatu.....	172
Figura 36: Escola na aldeia Uatu .....	172
Figura 37: Posto de Saúde da TI <i>Krenak</i> – localizado na aldeia Uatu.....	172
Figura 38: Bar e Residência na aldeia Uatu.....	173
Figura 39: Ruínas do presídio .....	173
Figura 40: Curral na aldeia Uatu.....	173
Figura 41: Cachoeira do Córrego da Gata no período de estiagem.....	173
FIGURA 42: Cachoeira do Córrego da Gata no período das águas. ....	175
FIGURA 43: Águas encobrendo a planície de inundação e o poço da cachoeira do córrego da Gata. ....	175
FIGURA 44: Poço da Cachoeira do córrego da Gata.....	175
FIGURA 45: Poço e planície de inundação do córrego da Gata em período de estiagem. ....	175
FIGURA 46: Vista Panorâmica da Aldeia <i>Krenak</i> (Casas e Centro Cultural) .....	176

FIGURA 47: Curral da aldeia Krenak.....	176
FIGURA 48: Centro Cultural da aldeia Krenak.....	176
FIGURA 49: Ponte em ruínas sobre o rio Eme – Aldeia Krenak .....	177
FIGURA 50: Ponte nova sobre o rio Eme – Aldeia Krenak.....	177
FIGURA 51: Barragem do Rio Eme. ....	177
FIGURA 52: Lages do leito do Rio Doce.....	178
FIGURA 53: Leito do rio Doce na aldeia Krenak.....	179
FIGURA 54: Encontro do rio Doce com o rio Eme.....	179
FIGURA 55: Rio seco ao qual se refere Laurita Félix em seu relato sobre as mudanças do rio Doce. ....	179
FIGURA 56: Trecho mais raso do rio Doce no período da seca – Aldeia Krenak.....	179
FIGURA 57: Ilha Preta ou Garra Pé.....	179
FIGURA 58: Ilha da Resistência.....	179
FIGURA 59: Crianças brincando à beira do rio Doce. ....	180
FIGURA 60: Animais à beira do rio Doce. ....	180
FIGURA 61: Momento de pesca no rio Doce.....	182
FIGURA 62: Retirada dos peixes da rede.....	182
FIGURA 63: Pacumã (nome científico: <i>Lophiosilurus alexandri</i> ) .....	182
FIGURA 64: Pesca do dia – apenas a espécie pacumã. ....	182
FIGURA 65: Casa em construção (Atorã – jul. de 2011).....	183
FIGURA 66: Casa pronta (Atorã – set. 2012).....	183
FIGURA 67: Paisagem da Aldeia Atorã – Casa antiga de fazendeiro.....	183
FIGURA 68: Escola da Aldeia Atorã .....	184
FIGURA 69: Igreja Evangélica da Aldeia Atorã .....	184
FIGURA 70: Centro Cultural da Aldeia Atorã.....	184
FIGURA 71: Curral da Aldeia Atorã.....	184
FIGURA 72: Momento da oração de D. Djanira. ....	185
FIGURA 73: Crianças cantam e dançam em reverência à Tupã. ....	185

FIGURA 74: Djanira contando as histórias na língua Krenak.....	186
FIGURA 75: Professores da escola indígena na aldeia Atorã ensinando as danças para as crianças.	186
FIGURA 76: Desenhos das crianças da escola indígena na aldeia Atorã.....	186
FIGURA 77: Cabana de Cultura na Aldeia Atorã.....	187
FIGURA 78: Cartão de Natal da Prefeitura Municipal de Arco-Íris com a imagem aérea da Aldeia Vanuíre.....	188
FIGURA 79: Assoreamento do rio Eme. ....	189
FIGURA 80: Rio Eme em período de seca.....	189
FIGURA 81: Paisagem e casa na aldeia Nakrerré .....	190
FIGURA 82: Curral na aldeia Nakrerré.....	190
FIGURA 83: Igreja Evangélica da Assembléia de Deus. ....	190
FIGURA 84: Centro Cultural Nakrerré .....	190
FIGURA 85: Escola Nakrerré (visão superior) .....	190
FIGURA 86: Escola Nakrerré (vista pela entrada).....	190
FIGURA 87: Sede da FUNAI .....	191
FIGURA 88: Resfriador de Leite.....	191
FIGURA 89: Voçoroca nas proximidades do Córrego Sempre Verde.....	191
FIGURA 90: Nascente do Córrego Sempre Verde. ....	191
FIGURA 91: Desenhos em TNT afixados nas paredes da sala de aula na escola da aldeia <i>Nakrerré</i> ..	192
FIGURA 92: Jogo da memória indígena.....	192
FIGURA 93: Alunos da escola <i>Nakrerré</i> segurando o alfabeto <i>Krenak</i> .....	192
FIGURA 94: Alfabeto <i>Krenak</i> .....	192
FIGURA 95: Símbolo da Associação Indígena Nakrerré (AIN) .....	192
FIGURA 96: Aniversário de 15 anos da filha da funcionária da FUNAI na aldeia Nakrerré, onde sua família reside.....	193
FIGURA 97: Núcleo principal da aldeia Naknenuk, onde está localizado o centro cultural, a casa do cacique Nêgo e o resfriador de leite. ....	194
FIGURA 98: Curral núcleo do rio Eme. ....	194
FIGURA 99: Casa do outro lado do rio Eme, filha do cacique Nêgo.....	194

FIGURA 100: Lagoa da aldeia Naknenuk .....	194
FIGURA 101: Pinguela sobre o rio Eme. ....	194
FIGURA 102: Paisagem do segundo núcleo da aldeia Naknenuk.....	195
FIGURA 103: Bomba D'água.....	195
FIGURA 104: Curral do segundo núcleo da aldeia Naknenuk .....	195
FIGURA 105: Casa às margens do córrego oriente (mata ciliar ao fundo).....	195
FIGURA 106: Exposição “Sobre a Importância das Palavras, uma Montanha Sagrada (roubada) e a Ética das Nações” de Maria Thereza Alves, apresentada na galeria <i>Lumiar Cité</i> , em Lisboa - Portugal. .....	230
FIGURA 107: Mapa de municípios conhecidos pelo povo <i>Krenak</i> em Minas Gerais .....	231
FIGURA 108: Apresentação dos Índios <i>Krenak</i> na APAE – Ipatinga (2010).....	232
FIGURA 109: Mapa de cidades e países conhecidos pelo povo <i>Krenak</i> fora do contexto mineiro ....	233
FIGURA 110: Estrutura montada para inauguração do Projeto de Pecuária Leiteira – Krenak, 27/04/2009. ....	235
FIGURA 111: Famílias <i>Krenak</i> recebendo a documentação de inclusão no projeto.....	235
FIGURA 112: Placa de Inauguração distribuída para cada uma das aldeias que compõem o território Krenak. ....	235
FIGURA 113: Ordenha .....	237
FIGURA 114: Limpeza do Curral .....	237
FIGURA 115: Coleta do leite .....	237
FIGURA 116: Preparo do alimento para o gado no período de estiagem.....	237
FIGURA 117: Pastagem no período da estiagem .....	238
FIGURA 118: Pastagem no período do fim das águas.....	238
FIGURA 119: Quero-quero nas proximidades da escola da Aldeia Atorã .....	239
FIGURA 120: Carcará nas proximidades do rio Eme .....	239
FIGURA 121: Instalação de novos desvios de água.....	240
FIGURA 122: Processos erosivos e acúmulo de detritos no escoamento no desvio de água.....	240
FIGURA 123: Sementes de Leucena, tingidas e sendo secadas ao sol na peneira.....	243
FIGURA 124: Artesanatos Krenak.....	243

FIGURA 125: Flauta .....	243
FIGURA 126: Cachimbo .....	243
FIGURA 127: Krikrok.....	243
FIGURA 128: Chocalhos.....	243
FIGURA 129: Pintura Masculina .....	244
FIGURA 130: Pintura Feminina.....	244
FIGURA 131: Pinturas e adornos Indígenas Femininos .....	244
FIGURA 132: Pinturas Masculinas .....	245
FIGURA 133: Pintura e adorno masculino.....	245
FIGURA 134: Interação de indígenas com não indígenas através da venda dos artesanatos e fotografias .....	246
FIGURA 135: Dança dos homens.....	247
FIGURA 136: Dança das mulheres.....	247
FIGURA 137: Dança de homens e mulheres. ....	247
FIGURA 138: Momento de criação de uma nova música em agradecimento aos <i>Maret</i> .....	247
FIGURA 139: Estilingue.....	248
FIGURA 140: Corrida com troca de bambus .....	248
FIGURA 141: Lançamento de lança .....	248
FIGURA 142: Cabo de guerra.....	248
FIGURA 143: Arco e Flecha.....	248
FIGURA 144: Futebol na aldeia <i>Krenak</i> (2013).....	249
FIGURA 145: Campeonato Municipal de Futebol em Resplendor (2012).....	249
FIGURA 146: Torcida <i>Krenak</i> no Estádio do América em Resplendor.....	249
FIGURA 147: Reunião com candidatos a prefeito e vereadores na aldeia Atorã – TI Krenak.....	250
FIGURA 148: Sete Salões vistos da Aldeia Uatu ao entardecer .....	254
FIGURA 149: Sete Salões vistos da aldeia Atorã .....	254
FIGURA 150: Sete Salões vistos da aldeia Krenak .....	254
FIGURA 151: Sete Salões vistos da aldeia Nakrerré.....	254



FIGURA 152: Sete Salões vistos da aldeia Naknenuk .....	254
FIGURA 153: Mapa mental sobre o Território Krenak no passado (Grupo 1).....	255
FIGURA 154: Mapa mental sobre o Território Krenak no passado (Grupo 5).....	256
FIGURA 155: Terra Indígena Krenak em 1940 (Grupo 2) .....	256
FIGURA 156: Terra Indígena Krenak em 1940 (Grupo 4) .....	257
FIGURA 157: Território Krenak em 2002 (Grupo 4) .....	258
FIGURA 158: Território Krenak em 2002.....	258
FIGURA 159: O futuro da Terra Indígena Krenak .....	259
FIGURA 160: O sonhado território Krenak .....	259
FIGURA 161: Mapa de Localização do Parque Estadual de Sete Salões .....	260
FIGURA 162: Mapa da Topografia do Parque Estadual de Sete Salões: Modelo Digital de Elevação	261
FIGURA 163: Mata dos Sete Salões (interior no início da subida – 604m de altitude).....	263
FIGURA 164: Mata dos Sete Salões (vista de cima – 800m de altitude) .....	263
FIGURA 165: Cachoeira (830m de altitude) .....	263
FIGURA 166: Entrada da Gruta dos Sete Salões (907m de altitude).....	263
FIGURA 167: Resquícios de fogueira na Gruta dos Sete Salões .....	263
FIGURA 168: Pichações no salão principal da Gruta dos Sete Salões .....	263
FIGURA 169: Primeira entrada para os salões mais internos.....	264
FIGURA 170: Passagem para um dos salões internos maiores .....	264
FIGURA 171: Primeiro salão interno mais amplo.....	265
FIGURA 172: Pichações nos salões internos .....	265
FIGURA 173: Passagem para a sala das cruces (visão externa).....	265
FIGURA 174: Passando pelo estreito da passagem das cruces (visão interna da sala).....	265
FIGURA 175: Sala das Cruzes.....	265
FIGURA 176: Pegada de tatu no interior da gruta .....	265
FIGURA 177: Campos rupestres – Sete Salões (938-1044m de altitude).....	266
FIGURA 178: Bromélias nos campos rupestres da serra de Sete Salões.....	266

FIGURA 179: Vista panorâmica do pico de Sete Salões .....	266
FIGURA 180: Vista geral do complexo da Pedra Pintura localizado no Parque Estadual de Sete Salões .....	267
FIGURA 181: Primeiro afloramento onde se encontra uma maior concentração de pinturas rupestres .....	267
FIGURA 182: Pintura rupestre arrancada.....	267
FIGURA 183: Pinturas rupestres.....	267
FIGURA 184: Segunda formação rochosa da Pedra Pintura .....	268
FIGURA 185: Formações refúgios.....	268
FIGURA 186: Pedras com formas humanas.....	268
FIGURA 187: Pedra com formato animal (sapo) .....	268
FIGURA 188: Pedra com formato animal (serpente) .....	268
FIGURA 189: Vegetação de Campos rupestres na Pedra Pintura. ....	268

## Lista de Tabelas

TABELA 1: Amostragem dos Questionários por Grupo Etário na Sociedade <i>Krenak</i> .....	18
TABELA 2: Amostragem dos Questionários por Grupo Etário na Sociedade Envolvente .....	19
TABELA 3: Terras Indígenas no Leste Brasileiro (sudeste da Bahia e norte do Espírito Santo) .....	103
TABELA 4: Projetos com participação indígena nas Terras Indígenas do Leste (sudeste da Bahia e norte do Espírito Santo) .....	106
TABELA 5: Terras Indígenas no Leste Brasileiro (Minas Gerais).....	123
TABELA 6: Projetos com Participação Indígena nas Terras Indígenas do Leste (Minas Gerais).....	126
TABELA 7: Significado de exclusão social .....	204
TABELA 8: Justificativas para a condição de não exclusão do índio na sociedade .....	205
TABELA 9: Percepção da condição de exclusão do índio na sociedade .....	206
TABELA 10: Características da Cultura Indígena .....	207
TABELA 11: Plantas Medicinais – funcionalidade e modo de preparo .....	209
TABELA 12: Percepções sobre a presença da cultura indígena nos dias atuais.....	210
TABELA 13: Percepções que justificam a perda ou enfraquecimento da cultura indígena nos dias atuais.....	211
TABELA 14: Percepções sobre o resgate da cultura indígena no contexto atual .....	212
TABELA 15: Percepções sobre a perda cultural indígena no contexto atual .....	213
TABELA 16: Percepções a respeito da influência positiva da cultura global dominante sobre as populações indígenas.....	214
TABELA 17: Percepções a respeito da Influência negativa da cultural global dominante sobre os povos indígenas .....	215
TABELA 18: Percepção dos entrevistados que acreditam que a cultura global dominante não influência a cultura indígena .....	215
TABELA 19: Principais problemas e conflitos dos povos indígenas na atualidade indicados pelos entrevistados.....	220
TABELA 20: Principais reivindicações das comunidades indígenas.....	221
TABELA 21: ONGs, entidades ou associações que ajudam os indígenas .....	221
TABELA 22: Percepções sobre o destaque da questão indígena na atualidade .....	224
TABELA 23: Percepções que não consideram a questão indígena em destaque na atualidade .....	224

TABELA 24: Percepções sobre a relação de preservação dos índios com a natureza .....	225
TABELA 25: Percepções sobre a relação de depredação dos índios com a natureza .....	225
TABELA 26: Percepções sobre o futuro das comunidades indígenas .....	226
TABELA 27: Relação das mudas e sua utilidade .....	241
TABELA 28: Artesanato e matéria prima para fabricação.....	242

## **Lista de Gráficos**

Gráfico 1: Projeção Populacional dos Índios Krenak entre 1994 e 2011 .....	217
Gráfico 2: Distribuição Populacional dos Índios Krenak pela Faixa Etária .....	218

### Lista de Abreviaturas e Siglas

ABA -	Associação Brasileira de Antropologia
ABNT -	Associação Brasileira de Normas Técnicas
AIPS -	Associação Indígena Pedro Sangê
AMDA -	Associação Mineira de Defesa Ambiental
ANAI -	Associação Nacional de Ação Indigenista
APIBHRM -	Associação dos Povos Indígenas de Belo Horizonte e Região Metropolitana
APOINME -	Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas e Espírito Santo
BNDES -	Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social
CASAI-	Casa do Índio
CCPY -	Comissão Pró-Yanomami
CDB -	Convenção da Diversidade Biológica
CEDI -	Centro Ecumênico de Documentação e Informação
CEASA -	Central de Abastecimento S.A
CEF -	Caixa Econômica Federal
CEMIG -	Companhia Energética de Minas Gerais
CI -	Conservação Internacional
CIMI-	Conselho Indigenista Missionário
CMPI -	Conselho Mundial dos Povos Indígenas
CNBB-	Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CNPq -	Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico
CNS -	Conselho Nacional de Saúde
CNUMAD -	Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento
COEP -	Comitê de Ética em Pesquisa
COEP/UFMG -	Comitê de Ética em Pesquisa da Universidade Federal de Minas Gerais
CONAGE -	Congresso Nacional de Gestão Eclesial
CONEP -	Comissão Nacional de Ética em Pesquisa

COPIMG -	Conselho dos Povos Indígenas de Minas Gerais
CNPI –	Conselho Nacional de Proteção aos Índios
CDB –	Convenção sobre diversidade Biológica
CCPY -	Comissão Pró-Yanomami
CPI-SP -	Comissão Pró-Índio de São Paulo
CPRM -	Companhia de Pesquisa de Recursos Minerais
COOPMISTA -	Cooperativa Mista dos Produtores de Conselheiro Pena Ltda.
CTI -	Centro de Trabalho Indigenista
DPU -	Defensoria Pública da União
DER -	Departamento de Estradas e Rodagem
EIA -	Estudo de Impacto Ambiental
EMATER-	Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural
FUNAI -	Fundação Nacional do Índio
FUNASA -	Fundação Nacional de Saúde
GRIN -	Guarda Rural Indígena
GREQUI -	Grupo de Estudos Indígenas
GT -	Grupo de Trabalho
GTME-	Grupo de Trabalho Missionário Evangélico
GPS -	Global Positioning System
IBAMA -	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
IBGE -	Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
IBOPE -	Instituto Brasileiro de Opinião Pública e Estatística
IBDF -	Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal
ICMS -	Imposto Sobre Circulação de Mercadorias e Serviços
IEF -	Instituto Estadual de Florestas
INCRA -	Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária
INESC -	Instituto de Estudos Sócio-Econômicos

IPHAN -	Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional
ISA -	Instituto Socioambiental
LDB -	Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional
MAIC -	Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio
MMA -	Ministério do Meio Ambiente
MIRAD -	Ministério Extraordinário para o Desenvolvimento e a Reforma Agrária
MPF -	Ministério Público Federal
ONGs -	Organizações Não-Governamentais
OPAN-	Operação Amazônia Nativa
PCI -	Programa de Conservação Internacional
PIGM -	Posto Indígena Guido Marlière
PIN -	Plano de Integração Nacional
PI -	Posto Indígena
PPM -	Programa Pontos de Memória (Instituto Brasileiro de Museus)
PROLIND -	Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas
PRONATER -	Programa Nacional de Assistência Técnica e Extensão Rural
RIMA -	Relatório de Impacto Ambiental
RIRN -	Reserva Indígena de Recursos Naturais
SBPC -	Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência
SEE-MG -	Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais
SENAC-	Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial
SESAI -	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SNUC -	Sistema Nacional de Unidades de Conservação
SPI -	Serviço de Proteção aos Índios
SUS -	Sistema Único de Saúde
SPILTN -	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais



TCLE -	Termo Livre de Consentimento Esclarecido para Participação na Pesquisa
TFR -	Tribunal Federal de Recursos
TI -	Terra Indígena
TRF -	Tribunal Federal de Recursos
UFMG -	Universidade Federal de Minas Gerais
UHE -	Usina Hidrelétrica de Energia
UNESCO -	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNI -	União das Nações Indígenas
USP -	Universidade de São Paulo

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	<b>1</b>
MÉTODO E METODOLOGIA.....	5
ETAPAS DE CONSTRUÇÃO DA PESQUISA EMPÍRICA.....	13
<b>CAPÍTULO 1 – CONCEITUAR PAISAGEM CULTURAL: um complexo desafio teórico-metodológico para o conhecimento geográfico</b> .....	<b>21</b>
1.1. Uma retrospectiva dos estudos culturais da paisagem na geografia .....	25
1.1.1. A paisagem cultural sob o olhar de Sauer e da <i>Escola De Berkeley</i> .....	28
1.1.2. A corrente fenomenológica e a paisagem nas concepções da Nova Geografia Cultural Humanística .....	32
1.1.3. A dialética das paisagens culturais sob a perspectiva heterodoxa de Denis Cosgrove.....	39
1.2. Paisagem Cultural: Patrimônio Cultural .....	43
1.3. Identidade, Território e Cultura .....	47
<b>CAPÍTULO 2 – “TRISTES TRÓPICOS”: Registro Histórico dos Processos de Etnocídio Indígena na Terra Brasilis</b> .....	<b>59</b>
2.1. A República e os Indígenas.....	66
2.1.1. As origens da política indigenista na República .....	68
2.1.2. A questão indígena e as medidas intervencionistas do estado republicano .....	71
2.2. A crítica ao Estatuto do Índio .....	79
2.3. O índio brasileiro na atualidade .....	85
2.4. AS TERRAS DE ÍNDIOS: dos limites e possibilidades aos desafios da sobreposição com as Unidades de Conservação .....	92
<b>CAPÍTULO 3 – A SAGA DO ÍNDIO NO LESTE BRASILEIRO: uma trajetória complexa, contraditória e singular</b> .....	<b>98</b>
3.1. Boruns do Leste: Etnocídio e desterritorialização indígena em Minas Gerais.....	107
3.1.1. O etnocídio indígena nas principais bacias hidrográficas de Minas Gerais .....	109
3.1.2. <i>Borun do Uatu</i> : etnocídio e resistência no Vale do Rio Doce.....	113
3.1.3. A atual situação dos povos indígenas de Minas Gerais .....	120
3.2. BORUNS DO UATU (RIO DOCE): a luta e resistência do povo Krenak.....	127

3.2.1.	A Diáspora <i>Krenak</i> : “um dia Deus vai mostrar o caminho, e nós fica no Krenak por toda vida” .....	130
3.2.2.	O regresso ao território tradicional: a incessante luta do povo <i>Krenak</i> .....	137
<b>CAPÍTULO 4: AS PAISAGENS CULTURAIS ALTERNATIVAS: leituras e construções da vivência espacial do povo Krenak .....</b>		<b>154</b>
4.1.	A configuração socioespacial e etnoambiental do povo Krenak: “enredo cartográfico” .....	157
4.1.1.	Percepções e vivências do <i>Uatu</i> : dinâmica sociocultural das aldeias Uatu e Krenak.....	168
4.1.2.	Percepções e vivências para além do <i>Uatu</i> : dinâmica sociocultural das aldeias Atorã, Nakrerré e Naknenuk .....	182
4.2.	Paisagens Culturais Excluídas: memória e vivência sociaespacial do povo Krenak .....	196
4.2.1.	Paisagens Culturais Excluídas: signos e significados da diáspora <i>Krenak</i> .....	197
4.2.2.	Construções e percepções da paisagem a partir da relação entre o povo <i>Krenak</i> e a sociedade envolvente .....	204
4.3.	Paisagens Culturais Alternativas dos Borun: a construção de uma identidade cultural emergente do povo Krenak.....	217
4.3.1.	Iniciativas e projetos emergentes no território <i>Krenak</i> .....	226
4.3.2.	Arte e Cultura: representações materiais e imateriais da emergência cultural <i>Krenak</i> .....	241
4.3.3.	Sete Salões: a vivência socioespacial ilegítima de um território sagrado.....	252
<b>Considerações Finais.....</b>		<b>270</b>
<b>Referências .....</b>		<b>275</b>
<b>APÊNDICE.....</b>		<b>291</b>
<b>ANEXOS.....</b>		<b>294</b>

# INTRODUÇÃO

Na sociedade contemporânea, face à mobilidade e globalização crescentes da economia, apostava-se até recentemente na inevitável uniformização cultural do planeta. Contudo, verificam-se hoje, realidades emergentes que surgem paralelamente à crescente relevância atribuída ao consumo de natureza cultural ou à nova visibilidade adquirida, nos *mass media*, pelas diferenças étnicas e culturais. Emerge ainda, com muita força, um novo contexto sociocultural relacionado às comunidades tradicionais que passam a vivenciar uma nova dinâmica social, pautada na valorização das diferenças.

Embora se detectasse, até recentemente, uma tendência ao desaparecimento das singularidades culturais do mundo tradicional em um contexto de avanço da globalização, através de uma espécie de “erosão das diferenças culturais”, o que se verifica atualmente no mundo, é o envolvimento cada vez maior das sociedades com questões identitárias. Ademais, a retomada cultural e a emergência de “contra-projetos” colocados pelos grupos étnicos, culturais e religiosos (com as quais o mundo se depara atualmente), vêm sendo problematizadas extensivamente na teoria social, além de exercerem considerável influência do cenário político e social contemporâneos.

Tais transformações na conjuntura atual planetária vêm sendo objeto de estudos de grande densidade e amplitude na Ciência Geográfica, que renova e redireciona sua atenção no sentido de analisar e (re)interpretar as dimensões cultural e espacial, inclusive reconhecendo e reavaliando a importância das realidades culturais na organização do espaço, conforme destacou o Comitê Editorial do periódico *Géographie et Cultures*, em 1992. E é, particularmente, no âmbito da Geografia Cultural e Etnogeografia que tais discussões passam a ser discutidas e desenvolvidas no vasto campo das Geociências.

As abordagens da Geografia Contemporânea, nestas perspectivas, partem, então, das relações entre os seres humanos e a Natureza, mediadas por uma dimensão cultural, concebida, tanto em sua materialidade, quanto na imaterialidade dos saberes que são transmitidos hereditariamente, e pela própria dinâmica da experiência humana. E é a partir dessa matriz cultural que se constrói uma identidade, materializada por meio da experiência contínua e coletiva que se realiza em um determinado território, como assinalam expoentes da Geografia Cultural como Paul Claval (1992; 1996; 2003).

Nesse contexto de (re)valorização da Cultura, é que os estudos de comunidades tradicionais progressivamente emergem e adquirem relevância nas investigações e práticas geográficas. Dentre os povos tradicionais brasileiros, as comunidades indígenas vêm, desde o início da conquista e ocupação do território brasileiro, sofrendo pressões dos “civilizados”<sup>1</sup>, e demonstrando simultaneamente destacada resistência frente aos diversos processos de dominação, repressão e discriminação advindos do contato – tantas vezes indiscriminado e violento –, com a “sociedade regional”.

Grande parte dos povos indígenas brasileiros estabeleceu o primeiro contato com nossa sociedade entre 1960 e 1970, e nesse processo perderam parte significativa do seu contingente populacional original, além de experimentarem acelerada desorganização social, devido à ação dizimadora e dissociativa de uma “civilidade nacional”, que propiciou, inclusive, o desaparecimento de muitos grupos (CRAVEIRO; PERRET, 2004).

Contudo, o desaparecimento desses grupos não é uma fatalidade ou uma necessidade histórica. As diferenças culturais podem persistir, mesmo com o contato e relações de dependência que tais comunidades estabelecem com o seu entorno em distintas escalas/níveis (de classe, local, regional, nacional, etc.). No período compreendido entre 1996 a 2000, estimativas feitas por antropólogos e demógrafos demonstraram que a maioria dos povos indígenas cresceu, em média, 3,5% ao ano, índice muito maior que a média de 1,6%, estimada para a população brasileira em geral no mesmo período. Tal processo de revitalização demográfica esteve, a propósito, intrinsecamente relacionado à rearticulação e reafirmação da identidade indígena a partir de 1970, sobretudo, momento histórico a partir do qual tais sociedades foram adquirindo maior visibilidade e representação política (VIDAL, 1998). Comunidades indígenas que enfrentaram grandes adversidades subsistem, inclusive, como grupos étnicos diferenciados, por terem desenvolvido estratégias de sobrevivência ao contato, com a utilização em seu cotidiano, de um código cultural próprio.

As atividades rituais e todo um conjunto de tradições, nitidamente inibidos após o contato, vêm nos últimos anos/décadas sendo fortemente retomadas e articuladas como forma de afirmação de uma identidade coletiva, além de poderem representar, paralelamente, um mecanismo de inserção no mercado de consumo cultural (ARRUDA, 2000). A emergência de alguns grupos “remanescentes” indígenas, como os *Pankararu*, *Xokó* e *Patiguara*, que

---

<sup>1</sup> Termo utilizado para diferenciar os povos indígenas dos integrantes da “sociedade envolvente”. Vêm sendo utilizados para isso, na verdade, vários termos – por vezes inadequados e imprecisos, mas correntemente registrados até na literatura científica, na imprensa, etc. como: “homens brancos” “civilizados”, “neobrasileiros”, “não-índios”... Nenhum deles é inteiramente apropriado ou exato, entretanto.

começaram a recuperar e reconstruir sua identidade étnica ressalta, como destaca Arruti (1997), algumas discussões acerca da “(re)invenção cultural” no contexto de processos de etnogênese. O autor, inclusive, destaca a importância normativa, afetiva e valorativa que esse processo assume no sentido de proporcionar condições para a construção de um sentimento de unidade, de pertencimento e de destino comum.

No âmbito das distintas experiências socioculturais dos povos indígenas e dos diversos níveis de contato com a nossa sociedade, por elas estabelecidos historicamente no contexto nacional, este trabalho sinaliza como meta o **estudo específico e verticalizado das paisagens culturais alternativas do povo indígena *Krenak***<sup>2</sup>, remanescentes da família *Borun* que ainda resistem em seu território tradicional no Vale do Rio Doce (Minas Gerais).

O foco da investigação nesta categoria geográfica parte ainda da valorização e dos recentes investimentos governamentais que progressivamente envolvem as paisagens culturais no contexto brasileiro. O Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), através da *Chancela de Paisagem Cultural Brasileira*<sup>3</sup>, as categorizou, por exemplo, como um patrimônio cultural, determinando a preservação, tanto de suas dimensões materiais, como imateriais. Por outro lado, as paisagens culturais relacionam-se diretamente com a presença e ressignificação dos grupos tradicionais, destacando-se aí, sua importância na construção da tradicionalidade.

Posto isso, o objetivo principal da nossa pesquisa foi realizar uma investigação, nítida e explicitamente geográfica, em torno das **paisagens culturais alternativas** vinculadas à experiência histórica e atual dos povos indígenas do sudeste brasileiro, e mais especificamente do povo *Krenak* do Vale do Rio Doce. Tal abordagem partiu de uma aproximação às linhas interpretativas da Geografia Cultural contemporânea, sobretudo de visões mais heterodoxas do “marxismo cultural” de Denis Cosgrove (1998). E desse modo, buscamos levantar suas principais formas culturais expressas, tanto materialmente quanto em seu imaginário, através das representações, e imbricadas com as diversas questões que permeiam suas experiências político-territoriais, socioculturais, vivência espacial, etc.

A etnia *Krenak*, do Vale do Rio Doce, vale ressaltar, pertence ao tronco lingüístico Macro-Jê, o qual, sobretudo no contexto contemporâneo, predomina no estado de Minas Gerais. Alguns índios domicíliam-se ainda no estado de São Paulo (aldeia Vanuíre)

---

<sup>2</sup> Os nomes da etnias serão grifados em itálico, tendo em vista a normatização da ABNT que define tal grafia para palavras em outro idioma.

<sup>3</sup> Definida pela Portaria IPHAN, 127/2009

juntamente com os índios *Kaingang*, e há também notícias de sua presença no Mato Grosso (aldeia Cachoeirinha/ Município de Miranda), Mato Grosso do Sul (aldeia Buriti) e na Ilha do Bananal, em Tocantins. O interesse pelo estudo da área em questão está relacionado ao processo de formação e consolidação do território étnico *Krenak*, uma vez que os *Borun* do *Uatu* (os índios do Rio Doce) possuem uma relação histórico-cultural imemorial com seu território tradicional.

Vale ressaltar ainda que em reconhecimento e respeito às concepções etnológicas e etnográficas foi importante para essa pesquisa a investigação das dimensões da Identidade e da Etnicidade, visando à elaboração de um estudo da diversidade e da vivência espacial e territorial deste grupo. Partindo da concepção relacional e contrastiva da identidade, que é construída a partir do reconhecimento da alteridade que se estabelece no diálogo e/ou conflito com o outro, realizou-se ainda uma interlocução com a “sociedade envolvente” a fim de compreender a inserção/interação do povo indígena *Krenak* com os não indígenas residentes no município de Resplendor, onde a aldeia está localizada.

Ao realizar um estudo sobre comunidades indígenas no Brasil, fez-se ainda necessário compreender os processos de etnocídio político, social, cultural e jurídico pelos quais esses povos passaram e ainda enfrentam desde a chegada do colonizador na *Terra Brasilis*. Somente frente a esses processos é que podemos compreender a atual situação vivenciada pelo povo *Krenak*.

Como objetivos específicos contemplou-se a análise de elementos históricos particulares que contribuíram para a concentração de segmentos indígenas remanescentes (marginais e residuais) em Minas Gerais; seguida de uma pesquisa mais detalhada das questões relacionadas à territorialidade e cultura indígena, além da análise da materialização da dinâmica e revitalização demográfica desse povo, realizando-se, em paralelo, o mapeamento sistemático desses fenômenos. Incluíram-se, por outro lado, nos objetivos do trabalho, a realização de uma contextualização geohistórica e etnológico-etnográfica e a comparação/contraposição da situação vivenciada num passado de exílios territoriais e no período contemporâneo pelos *Borun* do rio Doce em termos político-territoriais, socioambientais e socioculturais.

O trabalho também teve como objetivos específicos a investigação das estratégias de resistência das comunidades que têm conduzido à emergência e redesenho de *novas paisagens culturais indígenas* particulares, e em construção, no território envolvido na

pesquisa, bem como avaliar a percepção de segmentos da sociedade envolvente sobre as novas dinâmicas da questão.

Esse estudo se justifica pela relevância acadêmico-científica assumida pelas discussões em torno do conceito de Paisagem Cultural, e pela propriedade/ conveniência em se tentar estabelecer uma interlocução entre o aparato teórico acadêmico e as inflexões da realidade, hoje, em curso, no país e no mundo – e em particular, com fenômenos e processos imbricados com a “emergência de identidades coletivas”.

## MÉTODO E METODOLOGIA

As concepções teórico-conceituais que orientaram este trabalho partem de uma preocupação inicial em compreender a categoria de análise Paisagem (Cultural), a partir de sua evolução conceitual no âmbito da Geografia Cultural, em interlocução com a Geografia da Percepção (fundamentada na Fenomenologia). Foram buscadas, particularmente, contribuições de autores como Corrêa (1995), Claval (2004), Cosgrove (1998), Holzer (1997) e Sauer (1998). E partimos do pressuposto de que as paisagens culturais são o resultado das interações do homem com o meio, e a paisagem, como já destacaram autores clássicos da Geografia Cultural no século XX, é algo para ser descrito/percebido, analisado/interpretado e explicado/compreendido. Para tal fez-se necessário ainda uma abordagem teórico conceitual sobre as dimensões territorial, identitária e cultural, concebidas a partir de diferentes escalas de análise como matrizes conceituais na compreensão da paisagem. Tais bases teóricas possibilitam, aliás, uma análise da realidade com enfoque etnogeográfico. A Etnogeografia, retratada na obra *Ethnogeographies* de Paul Claval e Singaravelou corresponde a um ramo da ciência geográfica cujo objetivo é “considerar a diversidade de crenças, valores, percepção e práticas humanas que definem padrões etnicamente identificados, que vão, em grande parte, originar uma diversidade de organizações espaciais” (ESPAÇO E CULTURA, 1999, p.81). Mikesell, a propósito, assinala que:

(...) qualquer sinal da ação humana numa paisagem implica numa cultura, demanda uma história e exige uma interpretação ecológica; a história de qualquer povo evoca a sua fixação numa paisagem, seus problemas ecológicos e concomitantemente culturais; e o reconhecimento de uma cultura exige a descoberta de traços que a mesma deixou na superfície terrestre (WAGNER; MIKESSELL, 2000, p.164).

Em termos de método, utilizamos, mais especificamente, no trabalho a abordagem proposta por Denis Cosgrove (1998) que classifica as paisagens culturais em diferentes



categorias, pautando-se numa perspectiva da Cultura como Poder. Quando define sua noção de poder, Cosgrove se reporta ao grupo ou classe cuja dominação sobre outros está baseada no controle dos meios de vida: Terra, Capital, matérias primas e força de trabalho. O autor estabeleceu, a propósito, uma diferenciação entre culturas dominantes e alternativas, correspondendo estas últimas às expressões culturais residuais, emergentes e excluídas, sendo que cada uma delas gera “um impacto diferente sobre a paisagem humana“ (COSGROVE, 1998, p. 111).

As paisagens emergentes seriam aquelas capazes de oferecer um desafio à cultura dominante, a partir de seu sistema geográfico e simbólico, concebendo uma nova perspectiva/ alternativa de reprodução sociocultural. Segundo Cosgrove (1998), está na essência de uma cultura emergente oferecer um desafio à cultura dominante, uma visão de futuros alternativos possíveis. Fundamentada primordialmente nas concepções marxistas e culturais de Cosgrove, a pesquisa dialoga ainda com as dimensões teórico-metodológicas da Fenomenologia, como sinalizamos, que, aliás, incorpora também elementos e visões “pós-marxistas” e/ou “pós-modernas”.

Como procedimento metodológico inicial para a operacionalização da pesquisa foi realizado um detalhado levantamento bibliográfico, cartográfico e documental a fim de apreender os processos históricos imbricados com a questão indígena no Brasil, com o propósito de melhor compreender a atual situação dos índios brasileiros e, mais especificamente, do povo indígena *Krenak*. Para tal realizou-se a sistematização de um amplo espectro de informações coletadas na literatura científica, e em bancos de dados de organizações não-governamentais (ONGs) - como o Instituto Socioambiental (ISA) e o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) -; e diretamente, em reconhecimentos e trabalhos de campo, incluindo, inclusive, produções bibliográficas produzidas pelos próprios indígenas.

A análise dos aspectos culturais da comunidade em foco é permeada por suas próprias formas de percepção. Assim sendo, buscamos utilizar concepções metodológicas qualitativas (e quantitativas, embora de forma secundária) que pudessem viabilizar a identificação e comparação dessas paisagens a partir da percepção e vivência dos atores sociais domiciliados na área-foco de investigação e na “sociedade envolvente”, através da aplicação de questionários e realização de entrevistas semi-estruturadas. Vale ressaltar que as pesquisas que buscam um enfoque qualitativo adotam determinados princípios que são essenciais, como destaca Borges (2009, p.184) ao registrar que:

[...] só é possível conhecer profundamente aspectos da vida de uma sociedade ou de uma cultura, quando há um envolvimento pessoal entre o pesquisador e o quê/ quem ele investiga; pensar a pesquisa, escolher os métodos, delimitar sua área ou seu objeto é muito mais um resultado de uma escolha política, realizada mediante uma relação pessoal estabelecida ou que se vai estabelecer; não são apenas os pressupostos teóricos que vão orientar o processo, mas também a maneira com o pesquisador se integra à pesquisa, seus modos de interpretar e de se relacionar com o objeto irão interferir nos resultados.

Tais pressupostos de Borges configuraram parte dos alicerces principais dessa pesquisa, uma vez que para se alcançar o imaginário, a percepção e a vivência espacial das aldeias foi preciso não apenas conviver com os índios *Krenak*, mas mergulhar na sua cultura, para assim alcançar os verdadeiros significados de suas paisagens culturais.

É preciso, contudo, esclarecer que o uso preferencial das concepções metodológicas qualitativas não se faz a partir do estabelecimento de uma dicotomia “quantitativo-qualitativo”, pois se concebe neste trabalho, como recurso complementar, o uso de quantificações. Vale ressaltar que Triviños (1987, p.117), estudioso das metodologias de pesquisa, assinala, a propósito, que:

Não poderíamos afirmar categoricamente que os instrumentos que se usam para realizar a Coleta de Dados são diferentes na pesquisa quantitativa daqueles que são empregados na investigação qualitativa. Verdadeiramente, os questionários, entrevistas, etc. são meios “neutros” que adquirem vida definida quando o pesquisador os ilumina com determinada teoria. [...] Sem dúvida alguma, o *questionário fechado*, de emprego usual no trabalho positivista, também o podemos utilizar na pesquisa qualitativa. Às vezes, o pesquisador desta última linha de estudo precisa caracterizar um grupo de acordo com seus traços gerais (atividades ocupacionais que exercem na comunidade, nível de escolaridade, estado civil, função que desempenham nas associações de mães de vila etc.).

E é relevante assinalar, por outro lado, que a *etnometodologia* abre caminhos para uma melhor compreensão da influência e dinâmica dos diversos elementos na evolução cultural, uma vez que se fundamenta na investigação da vida cotidiana e dos significados dos símbolos presentes na realidade. O método etnográfico, segundo Angrosino (2009, p.31), aliás, consiste na pesquisa de campo, conduzida pelo pesquisador a partir da utilização de duas ou mais técnicas de coleta de dados (caráter multifatorial) que permitam a construção de uma conclusão fortalecida dentro da temática em foco. Além disso, é uma metodologia indutiva, que deve ser conduzida “de modo a usar um acúmulo descrito de detalhe para construir uma determinada teoria explicativa” de um fenômeno específico. As conclusões e explicações devem estar abertas aí a reinterpretções dos informantes na medida em que elas vão se formando, dialogando com a perspectiva “holística” característica das pesquisas qualitativas. Segundo Triviños (1987, p. 121) a pesquisa etnográfica consiste em “uma forma específica de investigação qualitativa”; e assim, para o autor:

A etnografia baseia suas conclusões nas *descrições* do real cultural que lhe interessa para tirar delas os *significados* que têm para as pessoas que pertencem a essa realidade. Isto obriga os sujeitos e o investigador a uma *participação* ativa onde se compartilham modos culturais (tipos de refeições, formas de lazer etc.). Isto é, em outros termos, o pesquisador não fica fora da realidade que estudada, à margem dela, dos fenômenos aos quais procura captar seus significados e compreender. Pelo menos, isto é o que o investigador intenta realizar.

A interface teórico-metodológica acima, destacada por Triviños (1987), nos remete ao desafio empírico-conceitual da categoria de análise privilegiada neste estudo: a paisagem cultural, que busca conceber justamente essa interação das comunidades com o meio, apreendendo-a tanto a partir das construções culturais imbricadas às condições naturais, como à forma de concepção dos significados e simbolismos que carregam e que agregam às paisagens a dimensão cultural de um povo.

Ademais, a partir de seu caráter etnogeográfico este trabalho procura se alinhar, em particular, às vertentes teórico-metodológicas da *etnopesquisa crítica*, uma vez que busca dar voz aos sujeitos do estudo, buscando, sobretudo, “trazer para os argumentos e análises da investigação vozes de segmentos sociais oprimidos e alijados, em geral silenciados historicamente pelos estudos normativos e prescritivos, legitimadores da voz da racionalidade descontextualizada” (MACEDO, 2010, p.11). Nesse movimento constrói-se a percepção de um determinado fenômeno a partir de um processo de co-percepção entre os sujeitos e o pesquisador, através da troca de compreensões, interpretações, comunicações, etc. E assim, segundo Macedo (2010, p.83) “para a etnopesquisa, *descrever é um imperativo*, estar *in situ* é ineliminável, compreender a singularidade das ações e realizações humanas é fundante, bem como a ordem sociocultural que aí se realiza”.

É relevante assinalar ainda que, partindo das concepções etnometodológicas e dos pressupostos fenomenológico-qualitativos, os trabalhos de campo assumem o papel de iniciativas estruturantes de uma pesquisa como a nossa que se alinha com os postulados destacados por Macedo (2010, p.85), quando esse pesquisador demarca que:

[...] o trabalho de campo implica uma confrontação pessoal com o desconhecido, o confuso, o obscuro, o contraditório, o assincronismo, além dos sustos com o inusitado sempre em devir. O campo tem uma resistência considerável, em face, por exemplo, das rupturas com os ritmos próprios do pesquisador ou determinados prazos acadêmicos. [...] Na realidade, o trabalho de campo de inspiração qualitativa é uma certa *aventura pensada* sempre, de alguma forma em projeto e que demanda constantes retomadas.

As descrições de Macedo sobre o ato de estar em campo revelam exatamente a essência dessa experiência que foi vivenciar a cultura *Krenak* no período que estivemos na

aldeia. Desde a sua preparação e planejamento, anteriores à saída de campo, à sua realização *in loco*, a pesquisa foi orientada pelo cotidiano da comunidade, respeitando-a e vivenciando conjuntamente suas práticas/costumes culturais. É nesse sentido, que o trabalho de campo consiste em uma “aventura pensada”, que deve ser guiada não apenas pela razão e parâmetros burocrático, mas, principalmente, pela sensibilidade do pesquisador de reconhecer o quando, o como e até onde ele deve ou pode ir.

Com o propósito de se compreender a percepção do povo *Krenak* e da sociedade envolvente sobre as questões indígenas do sudeste brasileiro, incluindo a manutenção ou desconstrução das práticas indígenas; exclusão ou inclusão do índio na contemporaneidade e a análise/tentativa de interpretação do(s) processo(s) de contato entre índios e não-índios no contexto investigado, utilizamos em nossa pesquisa *entrevistas semi-estruturadas e questionários*.

Em trabalho desenvolvido em uma aldeia de um povo nativo (*papuas*), na costa sul da Nova Guiné, Malinowski (1980, p.42) destacou, aliás, alguns aspectos da relação da sociedade envolvente com os nativos, e da busca, que o autor realizou dessa percepção, através da aplicação de questionários e realização de entrevistas:

As informações que recebi de alguns residentes brancos, conquanto valiosas em si mesmas, eram mais desanimadoras do que qualquer outra coisa, com relação ao meu próprio trabalho. Aí estavam homens que, durante anos, viviam na região, tendo oportunidades constantes para observarem os nativos e com eles se comunicarem e que, entretanto, sequer sabiam uma só coisa a respeito deles verdadeiramente bem (MALINOWSKI, 1980, p.42).

A aplicação dos questionários e a realização de entrevistas semi-estruturadas foram efetivadas a partir de uma interlocução indireta<sup>4</sup> dos pesquisadores com dois públicos-alvo: **a sociedade envolvente** (principalmente, comerciantes e comerciários nas sedes municipais que possuem maior contato com os índios, quando esses vão à cidade realizar suas compras) e os próprios **índios *Krenak***. Enquanto nos questionários buscamos alcançar as percepções sobre a questão indígena no contexto atual, associado à cultura, à exclusão social e às perspectivas de futuro; nas entrevistas, o foco foi aprofundar um pouco mais as relações de pertencimento com o território tradicional, as histórias de vida, os desafios atuais, através, principalmente, da interlocução com os anciãos e líderes da aldeia *Krenak*, aprofundando nas questões culturais, através do interesse e da voz da comunidade (como pode ser observado nos roteiros apresentados no Apêndice 1).

---

<sup>4</sup> Interlocução ou Administração Indireta: ocorre quando é o inquiridor que completa o questionário a partir das respostas que lhes são oferecidos pelo inquirido.

As *entrevistas semi-estruturadas* foram realizadas, principalmente com as lideranças, anciãos e professores ou representantes indígenas, contemplam um corpo de questões mais direcionadas à história de vida e a vivência espacial desses atores, buscando recompor sua relação com o território por meio da memória, bem como os valores sociais e culturais impressos em signos nas paisagens (nos registros toponímicos locais/ regionais, na etnobotânica/ etnoambientalismo, na vivência de espacialidades festivas, etc.). Na concepção de Matos & Pessoa (2009, p.288), as entrevistas semi-estruturadas:

[...] se constituem na interação entre perguntas abertas e fechadas (previamente formuladas), em que o informante tem a possibilidade de discorrer sobre o assunto proposto de forma mais espontânea. Esse tipo de entrevista é recomendado, porque possibilita a obtenção de mais informações além das previstas. O questionamento de uma pergunta pode abrir um leque para o entrevistado falar ou completar informações relacionadas à pesquisa, isto é, a resposta de uma pergunta dá abertura para a indagação sobre outras informações. O cuidado que se deve ter com essa técnica é para que o entrevistado não “fuja” do assunto.

Realizamos também uma entrevista com o técnico local da FUNAI, no intuito de compreender como se dá a relação entre os índios *Krenak* e este órgão, e de reconhecer os processos e projetos políticos, sociais e culturais que são realizados a partir dessa interlocução. Para tanto, utilizamos o roteiro principal de perguntas dos questionários de forma mais flexível e interativa, permitindo ao entrevistado agregar suas próprias concepções e informações discriminadas como importantes para o desenvolvimento da pesquisa.

Assim, as entrevistas semi-estruturadas constituem um recurso metodológico adequado ao esforço de apreensão dos sentidos e significados das percepções e/ou realidades humanas, “visando à compreensão das perspectivas que as pessoas entrevistadas têm sobre sua vida, suas experiências, sobre as instituições a que pertencem e sobre suas realizações, expressas em sua linguagem própria” (MACEDO, 2010, p.105). Cabe ainda ressaltar que, apesar de seu caráter semi-estruturado, esse tipo de entrevista pode, a frente com o entrevistado, ser direcionada para uma *narrativa de vida*, a partir da qual se pode apreender experiências, situações ou momentos vivenciados pela comunidade, mas que se revelam apenas da fala de um determinado grupo etário, político ou de gênero.

Os *questionários* foram fundamentais tanto para a coleta de dados e posterior confrontação de informações, como uma estratégia de divulgação dos objetivos da pesquisa. Afinal, mesmo com a apresentação dos objetivos ao grupo em algumas conversas prévias, foi no contato pessoal e na dinâmica e prática da pesquisa que os sujeitos começaram a reconhecer e a se familiarizar com o trabalho desenvolvido.

Segundo Quivy e Campenhoudt (1998) os questionários são baseados em uma sequência de questões escritas, dirigidas a um conjunto de indivíduos, com o objetivo de captar suas opiniões, representações, crenças e informações factuais sobre determinado assunto. Através deles, busca-se compreender o que uma pessoa sabe (informação ou conhecimento), gosta (valores e preferências) e pensa (atitudes, crenças e representações) e ainda revelar experiências realizadas.

Apesar do seu viés preferencialmente qualitativo, essa pesquisa não invalida ou desconsidera demais informações quantitativas, buscando dessa maneira construir uma análise “quali-quantitativa”, a partir da delimitação de algumas grandezas “absolutas” e “relativas”. Postula-se que a associação de tais informações aos elementos da bibliografia, das entrevistas semi-estruturadas e das observações em campo nos permitiu realizar uma análise multifocal das paisagens culturais *Krenak*.

Por tratar-se de um trabalho de percepção, e pautando-se nas recomendações do Comitê de Ética da UFMG (COEP-UFMG) definiram-se alguns critérios de inclusão ou exclusão da pesquisa, e ainda, um plano de recrutamento dos sujeitos da investigação. Os critérios de inclusão e exclusão para interlocução com a sociedade envolvente partiram principalmente do interesse/desinteresse da(s) pessoa(s) inseridas nesse universo em participarem, ou não, da pesquisa, pelo conhecimento/aproximação ou desconhecimento sobre esta realidade. O plano de recrutamento para participação na pesquisa com a sociedade envolvente partiu de uma abordagem das pessoas nos centros comerciais, estabelecendo-se com elas aí, um diálogo e, explicitando-se então, o caráter e os objetivos gerais da pesquisa. Para os índios, os critérios de inclusão partiram principalmente de seus interesses e disponibilidade em falarem sobre sua própria cultura e modo de vida, após prévia autorização das lideranças comunitárias para o estabelecimento de contato com os mesmos. A definição dos critérios de exclusão passou pela opção dos próprios índios em não participarem da pesquisa, por timidez, constrangimento, desinteresse, etc. O plano de recrutamento incluiu a visita às aldeias/moradias dos índios, com um pré-agendamento, no qual eles optaram livremente por participarem da pesquisa.

Em uma etnopesquisa, a partir da utilização das metodologias já mencionadas a interpretação dos dados se dá ao longo de todo o processo da investigação. Contudo, a análise sistemática das informações partiu de uma retomada das anotações do caderno/ diário de campo, definindo-se, por meio das percepções registradas, os eixos temáticos principais que direcionaram a compreensão da Paisagem Cultural do povo *Krenak*. Nesta etapa foi preciso

realizar uma filtragem do material coletado em campo, consolidando a partir dos mesmos os “grandes eixos” de análise e interpretação. Nesse sentido, como destaca Macedo (2010, p.136), foi preciso realizar uma “*saturação dos dados*”, ou seja, construir um “indicativo da suficiência das informações e da possibilidade do início da análise e da interpretação final do conjunto do *corpus* empírico”. A análise de corpo empírico partiu ainda de um esforço intelectual crítico “desaguado num espírito crítico e de aguçada curiosidade em face das realidades”, e:

[...] há, portanto, que se imbuir de uma *imaginação metodológica* que ultrapasse a mera descrição e a interpretação sumárias, produto de simples constatações. À medida que a leitura interpretativa dos “dados” se dá – às vezes por várias oportunidades –, aparecem significados e acontecimentos, recorrências, índices representativos de fatos observados, contradições profundas, relações estruturadas, ambigüidades marcantes; emerge aos poucos o momento de reagrupar as informações em *noções subsunçoras* – as denominadas categorias analíticas –, que irão abrigar analítica e sistematicamente os subconjuntos das informações, dando-lhes feição mais organizada em termos de um *corpus* analítico escrito de forma clara e que se movimenta para a construção de um *pattern* compreensível e heurísticamente rico (MACEDO, 2010, p.138).

Concomitantemente, foi necessário se realizar a transcrição das entrevistas (respeitando a fala dos sujeitos) e a tabulação e análise dos questionários. Essa etapa revelou-se, aliás, fundamental para que o sujeito não se transformasse apenas em “legitimador de conceitos cristalizados e corporativos”, sendo a fala do mesmo um instrumento fundamentado na realidade concreta, e concedendo à pesquisa uma maior “coerência teórico-epistemológica”, bem como servindo de “base para a avaliação da pertinência das conclusões que o estudo chegou” (MACEDO, 2010, p.141). Vale ressaltar que nas entrevistas semi-estruturadas e nos questionários, os contatos, os discursos, as enunciações e os gestos foram também considerados nas análises. E é a partir dessa vivência em campo, das percepções e das construções realizadas com os sujeitos, em distintos momentos, que se procurou direcionar a construção da pesquisa.

Os questionários, as entrevistas semi-estruturadas e as percepções de campo, direcionaram ainda a construção de mapas temáticos, elaborados a partir das bases cartográficas do IBGE, FUNAI, IBAMA, MMA, CPRM e DER, disponíveis no site das respectivas instituições, e dados coletados em campo através do uso de GPS. Procuramos realizar o mapeamento de todas as casas, centros culturais, escolas, igrejas, dentre outros elementos que configuram essa paisagem. A partir da junção das bases cartográficas e do georreferenciamento da área, foram elaborados alguns mapas temáticos com a espacialização e interação dos fenômenos físicos e humanos que contemplam as Paisagens Culturais do povo

*Krenak*. O mapeamento das paisagens culturais consiste em uma concepção que vêm sendo construída em todas as correntes da geografia cultural, como será discutido no primeiro capítulo deste trabalho. A realização deste etnomapeamento físico-cultural da Terra Indígena Krenak, partiu ainda de uma demanda da comunidade, no intuito, de fornecer um banco de dados georeferenciados para a construção de um atlas etnogeográfico de seu território.

## **ETAPAS DE CONSTRUÇÃO DA PESQUISA EMPÍRICA**

Segundo Malinowski (1980, p.40-41) assim como nas ciências exatas faz-se necessário uma explicação/ explanação detalhada das condições de obtenção dos dados, das observações a partir das quais surgiram as conclusões apresentadas. Nas ciências humanas e sociais o uso pelos pesquisadores dessa “sinceridade sistemática ao lidarem com seus fatos” também é de extrema importância, uma vez que na maioria das vezes eles se apresentam “frente a nós como se os retirassem da mais completa escuridão” ou ainda “como se conhecesse por adivinhação”. Malinowski (1980, p.40) afirma ainda que:

Considero que as únicas fontes etnográficas de valor científico indiscutível são aquelas nas quais podemos claramente estabelecer uma distinção entre, de um lado, os resultados das observações diretas e das declarações e interpretações dos sujeitos, e, de outro lado, as inferências do autor, baseadas no seu bom senso e percepção psicológica.

Partindo desses princípios, já nos primeiros meses da pesquisa, buscou-se estabelecer um contato, em reconhecimentos de campo, desenvolvidos na área estudada, com o objetivo de estabelecer essas relações, conhecer os lugares e se abrir para novas experiências com a sociedade indígena pesquisada.

A primeira visita realizada à Terra Indígena Krenak<sup>5</sup> ocorreu em 22 de maio de 2011, em reconhecimento de campo organizado pelo Prof. José Antônio S. de Deus (que já desenvolvia uma pesquisa<sup>6</sup> etnogeográfica nesse território). Nessa primeira etapa o professor José A. S. Deus assumiu, o importante papel de “informante-chave”, através do qual foi possível conhecer outros interlocutores para as demais etapas da pesquisa. O Coordenador Técnico Local da Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em Resplendor/MG – Silvan Barbosa

---

<sup>5</sup> Para nomes indígenas que indiquem a denominação de um determinado território ou nome de uma aldeia, não utilizaremos a grafia em itálico, por se tratar de uma toponímia e não de uma etnia indígena.

<sup>6</sup> Esta visita e os demais reconhecimentos de campo realizados até julho de 2011 foram desenvolvidos no âmbito do projeto de pesquisa coordenada pelo Prof. José Antônio S. de Deus, e intitulada “ETNOGEOGRAFIA, ETNOSSUSTENTABILIDADE E A ORGANIZAÇÃO E GESTÃO DO TERRITÓRIO DE COMUNIDADES TRADICIONAIS E INDÍGENAS NO ESTADO DE MINAS GERAIS” patrocinada pela FAPEMIG.



Moreira, responsável pela área-foco dessa pesquisa, além de nos indicar/ fornecer uma série de referências bibliográficas, foi ainda um importante interlocutor para a obtenção da autorização de realização da pesquisa junto aos índios e à FUNAI, exigência estabelecida pela Resolução n.º. 304, de 09 de agosto de 2000, do Conselho Nacional de Saúde (CNS), a qual determina que:

As pesquisas envolvendo comunidades ou indivíduos indígenas devem corresponder e atender às exigências éticas e científicas indicadas na Res. CNS 196/96 que contém as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos e suas complementares (CNS, 2000, p.1).

A Resolução n.º. 196, de 10 de outubro de 1996 do CNS, também estabelece princípios, exigências e regulamentos específicos para pesquisas que envolvam seres humanos<sup>7</sup>, os quais partem da elaboração de uma documentação específica que deve ser encaminhada ao Comitê de Ética da instituição à qual o pesquisador se encontra vinculado. Posto isso, após o contato estabelecido com os índios, que demonstraram interesse em participar da pesquisa, partimos para a preparação de tal documentação. No período transcorrido de junho a agosto de 2011 nos dedicamos à preparação e encaminhamento de tais documentos (definidos pela Rs. CNS 196/96), os quais foram entregues ao COEP-UFMG em agosto de 2011. Ao final deste mês recebemos um parecer nos indicando alguns itens em diligência (Parecer 414) que necessitaram ser esclarecidos no prazo máximo de 60 dias, incluindo-se aí a anuência das aldeias indígenas.

Concomitantemente à submissão do trabalho ao COEP providenciávamos também a documentação necessária solicitando autorização junto à FUNAI para desenvolvimento da pesquisa na Terra Indígena Krenak. Após o encaminhamento do processo no início de agosto, recebemos o ofício 163/AEP/Pres./11, discriminando que o mesmo seria encaminhado para a análise de uma comissão avaliadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq). Em 26 de novembro do mesmo ano nos foi encaminhada por este órgão a autorização n.º 106.11 para desenvolvimento da pesquisa (ANEXO 1), no prazo de 26 de novembro de 2011 a 26 de novembro de 2012. Os termos de anuência, devidamente assinados pelos caciques nas aldeias (ANEXO 2) nos foram enviados pelo escritório regional da FUNAI, em Governador Valadares, após contato prévio. Somente com tal documentação proveniente da FUNAI foi possível dar continuidade ao processo junto ao COEP-UFMG. Após muitas avaliações e pedidos de adequações (realizados no período de novembro de 2011

---

<sup>7</sup> “II.2 - Pesquisa envolvendo seres humanos - pesquisa que, individual ou coletivamente, envolva o ser humano, de forma direta ou indireta, em sua totalidade ou partes dele, incluindo o manejo de informações ou materiais” (CNS, 1996, p.1).

a fevereiro de 2012) o COEP/UFMG encaminhou o processo à Comissão Nacional de Ética em Pesquisa (CONEP – Brasília). Obtivemos uma resposta em relação ao mesmo em 04 de abril de 2012 (Parecer 158/2012), no qual foram solicitadas mais algumas adequações, que foram avaliadas pelo COEP-UFMG e a seguir re-encaminhadas ao CONEP, finalizando o processo de revisão em 27 de maio de 2012, e autorizando em definitivo o desenvolvimento da pesquisa pelo Parecer Final nº. 235/2012 (ANEXO 3).

Na documentação determinada como necessária para o desenvolvimento da pesquisa pelas resoluções já mencionadas, destaca-se o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido para Participação na Pesquisa (TCLE), cujos conteúdos são estabelecidos pelo item IV da Rs. CNS 196/96. A elaboração desse termo, apesar de seu caráter burocrático com exigências nitidamente ligadas às ciências biológicas e da saúde, proporcionou uma série de reflexões em torno dos cuidados necessários ao se realizar pesquisas com comunidades tradicionais, fazendo-nos levar em consideração riscos, benefícios, custos, dentre outras questões não aprofundadas em diversas pesquisas das ciências humanas e sociais. Frente a tal necessidade obtivemos as assinaturas dos cinco caciques e do técnico da FUNAI (ANEXO 4). Ressalta-se ainda, que o sigilo das informações sobre os entrevistados foi mantido apenas para os questionários; nas entrevistas, devido à importância dos relatos de vida e das percepções das lideranças, foi realizada a identificação das falas, conforme já é utilizado pela própria comunidade em suas produções bibliográficas.

Nesse período de avaliação do projeto pela FUNAI, CNPq e COEP/CONEP realizamos outro reconhecimento de campo na área-foco de investigação e municípios limítrofes. Em julho de 2011 foi assim realizado trabalho de campo (no período de 19 a 27) na aldeia Atorã, com o propósito de apresentar os objetivos do trabalho e as dinâmicas metodológicas que pretendíamos desenvolver *in loco*, além de se estabelecer contato com lideranças *Krenak*. Neste mesmo período verificamos a existência de bibliografias pertinentes e específicas sobre a(s) temática(s) em foco no acervo pessoal do técnico da FUNAI e na Biblioteca Pública Municipal Djanira de Novais Costa/ Resplendor. Apesar de pouquíssimos materiais bibliográficos disponíveis sobre os índios *Krenak* (como mapas e fotografias clássicas), a biblioteca pública possuía uma exposição sobre o patrimônio arqueológico de ocupações pré-coloniais na região, decorrente da criação do “Centro Cultural Municipal de Resplendor – Professor Almir de Souza Muniz” e – relacionada às medidas compensatórias aos habitantes do município de Resplendor, incluindo as comunidades *Krenak*, que tiveram o seu território tradicional atingido pela implantação da UHE Aimorés. No mesmo espaço, o

“Consórcio da Usina Hidrelétrica Eliezer Batista”, em Aimorés, promoveu ainda uma exposição fotográfica retratando algumas características do cotidiano da cidade em decorrência do desenvolvimento do “Programa de Registro da Memória e Conservação das Práticas Culturais da População Diretamente Afetada pela UHE Aimorés” (2004).

Realizamos, a seguir, visita à cidade de Aimorés, com o objetivo de conhecer mais sobre o Consórcio UHE, além de buscar outras referências bibliográficas no Museu do Índio, Biblioteca Comunitária e Municipal “Ler é Preciso” de Aimorés e *Instituto Terra*. Apesar de não sermos atendidos em nossas demandas junto ao Consórcio, encontramos mais referências sobre os *Borun* na região do Rio Doce, inclusive relatórios, artigos e livros sobre os índios *Krenak* de Resplendor na biblioteca e escolas do município. No Museu do Índio, encontramos um setor com diversos artefatos e artesanatos indígenas, sendo grande parte deles de recente doação do técnico da FUNAI, residente em Resplendor. E por fim, no *Instituto Terra*, que apesar das reformas em andamento na biblioteca, nos foi disponibilizada a consulta ao seu acervo, no qual também encontramos algumas referências. Foi-nos apresentado aí, pela funcionária do IEF (Instituto Estadual de Florestas), o técnico responsável pelo setor de comunicação entre o Consórcio e os índios *Krenak*, o qual nos concedeu algumas informações sobre os objetivos da atuação do Consórcio no município de Resplendor.

No primeiro semestre de 2012 participamos do evento “Abril Indígena” originário de uma parceria entre a Assembléia Legislativa de Minas Gerais e o Conselho dos Povos Indígenas de Minas Gerais (COPIMG) em decorrência das comemorações do Dia do Índio no mês de abril. No debate público realizado no dia 27 de abril na assembléia legislativa o tema discutido foi: “Povos de Minas na Luta por Terra, Educação, Saúde e Fortalecimento das Manifestações Culturais”, do qual participaram representantes dos povos *Pataxó*, *Xakriabá*, *Maxakali*, *Krenak*, *Aranã*, *Kaxixó*, *Xukuru-Kariri*, *Mukurim*, *Pataxó Hã-hã-hãe*, *Tuxá* e *Pankararu*. Compoendo a mesa do evento estiveram presentes: o presidente COPIMG e representantes da FUNAI/Valadares, Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), Ministério da Cultura e Secretaria de Cultura do Estado de Minas Gerais. A participação no evento nos propiciou o reconhecimento da representatividade dos povos indígenas de Minas Gerais, expressa tanto na participação e indagações dos mesmos no evento, quanto na própria fala dos representantes das entidades governamentais.

Em setembro de 2012, finalmente, foi realizado o trabalho de campo mais sistemático da pesquisa, no qual ficamos hospedados na aldeia, no período de 11 a 24, e na

sede municipal de Resplendor, entre os dias 25 e 28 do respectivo mês. Durante os 13 dias em que visitamos os cinco grupos com compõem a TI Krenak (além das interlocuções pessoais e vivências singulares) realizamos oito entrevistas semi-estruturadas, sendo três com caciques; e, cinco, com representantes falantes da língua *Krenak*; e 48 questionários, compreendendo 48% das 100 famílias que residem no território (aproximadamente). Percorremos ainda toda a extensão do território mapeando as residências, posto de saúde, centros culturais, pontes, nascentes, escolas e outros lugares que configuram o cotidiano da comunidade. Conjuntamente ao mapeamento, realizamos registros fotográficos e busca de bibliografias, mapas e outras possíveis fontes bibliográficas dos arquivos internos da aldeia. Nos dias seguintes, em Resplendor, aplicamos 66 questionários com os comerciantes no centro da cidade (sede municipal).

Em abril de 2013 realizamos o último trabalho de campo durante as festividades do Dia do Índio na Aldeia Krenak, na qual foi possível presenciar, não apenas as apresentações de danças e cânticos da tribo, como também a venda de artesanatos, a interação com a sociedade envolvente (representantes da municipalidade e alunos de escolas públicas), e a vivência e percepção do povo *Krenak* sobre o dia “19 de Abril”.

É em momentos festivos como este, e noutras festas nas quais estivemos presentes, que o pesquisador começa a visualizar as possíveis relações e resultados da sua interação com os interlocutores de sua pesquisa. Emergem não apenas interesse e curiosidade sobre o desenvolvimento do trabalho, como relações de amizade e cumplicidade, as quais atribuem a nós uma responsabilidade ainda maior sobre o conteúdo recomendável, ou não, de ser divulgado para os *Kraí* (homem branco) que terão acesso ao trabalho. Afinal, depois de tantos processos de etnocídio, desterritorialização, reterritorialização, reafirmação étnica, cultural e identitária, as populações indígenas demonstram um enorme receio frente à presença do não-índio em seu território; as portas não se abrem tão facilmente, e após abertas, também não se fecham com a simples finalização de um trabalho. O povo *Krenak* busca diálogo com entidades, pesquisadores, e até mesmo, empresas privadas, mas é preciso que se exerça, nessa relação, uma troca. E foi nesse sentido que procurei construir esse trabalho, partindo de nossas conversas, interações e buscando sempre compreender, no cotidiano da aldeia e nas referências teóricas, as principais demandas e questões que configuram as paisagens culturais do povo *Krenak*.

A análise das entrevistas, realizadas principalmente com os mais velhos da comunidade, nos trouxeram um aprofundamento sobre a sua percepção dos novos fenômenos

socioculturais, agregando elementos substanciais a análise dos questionários e à compreensão dos processos históricos que configuraram a sociedade e o território atual, ou seja, a paisagem cultural *Krenak*.

Após a tabulação dos questionários, definimos três faixas etárias de análise, a partir de uma sistemática periodização histórica recente que marca o seu retorno ao território tradicional indígena, que se dá, principalmente, a partir da década de 1980. Sendo assim, o primeiro grupo (A) corresponde à faixa etária de 10 até 24 anos, representando grande parte de nova geração que já nasceu no território atual, ou que nasceu no exílio, em outras regiões, mas retornou criança para a TI Krenak. O segundo grupo (B), de 25 a 44 anos, que engloba a parcela da população que vivenciou desde criança grande parte das lutas de retomada do território, formados em uma vivência protagonista da identidade *Krenak*. E por fim, aqueles acima de 45 anos (grupo C), que tiveram um pouco da experiência de contato pautada principalmente na exclusão e no preconceito por parte da sociedade envolvente, vivenciado grande parte dos exílios e refúgios da expansão territorial dos fazendeiros sobre suas terras.

Procuramos entrevistar um representante de cada família, encontrando na maioria dos casos as mulheres, ou filhas mais velhas (até os 18 anos) cuidando dos irmãos mais novos, chegando a um total de 34 mulheres e 14 homens. Considerando que o território *Krenak* possui atualmente em torno de 100 famílias, obtivemos uma amostragem total de 48% das famílias *Krenak*, e englobando ainda, por grupos etários, em torno de 24,5 % no grupo A, 27% no grupo B e 19% no grupo C, conforme demonstrado na TAB.1.

**TABELA 1: Amostragem dos Questionários por Grupo Etário na Sociedade *Krenak***

Grupo	Faixa Etária (anos)	Total Funasa (2011)	Entrevistados			Percentual da Amostragem sobre o número total (FUNASA, 2011)
			Homens	Mulheres	Total	
A	10 a 24	98	3	9	12	24,5 %
B	25 a 44	111	8	22	30	27 %
C	Acima de 45	31	3	3	6	19%

A partir então dessa primeira categorização dos grupos etários, realizamos uma sistematização dos resultados de cada questão, agrupando as respostas qualitativamente, buscando concentrá-las em categorias-chave predominantes da percepção sobre a temática analisada. O mesmo procedimento foi realizado para os questionários da sociedade envolvente, buscando sempre articular as repostas do corpo de perguntas comum aos dois grupos. Desse modo, sobre a percepção da sociedade envolvente nas áreas comerciais

da sede municipal, obtivemos uma amostragem 66 questionários; sendo 29, com homens, e 39, com mulheres, cuja distribuição por faixa etária pode ser observada na TAB. 2:

**TABELA 2: Amostragem dos Questionários por Grupo Etário na Sociedade Envolvente**

Grupo	Faixa Etária (anos)	Entrevistados		
		Total	Homens	Mulheres
A	10 a 24	24	6	18
B	25 a 44	21	8	13
C	Acima de 45	21	15	6
<b>TOTAL</b>		<b>66</b>	<b>29</b>	<b>39</b>

O trabalho encontra-se estruturado em quatro capítulos correlacionados pelo objetivo de compreender a dinâmica sociopolítica dos povos indígenas no contexto brasileiro, na qual se insere, inclusive, a construção das emergências e expressões alternativas da paisagem cultural dos *Borun do Uatu*.

No primeiro capítulo “Conceituar Paisagem Cultural: um complexo desafio teórico-metodológico para o conhecimento geográfico” buscamos delimitar o marco teórico da pesquisa em torno da construção conceitual da paisagem cultural no âmbito da ciência geográfica, e mais especificamente das discussões concernentes ao tema desenvolvidas pelas principais escolas da Geografia Cultural. A classificação da Geografia, como a “ciência das paisagens” já indica a complexidade teórico-metodológica relacionada a essa categoria. Somam-se ainda a isto, as abordagens naturalistas e as culturalistas da paisagem, que acabam por distinguir “paisagem natural” e “paisagem cultural”, tendência essa que fundamentou, e ainda fundamenta, muitas práticas/políticas patrimonialistas que atualmente passam por uma reconfiguração teórico-metodológica através da incorporação da categoria “Paisagem Cultural Brasileira”, o que é retratado em um segundo momento deste capítulo. Neste trabalho consideramos a paisagem cultural como um todo, contemplando elementos naturais, culturais, sociais, políticos e econômicos, e inclusive, as relações que se estabelecem entre eles. Tal abordagem demandou a compreensão e diálogo com categorias fundamentais nos estudos etnogeográficos: território, identidade e cultura, esforço materializado no terceiro subitem deste primeiro capítulo.

Ao considerar as discussões políticas e de pertencimento imbricadas na construção territorial, identitárias e cultural expressa na paisagem cultural de um povo indígena, faz-se necessária ainda uma contextualização geohistórica da questão indígena no Brasil, realizada no segundo capítulo do trabalho. Para tal considerou-se desde os aparatos jurídicos, sobre os quais se configuraram os diversos processos de etnocídio,

desterritorialização, desarticulação (e que até hoje referenciam a percepção da sociedade não indígena sobre o índio brasileiro), até os processos de consolidação dos direitos e demarcação de terras indígenas; mobilização social, política e identitária. Destacamos ainda os atuais desafios em torno do resgate cultural, da sobreposição de terras indígenas com unidades de conservação e a própria perspectiva de revisão territorial das delimitações já realizadas, uma vez que as áreas já demarcadas não comportam o crescente contingente populacional desses grupos. Reconhecemos que já há uma vasta bibliografia sobre a questão indígena brasileira, que vai desde o período colonial às discussões atuais da politização das minorias étnicas, contudo fez-se necessário o aprofundamento desses processos para que conseguíssemos melhor compreender os elementos que compõem a paisagem cultural emergente do povo *Krenak*.

O terceiro capítulo buscou retratar o desenrolar desses processos de desarticulação dos *Borun* em seu território original, o leste brasileiro, até a retomada de seu território atual pelos últimos remanescentes dessa família lingüística, os *Krenak* no Vale do Rio Doce. Buscamos ainda dissertar sobre a atual situação dos povos indígenas nesses territórios, visualizando a organização/mobilização dos mais recentes habitantes do sul/sudeste baiano, nordeste capixaba e do estado de Minas Gerais, como um todo. E é a partir dos relatos históricos e vivências memoriais das comunidades que buscamos recontar a história através das falas dos sujeitos, identificando, inclusive, algumas paisagens culturais alternativas, que remetem as proposições e concepções de Denis Cosgrove.

O quarto capítulo contempla, mais especificamente, a construção e caracterização das paisagens culturais alternativas do povo *Krenak*, e a configuração de novas relações socioculturais que se estabelecem nessa vivência espacial, desencadeando, inclusive, novas demandas e desafios (alguns já em andamento, e outros, ainda incipientes). A compreensão da configuração socioespacial e etnoambiental do território *Krenak* por meio de mapeamentos físico-culturais das aldeias, nos possibilitou alcançar suas vivências e percepções sobre suas paisagens culturais, identificando suas características e concepções que construíram paisagens culturais residuais, no passado, mas que se reconstroem, em paisagens culturais emergentes, através da identidade cultural emergente do povo *Krenak*.

# CAPÍTULO 1 – CONCEITUAR

## PAISAGEM CULTURAL: um complexo desafio teórico-metodológico para o conhecimento geográfico

Nesse capítulo desenvolvemos o marco teórico da paisagem que será iniciado com uma reflexão/discussão sobre os estudos da paisagem no contexto da geografia, com foco particular na categoria de análise das paisagens culturais.

O aparecimento do termo “paisagem” está diretamente ligado à dimensão da arte. O vocábulo surgiu no século XV como *landship* nos Países Baixos, para denominar as pinturas que expressavam um “pedaço da natureza”, vistas a partir de um enquadramento (como o de uma janela, por exemplo). Apesar de que, sua concepção e representação já pudessem ser encontradas nas pinturas rupestres entre 30 e 10 mil anos atrás, uma vez que:

[...] a noção de paisagem já estava presente na memória do ser humano antes mesmo da elaboração do conceito [...] As expressões desta memória e da observação podem ser encontradas nas artes e nas ciências das diversas culturas, que retratavam inicialmente elementos particulares como animais selvagens, um conjunto de montanhas ou um rio. As pinturas rupestres são uma referência para esta percepção direcionada a alguns componentes do ambiente (MAXIMIANO, 2004, p.84)

Contudo, apesar da incorporação de novos procedimentos na representação das paisagens francesas em 1420, permaneceu nas pinturas italianas a paisagem como “aquilo que se vê através das janelas das salas onde ele [o artista] pinta seus personagens: algumas casas, um campo distante” (CLAVAL, 2004, p. 14). Assim, à paisagem eram atribuídos significados e sentidos relacionados, principalmente, com a estética e funcionalidade. A partir da *landship* (holandês) vieram os termos *Landschaft* (alemão), *Landscape* (inglês) e o termo *paysage* (francês) que advém da extensão de *pays* (região; pátria, lugar de nascença) correspondendo à vista de um conjunto expressivo de uma determinada extensão (CLAVAL, 2004). O conceito de *paysage*, que surge na França em 1551, se difunde por outros países da Europa nos séculos seguintes como “‘*paesaggio*’ na Itália do século XVII; ‘*paisaje*’, na Espanha em 1708; e ‘paisagem’ em Portugal, pelas mãos de Luís Mendes de Vasconcelos, em 1608” (HOLZER, 1999, p. 153). E a paisagem segue com o propósito de expressar, de forma objetiva, um fragmento da natureza, embora a escolha do ponto de observação e ângulo do olhar do autor



contemplassem uma subjetividade da obra relativizando uma representação que se estimava ser fiel à realidade.

É relevante assinalar por outro lado que o início da geografia enquanto disciplina acadêmica viabilizou-se através da adoção da concepção da paisagem como seu objeto de estudo. E para Roberto Lobato Corrêa, a razão pela qual a paisagem é considerada uma “categoria-chave” está no “papel de integrar a geografia, articulando o saber sobre a natureza com o saber sobre o homem” (CORRÊA, 1995, p.3). Corrêa & Rosendahal (1998, p. 7) destacam, a propósito, que:

A paisagem tem se constituído em um conceito-chave da geografia, tendo sido vista como o conceito capaz de fornecer unidade e identidade à geografia num contexto de afirmação da disciplina. A importância da paisagem na história do pensamento geográfico tem variado.

As paisagens vêm sendo assim apreendidas por geógrafos e viajantes que ao descreverem a natureza das regiões que percorriam utilizavam-se do olhar geográfico. Para estes pioneiros do início da disciplina a paisagem correspondia a “porções do espaço relativamente amplas, que se destacavam visivelmente por possuírem características físicas e culturais suficientemente homogêneas para assumir uma individualidade” (HOLZER, 1999, p.151). Nessa concepção a paisagem é concebida por uma “visibilidade” associada aos aparatos técnicos da trigonometria e geometria descritiva na medida em que a sua visibilidade partia da identificação dessas áreas nas cartas geográficas associadas à própria observação do geógrafo em campo.

Até meados do século XVIII as descrições das paisagens abstinham-se de termos técnicos e universais para falar da estrutura e das formas do relevo, contando ainda (nas escolas alemãs) com as observações pessoais dos geógrafos influenciadas pela filosofia da contemplação da natureza, o que se observa, por exemplo, nas obras de Alexandre Von Humboldt. Este desenvolvia uma análise “holística” da paisagem, associando os diversos elementos da natureza e da ação humana e desenvolvendo desse modo uma sistematização da ciência geográfica. Tal prática de transformação dos relatos de viagem em conhecimento sistematizado advém, aliás, do Renascimento e do Iluminismo, quando se desenvolveu uma geografia cosmográfica na Alemanha e na Suíça – influência observada no próprio título da obra-prima de Humboldt: O Cosmos (SCHIER, 2003).

Os geógrafos, até século XIX, procuraram descrever de forma precisa as paisagens através da interface entre atmosfera/litossfera e hidrosfera. Contudo, entre 1880 e 1890 abre-se uma frente de estudos a partir das “relações complexas que se desenvolvem entre os homens e os ambientes onde eles vivem”, associada à perspectiva da ecologia, que

repercutiu fortemente na França e Alemanha através da obra de Ratzel, delimitando-se aí um novo campo da geografia: a Antropogeografia ou Geografia Humana, concebida, desse modo, na interface entre “natureza e fatos sociais” ou “natureza e cultura”. E nesse contexto, as interrogações se davam “sobre a influência que o meio exerce sobre os indivíduos e grupos” e reciprocamente sobre “as transformações que a atividade humana desencadeia no meio ambiente” (CLAVAL, 2004, p.21).

Mas com a inserção das dinâmicas culturais e fatos sociais na análise da paisagem natural, fez-se necessário modificar o ângulo de observação, emergindo, então, uma visão vertical da realidade, que buscava alcançar e compreender elementos ainda negligenciados na paisagem pelo olhar horizontalizado, resultante de vários pontos de vista sucessivos dos viajantes, ainda muito próximos da paisagem dos pintores. E é a partir dessa nova perspectiva, que a visão geográfica sobre a paisagem deixa de ser apenas horizontal ou oblíqua, e torna-se também vertical, incorporando o cruzamento de informações como “o desenho das parcelas de terras, as estradas, o plano das aldeias e das cidades” através, principalmente, do mapeamento das paisagens, o que corresponde a uma realidade de grande importância para o estudo das paisagens, como destaca Claval (2004, p.23):

A paisagem é cartografável. Chegamos assim a mapas da paisagem vegetal, da utilização do solo, das formas de habitat. O empreendimento ganha então em eficácia, porque podemos abarcar grandes conjuntos com um lance de vista, perceber os contrastes que existem de uma zona para outra, comparar as áreas onde os elementos da paisagem são uniformes em grandes espaços e aquelas onde eles formam um mosaico cujos traços se repetem a pequenos intervalos.

Essa especificação dos traços comuns de determinadas paisagens, leva também a uma adjetivação das mesmas, como é o caso das paisagens agrárias, “expressão que designa as obras do homem na superfície do solo para a produção agrícola” (FÉNELON<sup>8</sup>, 1970, p. 484 *apud* CLAVAL, 2004, p.24). Vale ainda ressaltar que tal fundamentação da paisagem parte da utilização de novos procedimentos além da observação direta, como o uso de fotografias aéreas, mapas temáticos, consulta de planos cadastrais, entrevistas junto aos atores sociais, dentre outros. Contudo, a diversificação de metodologias e a verticalização do olhar geográfico podem levar a simplificações e a perda da realidade como um todo. O olhar do geógrafo, conseqüentemente, deve ser ativo, precisa multiplicar os pontos de vista, observar a partir de vários ângulos como fazia Humboldt, associar à visão horizontal/ oblíqua a dimensão vertical, compreender a estrutura vertical ou interna das massas florestais, de um agrupamento

---

<sup>8</sup> FÉNELON, Paul. *Vocabulaire de Géographie Agraire*. Gap: Louis Jean, 1970. 691p.

populacional, etc. “O bom geógrafo é aquele que aprende a combinar todos esses olhares para analisar uma paisagem” (CLAVAL, 2004, p.29).

Na década de 1970 os estudos das paisagens, na perspectiva da geografia cultural, estiveram concentrados, principalmente, nos Estados Unidos e Europa. Nas abordagens da escola anglo-saxônica da Geografia Cultural contemporânea há uma diversidade de concepções teórico-conceituais que incluem tanto vertentes ligadas ao marxismo cultural quanto outras, que fazem uma releitura dos estudos clássicos da *Escola de Berkeley* de Carl Sauer. Os primeiros propõem uma abordagem “renovada” e “radical” da Geografia Humana e criticam o “determinismo cultural” dos enfoques clássicos (essa vertente inclui autores como Don Mitchel, Raimund Willians, Denis Cosgrove, Nancy Duncan e Peter Jackson). Já os seguidores de Carl Sauer (a exemplo de Marvin Mikesell) têm uma visão relativamente crítica tanto dos autores clássicos, como dos marxistas, pois para eles a maior parte do que foi escrito por geógrafos culturais do estilo radical propriamente dito, pelos novos geógrafos culturais ou por geógrafos socioculturais “é superficial ou, pior ainda, uma desconstrução sem apoio de textos” (MIKESEL, 2000, p. 96). Mas vale ressaltar que os enfoques de Denis Cosgrove, embora imbricados com o Marxismo Cultural, podem ser considerados mais “heterodoxos” já que o autor é caracterizado por Hoefle (1999) como um pesquisador “bastante consistente filosoficamente através dos anos na sua migração intelectual do Marxismo Cultural ao Pós-Modernismo”.

Na Europa as investigações apoiadas neste conceito eram desenvolvidos, principalmente, pelas geografias alemã e francesa. Enquanto na Alemanha o conceito estava originalmente ligado ao positivismo, concebido sob uma forma mais estática, focalizando os fatores geográficos e agrupando-os em unidades espaciais; na França o mesmo era concebido de uma forma mais dinâmica e processual (SCHIER, 2003). Mediante a importância das escolas francesas e alemãs para a construção teórica deste conceito na geografia daremos continuidade à discussão enfocando como se deu o processo de introdução dos estudos culturais nas análises da paisagem.

### **1.1. Uma retrospectiva dos estudos culturais da paisagem na geografia**

A primeira vez que a perspectiva cultural aparece na geografia alemã é na obra de Friedrich Ratzel, em 1880, sobre a geografia dos Estados Unidos: “*Culturgeographie de Vereinigten Staaten von Nord-Amerika unter besonderer Berücksichtigung der wirtschaftlichen Verhältnisse*”<sup>9</sup>. A seguir, em 1882, esse autor clássico investe na postulação de que os grupos humanos dependiam do ambiente onde viviam, marcando o início das abordagens culturais na geografia alemã, por meio de sua obra: *Antropogeografia*. Apesar de não abordar diretamente a perspectiva cultural em sua obra, de alcance essencialmente político, Ratzel, ao problematizar algumas questões sobre a relação do homem com o meio, proporcionava discussões/interpretações de cunho fundamentalmente cultural (CLAVAL, 2007, p.20-23).

Mas os geógrafos alemães da segunda metade do século XX encontravam-se ainda muito atrelados a uma visão positivista da paisagem como um objeto, a ser analisada a partir de uma metodologia objetiva de “unidades de paisagem” definidas por meio de determinantes físicos como a situação em latitude; a produção agrícola; maior ou menor continentalidade; a vegetação, etc. Em algumas situações são ainda considerados condicionantes sociais, como por exemplo, o papel da história e da cultura na Península Ibérica onde “a influência árabe foi muito mais forte e duradoura nas regiões mais meridionais, mais próximas do litoral oriental e mais marcadas pela *secura* das áreas continentais” (LAUTENSACH<sup>10</sup>, 1967, pp.20-4 *apud* CLAVAL, 2004, p. 45). Desse modo, a influência do darwinismo e do positivismo determinou a consolidação dos estudos voltados quase que exclusivamente aos aspectos físicos da paisagem, como os utensílios e as técnicas utilizadas para se dominar o meio.

Há outros geógrafos alemães que não seguem esta linha, acreditando que é preciso ir além da “história do povoamento apresentada em um quadro geral naturalista”, e fazendo-se necessário olhar a paisagem “como a obra de um sujeito, o povo, que persegue seu destino e marca o espaço segundo modalidades que variam com sua divisão em grandes linhagens, como os diversos *status* de seus membros e com as oposições sociais e políticas que ali se

---

<sup>9</sup> A geografia cultural dos Estados Unidos da América do Norte com ênfase especialmente voltada para as suas condições econômicas.

<sup>10</sup> LAUTENSACH, Hermann. *Geografia de Espana y Portugal*. Barcelona: Vicens Vives, 1967. Edição original: *Die Iberische Halbinsel*. Munique: Keyserche Verlagsbuchhandlung, 1964.

desenvolveram” (SCHMITHÜSEN<sup>11</sup>, 1954, p.538 *apud* CLAVAL, 2004, p. 46). Nesta linha de estudos destacam-se os geógrafos alemães Hans Bobek e Josef Schmithüsen (1998, p.77-78), que admitem, inclusive, uma análise cultural da paisagem a partir das seguintes atribuições:

Para que uma paisagem possa ser considerada cultural, o decisivo é que a fisionomia e a dinâmica ecológica de seus elementos espaciais se encontrem determinadas em grande parte pela ação dos homens organizados em sociedade. Neste tipo de paisagem alcança-se o maior grau de integração, mas sua coesão interna é fraca. Cada um de seus componentes tem um específico grau de coesão, que pode variar sensivelmente de um para outro. Estes são, em parte, sistemas fechados com elevada coesão ecológica e relativamente estáveis e, em parte, sistemas abertos e instáveis, cujos traços permanentes se manifestam através da própria mudança (BOBEK; SCHMITHÜSEN, 1998, p.83).

Desse modo, partindo de uma perspectiva ainda positivista, para o autor, o objetivo de uma análise geográfica das paisagens deveria ser “descobrir a ordem dentro da multiplicidade, decompô-la e explicar com clareza o emaranhado de relações recíprocas que nela se dá” (BOBEK; SCHMITHÜSEN, 1998, p.83). A *Landschaft* (paisagem), a propósito, segundo Holzer (1999, p. 152) “se refere a uma associação entre sítio e os seus habitantes, ou se preferirmos, de uma associação morfológica e cultural. Talvez tenha surgido de “*Land schaffen*”, ou seja, criar a terra, produzir a terra”. Desse modo, o conceito de *Kulturlandschaft* (paisagem cultural) também não foge da concepção de uma paisagem humanizada, que também se fez tema central da geografia humana.

Dentre os geógrafos culturais franceses do final do século XIX e início do século XX destaca-se, por sua vez outro estudioso clássico, Vidal de La Blache, que mesmo não utilizando diretamente o termo cultura em seus estudos, buscou compreender a relação entre o homem e o meio na análise das paisagens, direcionando-se à perspectiva do “gênero de vida”, que abrangendo técnicas de produção, de transporte e hábitos pertencia à esfera cultural. Apesar de sua forte influência das escolas alemãs ao compreender a cultura como “aquilo que se interpõe entre o homem e o meio” através de instrumentos que as sociedades utilizam e das paisagens que as modelam, La Blache considera que a compreensão desses elementos somente se dá por meio dos gêneros de vida, assimilando hábitos de vida, a organização social do trabalho, enfim, “as dimensões sociais ideológicas que estão indissociavelmente ligadas a seu aspecto ecológico” (CLAVAL, 2007, p.35).

---

<sup>11</sup> SCHMITHÜSEN, Josef. “Dans Geistige Gehalt in der Kulturlandschaft”. *Berichte zur Deutschen Landeskunde*, v. 12, n 2, 1954, pp- 185-8. Republicado in: Werner STORKEBAUM (org.). *Zum Gegenstand und zur Methode der Geographie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, pp. 533-8.

O próprio termo “*paysage*”, que tem sua origem no radical *pays*, que na Idade Média francesa significando simultaneamente “habitante” e “território” reflete a análise explicitada acima. Vale ressaltar ainda que a apropriação do termo *paysage* pela geografia francesa se destituiu do sentido renascentista das pinturas, aproximando-se da perspectiva mais ampla das escolas alemãs (HOLZER, 1999). A partir desse novo direcionamento, um de seus alunos, Albert Demangeon, inclusive, ampliou os estudos sobre a paisagem, tornando-a um “objeto a ser descrito, analisado e explicado” e não apenas um “meio para descobrir a organização do espaço” (CLAVAL, 2003).

Jean Brunhes, um dos primeiros alunos de La Blache, defendia que o estudo das paisagens (rurais) começasse pela análise do solo e do funcionamento das fazendas, sempre buscando os fatores históricos e etnográficos que pudessem explicar grande parte das formas observadas. Este geógrafo francês buscava demonstrar cartograficamente as sensibilidades de alguns aspectos da paisagem, “os marcos e sinais visíveis sobre o território”, como as pequenas igrejas e capelas, as cruzes ao longo dos caminhos, as imagens da Virgem em regiões católicas, cuja presença repetida configurava um “sinal de pertencimento, de reconhecimento, de confirmação de identidades” (CLAVAL, 2004, p.40-41). Um dos diferenciais desse autor foi o princípio da atividade (de que fatores humanos e naturais estão em constante transformação/movimento) e o princípio da conexidade (segundo o qual tudo, seja de natureza social ou natural, está em íntima e recíproca relação e não pode ser estudado isoladamente).

Vários dos discípulos de La Blache, ao longo do tempo, passaram a desenvolver esta abordagem funcional associada à visão vertical das paisagens, destacando cada vez mais, mesmo que indiretamente, as dimensões culturais. Contudo, suas abordagens nunca se dissociavam da tradição vidaliana, recusando-se assim a analisar os processos mentais e o papel das idéias, o que só foi desenvolvido posteriormente pelas correntes da Fenomenologia/percepção.

No século XX, a partir da análise dos gêneros de vida expressos nas paisagens, principalmente rurais, muitos estudos da Geografia Cultural, e não apenas da escola francesa, se direcionaram a compreensão das paisagens culturais das sociedades tradicionais, também em territórios ainda não explorados, como pode ser observado nos estudos de Jean Gallais, o qual, segundo Claval (2007, p.43), “desembaraça o extraordinário mosaico étnico do delta interior do Níger, a maneira como cada grupo tira partido dos nichos ecológicos particulares,

e as capacidades organizadoras que permitiram a alguns se imporem, alternativamente, aos outros”, e cuja importância e interesse são destacados pelo próprio autor:

Neste artigo, apresento algumas idéias sumárias sobre um tema cuja importância e interesse geográfico se revelam há 15 anos, quando constatei a grande diferença, ou melhor, a disparidade entre a percepção de espaço dos diferentes povos de uma região africana e minha visão pessoal de geógrafo europeu nessa mesma região. Em consequência disso, tentei, com relativo sucesso, compreender o conteúdo e os limites do espaço vivido por meio do povo Peul, em diversas regiões de seu espaço sudano-saheliano. Na época, as pesquisas realizadas na Índia sob forma de estudos sobre povoados e as informações gerais colhidas no Brasil durante minha estada no Nordeste, em discussões sobre trabalhos geográficos a respeito do país, ofereciam-me interessantes elementos de comparação (GALLAIS, 2002, p.63).

Com o avanço dos processos de modernização e urbanização no pós II Guerra Mundial, há um processo de uniformização dos utensílios e artefatos e uma mudança no ambiente e nas estruturas agrárias, advindas, inclusive do deslocamento crescente da população camponesa aos setores secundário e terciário. Nesse contexto, autores como Max Sorre (1948) e Pierre George (1951) começam a apontar as limitações, e até mesmo, a própria condenação das pesquisas em geografia cultural, mediante os indicativos de que os “métodos de descrição apurados pela geografia francesa, e que convêm tão bem à apreensão das realidades culturais, não são feitos para a sociedade modernizada” dos países europeus, sendo essas possivelmente aplicáveis apenas “nos países (tropicais) onde as células do mundo rural não foram atingidas pelo progresso” (CLAVAL, 2007, p.49).

Contudo, o desaparecimento da geografia cultural não ocorreu, pelo contrário, com uniformização das técnicas e da vida material, as representações, até então negligenciadas, na década de 1970 passam a ser o foco das análises geográficas, e, além disso, a dimensão imaterial da cultura passa a ser agregada e compreendida na paisagem cultural, o que de certa forma se intensifica a partir do olhar cultural da Escola de Berkeley.

### **1.1.1. A paisagem cultural sob o olhar de Sauer e da *Escola De Berkeley***

A geografia norte-americana teve suas origens ligadas primordialmente às ciências naturais, fundamentalmente a Geologia, que neste período gozava de grande prestígio e se afirmava como uma ciência voltada para o levantamento sistemático de recursos do subsolo, em fase de industrialização crescente. Em seguida, a ciência geográfica norte-americana se viu influenciada também pela Antropogeografia alemã e pela Economia, interessada na ampliação do comércio internacional norte-americano. Tal realidade se refletiu

na própria constituição do corpo docente de geógrafos desse período, que eram, na verdade, geólogos de formação e prática profissional. Devido a tais influências, ambas atreladas ao pragmatismo e ao darwinismo social, a geografia norte-americana inicialmente se difundiu gerando uma visão determinística e evolucionista marcada pela idéia de competição, dominação e sucessão (CLAVAL, 2007).

No período de 1915 a 1920 desenvolveu-se uma forte crítica ao determinismo ambiental. Na década de 1920 surgem três vertentes que negariam o determinismo. A primeira sob uma perspectiva da ecologia humana, cujos objetivos eram “examinar as respostas humanas ao meio físico”, a qual ganhou força com a criação do periódico *Economic Geography*, em 1925. As outras duas perspectivas emergem das proposições de Carl Ortwin Sauer, em “*The Morphology of Landscape*”, de que derivam os estudos corológicos, e a Geografia Cultural, mais desenvolvida posteriormente junto à *Escola de Berkeley*.

Carl Ortwin Sauer (1889-1975) formou-se na Universidade de Chicago, onde apreendeu algumas metodologias geográficas, às quais agregou aspectos das ciências naturais. Com sua chegada em Berkeley em 1922, Sauer, sob influência da antropologia, passou a direcionar suas investigações às sociedades indígenas do sudeste dos Estados Unidos e do México, apoiando-se principalmente na materialidade da paisagem, naquilo que é legível na superfície da Terra. Devido à influência alemã, a paisagem para este autor exprimiria a importância que tem um determinado sítio para o homem, e as interferências que este impõe sobre o sítio, ou seja, o “contato do homem e de seu domicílio, mutante, tal como se exprime através da paisagem cultural” seria o objeto de estudo da geografia. E apesar de considerar os aspectos culturais dos grupos humanos mapeáveis, principalmente da difusão de técnicas ou práticas semelhantes entre os grupos, Sauer não considerava suas dimensões sociais e psicológicas. Sendo assim, o pensamento deste autor está associado, principalmente, à dimensão morfológica da paisagem, ou seja, ao conjunto de formas criadas pela natureza e pela ação humana, que apresentam uma relação entre si (perspectiva funcional). Tal perspectiva refletida na obra “*The morphology of landscape*” contribuiu para sua rejeição ao determinismo ambiental predominante na escola norte-americana desde o final do século XIX (CLAVAL, 2007).

Para Sauer, a paisagem consistiria em “uma área composta por associação distinta de formas, ao mesmo tempo físicas e culturais”, possuindo “uma identidade que é baseada na constituição reconhecível de limites e relações genéricas com outras paisagens que constituem um sistema geral” (SAUER, 1998, p.23). Tal sistema geral estaria relacionado às dimensões



físicas e culturais da paisagem, ou seja, paisagens naturais e paisagens culturais. E apesar dessa distinção, inclusive metodológica, o autor destaca que “o conteúdo da paisagem é encontrado, portanto, nas qualidades físicas da área que são importantes para o homem e nas formas do seu uso da área, em fatos de base física e fatos da cultura humana” (SAUER, 1998, p.29). Para o autor, as paisagens não poderiam ser definidas apenas como uma cena vista por um observador, pois se tratavam de “generalizações derivadas da observação de cenas individuais”, e a individualidade da paisagem apenas seria percebida quando comparada com outras paisagens (HOLZER, 1999). Sauer foi o expoente máximo da *Escola de Berkeley*, formou grandes gerações de geógrafos, os quais contribuíram fortemente para o avanço da disciplina.

A *Escola de Berkeley*, entre 1925 e 1975, caracterizou a Geografia Cultural norte-americana. Marvin Mikesell e Philip Wagner, discípulos de Sauer, privilegiavam cinco temas principais: cultura, área cultural, paisagem cultural, história da cultura e ecologia cultural (CORRÊA, 2001a). Cada um desses temas apresentar-se-iam associados entre si e a inúmeros objetos empíricos, como destacam os próprios autores:

Qualquer sinal da ação humana numa paisagem implica uma cultura, demanda uma história, e exige uma interpretação ecológica; a história de qualquer povo evoca a sua fixação numa paisagem, seus problemas ecológicos e concomitantes culturais; e o reconhecimento de uma cultura exige a descoberta de traços que a mesma deixou na superfície terrestre (WAGNER e MIKESSELL, 2003, p. 50).

Para esses autores, a *cultura* era entendida como a “chave” para a compreensão das diferenças e semelhanças entre os homens, considerando-os não como indivíduos isolados, mas como comunidades de pessoas num determinado espaço, amplo e contínuo, destacando suas inúmeras características de crenças, comportamentos, etc. Sendo assim, “a cultura resulta da capacidade de os seres humanos se comunicarem entre si por meio de símbolos” (WAGNER & MIKESSELL, 2000, p.114). Dentre esses símbolos de comunicação destaca-se o papel da linguagem, reconhecida como a capacidade de transmitir o “significado de algo”, pelas palavras, exclamações, gestos, expressões, pinturas, músicas, fotos, dentre outros. E dessa forma, ao realizar-se uma análise cultural, é preciso buscar e interagir com toda essa simbologia, estudando sua distribuição no tempo e no espaço, para compreender suas singularidades e potencialidades.

Já a *área cultural* estaria associada à distribuição espaço-temporal de características da cultura, que podem indicar seu processo de difusão ou de regressão, diante da análise do mapeamento dessas distribuições. Sob a perspectiva geográfica, “a área cultural

também é sempre uma ‘paisagem cultural’” (WAGNER & MIKESSELL, 2000, p.131). Sendo assim, a *paisagem cultural* corresponderia a um “conteúdo geográfico de uma determinada área ou um complexo geográfico, no qual são manifestadas as escolhas feitas e as mudanças realizadas pelos membros de uma comunidade cultural”, esclarecendo alguns aspectos da cultura local de determinadas comunidades (WAGNER & MIKESSELL, 2000, p.133).

Dentre as características de uma paisagem cultural, Wagner & Miksell (2000, p.137) ressaltam algumas questões que podem delinear um caminho para se compreender um modo de vida e/ou alguns processos de mudanças e características importantes da paisagem, tais como: “o que é antigo e o que é recente? O que é típico e o que é excepcional? O que é acidental e o que é intencional? O que é transitório e o que é permanente? O que foi imposto pelo homem e o que foi dado pela natureza?”.

Na busca da *história cultural* de determinado local o uso de indicadores como documentos, topônimos, relatos de viajantes e referência da história local consistem para esses pesquisadores em importantes fontes de indicadores de áreas e paisagens culturais.

A história da cultura, reunindo evidências, (...), a partir da distribuição de características e de complexos da biologia dos animais domesticados, da arqueologia, lingüística, topônimos, documentos, tradições orais e outras fontes, procura descobrir quatro tipos de fatos: a origem, no tempo e lugar, de determinadas características culturais; as rotas, épocas e modos de disseminação; a distribuição de áreas culturais anteriores; as características das paisagens culturais anteriores. (WAGNER & MIKESSELL, 2000, p.145)

E, por fim, a *ecologia cultural* que, interagindo com as paisagens culturais e seus atores, busca os processos envolvidos nas transformações socioambientais de uma paisagem, examinando os manejos da terra, os sistemas culturais e sociais, as condições de vida, e outros aspectos que respondam como determinados eventos ocorreram naquele local.

A partir da década de 1970, foram inúmeras as críticas à *Escola de Berkeley*. Os geógrafos teórico-quantitativos destacavam a limitação dos seus estudos às sociedades tradicionais, voltados apenas para o passado, desenvolvendo temas restritos aos seus interesses acadêmicos, e distanciando-se da sensibilidade social dessas sociedades tradicionais. Outras críticas a essa escola são direcionadas à preocupação desta de descrever o mundo ao invés de compreendê-lo, limitando os estudos aos aspectos estéticos das paisagens (Claval, 2001).

Dentre as críticas internas, destacam-se as de Duncan (1980), um importante geógrafo norte-americano da nova Geografia Cultural Marxista, segundo o qual os geógrafos

culturais, mais especificamente da escola Saueriana, admitiam um conceito de cultura supra-orgânica, “atribuindo-lhe auto-direção e poder sobre os homens”, sendo abordado sem uma visão crítica, admitindo uma visão generalista do conceito:

Em resumo, pode-se classificar os vários erros associados com a utilização da teoria supra-orgânica de cultura ou como ontológica ou de natureza empírica. Afirmei que a separação da cultura individual é um erro ontológico. É um caso de antropomorfismo, de reificar uma construção mental e atribuindo-lhe a auto-direção e poder sobre os homens, que é puramente fictícia. Além disso, envolve rejeitar modos de bom senso de pensar sem ganhar poder analítico. A suposição de homogeneidade dentro de uma cultura é uma generalização empírica que não parece ser justificável em termos de promover o progresso teórico. O uso do homem genérico e tipos de personalidade modal como mecanismos causais de novo é um caso de reificação. (...) Talvez o mais revelador do que essas críticas específicas é o fato de que a abordagem geral para a cultura foi adotada de forma acrítica, o que significa dizer que, com poucas exceções geógrafos culturais aparecem despreocupado por controvérsias em antropologia sobre esta teoria. Poderia ser acrescentado que esta falha para defender o uso da teoria antiquada é generalizada e não se limita à geografia cultural (DUNCAN, 1980, p.197, *tradução nossa*).

Paul Claval, expoente da escola francesa da geografia cultural contemporânea, propõe que o termo “cultura” deva ser utilizado com muita cautela, pois ela é formada de elementos retransmitidos e reinterpretados permanentemente pelos grupos sociais, diante das transformações sociais, econômicas e territoriais, “o que quer dizer que cada um desenvolve sua própria cultura em função do meio ambiente onde vive, trabalha ou viaja, das dificuldades que encontra e da informação que recebe de fontes próximas ou distantes” (CLAVAL, 2001, p. 50). E é na busca da compreensão desses elementos simbólicos e imateriais que se faz necessário discorrer a respeito das abordagens fenomenológicas na Geografia Cultural.

### **1.1.2. A corrente fenomenológica e a paisagem nas concepções da Nova Geografia Cultural Humanística**

A retomada cultural na geografia francesa, inserindo as concepções da representação, do simbólico e do imaterial; e na escola anglo-saxônica de Sauer, que, na década de 1970, passava por uma revisão de sua perspectiva cultural é marcada por uma mudança filosófica muito importante e fecunda para os geógrafos, no início dos anos de 1960.

Nesse contexto, segundo Claval (2004), a corrente fenomenológica desabrochou uma nova consciência das relações que interligam os aspectos físicos às relações sociais, contribuindo para as análises funcionais e simbólicas do percebido sem descartar que “o mundo que o indivíduo percebe jamais é objetivamente dado”. O caráter coletivo dos aspectos culturais dá espaço aí para o estudo das atitudes e preferências, buscando

compreender “através de uma descrição crítica e minuciosa das sensações” penetrando na verdadeira natureza dos processos. Nessa perspectiva o autor já indica, inclusive, algumas incitações sobre a análise da paisagem: “Não é este o momento de lembrar que a paisagem é criada pelo observador e que ele depende do ponto de vista que ele escolheu e do enquadramento que ele lhe dá? A liberdade que tem o geógrafo de se deslocar para multiplicar os ângulos não elimina essa dimensão subjetiva” (CLAVAL, 2004, p.48).

O filósofo alemão Edmund Husserl (1970) é quem introduz este pensamento nas ciências sociais, buscando integrar a ciência e a essência do conhecimento, através do sentido dos fenômenos, ou seja, da essência revelada pelos objetos. Posto isso, é preciso ressaltar os modos típicos que os objetos são percebidos pela consciência, e para tal, é também necessário descobrir o seu significado por meio da forma como eles são vivenciados e percebidos. Assim, a metodologia fenomenológica contribui consideravelmente na compreensão do significado que os lugares e as paisagens têm para os indivíduos, através da busca pela essência dos fenômenos.

O método fenomenológico se mostra eficaz pela sua capacidade de remontar até as origens dos fenômenos e, portanto, não só descrevê-los na sua manifestação exterior, mas também evidenciar as fontes que os produziram. É o ser humano que deve ser investigado como produtor das manifestações que foram observadas [...] (BELLO, 1998, p.12)

Outro autor de grande importância para a construção de uma geografia fenomenológica foi Eric Dardel (1899-1967) cuja obra, voltada às questões atualíssimas da existência, exerce ainda grande influência na ciência geográfica. Uma das grandes contribuições do autor foi a implementação do conceito *geograficidade*, “o qual expressa a própria essência do ser-e-estar-no-mundo” (DARDEL, 2011, p.XII). A partir dessa base conceitual que Dardel compreende a paisagem como a ligação existencial do homem com a Terra, como a “sua *geograficidade* original: a Terra como lugar, base e meio de sua realização” (DARDEL, 2011, p.31). E continua: “a paisagem não é, em sua essência feita para se olhar, mas a inserção do homem no mundo, lugar de um combate pela vida, manifestação de seu ser com os outros, base de seu ser social” (DARDEL, 2011, p.32).

Para chegar a essa essência dos processos, as abordagens fenomenológicas buscam as variações imaginárias, “que consistem em, no pensamento, fazer variar as características de um objeto ou realidade até que se obtenha o que é invariável – a possibilidade de designação desse fenômeno, ou seja, sua própria essência” Assim, a produção de significados das essências ocorre através da percepção, pensamento, memória e

imaginação, dando a estas significações um carácter universal, intersubjetivo e absoluto. (HOLZER, 1997).

A partir de uma reflexão quanto aos novos paradigmas científicos, Boaventura de Souza Santos (1997) destaca alguns argumentos favoráveis à concepção fenomenológica, os quais consistem para o mesmo um paradigma emergente da sociedade pós-moderna. Segundo o autor:

O argumento fundamental é que a ação humana é radicalmente subjectiva. O comportamento humano, ao contrário dos fenômenos naturais, não pode ser descrito e muito menos explicado com base nas suas características exteriores e objectiváveis, uma vez que o mesmo acto externo pode corresponder a sentidos de acção muito diferentes. A ciência social será sempre uma ciência subjectiva e não objectiva, como as ciências naturais, tem de compreender os fenômenos sociais, a partir das atitudes mentais e do sentido que os agentes conferem às suas acções, para o que é necessário utilizar métodos de investigação e mesmo critérios epistemológicos diferentes das correntes nas ciências naturais, métodos qualitativos em vez de quantitativos, com vista à obtenção de um conhecimento intersubjectivo, descritivo e compreensivo, em vez de um conhecimento objectivo, explicativo e nomotético (SANTOS, 1997, p.22).

É nessa perspectiva que, Gilles Sautter<sup>12</sup> (1978 *apud* Claval, 2004) propõe o estudo das paisagens a partir da convivência entre as distintas percepções daqueles que as constroem (incluindo o pesquisador). Para Sautter é preciso compreender “a maneira como essa realidade fala aos sentidos daquele que a descobre, a maneira pela qual entra em harmonia com seus estados d’alma ou contraria seus humores (...) analisar a paisagem como convivência é explorar os fios cruzados, trocas recíprocas” (CLAVAL, 2004, p.49). E é essa relação de convivência que traça a linha dos investimentos afetivos às paisagens, levando as pessoas a preservarem determinados espaços verdes, monumentos naturais ou construídos e lugares sagrados. Estes, vale ressaltar, na maioria dos casos, são construídos a partir de uma menor interação com os que os percebem, uma vez que carregam muito mais relevância e significado para os espíritos ou deuses que por lá habitam, como destaca Claval (2004, p. 53):

Outros espaços que em nada se distinguem daqueles que os cercam são, no entanto, carregados de poder numinoso: é perigoso visitá-los, pois são freqüentados por espíritos ou pelos deuses; estão lá para lembrar que existem outras realidade além daquelas do mundo sensível. Reconhecer que uma área, um edifício religioso, um bosque, são sagrados, significa que as realidades sensíveis têm menos densidade, menos força, menor significação que aquelas do além, das quais os espíritos humanos têm necessidade de se beneficiar para descobrir o que deve e o que não deve ser o mundo, para fixar as fronteiras do bem e do mal e para dar a todos razões de esperar.

O processo de renovação e revalorização da geografia cultural, portanto, apoiou-se em várias concepções das escolas de *Berkeley* e de *Vidal de La Blache* associando-os,

<sup>12</sup> SAUTTER, Gilles. “Le Paysage comme connivence”. *Hérodote*, n.16, 1978, pp. 40-67.

especialmente, à fenomenologia e à Geografia Social. Um dos expoentes desse projeto epistemológico renovador no âmbito da geografia cultural anglo-saxônica foi Lowenthal, seguidor da escola saueriana e um dos precursores da geografia cultural humanística e, que já na década de 60 (século XX), preconizava a integração das abordagens históricas aos estudos geográficos, com o objetivo de procurar uma “gênese do sentido” (*sinn genesis*), sem reduzi-la a uma simples análise cronológica, mas sim colocando em perspectiva o significado da percepção social sobre os fenômenos ou acontecimentos construída no passado (HOLZER, 2005). Sob essa perspectiva, para Sauer (1983, p.3, *tradução nossa*):

A tendência geográfica repousa sobre ver e pensar o que está na paisagem, o que tem sido chamado tecnicamente de teor da superfície da Terra. Por isso nós não nos limitamos ao que é visualmente notável, mas devemos tentar registrar em detalhes a composição da cena, encontrando nela as perguntas, confirmações, itens ou elementos que são novos ou que estão em falta. [...] A geografia e a história natural são realmente relacionados por sua maneira de observação. Muito mais do que identificar e comparar, ela encontra-se fora da análise quantitativa. Espécies não são reconhecidas por meio de medições, mas pelo julgamento daqueles bem experientes em suas diferenças significativas. Uma aptidão inata para registrar as diferenças e semelhanças é associada a uma curiosidade pronta e reflexão sobre o significado de semelhança e dessemelhança. Há, estou confiante, uma coisa como o “olho morfológico”, uma atenção espontânea e crítica à forma e ao padrão. Todo naturalista é bom, e muitos deles são muito bons, na identificação geográfica e comparação.

Nesse novo contexto os aspectos subjetivos imateriais das paisagens passaram a ter maior destaque, principalmente, através da fenomenologia e da simbologia dessas paisagens, Sendo estas analisadas “por meio de obras literárias, pintura, música e cinema, considerada sua representação a partir de diferentes grupos sociais (MELO, 2001)”. E a paisagem cultural passa então a ser considerada como “um meio pictórico de representar ou simbolizar tudo o que circunda o ser humano”<sup>13</sup> relevando o seu significado social e simbólico. Tal perspectiva fica clara na colocação de Corrêa (1995, p. 7):

A natureza e o espaço socialmente produzido, do qual o homem é parte integrante, constituem o ambiente geográfico. Este, contudo, não é vivenciado nem percebido do mesmo modo pelos diversos grupos sociais diferenciados entre si segundo um amplo leque de atributos que se combinam entre si de modo complexo: renda, sexo, idade, as práticas espaciais associadas ao trabalho, crenças, mitos, valores e utopias. A percepção do ambiente tem uma base eminentemente cultural.

Posto isso, Corrêa define as paisagens culturais como “um conjunto de formas materiais dispostas e articuladas entre si no espaço como os campos, as cercas vivas, os caminhos, a casa, a igreja, entre outras, com seus estilos e cores, resultante da ação

<sup>13</sup> COSGROVE, D. Biophysical control of plant cell growth. *Annual Review of Plant Physiology*, v.37, p. 377-405, 1987 & COSGROVE, 1987.

transformadora do homem sobre a natureza” (CORRÊA, 1995, p. 5). Para o autor, as paisagens culturais são, assim, o reflexo das transformações atribuídas ao meio pela cultura.

Paul Claval ao analisar as abordagens da Nova Geografia Cultural, destaca que as relações entre os seres humanos e a natureza nunca são diretas, e sim mediadas por uma dimensão cultural. Dessa forma:

A cultura aparece como um conjunto de gestos, práticas, comportamentos, técnicas, *know-how*, conhecimentos, regras, normas e valores herdados dos pais e da vizinhança, e adaptados através da experiência a realidades sempre mutáveis. A cultura é herança e experiência. Ela é também projeção em direção ao futuro (CLAVAL, 2003, p. 163).

A este conjunto de práticas e comportamentos, os saberes e vetores distintos das sociedades, o autor associa a configuração de uma identidade cultural, construída pela experiência contínua e coletiva, que se realiza através da vivência socioespacial. Assim, segundo Claval (2001), essa Nova Geografia Cultural é construída sobre quatro pilares principais. O primeiro está associado à atenção especial que o pesquisador deve atribuir ao momento e à cultura local, buscando descrevê-los em profundidade a fim de apreender a sua verdadeira complexidade. O segundo pilar diz respeito à busca de uma renovação em um dos objetos centrais da geografia saueriana, o estudo das relações homem/ meio ambiente, inserindo a “maneira pela qual o homem e os grupos sociais se inscrevem na natureza (sendo o homem um dos componentes da natureza) e modelam seu meio ambiente (as paisagens)” (CLAVAL, 2001, p. 43). Com o objetivo de compreender essa relação homem/natureza emerge o terceiro ponto da renovação, para o qual é preciso considerar os “sentidos da experiência humana, os recortes da realidade física e social” das pessoas, destacando a riqueza do seu imaginário dando sentido às geografias mais diversas que compõem seu território e espaço vivido. E, por fim, o quarto aspecto, que é uma consequência dos três primeiros: a multiplicidade dos pontos de vista, uma vez que a Geografia Cultural proporciona múltiplas abordagens associadas a algumas perspectivas de síntese de determinado fenômeno. Nessa perspectiva, as paisagens culturais constituem uma matriz cultural, expressa nos diversos aspectos culturais, representados pelas dimensões funcional e simbólica, correspondendo, desse modo, a uma mediadora na transmissão dos conhecimentos, valores e atitudes de uma geração para outra. (CLAVAL, 1992a).

Quanto às representações simbólicas do espaço geográfico, Isnard (1982) comenta que também podem ser verificadas nas paisagens, “o simbolismo que traduz em sinais visíveis não só o projecto vital de toda a sociedade: subsistir, proteger-se, sobreviver, mas também as

suas aspirações, crenças, o mais íntimo de sua cultura”. O autor destaca ainda a riqueza simbólica relacionada às sociedades tradicionais, cujos “acatos são portadores de testemunhos”; a religião possui uma grande influência na organização do espaço; e “a casa, a aldeia, a cidade são um campo privilegiado de representações simbólicas”, pois “constituem uma linguagem sobre as concepções que uma sociedade faz da sua própria organização e da organização do mundo” (ISNARD, 1982, p.71).

Pode-se destacar que a principal diferença de abordagens entre a geografia cultural tradicional e a renovada é que, a primeira desenvolvia-se numa unidade temática, pensando todos os temas da geografia cultural em conjunto, através de um único método que desencadeava numa hegemonia cultural. As novas diretrizes da geografia cultural buscam um contexto de *heterotopia epistemológica*, de forma que não existe uma única definição para os conceitos ou um único método. Assim, a paisagem passa a ser analisada através de uma diversidade de perspectivas, cujo objeto comum é a elucidação do processo cultural por meio do estudo das paisagens (DUNCAN, 2004).

Outra contribuição na análise das paisagens culturais na perspectiva da Nova Geografia Cultural é a metáfora da cultura e da paisagem como um texto. Essa analogia permite considerar os distintos sentidos que são atribuídos a essas paisagens, de forma que a cultura é apresentada como uma espécie de documento aberto a múltiplas interpretações. Um dos autores que utilizam essa análise é James Duncan<sup>14</sup> (1990 *apud* MELO, 2001, p. 41) que busca atingir três objetivos:

(...) fornecer uma metodologia para interpretação de paisagens; mostrar como a paisagem, entendida como processo cultural, pode servir à reprodução e à contestação do poder político; e analisar o relacionamento entre paisagem e poder político em um lugar e tempo determinados.

Segundo Duncan (2002), as paisagens devem ser analisadas num contexto de intertextualidade, no qual elas podem ser produzidas e lidas de diferentes modos. Assim, a paisagem “é um dos elementos centrais num sistema cultural, pois, como um conjunto ordenado de objetos, um texto, age como um sistema de criação de signos, através do qual um sistema social é transmitido, reproduzido, experimentado e explorado” (DUNCAN, 2002, p.106).

Ainda segundo este autor, na análise das paisagens é preciso considerar três aspectos. O primeiro envolve a forma como os atores sociais se envolvem com a paisagem,

---

<sup>14</sup> DUNCAN, J. *The City as Text: the Politics of Landscapes Interpretation in the Kandyan Kingdom*. USA: Cambridge University Press, 1990. p. 4



“que importância eles atribuem à paisagem e de que maneira suas leituras da paisagem contribuem para uma política de interpretação que naturaliza as relações sociais”, considerando a temporalidade e as diferenças internas e externas desse grupo social (DUNCAN, 2002, p.106-107).

O aspecto seguinte está relacionado à análise dada aos diferentes valores atribuídos à paisagem pelos intérpretes internos e externos a ela, uma vez que o “*outsider*”, por estar distante da paisagem, desenvolve um olhar mais crítico, diferentemente da percepção daqueles que a vivenciam. Assim, a justaposição dos escritos de ambos os intérpretes pode auxiliar na compreensão das ideologias dominantes, políticas e práticas sociais.

E, por fim, o terceiro aspecto, que destaca a importância de se focalizar nas formas como a paisagem produz e reproduz os símbolos e significados das diversas dimensões culturais, como destaca o próprio autor:

Aqui, um foco importante de atenção é a maneira como a paisagem reproduz códigos de significação que estão presentes em outras áreas do sistema cultural; [...] Uma das questões que podem ser colocadas é: como os códigos se transformam quando são transferidos da forma literária para a forma icônica? (DUNCAN, 2002, p.109).

Nesse sentido, os valores e significados que são atribuídos a uma determinada paisagem compreendem a sua relação com o indivíduo proveniente dos processos de percepção e cognição ambiental. E apesar das diferentes percepções dos indivíduos geralmente configuram-se alguns padrões perceptivos em relação à paisagem de uma cultura (RISSO, 2008).

O amadurecimento dessa nova concepção fenomenológica propiciou um avanço nas análises das paisagens no âmbito da Geografia Cultural, incluindo como destaca Claval (2001) a descrição em profundidade da cultura local, o estudo das relações homem/meio ambiente, a busca da compreensão dos sentidos da experiência humana e a compreensão de todos os esses aspectos a partir de uma análise multifocal. E essa nova concepção da cultura com um texto a ser lido/interpretado nos abre uma nova frente de estudo das paisagens que inclui tanto fatores internos, quanto externos. E é em busca dessa relação que nos apoiamos nesse trabalho sobre as referências heterodoxas de Denis Cosgrove, cujo propósito é o estudo das paisagens através das relações de poder que emanam dessa relação entre *insiders* e *outsiders*.

### 1.1.3. A dialética das paisagens culturais sob a perspectiva heterodoxa de Denis Cosgrove

Denis Cosgrove, um expoente da escola anglo-saxônica da Geografia Cultural, propõe uma integração entre o materialismo dialético e os aspectos subjetivos da percepção da paisagem, ou seja, uma análise das paisagens sob a perspectiva das formas visíveis e das representações de discursos e pensamentos associadas a elas. Assim, a paisagem se coloca como um lugar simbólico, que carrega um sistema de significações, compostas por meio das relações do seu espaço vivido. Mas o autor busca inter-relacionar a Geografia Cultural Humanista e a Geografia Social Marxista.

A razão dialética requer que a mente e a matéria sejam vistas em interação uma com a outra. Nenhuma pode ser dada como prioridade, e o produto de sua oposição produz as formas de vida social e cultural (...). A forma particular que o significado de lugar e paisagem assume tem de ser examinada em termos de especificidades históricas e geográficas, enquanto elemento da superestrutura cultural (COSGROVE<sup>15</sup>, 1978 *apud* MELO, 2001, p.38-39).

Nessa perspectiva, Cosgrove adota um conceito de cultura intimamente ligado à manutenção e reprodução das relações de poder de um determinado grupo, postulando fundamentalmente que “um grupo dominante procurará impor sua experiência de mundo, suas próprias suposições tomadas como verdadeiras, como a objetiva e válida [...] para todas as pessoas” (COSGROVE, 1998, p.104-105). As relações de poder se concretizariam, ainda, mais em circunstâncias nas quais as suposições culturais do grupo dominante aparecem como senso comum, o que segundo o autor define uma *hegemonia* cultural. É assim que, para o autor, se formam as culturas dominantes, e as subdominantes ou alternativas, e incorpora nessa discussão, tanto os sentidos políticos, como de etnicidade, sexo e idade. Em vista de tais postulações os pesquisadores que seguem essa orientação “procuram compreender a interpretação simbólica que os grupos e as classes sociais dão ao ambiente, as justificativas estéticas ou ideológicas que propõem e o impacto das representações sobre a vida coletiva” (CLAVAL, 2007, p.56).

A paisagem, para Cosgrove, consiste numa maneira de ver, compor e harmonizar o mundo externo a uma cena, em uma unidade visual, buscando as implicações das formas visíveis, sua composição e estrutura espacial; da unidade, coerência e ordem ou concepção racional do meio ambiente e das idéias de intervenção humana e controle das forças que modelam e remodelam nosso mundo. Nesse sentido, sua proposta é “aplicar à paisagem

<sup>15</sup> COSGROVE, Denis. “Place, Landscape and the Dialectics of Cultural Geography”. In: *The Canadian Geographer*, v. XXII (1), 1978, p.66-72.

humana algumas das habilidades interpretativas que dispomos ao estudar um romance, um poema, um filme ou um quadro, de tratá-la como uma expressão humana intencional composta de muitas camadas de significados” (COSGROVE, 1998, p. 97). O autor destaca que as paisagens estão intimamente ligadas a uma nova maneira de conceber o mundo, agregando uma perspectiva ordenada, designada e harmoniosa de uma série de estruturas e mecanismos acessíveis aos olhos, e que agem como direcionamento para as ações dos seres humanos de alterar e aperfeiçoar o meio ambiente. Diante da complexidade do conceito, e da “idéia de intervenção humana e controle das forças que modelam e remodelam o nosso mundo”, vale ressaltar que:

Tal intervenção [...] não é indiferente, explorada ou destrutiva, mas uma relação que harmoniza a vida humana com a ordem ou modelo inerente da própria natureza. Este ponto é crucial, pois, como podemos ver, até com a mera relação com a representação da paisagem na pintura, poesia ou teatro, os temas mais poderosos são os que abordam os laços entre vida humana, amor e sentimento e os ritmos invariáveis do mundo natural: a passagem das estações, o ciclo do nascimento, crescimento, reprodução, envelhecimento, morte, deterioração e renascimento, e o reflexo imaginado dos sentimentos e emoções humanas no aspecto das formas naturais (COSGROVE, 1998, p. 99-100).

A respeito dos aspectos culturais de uma paisagem, além de sua concepção ligada ao poder, o autor destaca ainda que a construção cultural estabelecida, constantemente, através das ações humanas, muitas das quais não reflexivas, rotineiras da vida cotidiana. E “assim a cultura é, ao mesmo tempo, determinada por e determinante da consciência e das práticas humanas” (COSGROVE, 1998, p.102).

Revelar os significados na paisagem cultural exige a habilidade imaginativa de entrar no mundo dos outros de maneira auto-consciente e, então, *re*-presentar essa paisagem num nível ao qual seus significados possam ser expostos e refletidos. Uma vantagem que temos ao tratar a paisagem desta maneira é que muitos de seus significados são “naturalmente” encontrados no sentido de que seu ponto de partida é algo comum à nossa experiência na medida em que somos parte da natureza (COSGROVE, 1998, p.103).

Para alcançar os significados citados pelo autor faz-se necessário “compreender as expressões impressas por uma cultura em sua paisagem” (COSGROVE, 1998, p.105), para os quais a linguagem consiste em um instrumento fundamental, tanto por seu significado simbólico quanto por meio de sua instrumentalização através de inventários toponímicos e da análise de sua relação com as paisagens culturais. Como principal método para a leitura das paisagens, o autor propõe a execução de trabalhos de campo, a elaboração e interpretação de mapas e a busca de “evidências”, que segundo ele consistem em:

[...] qualquer fonte que possa nos informar os significados contidos na paisagem para os que a fizeram, a alteraram, a mantiveram, a visitaram e assim por diante, e outras que possam desafiar nossas previsões e teorias, exatamente como seu próprio conjunto será informado por essas previsões e teorias. É importante compreender que o que é proposto aqui não pressupõe conhecimento profundo ou especializado, apenas vontade de olhar, de fazer a pergunta inesperada e estar aberto a desafios a suposições tomadas como certas. Muitas vezes são as crianças, menos aculturadas em significados convencionais, que podem ser o melhor estímulo para recuperar os significados codificados na paisagem [...] Mas frequentemente encontramos a evidência nos próprios produtos culturais: pinturas, poemas, romances, contos populares, músicas, filmes e canções podem fornecer uma firme base a respeito dos significados que os lugares e paisagens possuem, expressam e evocam, como fazem fontes convencionais “factuais” (COSGROVE, 1998, p.109-110).

O autor estabeleceu, a propósito, uma diferenciação entre culturas dominantes e alternativas, correspondendo estas últimas, em aspectos políticos, culturais e históricos, às expressões culturais residuais (que sobram do passado), emergentes (que antecipam o futuro) e excluídas (que são ativa ou passivamente suprimidas, como as culturas do crime, das drogas ou de grupos religiosos marginais), de forma que cada uma delas gera “um impacto diferente sobre a paisagem humana” (COSGROVE, 1998, p. 111).

As paisagens das culturas dominantes refletem o domínio que um determinado grupo ou classe exerce sobre outro(s) o, através da dominação dos meios de vida, como terra, capital, matérias-primas e força de trabalho, o qual é:

Sustentado e reproduzido, em grande medida, pela sua capacidade de projetar e comunicar (...) e para todos os grupos, uma imagem de seu mundo, consoante com sua própria experiência, e ter aquela imagem aceita como reflexo verdadeiro da realidade de todos. Cosgrove<sup>16</sup> (1989, *apud* CORRÊA, 2001, p.291)

Desse modo, as paisagens culturais dominantes expressam a influência dos valores de uma determinada cultura, através, inclusive, da “alocação do excedente social produzido por toda a comunidade” a fim de manter e reproduzir o seu poder, alcançando a “capacidade de projetar e comunicar, por quaisquer meios disponíveis e através de todos os outros níveis e divisões sociais, uma imagem do mundo consoante com sua própria experiência e ter essa imagem aceita como reflexo verdadeiro da realidade de cada um” (COSGROVE, 1998, p.111-112). O autor destaca ainda que tais paisagens simbólicas não são concebidas apenas como “estáticas e formais”; tratam-se de valores culturais concretizados na vida cotidiana ou ainda em rituais públicos:

Tais paisagens não são apenas afirmações estáticas, formais. Os valores culturais que elas celebram precisam ser ativamente reproduzidos para continuar a ter significado. Em grande parte isto é realizado na vida diária pelo simples

---

<sup>16</sup> COSGROVE, Denis. *Geography is Everywhere: Culture and Symbolism in Human Geography*. In: D. Gregory e R. Walford (orgs). *Horizons in Human Geography*. Londres: MacMillan, 1989, p.128.

reconhecimento dos edifícios, nomes dos lugares, etc. Mas frequentemente os valores inscritos na paisagem são reforçados por ritual público durante cerimônias maiores ou menores.

Já as paisagens culturais alternativas são reproduzidas por grupos não-dominantes, e, são por sua natureza, menos visíveis. Contudo, dependendo da escala de análise as culturas alternativas podem também configurar paisagens culturais dominantes. Sobre essa categoria o autor apresenta o seguinte exemplo:

[...] muitas cidades inglesas de hoje têm áreas que são dominadas por grupos étnicos cuja cultura difere marcadamente da cultura branca predominante. Isto pode reproduzir uma disjunção entre o ambiente formal constituído de áreas residenciais da cidade, construído antes da onda de imigração pós-guerra dos antigos territórios imperiais e ainda tendo os símbolos apropriados daquela época, e os usos informais e novos significados e articulações agora introduzidos numa sociedade plural. O antigo depósito de bondes pode ser uma mesquita, pintura brilhante, ritmos *reggae* e pôsteres evangélicos podem estar presentes em uma rua de residências vitorianas. Mas, por mais dominante localmente que possa ser uma cultura alternativa, ela continua subdominante à cultura nacional oficial (COSGROVE, 1998, p. 117).

Neste conjunto de paisagens alternativas o autor define ainda três subdivisões: paisagens emergentes, excluídas e residuais. As paisagens emergentes, originadas de novos grupos e que podem ter caráter transitório, seriam aquelas capazes de oferecer um desafio à cultura dominante, a partir de seu sistema geográfico e simbólico, concebendo uma nova perspectiva/ alternativa de reprodução sociocultural. Essa “visão de futuros alternativos” vinculada às paisagens culturais emergentes carrega um aspecto futurista ou utópico, o qual ainda se encontra predominantemente apenas no plano das idéias, ou no papel. Contudo, no contexto dos países subdesenvolvidos a configuração de tais paisagens, inclusive assumindo a forma de contra-projetos às culturas dominantes têm se consolidado, principalmente entre os povos tradicionais, como destaca Deus (2011, p.3):

Emergindo como “contra-projetos”, refratários à marcha da globalização, a organização e manifestação coletivas de grupos étnicos, culturais e religiosos (por vezes minoritários, mas coesionados em torno de suas visões de mundo, imaginário e paradigmas), vêm exercendo progressiva influência no cenário sociocultural contemporâneo.

Segundo Corrêa (1995), as paisagens residuais podem, por sua vez, ser encontradas, significativamente, no mundo rural e também em algumas áreas da cidade, onde os elementos da paisagem carregam pouco ou nada de seu significado original, configurando assim, o que muitos geógrafos denominam de paisagens-reíquias. A análise dessas paisagens na perspectiva de uma reconstrução de antigas geografias torna-se limitada uma vez que “é difícil recuperar o significado de tais formas para os que as produziram e, na verdade, a interpretação que fazemos deles nos diz tanto sobre nós mesmos e nossas suposições culturais

quanto sobre seu significado original” (COSGROVE, 1998, p. 117). Cosgrove dá o seguinte exemplo de paisagem cultural residual:

O elemento residual mais presente na paisagem da Grã-Bretanha é o edifício da igreja medieval. Desde a grande catedral gótica até a torre da igreja da aldeia, quase todo o núcleo de povoamento tem sua igreja antiga, mesmo alterada por acréscimos e renovações posteriores. Em localização, arquitetura e escala as igrejas ainda são poderosas inscrições simbólicas em nossa paisagem e os cemitérios que as cercam descrevem a história cultural de suas comunidades em seu traço, desenho de pedras de sepulturas, letras e inscrições funerárias. Um arco gótico pontudo ainda é reconhecido pelas pessoas menos religiosas como um símbolo sagrado. Entretanto, o papel da igreja na vida inglesa contemporânea não pode, em sentido algum, ser visto como dominante. Na verdade, uma indicação de seu status residual é a dificuldade que têm os arquitetos de encontrar um estilo apropriado para o papel cultural da igreja na vida moderna (COSGROVE, 1998, p. 118).

Já as paisagens excluídas são formadas por grupos minoritários e pouco integrados, como as minorias étnicas (índios e ciganos) ou religiosas, e ainda, segundo o autor, a cultura feminina, dos grupos homossexuais, maçônicos, prostitutas, etc. Segundo Corrêa (1995, p. 291) trata-se “de paisagens próprias, muitas vezes imperceptíveis aos olhos da cultura dominante, mas rica de símbolos e significados para o grupo excluído”.

A distinção das diversas formas de vivência e representação dessas paisagens insita a importância processual de sua construção não apenas no âmbito cultural, mas na sua própria essência histórica, econômica e social. Nesse sentido as paisagens culturais carregam ainda uma importância patrimonial de um povo ou de uma fração da sociedade, as quais devem ser reconhecidas e protegidas. Tal concepção vem se consolidando cada vez mais no âmbito nacional, em reflexo das próprias referências e discussões internacionais como será abordado no próximo item.

## ***1.2. Paisagem Cultural: Patrimônio Cultural***

A história cultural do homem deixou e deixa diversos elementos singulares de sua reprodução no espaço: as práticas, a música, o “saber fazer”, os instrumentos de trabalho, e diversas outras expressões culturais que se diferenciam e se destacam das mais distintas formas entre as sociedades. Tais expressões, no contexto atual onde o retorno às origens e à tradicionalidade é algo cada vez mais presente no cotidiano das pessoas, vêm sendo trabalhadas por diversas instituições e institutos que visam reconhecer e proteger esse patrimônio.

No Brasil, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), é um organismo federal criado no final dos anos 1930 sob a responsabilidade de intelectuais e artistas ligados ao movimento modernista, instigados inicialmente à proteção, principalmente dos monumentos históricos. A criação do IPHAN partiu de alguns princípios normativos contemplados atualmente pela Constituição Federal de 1988, nos artigos 23 (incisos III, IV e V) - que prevêm a proteção e a preservação do patrimônio natural, cultural, histórico e paisagístico - e no artigo 216 - que caracteriza as formas de patrimônio cultural brasileiro e os instrumentos e responsabilidade de gestão e proteção (BRASIL, 1988).

O IPHAN surgiu com uma proposta de identificar, documentar, proteger e promover o patrimônio cultural brasileiro, partindo de uma divisão departamental de Bens Materiais e Bens Imateriais, e refletindo a proposta da Constituição e do caráter positivista científico desse período, apoiado nas dicotomias Natureza (Patrimônio Natural) e Cultura (Bens Culturais). Desse modo, o patrimônio material, por exemplo, é registrado e classificado segundo sua natureza em quatro “Livros do Tombo”: 1) Arqueológico, paisagístico e etnográfico; 2) Histórico; 3) Belas Artes e 4) Artes Aplicadas.

Já a conceituação do Patrimônio Imaterial Brasileiro parte das reflexões do artigo 2º da Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial, realizada em 17 de outubro de 2003 em Paris, pela Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (UNESCO), segundo a qual o patrimônio cultural imaterial consiste nas:

[...] práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas – junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados – que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana (UNESCO, 2003, p.4).

Na legislação brasileira, o Decreto n.º 3.551, de 4 de agosto de 2000, institui por sua vez o registro com instrumento de preservação dos bens imateriais, e cria o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial<sup>17</sup>. Posteriormente a Resolução n.º1, de 3 de agosto de 2006,

<sup>17</sup> “O Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI), instituído pelo Decreto n° 3.551, de 4 de agosto de 2000, viabiliza projetos de identificação, reconhecimento, salvaguarda e promoção da dimensão imaterial do patrimônio cultural. É um programa de fomento que busca estabelecer parcerias com instituições dos governos federal, estadual e municipal, universidades, organizações não-governamentais, agências de desenvolvimento e organizações privadas ligadas à cultura, à pesquisa e ao financiamento” (IPHAN, 2010, p.1)

complementa esse decreto, operando claramente sobre uma definição processual do Patrimônio Cultural Imaterial:

[...] se entende por bem cultural de natureza imaterial as criações culturais de caráter dinâmico e processual, fundadas na tradição e manifestadas por indivíduos ou grupos de indivíduos como expressão de sua identidade cultural e social; CONSIDERANDO que, para os efeitos desta Resolução, toma-se tradição no seu sentido etimológico de "dizer através do tempo", significando práticas produtivas, rituais e simbólicas que são constantemente reiteradas, transformadas e atualizadas, mantendo, para o grupo, um vínculo do presente com o seu passado (IPHAN, 2007, p.1).

Assim, o conceito de patrimônio cultural imaterial é dotado de signos e significados, de forte viés antropológico, abarcando expressões e vivências sociais, étnicas e culturais de todos os grupos e camadas da sociedade (Castro, 2008, p.12).

Acompanhando os processos de inovação na visão de Patrimônio Cultural, que vêm de uma perspectiva materialista da década de 1930 e, incorporando a eles novos conceitos da imaterialidade no século XXI, e atualmente, tentando-se superar uma dicotomia que transparece nos instrumentos de preservação que tendem a separar a Natureza (Patrimônio Natural) da Cultura (Bens Culturais), é que emerge com mais força e nitidez o conceito de Paisagem Cultural.

Contudo, faz-se necessário ressaltar que o conceito de Paisagem perpassou por vários processos de inovação teórica, conceitual e metodológica, uma vez que na década de 1930, ela aparecia sob a forma das paisagens excepcionais, sujeitas a tombamento, ainda sob a perspectiva de sua materialidade. E posteriormente, na Constituição de 1988 ela reaparece, mas já sob uma forma mais ampla, como destaca Delphim (2008, p.95):

Com o movimento ambientalista das últimas décadas do século XX, a paisagem, visa como recurso não renovável, é incorporada à Constituição da República Federativa do Brasil de 1988, que destaca, dentre outros, sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. A nova e complexa percepção orienta o capítulo de patrimônio cultural, no qual a paisagem passa a ser vista não apenas sob a forma de componentes tomados de forma material e imaterial e tratados individualmente, mas também como um conjunto.

Na Convenção de Patrimônio Mundial elaborada pela UNESCO em 1972, a paisagem cultural já era concebida como uma “cena, com seus elementos materiais e imateriais”, marcada por “expressões impressas por uma cultura” e “elementos que manifestam o simbólico e a historicidade, a ressignificação na imaterialidade e no mito” sendo assim uma “obra conjugada do homem e da natureza”, configurando-se assim como uma “paisagem cultural associativa” na medida em que “associa o elemento natural a um fato



religioso, artístico ou cultural” (ALMEIDA; *et all*, 2011, p.27-28). A esse conjunto de atribuições que são agregadas às paisagens culturais agrega-se ainda o caráter transtemporal das mesmas, que expressa tanto objetos presentes como passados, os quais emergem segundo as experiências e percepções de cada indivíduo.

Nesse sentido, a paisagem cultural é testemunha de cultura, de história, de religião, de ideologias e de arte. Simultaneamente, ela é a inspiração e a inspiradora e, quanto estamos diante de uma paisagem cultural, percebemos imediatamente a íntima conexão entre as várias formas de vida espiritual que a gerou. Nisto ela se distingue da paisagem geográfica, pois é dotada de animo, de algo profundo e interior, a alma. Os múltiplos significados das paisagens simbólicas falam, pois, muito dos homens que as criaram. Elas explicam a diversidade cultural do mundo em que vivemos (ALMEIDA; *et all*, 2001, p.30).

A partir, então, dessa nova concepção de Paisagem(s) Cultural(is), o IPHAN passa a reconhecê-la(s) mediante uma certificação concedida pelos órgãos do patrimônio, devendo cada uma delas receber um selo de chancela de qualidade, o qual deve ser mantido por meio da atuação conjunta de prefeituras, estados, a União e as comunidades residentes em sua abrangência territorial. Em 2009 foi promulgada pela Portaria nº.127 a Chancela de Paisagem Cultural, que a define como “porção peculiar do território nacional, representativa do processo de interação do homem com o meio natural, à qual a vida e a ciência humana imprimiram marcas ou atribuíram valores” (IPHAN, 2009, p.1) – o que representa um avanço conceitual e metodológico no campo do patrimônio, como destaca Castriota (2009, p.7):

(...) essa idéia não só indica as interações significativas entre o homem e o meio ambiente natural, mas também combina de forma inextricável os aspectos materiais e imateriais do patrimônio, muitas vezes pensados separadamente. Com isso, recoloca-se, de certa forma, o próprio campo do patrimônio cultural, abrindo-se uma perspectiva contemporânea para, ao lado das novas contribuições, se pensar também de forma mais integrada diversas idéias tradicionais do campo da preservação.

Desse modo, a trajetória e o novo conceito de Paisagem Cultural, estabelecido pela mencionada Chancela, trás consigo o questionamento de algumas das principais posturas tomadas pelos instrumentos de preservação separando a paisagem em diferentes critérios, materializados em livros de registros, que segregam os signos e compõem o significado dessas paisagens. E partindo dessa nova forma de olhar da Paisagem Cultural torna-se possível destacar as limitações dos atuais instrumentos de proteção diante da proposta desse novo conceito.

Assim as paisagens culturais refletem a preservação da tradicionalidade, mantendo a diversidade cultural, social, ambiental, além dos manejos e saberes relacionados a ele. Diante desse novo contexto social, político e econômico, sob a ótica da valorização

cultural “em massa”, as paisagens culturais destacam-se assim como conceito e instrumento patrimonial mais adequados à proteção do patrimônio cultural atual (CASTRIOTA, 2009).

Quando a apropriada cultura é contínua e racionalmente “construída” e reclassificada, verifica-se que o estabelecimento do patrimônio depende da negociação perene. Nesse sentido, é na paisagem cultural que, neste momento, melhor se aderem às políticas em favor da imaterialidade *versus* a materialidade (GUIMARÃES, 2008, p.107).

Essa retomada das trajetórias conceituais da paisagem, como destaca Maciel (2001), reflete uma encruzilhada ontognoseológica<sup>18</sup> entre a morfologia da paisagem e imaginário geográfico, refletindo a necessidade da conexão entre o pensamento e a imagem, as singularidades morfológicas e as singularidades culturais (“dadas pela perspectiva da subjetividade e das sensibilidades sociais”). Desse modo, a tensão básica em torno do conceito de paisagem “advém das ambigüidades que esta se revestiu ao longo de sua construção como um objeto do saber, ou seja, a permanente oscilação do conceito entre o individual e o social, bem como entre o objetivo e o subjetivo” (MACIEL, 2001, p.77).

O advento conceitual das paisagens culturais no âmbito patrimonial revela ainda a tendência de valorização e reconhecimento que tem sido designado às populações tradicionais e suas construções sociais. A paisagem cultural desses grupos incita, inclusive, questões identitárias e territoriais, que inevitavelmente devem ser compreendidas e aprofundadas diante da intenção de se analisar suas conexões e interfaces no estudo da paisagem.

### **1.3. Identidade, Território e Cultura**

No Brasil, o projeto de modernização do espaço rural levou à construção de uma “cosmovisão da modernidade” entre o novo/moderno e o velho/tradicional, apoiada na ideologia do progresso e no fundamentalismo de um novo colonialismo, o qual, serviu de aparato para justificar a subalternização das populações tradicionais, historicamente domiciliadas nos “sertões brasileiros” (cerrado, Amazônia, dentre outras regiões ainda não inteiramente ocupadas pelo desenvolvimento das cidades). Vale ressaltar que essas comunidades caracterizam-se “por estarem pautadas em outras temporalidades históricas e configuradas em outras formas de territorialidades econômicas e ambientais com saberes e fazeres diferenciados da racionalidade capitalista” (CRUZ, 2007, p.94).

---

<sup>18</sup> A ontognoseologia é uma teoria do conhecimento que se refere aos elementos que possibilitam a compreensão de um todo, quando são estudados de forma integrada.

Contudo, com o crescimento e fortalecimento da sociedade civil em movimentos e Organizações Não-Governamentais (ONGs) na década de 1980, verifica-se uma tendência de valorização e resgate progressivos das comunidades tradicionais. Associada a emergente organização e mobilização de tais grupos na luta pelo reconhecimento de seus direitos, emergem também as questões ambientais que passam a apresentar nesse período crescente visibilidade, principalmente em relação ao “desenvolvimento sustentável”. Tais condições influíram diretamente no movimento de r-existência<sup>19</sup> dessas populações através da “ambientalização” e “etnização” das lutas sociais, da adoção de novas práticas culturais e da própria politização das culturas tradicionais, o que atuou diretamente na construção de novas identidades territoriais. Cruz (2007, p.95) ressalta que, nesse sentido as populações tradicionais:

[...] não só lutam para resistir contra os que exploram, dominam e estigmatizam essas populações, mas também por uma determinada forma de existência, um determinado modo de vida e de produção, por diferenciados modos de sentir, agir e pensar.

No caso das populações indígenas, vale destacar as iniciativas econômicas de consolidação das concepções do etnoambientalismo e da etnossustentabilidade através da promoção de “iniciativas produtivas ou exploratórias dos recursos naturais de forma econômica, social, cultural e politicamente sustentável” (LUCIANO, 2006, p. 189). Uma dessas práticas ocorre por meio dos projetos de etnodesenvolvimento do governo federal, os quais, apesar de seu caráter dominador, propiciam a manutenção de uma autonomia étnica desses grupos. Desse modo, é por meio de resistência ofensiva, se apropriando do sistema dominante, que grande parte dos povos indígenas vem garantindo sua sobrevivência, e constante construção de sua identidade territorial.

É dessa forma que esses grupos que lutavam, e ainda lutam, contra diversas formas de subalternização, de cunho material ou simbólico, carregadas de preconceito e estigmas, através da própria afirmação de suas identidades a partir dos modos de vida, se afirmam cada vez mais como sujeitos políticos que buscam uma igualdade de acesso aos recursos materiais (“territórios de igualdade”) e por uma legitimidade das diferenças territoriais e culturais (“territórios da diferença”). Há, então, a formação das **Identidades Emergentes**, que se constroem por meio de uma politização dos costumes, viabilizadas por meio da construção de uma consciência costumeira do resgate e da re-significação das

---

<sup>19</sup> “r-existência” é uma terminologia utilizada pelo autor se referindo tanto ao sentido de existência quanto da própria resistência dos povos tradicionais frente à repressão constante da cultura dominante.

identidades, “processo que, ao mesmo tempo as direciona para o passado, buscando nas tradições e na memória, sua força; e aponta para o futuro, sinalizando para projetos alternativos de produção e organização comunitária, bem como de afirmação e participação política” (CRUZ, 2007, p.96).

Devido à importância de se compreender a construção das identidades e a expressão de seus símbolos e significados, faz-se necessário, inclusive, realizar uma breve reflexão sobre o conceito e suas contextualizações nos estudos sociais aplicados.

A reflexão teórica e metodológica sobre o conceito de identidade, além de ampla é destacada por diversos autores pela sua complexidade, ou seja, pela sua “grande ambigüidade teórica e política”, pois como destaca Hall (2012, p.104) a identidade “é um desses conceitos que operam ‘sob rasura’, no intervalo entre a inversão e a emergência: uma idéia que não pode ser pensada da forma antiga, mas, sem a qual, certas questões-chave não podem ser sequer pensadas”.

Para Cruz (2007) a compreensão do fenômeno identitário parte da delimitação de cinco pressupostos teóricos principais. O primeiro é que “a identidade é uma **construção histórica**”; está sempre em formação, e sua construção parte da interação de uma série de processos dinâmicos, podendo, desse modo, ser múltipla, aberta e contingente. Nesse sentido, a identidade é a soma de quem somos (nossas raízes, heranças, passado e memória), e de quem podemos ou desejamos nos tornar (rotas, rumos, estratégias para o futuro). E assim, o processo atualmente identificado e conhecido como “resgate cultural”, nada mais é que o próprio processo de formação da identidade, como destaca Woodward (2008, p.12): “essa redescoberta do passado é parte do processo de construção da identidade que está ocorrendo neste exato momento e que, ao que parece, é caracterizada por conflito, contestação e uma possível crise”.

Frente a esta fragmentação do presente em função das influências culturais cada vez mais intensas, “algumas comunidades buscam retornar a um passado perdido, ‘ordenado [...] por lendas e paisagens, por histórias de eras de ouro, antigas tradições, por fatos heróicos e destinos dramáticos localizados em terras prometidas, cheias de paisagens e locais sagrados [...]’ (DANIELS<sup>20</sup>, 1993, p.5 *apud* WOODWARD, 2012, p.24). Assim, ainda segundo Woodward (2012, p.24):

O passado e o presente exercem um importante papel nesses eventos. A contestação no presente busca justificação para a criação de novas – e futuras – identidades

---

<sup>20</sup> DANIELS, S. **Fields of Vision: landscape, imagery and national identity in England and the US.** Cambridge: Polity Press, 1993.

nacionais, evocando origens, mitologias e fronteiras do passado. Os atuais conflitos estão, com frequência, concentrados, nessas fronteiras, nas quais a identidade [...] é questionada e contestada.

Posto isso, a busca da origem em um passado histórico na construção das identidades além da preocupação na manutenção de certa correspondência cultural, evidencia, ainda, a “utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos” (HALL, 2012, p.109), ou seja:

[...] “quem nós podemos nos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios. Ela tem tanto a ver tanto com a *invenção* da tradição quanto com a própria tradição, a qual elas nos obrigam a ler não como uma incessante reiteração, mas como “o mesmo que se transforma” (GILROY<sup>21</sup>, 1994): não o assim chamado “retorno às raízes”, mas uma negociação com nossas rotas<sup>22</sup>” (HALL, 2012, p.109)

A partir de tais premissas, a propósito, para este autor, “as identidades, são, pois, pontos de apego temporário às ‘posições-de-sujeito’ que as práticas discursivas constroem para nós. Elas são o resultado de uma bem-sucedida articulação ou ‘fixação’ do sujeito ao fluxo do discurso” (HALL, 2012, p.112). Tais posições e práticas discursivas são, na verdade, o reflexo de uma vivência coletiva em determinado território. Sendo assim, Pollak (1980, p.9) destaca ainda que:

A referência ao passado serve para manter a coesão dos grupos e das instituições que compõem uma sociedade, para definir seu lugar respectivo, sua complementaridade, mas também as oposições irredutíveis, manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum, em que se inclui o território.

O segundo aspecto levantado por Cruz (2007) é o **caráter relacional e contrastivo** da identidade, ou seja, a identidade é construída a partir da posição relacional e/ou contrastiva dos sujeitos, de suas valorizações e significados de reconhecimento e alteridade que estabelecem diálogo e/ou conflito entre os diferentes grupos. Ainda segundo este autor “nenhuma identidade é auto-suficiente, auto-referenciada em sua positividade, tendo seu significado definido no jogo da diferença” (CRUZ, 2007, p.98).

Um terceiro pressuposto citado por Cruz (2007) é o **caráter material e simbólico** da identidade. A construção da identidade, apesar de se dar de forma subjetiva, partindo dos discursos e do sistema simbólico de um povo, tem também seus referenciais materiais, que completam o sentido/significado de suas representações simbólicas através da materialização dessas relações. Contudo, a construção de tais relações se dá não apenas no âmbito interno de

<sup>21</sup> GILROY, R. **The Black Atlantic**: Modernity and Double Consciousness. Londres: Verso, 1994.

<sup>22</sup> O autor destaca um jogo de palavras entre “roots” (raízes) e “routes” (rotas, caminhos).

um grupo, mas também pela diferença para com o outro. Para Woodward (2008, p.9-10) “a demarcação das questões identitárias está na construção dos próprios símbolos”.

A perspectiva material das diferenças identitárias vem da construção filosófica da representação *pós-estruturalista*, por meio da qual a identidade e a diferença adquirem significado e os sistemas de representação que lhe dão suporte e sustentação tem o poder de definir e determinar a identidade. Silva (2012, p.90-91) destaca que:

No registro pós-estruturalista, a representação é concebida unicamente em sua dimensão de significante, isto é, como sistema de signos, como pura marca material. A representação expressa-se por meio de uma pintura, de uma fotografia, de um filme, de um texto, de uma expressão oral. A representação não é, nessa concepção, nunca, representação mental ou interior. A representação é, aqui, sempre marca ou traço visível, exterior. [...] a representação é, como qualquer sistema de significação, uma forma de atribuição de sentido. Como tal, a representação é um sistema lingüístico e cultural: arbitrário, indeterminado e estreitamente ligado às relações de poder.

O quarto aspecto fundamental para a compreensão da identidade é a sua **perspectiva estratégica e posicional**. Além do caráter simbólico-cultural, as identidades carregam ainda uma característica determinante para sua r-existência no mundo atual: as suas relações políticas e de poder. Pois, a identidade é construída e organizada partindo não apenas de suas referências culturais e sociais, mas também de suas estratégias e posições políticas configuradas a partir de sua diferenciação para com os demais grupos.

Na disputa pela identidade está envolvida uma disputa mais ampla por outros recursos simbólicos e materiais da sociedade. A afirmação da identidade e a anunciação da diferença traduzem o desejo dos diferentes grupos sociais, assimetricamente situados, de garantir o acesso privilegiado aos bens sociais. A identidade e a diferença estão, pois, em estreita conexão com relações de poder. O poder de definir a identidade e de marcar a diferença não pode ser separado das relações mais amplas de poder. A identidade e a diferença não são, nunca, inocentes (SILVA, 2012, p.81).

Vale ressaltar que a eficiência das estratégias identitárias e o seu poder de legitimação irão depender da “força do discurso performático”, construído pelo “corte”, “recorte” e “colagem” das palavras em um movimento de “repetição de enunciados, imagens e símbolos, para a identidade produzir o consenso, a ação e a mobilização” (CRUZ, 2007, p.100-101). Para Woodward (2012, p.34), a política da identidade é, aliás, construída, principalmente, em grupos oprimidos e/ou marginalizados com o objetivo de desenvolver uma “mobilização política”, “celebração da singularidade cultural (solidariedade política)” e uma “análise de sua opressão específica”.

A política da identidade tem a ver com o recrutamento de sujeitos por meio do processo de formação de identidades. Esse processo se dá tanto pelo apelo às

identidades hegemônicas – consumidor soberano, o cidadão patriótico – quanto pela resistência dos “novos movimentos sociais”, ao colocar em jogo identidades que não têm sido reconhecidas, que têm sido mantidas “fora da história” (ROWBOTHAM<sup>23</sup>, 1973) ou que têm ocupado espaços às margens da sociedade (WOODWARD, 2012, p.36-37).

O quinto e último aspecto levantado por Cruz (2007) é o **caráter hegemônico ou subalterno** das identidades. Todo discurso político de uma sociedade reflete suas relações de poder hegemônico, o qual muitas vezes é usado não apenas para representá-la, como também para subvertê-la. Entre os discursos hegemônicos há sempre aqueles que são subjugados, mas que em determinado momento, podem também deixar sua marginalidade para assumir sua representabilidade perante o grupo. E é nesse jogo de discursos e poder, seja interno ou externo aos grupos sociais, que Castells (1999) define três tipos de identidades: identidade legitimadora; identidade de resistência e identidade de projeto. Para Castells (1999, p.23):

A construção das identidades vale-se da matéria-prima fornecida pela história, geografia, biologia, instituições produtivas e reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso. Porém, todos esses materiais são processados pelos indivíduos, grupos sociais e sociedades, que reorganizam seu significado em função de tendências sociais e projetos culturais enraizados em sua estrutura social, bem como em sua visão de tempo/espaço. Avento aqui a hipótese de que, em linhas gerais, quem constrói a identidade coletiva, e para quem essa identidade é construída, são em grande medida os determinantes do conteúdo simbólico dessa identidade, bem como de seu significado para aqueles que com ela se identificam ou dela se excluem. Uma vez que a construção da identidade, sempre ocorre em um contexto marcado por relações de poder, proponho uma distinção entre três formas e origens de construção de identidades.

A **Identidade Legitimadora** é aquela instituída por setores dominantes da sociedade, visando expandir e racionalizar o seu poder de dominação sobre os atores sociais. É constituída a partir de uma série de instituições, cada uma com suas singularidades, tais como: a(s) Igreja(s), sindicatos, partidos, cooperativas, entidades cívicas, etc., que atuam tanto no prolongamento da dinâmica controladora do Estado, como no próprio modo de vida das pessoas. Posto isso, a identidade legitimadora é formadora de uma sociedade civil, que corresponde a “um conjunto de organizações e instituições, bem como uma série de atores sociais estruturados e organizados, que, embora às vezes de modo conflitante, reproduzem a identidade que racionaliza as fontes de dominação estrutural” (CASTELLS, 1999, p.24).

As **Identidades de Resistência** são criadas a partir dos grupos marginalizados ou que se encontram em situação de desvalorização, estigmatizadas pela lógica da dominação, com o propósito de construir “trincheiras de resistência e sobrevivência com base em

---

<sup>23</sup> ROWBOTHAM, S. **Hidden from History**: 300 years of women’s oppression and the fight against it. Londres: Pluto, 1973.

princípios diferentes dos que permeiam as instituições da sociedade, ou mesmo, opostos a estes últimos” (CASTELLS, 1999, p.24).

Ela dá origem a formas de resistência coletiva diante de uma opressão que, do contrário, não seria suportável, em geral com base em identidades que, aparentemente, foram definidas com clareza pela história, geografia ou biologia, facilitando assim a “essencialização” dos limites da resistência (CASTELLS, 1999, p.24).

As **Identidades de Projeto** correspondem às construções identitárias de determinados grupos realizadas a partir de “qualquer tipo de material cultural ao seu alcance” e que são capazes de “redefinir sua posição social na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social” (CASTELLS, 1999, p.24). O autor destaca ainda que mesmo nesse processo de criação das identidades de projeto, os sujeitos não são indivíduos. E constituem um ator social coletivo aquele,

[...] pelo qual indivíduos atingem o significado histórico em sua experiência. Neste caso, a construção da identidade consiste em um projeto de vida diferente, talvez com base em uma identidade oprimida, porém expandindo-se no sentido da transformação da sociedade com prolongamento desse projeto de identidade (CASTELLS, 1999, p.26).

É relevante assinalar que tais sistemas classificatórios partem do estabelecimento de “fronteiras simbólicas entre o que está incluído e o que está excluído, definindo, assim, o que constitui uma prática culturalmente aceita ou não”, desencadeando em uma classificação demarcada por meio da afirmação das diferenças, “do que somos ou do que não somos”, daquilo a que “pertencemos ou do que estamos excluídos” (WOODWARD, 2012, p.49). Essa demarcação das fronteiras entre o “nós” e “eles” reafirma as relações de poder em “um ato de significação pelo qual dividimos e ordenamos o mundo social em grupos/classes” (SILVA, 2012, p.82).

As classificações são sempre feitas a partir do ponto de vista da identidade. Isto é, as classes nas quais o mundo social é dividido não são simples agrupamentos simétricos. Dividir e classificar significa, neste caso, também hierarquizar. Deter o privilégio de classificar significa também deter o privilégio de atribuir diferentes valores aos grupos assim classificados (SILVA, 2012, p.82).

A construção e a afirmação política das identidades demandam alguns aspectos de autenticação, os quais, muito frequentemente, são obtidos através de uma “reivindicação da história do grupo cultural”. Nesse sentido, os cinco pressupostos destacados por Cruz (2007) devem ser compreendidos com um todo, uma vez que uma construção histórica se dá em certa medida por meio de elementos relacionais e contrastivos, nos quais se incluem tanto conjuntos do sistema simbólico imaterial, quanto a própria materialidade da cultura de um



povo. Além disso, a construção contínua da identidade é realizada ainda sob um conjunto de estratégias e posicionamentos políticos, e até mesmo territoriais, que criam assim relações de hegemonia ou submissão interna e/ou externa aos grupos. É preciso considerar ainda a pluralidade de histórias vividas por um grupo cultural em seu passado, presente e futuro, buscando compreender a sua identidade cultural, pois cada uma dessas experiências individuais, trás em si, a ênfase de determinada característica.

Posto isso, a **identidade cultural** de um grupo é construída a partir da verdade sobre o seu passado na unicidade de uma história partilhada, composta pelas singularidades das representações dos indivíduos que compõem o todo cultural, capaz de reforçar e reafirmar a sua identidade. Essa fluidez da identidade deve ser compreendida como “uma questão tanto de ‘tornar-se’ quanto de ‘ser’” reconhecendo que “ao reivindicá-la, nós a reconstruímos e que, além disso, o passado sofre uma constante transformação” (WOODWARD, 2012, p.22). Segundo Hall (2012, p. 108), a identidade cultural remete à construção de um “eu coletivo” composto internamente por vários “eus” comuns entre um povo com uma história e uma ancestralidade partilhadas, a qual é ainda “capaz de estabilizar, fixar ou garantir o pertencimento cultural a uma ‘unidade’ imutável que se sobrepõe a todas as outras diferenças – supostamente superficiais”. Logo:

Essa concepção aceita que as identidades não são nunca unificadas; que elas são, na modernidade tardia, cada vez mais fragmentadas e fraturadas; que elas não são, nunca, singulares, mas multiplamente construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas. As identidades estão sujeitas a uma historização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação (HALL, 2012, p.108).

Partindo da concepção de Hall, há uma interlocução dessa construção coletiva e múltipla da identidade com o “cordão umbilical que chamamos de tradição”, concebido, apesar das influências individuais de interpretação, como um “núcleo imutável e atemporal” capaz de ligar o passado, o presente e o futuro. Tal mitologia da imutabilidade da tradição está ligada à sua concepção enquanto um “potencial real dos nossos mitos dominantes de moldar nossos imaginários, influenciar nossas ações, conferir significado às nossas vidas e dar sentido à nossa história” (HALL, 2003, p.29). Contudo, como destaca o próprio autor:

[...] a cultura não é apenas uma viagem de redescoberta, uma viagem de retorno. Não é uma “arqueologia”. A cultura é uma produção. Tem suas matérias-primas, seus recursos, seu “trabalho produtivo”. Depende de um conhecimento da tradição enquanto “o mesmo em mutação” e de um conjunto efetivo de genealogias. Mas o que esse “desvio através de seus passados” faz é nos capacitar, através da cultura, a nos produzir a nós mesmos de novo, como novos tipos de sujeitos. Portanto, não é uma questão do que as tradições fazem de nós, mas daquilo que nós fazemos de nossas tradições. Paradoxalmente, nossas identidades culturais, em qualquer forma

acabada, estão à nossa frente. Estamos sempre em processo de formação cultural. A cultura não é uma questão de ontologia, de ser, mas de se tornar (HALL, 2003, p.44).

E é sobre tais concepções de identidade cultural que compreendemos o sentido e a configuração das comunidades indígenas como “toda comunidade fundada em relações de parentesco ou vizinhança entre seus membros, que mantém laços histórico-culturais com as organizações sociais indígenas” ancestrais (CASTRO, 2005, p1). Enquanto as relações de parentesco são construídas a partir da afinidade, filiação adotiva ou parentesco ritual e/ou religioso, os laços histórico-culturais se configuram a partir de três dimensões: histórica, cultural e sociopolítica. A dimensão histórica se remete à continuidade territorial, considerando as possíveis adversidades, como migrações forçadas, queda do contingente populacional, dentre outras oclusões étnicas. A dimensão cultural refere-se à “orientação positiva do grupo face a discursos e práticas comunitárias derivados do fundo cultural ameríndio, e concebidos como patrimônio relevante do grupo” (CASTRO, 2005, p.1). E por fim a dimensão sociopolítica, que constitui o:

[...] desejo e decisão da comunidade de se constituir como entidade socialmente diferenciada dentro da comunhão nacional, com autonomia para estatuir e deliberar sobre sua composição (modos de recrutamento e critérios de inclusão de seus membros) e negócios internos (governança comunitária, formas de ocupação do território, regime de intercâmbio com a sociedade envolvente), bem como de definir suas modalidades próprias de reprodução simbólica e material (CASTRO, 2005, p.1).

Intrinsecamente ligado a essa produção paradoxal de “nós mesmos como novos tipos de sujeitos”, através da reprodução cultural pautada nas matrizes tradicionais, é preciso mencionar ainda o processo de transculturação no qual “os grupos subordinados ou marginais selecionam e inventam, a partir dos materiais a eles transmitidos pela cultura metropolitana dominante,” determinadas características que passam a fazer parte da sua identidade cultural. Essa interação dos aspectos culturais entre culturas dominantes e subordinadas se dá em uma “zona de contato”, a qual se configura a partir de uma “co-presença espacial e temporal dos sujeitos anteriormente isolados por disjunturas geográficas e históricas [...] cujas trajetórias agora se cruzam” (HALL, 2003, p.31). Vale ressaltar que as culturas dominantes e subordinadas constituem aspectos fundamentais para a classificação de paisagens culturais para Cosgrove (1998) como já demarcamos anteriormente.

O reconhecimento das zonas de contato assume outra perspectiva de se pensar as relações identitárias através das **identidades territoriais**, concebidas a partir da junção entre o controle/apropriação físico do espaço e uma apropriação simbólica (subjetiva e de laços de

identidade social), envolvendo sempre, e ao mesmo tempo, uma dimensão simbólica e outra mais concreta de caráter “político-disciplinar” de “apropriação e ordenamento do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos” (HAESBAERTH, 2001, p.121). Assim, segundo este autor, o território – que também corresponde a uma categoria conceitual de análise da Geografia Cultural, como a paisagem e o lugar, e com elas dialoga – possui uma dimensão funcional e outra simbólica. A relação entre elas se dá por meio de múltiplas interações, como por exemplo, entre o poder e a materialidade/funcionalidade dos territórios, os quais incitam os interesses políticos e econômicos, o ordenamento e o controle físico do espaço e a “dominação/disciplinarização” dos indivíduos. No plano simbólico há, por sua vez, um condicionamento específico do território à dimensão cultural, através da apropriação do vivido/percebido, da construção de laços de identidade e dos subjetivismos cultural-simbólicos. Posto isso, “o território enquanto processo se realiza por um sistema de classificação que é, ao mesmo tempo, funcional e simbólico, incluindo e excluindo, por suas fronteiras, (re)forçando as des-igualdades sociais e diferenças culturais entre os indivíduos ou grupos” (CRUZ, 2007, p.103).

Para Haesbaert (2004) a identidade territorial é, assim, uma construção social fundamentada pela alusão ou referência de um grupo ao seu território, seja ele material ou simbólico. E é com base em tal concepção que Cruz (2007) define ainda que o processo de construção das identidades territoriais se dá a partir de dois elementos fundamentais: “o espaço de referência identitária” e a “consciência socioespacial de pertencimento”:

- a) **O espaço de referência identitária:** É o referente espacial no sentido concreto e simbólico onde se ancora a construção de uma determinada identidade social e cultural. Refere-se ao recorte espaço-temporal (os meios e os ritmos) onde se realiza a experiência social e cultural, é nele que são forjadas as práticas materiais (formas uso, organização e produção do espaço) e as representações espaciais (formas de significação, simbolização, imaginação e conceituação do espaço) que constroem o sentimento e o significado de pertencimento dos grupos ou indivíduos em relação a um território.
- b) **A consciência socioespacial de pertencimento:** É o sentido de pertença, os laços de solidariedade e de unidade que constituem os nossos sentimentos de pertencimento e de reconhecimento como indivíduos ou grupo em relação a uma comunidade, a um lugar, a um território. Não é algo natural ou essencial, é uma construção histórica, relacional/contrastiva e estratégica/posicional. No que diz respeito à consciência de pertencimento a um lugar, a um território, essa é construída a partir das práticas e das representações espaciais que envolvem ao mesmo tempo o domínio funcional-estratégico sobre um determinado espaço (finalidades) e a apropriação simbólico/expressiva do espaço (afinidades/afetividades) (CRUZ, 2007, p. 104-105).

As identidades territoriais – vale ressaltar – devem ser metodologicamente verificadas a partir da “contradição entre o domínio das estratégias-funcionais (concebido) e a

apropriação simbólico-expressiva do espaço (vivido), verificando as condições temporais e formais que se dão entre os pólos dominantes/hegemônicos e os subalternizados (em forma de resíduos ou resistências). Na perspectiva funcional o “domínio está ligado às representações do espaço concebido” e, na dimensão simbólica, “a apropriação está mais ligada às práticas espaciais e aos espaços de representação” (CRUZ, 2007, p.105). Posto isso, na construção das identidades territoriais, ora prevalece a dimensão político-funcional, ora a perspectiva simbólico-cultural, formando, assim, um contínuo de diferentes formas de identificação.

No caso das populações tradicionais é necessário reconhecer tanto suas “experiências culturais, seus modos de vida, suas territorialidades, seus saberes e fazeres vividos cotidianamente”, como o “conjunto de representações e ideologias presentes nas imagens, discursos, planos e teorias sedimentados historicamente pela mídia, pela visão da classe política”, etc. (CRUZ, 2007, p.106). É precisamente essa relação dialética entre o “espaço vivido” e o “espaço concebido” que se constrói a consciência socioespacial de pertencimento das identidades territoriais.

Para as populações indígenas o território “remete à construção e à vivência, culturalmente variável, da relação entre uma sociedade específica e sua base territorial”, conceito este que muito se distingue da concepção de terras indígenas, relacionada principalmente a um “processo político-jurídico” (GALLOIS, 2004, p.39)

As reflexões em torno da identidade e do território sob a perspectiva cultural nos leva a compreender que são conceitos totalmente permeados pelas concepções do outro. Para o estudo das paisagens culturais pode-se afirmar que são de fundamental importância teórica e metodológica para se conceber a leitura das relações humanas com o meio, e a sua expressão na paisagem. As construções simbólicas e materiais da cultura que perpassam os dois conceitos funcionam como verdadeiras matrizes de análise, permitindo, através das representações dos sujeitos, se compreender como tais relações de pertencimento, poder e política se expressam e consolidam em paisagens culturais.

As discussões políticas e de pertencimento imbricadas no território, no caso das populações indígenas, relacionado às políticas de preservação e manutenção da biodiversidade natural e cultural, incita, ainda, uma reflexão sobre a função da delimitação das terras indígenas no Brasil e a relação dessas áreas de direito com a própria preservação das riquezas ambientais através das unidades de conservação. Atualmente, os povos indígenas vivem sob o regime de uma territorialidade hegemônica zonal, ou seja, ficam “isolados” nas terras indígenas demarcadas pelo governo, sobre as quais exercem o controle, mas, que em muitos

casos, encontram-se em precárias condições territoriais, econômicas e culturais, sobretudo fora da Amazônia. Além disso, há alguns grupos próximos às unidades de conservação que sofrem uma “exclusão territorial”, ficando à margem do uso social de áreas preservadas nos territórios das reservas, que, vale ressaltar, se encontram preservadas devido ao manejo sustentável dos próprios índios, e que atualmente são, por sua vez, invadidas e descaracterizadas pela intervenção de outros atores/agentes.

Outro fenômeno que representa a resistência indígena de destaque é a **etnogênese indígena**, processo social e histórico de emergência/ressurgimento dos povos indígenas ou ainda de reconhecimento de novos grupos étnicos. Segundo Arruti (2006), no contexto brasileiro, a etnogênese se deu em dois ciclos: décadas de 1920 a 1940 e pós-1970. No primeiro ciclo, quando as populações indígenas eram forçosamente inseridas na sociedade dominante sob a figura dos caboclos, alguns grupos buscavam seu auto-reconhecimento “baseando-se na continuidade memorial e territorial com grupos aldeados em missões ou associados a regiões historicamente imbricadas à perambulação e refúgio de grupos fugidos” (ARRUTI, 2006, p.51). Já o segundo ciclo, segundo o autor, se subdivide em três conjuntos conforme a fonte de legitimidade de suas demandas. O conjunto um consiste naqueles grupos desterritorializados por algum processo econômico legitimador, como as usinas hidrelétricas, por exemplo, que propicia uma fragmentação do grupo e, conseqüentemente, a formação de “novas unidades sócio-políticas para as quais passam a existir novas demandas territoriais e uma nova estrutura oficial”, na figura dos Postos Indígenas, tutelados pela FUNAI. O segundo conjunto se refere àqueles grupos cuja emergência não passa por uma referência de vínculos territoriais historicamente redescobertos, mas pela “continuidade genealógica e ritual com grupos já existentes e plenamente legitimados” (ARRUTI, 2006, p.52). E o terceiro conjunto relacionado aos grupos que se reportam a um “apossamento tradicional de um determinado território coletivo” somado, principalmente, “ao compartilhamento de uma série de traços substantivos” que os caracterizam como indígenas (ARRUTI, 2006, p.52). Assim, para este autor, é preciso considerar para além das emergências ou ressurgências, faz-se necessário, então, compreender esses fenômenos como processos de resistência.

Com o propósito de se compreender como populações que ocupavam vastos territórios, com os mais diversos grupos étnicos em toda extensão do território brasileiro chegaram a essa condição de confinamento, resistência e emergência é que se direciona o capítulo a seguir, buscando a compreensão dos processos que levaram à dizimação e extermínio populacional dos povos indígenas brasileiros.

## CAPÍTULO 2 – “TRISTES TRÓPICOS”: Registro Histórico dos Processos de Etnocídio Indígena na *Terra Brasilis*

O indigenismo é uma corrente de pensamento, gestada no âmbito de correntes românticas e humanitárias, que contribuíram para a construção imaginária do índio, partindo, principalmente, dos questionamentos da indianidade. Poderia ser também entendido, como estratégia estatal de organizar as sociedades pluriétnicas (necessidade já identificada no período colonial no sentido de consolidar uma identidade “de colônia” multinacionalmente diferenciada da metrópole). Como destaca por outro lado Bittencourt (2007, p.14) “o indigenismo assumiu um papel importante, realizando um trabalho de aproximação e integração dos povos indígenas às sociedades nacionais, mediante políticas estabelecidas fora do contexto desses grupos” e constituiu um contraponto aos dramáticos processos de etnocídio e depopulação indígena que acentuamos a seguir, abordando inclusive o aparato jurídico sob o qual tais práticas se apoiaram. E é em referência a essa prática lastimável do indigenismo brasileiro, acompanhado de processos de etnocídio, desterritorialização e até mesmo extermínio de diversos povos indígenas, que fazemos alusão à obra prima de Claude Levi-Strauss<sup>24</sup> – “Tristes Trópicos” – como título deste capítulo.

Desde o início da colonização do território brasileiro em 1500, a Mata Atlântica vem passando por uma série de incursões/ invasões que desencadearam na sua devastação, invariavelmente acompanhada da desterritorialização dos povos indígenas, por frentes de expansão agrícola relacionadas ao desenvolvimento de diferentes ciclos econômicos.

Nas três primeiras décadas após a chegada da esquadra de Cabral ao Novo Continente, as atividades dos portugueses restringiam-se à exploração da madeira, vigilância do litoral e instalação de feitorias. Posteriormente, devido à perda do monopólio da rota de especiarias na Índia para os holandeses, é que Portugal volta sua atenção à ocupação territorial do Brasil, o que foi feito através da concessão de Capitânicas Hereditárias aos donatários. Estes possuíam amplos poderes, que iam desde a posse da terra à fundação de vilas, punição de crimes, concessão de sesmarias, e também, escravização dos índios.

---

<sup>24</sup> Claude Levi-Strauss, pensador e precursor da Antropologia Estrutural (linha interpretativa da teoria social que define as culturas como sistemas de signos partilhados e estruturados por princípios que estabelecem o funcionamento do intelecto), na qual ele discute o significado da civilização e do progresso (LEVI-STRAUSS, 1996).

O primeiro contato dos portugueses com os povos indígenas se deu na costa da Bahia com os *Tupiniquim* (família *Tupinambá*, tronco *Tupi*). E os *Tupi* (que inicialmente ocupavam toda a costa leste) transmitiram aos primeiros cronistas e jesuítas a idéia de uma divisão dos habitantes no novo continente entre *Tupi* e *Tapuia*, sendo estes seus inimigos (ou escravos) que ocupavam o sertão (RIBEIRO, 1983). Segundo Darcy Ribeiro (1977, p. 94) a terminologia *Tapuia* corresponde a uma:

[...] palavra tupi que significa bárbaro, inimigo, e que os colonos, em seu próprio processo de tupinização, aprenderam a empregar para diferenciar todos os grupos que não falavam a língua tupi e não baseavam sua subsistência no cultivo da mandioca. Assim se juntavam sob este termo as tribos mais diversas, lingüística e etnologicamente, só unidas por uma condição fundamental para o colonizador: terem menos valor como os escravos pelas barreiras lingüísticas e culturais que apresentavam à integração nos arraiais neobrasileiros.

Com a implantação da economia açucareira, as relações de convivência pacífica entre índios e portugueses (marcada pelas descrições de inocência e de aproximação aos habitantes do Jardim do Éden) dão lugar à “guerra justa” e outras formas de preação, posto que até meados do século XVII predominava o uso da mão de obra escrava indígena nos engenhos. Oliveira e Freire (2006) destacam que entre 1562-1565 a epidemia de varíola foi outro marco desarticulador dos povos indígenas, matando mais de 30.000 índios na Bahia. Contudo, como estratégia de sobrevivência (e prática já tradicional entre os *Tupi* da costa, em busca de novas terras para o cultivo e da lendária “terra sem males” (RIBEIRO, 1983, p.22)), os povos indígenas realizaram grandes deslocamentos/ migrações históricas ao longo do território brasileiro, o que é indicado nos mapeamentos de Curt Nimuendaju (IBGE, 1987).

No início do século XVII, quando os holandeses tomaram dos portugueses as fontes fornecedoras de escravos, intensificaram-se as ações de preação indígena, como uma maneira de suprir a demanda dos escravos. A captura de índios se estendeu por todo sertão, atingindo, inclusive, as reduções jesuítas, o que propiciou, então, sério conflito entre os padres e os colonos.

A expansão da economia colonial provocou uma crescente pressão sobre a população e territórios indígenas, especialmente no último quartel desse século. O renascimento da agricultura fez aumentar a demanda por novas terras de cultura e por mão-de-obra. Os aldeamentos foram vistos como reservatórios de força de trabalho. De um modo geral, aumentou a exploração dos índios: ou eram empregados na derrubada da mata para novas fazendas e no cultivo da terra, ou eram requisitados para trabalhar na abertura de estradas e outras obras públicas, ou eram recrutados para serem soldados, marinheiros, carregadores, entre outras atribuições (ESPINDOLA, 2005, p.109).

Com a retomada do tráfico de escravos africanos na segunda metade do século XVII, as ações de preação reduziram-se, mas os índios continuaram sendo vítimas dessa prática agora no cultivo de alimentos aos arredores dos engenhos. Por outro lado, os padres, preocupados com a propagação de preceitos religiosos, passaram a impor aos índios a ideologia européia – de sua identidade legitimadora –, a fim de despojá-los de seus traços culturais e transformá-los em trabalhadores braçais.

Apesar do domínio e influência cada vez maior dos colonizadores sobre os índios, estes também não aceitavam tão pacificamente tais medidas. Vários conflitos entre índios e colonos foram registrados por documentos oficiais e relatos de cronistas. Oliveira e Freire (2006) destacam no século XVII as guerras no Recôncavo baiano decorrentes das invasões dos índios *Tapuias*, nas quais outras etnias do tronco *Tupi* se aliavam aos colonizadores, posto que os “invasores” já eram historicamente seus inimigos. Os embates, contudo, não se limitaram às regiões costeiras, e na Amazônia também foram registrados diversas tensões no processo expansionista. No início do século XVIII, os índios *Manao* do tronco lingüístico *Aruak*, estabeleceram aliança com os holandeses da Guiana, que lhes ofereciam armas, para combater a influência dos jesuítas na bacia do rio Jurabaxi.

Ainda nesse período, vale ressaltar também as lutas de resistência dos Trinta Povos das Missões, no sul do Brasil. As trinta reduções formadas entre os séculos XVII e XVIII configuravam a Província Jesuítica do Paraguai, que abrangia parte dos atuais territórios da Argentina, Brasil, Uruguai e Paraguai. Com o estabelecimento dos novos limites entre as terras de Portugal e Espanha na América do Sul, por meio do Tratado de Madri, sete povos dos trinta povoados missioneiros espanhóis passariam para o domínio português. A reação dos indígenas deu origem à Guerra Guaranítica, que perdurou durante cinco anos, até o confronto com os exércitos europeus, em 1756. Apesar das posteriores pressões contra os índios que permaneceram nas cinco missões restantes, atualmente há ainda três redutos resistentes dos sete povos das missões nos municípios de São João Batista, São Lourenço Mártir e São Miguel das Missões – Rio Grande do Sul (MEIRA; PETRY, 2012).

No período das reduções jesuíticas os colonos queriam ter o direito de utilizar os índios como mão-de-obra nas suas propriedades e “os padres teimavam em mantê-los em aldeamentos com economia própria e subordinada diretamente ao seu governo” (ESPINDOLA, 2005, p.106).

Tais conflitos se reduziram apenas na segunda metade do século XVIII, com o fim do domínio jesuítico, decorrente das políticas de laicização do Estado português, implicando



tanto na expulsão das ordens religiosas de todas as colônias (América, Ásia e África) como no maior controle nas atuações sobre as populações indígenas. Com o afastamento das correntes religiosas tem-se o estabelecimento da proteção e tutela dos índios, por meio da legislação de Pombal, cuja política baseava-se, principalmente, na transformação do índio em um agricultor lusitano e obediente à Igreja, buscando, de certa forma atender aos interesses de índios e colonos (OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

Com o fim do controle jesuítico sobre os índios, o Marques de Pombal passou a desenvolver uma legislação indígena seguindo os objetivos da colonização, embora mantendo alguns dos princípios da Igreja, como a liberdade e a proteção e educação para a vida civilizada. A estratégia pombalina, diferentemente dos jesuítas, era promover a integração dos índios através das seguintes medidas:

[...] proibição do uso da língua tupi e obrigatoriedade do português; autorização para empregar os índios como trabalhadores assalariados; estímulo para luso-brasileiros residirem nas aldeias e fomento do contato interétnico. As aldeias foram elevadas à categoria de vilas ou povoados e os habitantes indígenas considerados como parte da população portuguesa, porém sob a proteção de um diretor de índios (ESPINDOLA, 2005, p.110).

Contudo, tal legislação não foi suficiente para conter a exploração indígena; os contatos interétnicos intensificaram as epidemias e agravou-se ainda mais a mortalidade indígena. Diante de tais circunstâncias, em 1798, foram realizadas novas modificações na legislação referente aos povos indígenas: como o fim do sistema de diretoria; a equiparação jurídica entre índios e súditos da coroa portuguesa e a vigilância das autoridades locais para evitar abusos dos portugueses. Entretanto, como destaca Espindola (2005, p.113) “a nova legislação foi seguida de um aumento da violência contra as populações nativas, em todas as capitanias, e de práticas que haviam desaparecido há quase um século”.

Com a abolição do sistema de diretoria de índios e a equiparação destes aos portugueses, o legislador, não podendo desconhecer a realidade, entregou à autoridade local a tarefa de protegê-los contra abusos dos brancos. Entretanto, era na esfera local que residiam os interessados direitos na exploração da mão-de-obra indígena ou na remoção desse grupo étnico. A lei estabeleceu direitos e proteções que dificilmente poderiam ser garantidas, escamoteando o verdadeiro objetivo daqueles que pressionaram por sua aprovação: permitir aos colonos e ao poder público explorar a força de trabalho nativa. A expansão da economia colonial e o crescente problema de mão-de-obra, particularmente nas colônias do norte, no final do século 18, fizeram aumentar a pressão a favor do retorno da prática de descimento de populações nativas (ESPINDOLA, 2005, p. 112-113).

Primeiramente foi promulgado, em abril de 1755, um alvará que equiparava os índios aos colonos, possibilitando o casamento entre eles, além de garantir a equidade de trabalho e direitos. Posteriormente, em junho do mesmo ano, decreta-se a liberdade ilimitada

ao índio (suprimida no dia seguinte, pelo alvará de 7 de junho, que estabelecia o trabalho dos religiosos junto aos índios no norte do atual território brasileiro – Pará e Maranhão), atividade que, a partir de maio de 1758, se expandiu para todo Brasil com o objetivo de preparar os índios para a “vida civilizada”, através dos modos, educação e do ensino da língua oficial – o português. A partir dessa medida, as aldeias foram se transformando em vilas ou freguesias, o que consistiu na primeira tentativa de amenizar as relações com os povos indígenas, as quais já não eram tão amistosas como em 1500.

Tais medidas implementadas pelo Marquês de Pombal, como a política de aldeamento, nada mais eram que uma continuidade das práticas já exercidas por colonos e reduções jesuíticas, cujo objetivo pautava-se na sedentarização dos índios, tornando-os especializados e produtivos para o Estado, missionários e/ou colonos (OLIVEIRA, FREIRE, 2006). Segundo Gagliardi (1989, p.29) a política de Pombal consistia em uma maneira de “legitimar a ocupação do território brasileiro e acabar com a desagregação interna, o que daria unidade política e cultural à Colônia, base para a manutenção da hegemonia portuguesa”. Seguindo os objetivos da colonização, embora mantendo alguns dos princípios da Igreja, como a liberdade e a proteção e educação para a vida civilizada, a estratégia pombalina, diferentemente dos jesuítas, era promover a integração dos índios.

Com a queda de Pombal em 1777, em decorrência da morte de D. José I, em 1778, a legislação indigenista por ele criada é extinta, pela Carta Régia de 2 de março do mesmo ano. Tem-se o fim de um período de relações menos impetuosas entre portugueses e índios, sendo retomados gradativamente os violentos contatos entre os mesmos. Contudo, tal legislação não foi suficiente para conter a exploração indígena; os contatos interétnicos intensificaram as epidemias, e agravou-se, ainda mais, a mortalidade indígena no período pombalino.

Diante de tais circunstâncias, em 1798, foram realizadas novas modificações na legislação referente aos povos indígenas: como o fim do sistema de diretoria; a equiparação jurídica entre índios e súditos da coroa portuguesa e a vigilância das autoridades locais para evitar abusos dos portugueses. Entretanto, como destaca Espindola (2005, p.113) “a nova legislação foi seguida de um aumento da violência contra as populações nativas, em todas as capitanias, e de práticas que haviam desaparecido há quase um século”. Esse contexto se intensificou mediante a entrega à autoridade local da tarefa de proteção dos índios contra os abusos dos brancos. Contudo, o interesse dos locais ligava-se à exploração e/ou remoção desses grupos étnicos, o que foi garantido pela dificuldade de comprimento da legislação

estabelecida no período. Assim, a exploração da força de trabalho nativa desencadeou em uma considerável depopulação indígena em todo período colonial (ESPINDOLA, 2005).

Um exemplo desta retomada da brutalidade contra os índios é a Carta Régia de 13 de maio de 1808, na qual o príncipe regente relata as violências por parte dos temíveis *Botocudos* e as medidas que deveriam ser tomadas diante de tais invasões:

Sendo-me presente as graves queixas que da Capitania de Minas Geraes têm subido á minha real presença, sobre as invasões que diariamente estão praticando os índios Botocudos, antropofagos, em diversas e muito distantes partes da mesma Capitania, particularmente sobre as margens do Rio Doce e rios que no mesmo desaguam e onde não só devastam todas as fazendas sitas naquellas vizinhanças e tem até forçado muitos proprietários a abandoná-las com grave prejuízo seu e da minha Real Coroa, mas passam a praticar as mais horriveis e atrozes scenas da mais barbara antropophagia, ora assassinando os Portuguezes e os Índios mansos por meio de feridas, de que sorvem depois o sangue, ora dilacerando os corpos e comendo os seus tristes restos; [...] ordenar-vos, em primeiro lugar: Que desde o momento, em que receberdes esta minha Carta Régia, deveis considerar como principiada contra estes Índios antropofagos uma guerra offensiva que continuareis sempre em todos os annos nas estações seccas e que não terá fim, senão quando tiverdes a felicidade de vos senhorear de suas habitações e de os capacitar da superioridade das minhas reais armas de maneira tal que movidos do justo terror das mesmas, peçam a paz e sujeitando-se ao doce jugo das Leis e promettendo viver em sociedade, possam vir a ser vassallos úteis, como já o são as immensas variedades de Índios que nestes meus vastos Estados do Brazil se acham aldeados e gozam da felicidade que é consequência necessária do estado social (BRASIL, 1891, p.37-38).

Nesse sentido a Carta Régia de 1808 transformou-se no marco do genocídio indígena, atingindo não apenas os grupos *Botocudos*, como também as diversas outras etnias que foram encontradas pelos colonizadores.

A partir de 1822, com a proclamação da independência pelas forças liberais, tem-se a necessidade de se definir uma política indigenista para o império. O documento mais representativo desse contexto histórico é o projeto elaborado por José Bonifácio de Andrada e Silva, apresentado à Assembléia Geral Constituinte em 1823. A proposta pautava-se numa mudança de metodologia de atração desses povos à sociedade civilizada, o que segundo ele deveria ocorrer de forma gradual, através do comércio, casamentos mistos, catequese e a introdução da agropecuária.

O comércio como uma forma de aproximação entre “brancos” e índios se daria por meio da troca de produtos silvestres por espelhos, anzóis, facas, etc. Posteriormente seriam organizadas feiras nas aldeias de forma que os índios pudessem trocar os produtos por eles cultivados (como o algodão, o tabaco e o café) e também a criação de gado, etc. Nesse sentido, o desenvolvimento da agricultura propiciava a produção de alimentos para a subsistência da aldeia e trocas comerciais, através da mão de obra indígena. O incentivo aos casamentos mistos era uma estratégia de possibilitar a entrada de brancos e mulatos nas

aldeias, misturando as diferentes etnias à sociedade luso-brasileira. E por fim, o trabalho da catequese, que ficava sob o cargo de um colégio de missionários, constituído de párocos com instruções sobre as línguas, os usos e costumes indígenas. O pároco, além de suas funções religiosas, detinha também o poder político sobre a região, exercido através da ajuda de forças militares situadas em quartéis que ficavam próximos às aldeias. Na aldeia, o pároco agia com a ajuda de um representante indígena, o qual era escolhido por meio de dois critérios: aquele que se vestisse melhor e que tivesse a casa mais asseada, ou seja, que se aproximasse mais da cultura dos brancos, destacando-se nas instruções escolares. Tal representação indígena aproxima-se à atual figura do cacique.

Em 27 de outubro de 1831, as cartas régias que decretavam guerra aos índios, bem como a sua escravidão foram revogadas. E na década de 1840, chegam ao Brasil os missionários capuchinhos, que passam a controlar parte da catequese dos índios. A presença desses missionários na catequese indígena, irá se expressar principalmente na adoção do sistema de aldeamento<sup>25</sup> adotado pelo Estado, verdadeiros presídios indígenas que assegurava a intervenção do governo nesses territórios, mantendo uma aparência liberal. Finalizando as políticas indigenistas no período imperial, em 24 de julho de 1845, foi promulgado o Decreto n.º 426, que estabeleceu as normas de administração das populações indígenas, com a finalidade de introduzi-las no modo de vida europeu, transformando-o em mão-de-obra liberal, e possibilitando assim a liberação para invasão e colonização de seus imensos territórios.

Outro marco desse processo de “espoliação” das terras indígenas foi a Lei de Terras de 1850 (Lei n.º 601, de 18/09/1850) e sua regulamentação (Decreto n.º 1.318, de 30/01/1854), que deliberava sobre a posse das terras de particulares, estabelecendo uma política pública para as terras devolutas. Enquanto a Lei n.º 601, em seu artigo 12º “reservava terras devolutas para a colonização dos indígenas”, o Decreto n.º 1.318 (artigos 72º ao 75º) “garantia para o aldeamento [...] essas terras devolutas, permitindo o seu usufruto e impedindo sua alienação” (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p.75). Tais proposições apenas oficializavam mais uma vez o domínio dessas terras pelo Estado, para o desenvolvimento de sua “política de ‘catequese e civilização’ de ‘hordas selvagens’” que impediam o “progresso nas fronteiras do império” (AZANHA, 2001, p.4). Rios (2002, p.64) ressalta ainda que a Lei de Terras, “ao considerar devolutas as terras de antigas aldeias despovoadas por índios”, possibilitou que os presidentes de províncias declarassem a não existência de índios em suas províncias com o

---

<sup>25</sup> “O aldeamento tinha por objetivo civilizar o selvagem através da catequese, favorecer a mestiçagem e contribuir para o desbravamento e desenvolvimento econômico da região” (GAGLIARDI, 1989, p.91).

propósito “de garantir pleno domínio dessas áreas e posteriormente revendê-las a particulares”.

Assim, observa-se que até o final do século XVIII as legislações e as propostas de configuração do espaço nacional atuaram no sentido de reduzir o território original dos indígenas, através principalmente da prática do aldeamento. Aqueles que, por ventura, possuísem o título das terras, automaticamente o perderiam, o que também se estenderia para seus descendentes. Tais procedimentos desencadearam em grandes perdas culturais, rituais e patrimoniais desses povos, que vinculados a agricultura ou aos trabalhos que realizavam para os colonos, já nesse período, precisavam lutar para serem reconhecidos como “indígenas de verdade” e não como “caboclos” ou mestiços (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 76). Com a consolidação da República e o advento da economia de exportação os conflitos e a expropriação das áreas indígenas se tornam ainda mais incidentes e freqüentes no cenário nacional.

## ***2.1. A República e os Indígenas***

Na segunda metade do século XIX, o desenvolvimento da economia cafeeira iniciou uma série de transformações, não apenas no plano econômico, como também político do país. Além das oligarquias do Vale do Paraíba (cafeeira) e do norte brasileiro (açucareira), nasce, nesse período, um novo grupo no oeste paulista, com uma nova mentalidade política e econômica, e que ainda não exercia participação junto aos poderes governamentais.

A expansão da economia cafeeira ocorreu concomitantemente à abertura de novas vias de comunicação, principalmente as estradas de ferro. Tal expansão, contudo, se deu, mais uma vez, através da ocupação dos territórios indígenas. Neste contexto de expansão econômica tem-se ainda o incentivo à vinda dos imigrantes para o Brasil, o que culminou com a abolição do trabalho escravo, e propiciou uma maior circulação monetária por meio do trabalho assalariado. Os imigrantes, visando investir o capital acumulado na produção do café passaram a desenvolver a produção manufatureira de artigos como chapéus, velas, sabão, cigarros, tecidos de algodão, etc. por meio de pequenas fábricas artesanais.

Com a proclamação da República sob as bases do positivismo, têm-se também, no esboço da primeira Constituição republicana, a defesa dos direitos indígenas e a definição do tipo de relação que se deveria desenvolver junto aos mesmos. Definiu-se então que caberia ao governo federal assumir a proteção desses povos e de seus territórios.

A primeira constituinte republicana não foi aprovada, mas as metas fundamentais para a política indigenista se mantiveram fortes dentre os positivistas, sendo concretizadas gradativamente através da fundação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Além disso, nos debates posteriores sobre a questão, os positivistas posicionaram-se na defesa de dois pontos cruciais: a primeira da natureza amigável e branda das relações a serem estabelecidas entre brancos e índios; e a segunda, quanto à natureza da assistência que “deveria ser leiga, cabendo ao governo dar aos índios proteção, no sentido de assegurar suas vidas e seus territórios” (GAGLIARDI, 1989, p.57).

Com a expansão da economia cafeeira e, conseqüentemente, das migrações de colonos para trabalhar nessa cultura, muitos fazendeiros buscaram expandir os limites de suas propriedades à custa da desterritorialização e etnocídio indígenas, o que propiciou o início de verdadeiras guerras entre índios e os chamados “bugreiros” (caçadores de *bugres*<sup>26</sup>), pessoas especializadas nessa prática, defensores dos colonos, que eram contratados tanto para afugentar os índios, quanto para atacá-los e matá-los. Os maiores etnocídios por bugreiros ocorreram entre 1908 e 1910. As aldeias atacadas eram queimadas, as roças devastadas e homens, mulheres e crianças indígenas assassinadas (RIBEIRO, 1983).

Em 1907, foi criada em Florianópolis, a “Liga Patriótica para Catequese dos Silvícolas”, como uma tentativa de frear as atrocidades praticadas contra os índios da região (*Xokleng* e *Kaingang*). A Liga pretendia evitar o extermínio do índio, assegurar que eles fossem tratados com “simpatia” e que fossem garantidos meios pacíficos para sua “civilização”. Contudo a oposição à Liga era forte. Em março do mesmo ano foi publicado em um periódico de Itajaí, um artigo refutando os objetivos da associação, afirmando que:

[...] enquanto “estes assassinos e ladrões vermelhos” não fossem civilizados, o objetivo principal deveria ser a proteção do colono, pioneiro da cultura, que vivia do árduo trabalho e pagava impostos. Propunha que alguns membros da “Liga” fossem a um local infestado por índios, para que pudessem avaliar melhor a tarefa que pretendiam pôr em prática. Dizia que parecia um sonho, para quem era vítima dos selvagens, saber que existiam pessoas interessadas em defender os índios, enquanto ao colono nenhuma atenção era dada, nem pelo governo. E concluía afirmando: “proteção aos habitantes dos sertões contra os bugres, eis a realidade; catequese, etc. é pura fantasia”<sup>27</sup> (GAGLIARDI, 1989, p.67).

Outro exemplo da relação conflituosa entre índios e colonos foi o artigo publicado na *Revista do Museu Paulista*, em 1908, pelo próprio diretor do Museu, indicando qual o

<sup>26</sup> Denominação depreciativa e genérica dada aos índios, sobretudo àqueles grupos mais arredios e resistentes à invasão de seus territórios.

<sup>27</sup> REIF, Gottlieb. *Jornal Novidades*. Itajaí, 10/3/1907. *Apud* SANTOS, Sílvia Coelho dos. *Índios e brancos no sul do Brasil*. Edeme, 1973.

meio mais adequado para solucionar o impasse entre os índios *Kaingang* diante das pressões da sociedade brasileira:

Os atuais índios do Estado de São Paulo não representam um elemento de trabalho e de progresso. Como também nos outros Estados do Brasil, não se pode esperar trabalho sério e continuado dos índios civilizados e como os Caingangs são um empecilho para a colonização das regiões do sertão que habitam, para que não há outro meio, de que se possa lançar mão, se não o seu extermínio (IHERING<sup>28</sup>, 1907, p.215 *apud* GAGLIARD, 1989, p.72).

Segundo Ribeiro (1977, P.130) as proposições de Ihering provocaram um sentimento de revolta em diversos círculos da sociedade, propiciando uma série de contestações que desencadearam na divulgação dos “métodos persuasórios desenvolvidos por Rondon”, práticas essas oriundas de uma “atitude secular, profundamente enraizada em todas as zonas onde sobreviviam índios hostis ou arredios”. Além disso, o artigo elucidou ainda, em sua proposta de catequização, a equiparação do índio ao cidadão brasileiro apenas para efeito de punição dos crimes que cometessem.

Nesse contexto, observa-se que o início do século XX é marcado por discussões e reflexões no âmbito das políticas indigenistas, que passam a buscar medidas mais moderadoras e de inserção dos índios nos moldes da sociedade dominante, desconsiderando ainda seus modos de vida e tradições, e exercendo seu caráter hegemônico através de um discurso político subvertido.

### **2.1.1. As origens da política indigenista na República**

A transição dos séculos XIX para XX no Brasil é caracterizada pelo processo de avanço das fronteiras territoriais. O que, segundo Gagliardi (1989, p. 89-90), se deu através da posição econômica do país voltada ao “fornecimento de produtos para o mercado externo” e às posições legislativas favoráveis para se alcançar tais objetivos, através da “catequese e civilização dos índios” sob a responsabilidade dos estados e poder local. Além disso, o próprio contexto da Lei de Terras (1850), ainda vigente, omitia do texto constitucional o direito legítimo desses povos aos seus territórios. A presença dos colonos que avançavam sobre as terras indígenas, diminuindo seus territórios e escravizando-os nas lavouras, desencadeou na formação de novos aldeamentos, que chegaram inclusive a reunir mais de três mil índios, como o de Itambacuri na região do Vale do Mucuri, em Minas Gerais.

---

<sup>28</sup> IHERING, Herman Von. “Antropologia do Estado de São Paulo”. Revista do Museu Paulista, vol. VII, 1907, p.215.

Fundado em 1873, o aldeamento indígena de Itambacuri era mantido pelos freis capuchinhos Ângelo Sassoferato e Serafim de Garizia, com o objetivo de encontrar uma localidade adequada para reunir diversas tribos e dar início à conquista dos sertões e das almas dos indígenas. Além de um número razoável de sertanejos, foram assim reunidos nessa região alguns grupos de índios da família *Borun* (sobretudo do grupo étnico *Pojichá*), que passaram a trabalhar em roças, construção de estradas, pontes e edifícios públicos (GAGLIARDI, 1989). O trabalho indigenista em Itambacuri procurava ir além da catequese, dava destaque à educação e à produção. Os métodos utilizados pelos capuchinhos eram “aldear, alimentar, miscigenar, trabalhar, produzir, civilizar, para então evangelizar” (RIBEIRO, 1995, p.189).

Apesar da determinação de extinção dos aldeamentos em 1878, pelo Ministério da Agricultura, sob a justificativa de seus “habitantes terem se dispersado ou se fundido nas outras classes da população”, o aldeamento de Itambacuri era uma exceção. Sua continuidade devia-se ao quadro de conflitos que ainda persistia na região e a inclusão de militares nos âmbitos administrativos do projeto (PARAÍSO, 2008, p.19).

Quando a missão já contava com 20 anos, apresentando prosperidade tanto na catequese, quanto nos aspectos econômicos (como a produção de mantimentos para regiões próximas), o progresso da aldeia foi ameaçado por uma série de epidemias e febres de conseqüências letais às populações indígenas, atingindo principalmente as crianças, com uma epidemia de sarampo, que, conjuntamente com os conflitos de interesses entre índios e sertanejos, desencadeando em 1893 uma rebelião. Segundo Ribeiro (1977), as causas da revolta nunca foram bem esclarecidas, mas o contexto indicava os seguintes motivos: a segregação das crianças indígenas, a epidemia de sarampo que dizimou muitas tribos e os conflitos entre índios e fazendeiros.

Em conseqüência do ataque dos índios, foi organizada, juntamente com sertanejos conhecedores da região, uma tropa armada de contra-ataque que levou muitos índios à morte, e outros à prisão ou refúgios na mata. Os missionários utilizaram-se de duas versões para justificar a insurreição: a primeira relacionava-se com o desejo dos “civilizados” de “acabar com o trabalho missionário, a fim de poderem assumir o destino da aldeia”; e a segunda, indicava a “ingratidão” dos indígenas em relação ao trabalho que os mesmos estavam desenvolvendo com eles (GAGLIARDI, 1989, p.93).

A ocorrência desse fato difundiu-se à época por todo o país, principalmente por meio das notícias dadas pelo “Jornal do Comércio” do Rio de Janeiro, o qual divulgou que



“índios mansos aliados a tribos bravias haviam atacado Itambacuri”, flechando, assaltando, saqueando e incendiando as casas dos fazendeiros da região. Tal visão, tida como oficial fora contestada por José Mariano de Oliveira, militante positivista, que após tentativas falhas de denúncia da cumplicidade dos informantes no próprio “Jornal do Comércio”, conseguiu publicar uma carta no jornal “O Tempo”, e posteriormente divulgada pelo Apostolado Positivista do Brasil. Tal publicação diverge não apenas da visão oficial, como também da versão da própria Igreja Católica, acabando por aguçá-las ainda mais as contradições entre as ações missionárias e militares, que só foram superadas após a criação do SPI. Contrariamente à opinião dominante do período, J. Mariano destacava que a inserção do índio na sociedade, como uma das formas de compor a sua nacionalidade brasileira se daria apenas após o envolvimento dos governos federal e estaduais para com as demandas dessas tribos, tais como a demarcação de terras e a garantia de proteção contra os ataques de posições contrárias (GAGLIARDI, 1989, p.94 – 95).

Em resposta, o Coronel Onofre destacou que eram inúmeros os ataques dos indígenas aos sertanejos, e era impossível para ele assistir inerte aos “assaltos traiçoeiros dessas feras humanas”. O coronel argumentava também, que os índios haviam usufruído do desenvolvimento dos povos civilizados, e mesmo assim continuavam resistentes à civilização, o que, segundo ele, acabaria desencadeando no seu desaparecimento total. Em relação às críticas de J. Mariano à catequese, a resposta das confissões religiosas se deu da seguinte forma: “Se a catequese católica não puder chamar no seio da civilização estas hordas bravas, muito menos o fará o positivismo com suas presunçosas doutrinas, de cuja prática nenhum bem poderá resultar para a humanidade” (ONOFRE<sup>29</sup>, 1893, p.4 *apud* GAGLIARDI, 1989, p.94).

A proposta de J. Mariano apenas refletia uma estratégia política que os positivistas reivindicavam para o Brasil, partindo do pressuposto de que o Estado era secular, e, portanto, caberia ao Governo a responsabilidade de proteger os índios. Tais idéias, naturalmente, eram extremamente criticadas não apenas pela Igreja, como também pelos setores conservadores e pela “Sociedade de Etnografia e Civilização dos Índios”, que acreditavam serem as instituições religiosas as únicas capazes de das “selvas arrancar cristãos e convertê-los em cidadãos patriotas e úteis” (AMARAL<sup>30</sup>, 1901 *apud* GAGLIARDI, 1989, p.95).

<sup>29</sup> ONOFRE, Cel. Antonio. Aldeamento de Itambacury. *Jornal do Comércio*, 30/8/1893, p.4, col.4.

<sup>30</sup> AMARAL, Claro Monteiro. A catequese dos índios no Brasil, 23/10/1896. *Revista da Sociedade de Etnografia e Civilização dos Índios*, tomo I, nº1, São Paulo, junho de 1901.

Diante de tais conflitos, da crise institucional gerada pela entrada do sistema republicano e do questionamento quanto à legitimação da catequese, os debates quanto à questão indígena se intensificaram. Destacaram-se, a rigor, três posições políticas: a primeira preconizava o extermínio dos indígenas (obstáculos para o progresso econômico); a segunda, pautada pela classe conservadora aliada aos pressupostos do cristianismo, defendia a civilização dos selvagens; e a terceira, oriunda das proposições positivistas, visava a proteção e tutela do Estado.

À medida que os conflitos foram se intensificando, e diante da negligência do Estado, a sociedade civil passou a se manifestar de forma cada vez mais enfática. O despropósito estatal explicava-se, por um lado, pela “descentralização do poder político que estabeleceu a autonomia dos estados”, por meio do pacto republicano, e por outro lado, pelo “processo de adequação das instituições republicanas às exigências das relações de produção capitalista”. Vale ressaltar que, os governos estaduais representavam a oligarquia local (fazendeiros e igreja), que, em determinado momento auxiliava a Igreja na catequização, e em outro, fornecia tropas oficiais para atacar os índios e proteger os colonos (GAGLIARDI, 1989, p.107).

### **2.1.2. A questão indígena e as medidas intervencionistas do estado republicano**

Um antecedente importante na configuração das políticas indigenistas no estado republicano foi a atuação de Marechal Rondon, que representando a “Comissão Construtora da Linha Telegráfica de Cuiabá ao Araguaia”, desde 1890, desenvolvia uma relação “pacífica” com os índios da região, incluindo-os em atividades da comissão. A instalação das redes de telégrafos na região centro-oeste e norte do país, além de interligar as fronteiras nacionais legitimando o projeto do Estado de “construção da nação” viabilizou ainda a integração das “redes de relações políticas regionais e nacionais vinculadas às instituições civis e a aparelhos governamentais sediados na Capital Federal” (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p.112). As comissões realizadas nos sertões brasileiros propiciaram ainda “a exploração científica do território, com ênfase no conhecimento da geografia do país”, incluindo estudos cartográficos, botânicos, geológicos, zoológicos, antropológicos e etnográficos de populações indígenas e sertanejas (LIMA; MIRANDA DE SÁ, 2006, p.19).

Diante do reconhecimento da realidade social e territorial desse outro Brasil, as pressões da sociedade civil, do Apostolado Positivista e dos demais estudiosos, militares,

dentre outros, vinculados às ideologias positivistas republicanas, com seus protestos e/ou planos de ação ocorreu a criação do “Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais” (SPILTN), a partir do Decreto n.º 8.072 de 20 de junho de 1910. Os métodos desenvolvidos nas missões comungavam, dessa forma, com os princípios do positivismo, do militarismo da formação de Rondon, e ainda de algumas correntes nacionalistas de esquerda, como o do importante antropólogo Darcy Ribeiro. Segundo Kury (2006, p.29) “é impossível traçar a história da política indigenista no início do século XX sem perceber o papel de destaque ocupado pelos positivistas”. Segundo o autor as práticas rondonianas pautavam-se na “marcha inexorável da humanidade em direção ao estado positivo”, ou seja, à condição de civilizado, e tal processo inclui ainda a “incorporação do passado pelo presente”, configurando, dessa forma, uma visão romantizada da cultura indígena, presente, inclusive nos registros iconográficos produzidos nas missões (KURY, 2006, p.29-30).

O SPILTN fazia parte do “Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio” (MAIC), cujos objetivos nesse período encontravam-se direcionados à necessidade de “regeneração agrícola”. Após a crise da agricultura pós-abolicionista, emanou-se cada vez mais uma “legalização” da mão-de-obra livre, inserindo nesse contexto ex-escravos e a própria mão de obra indígena, por meio dos centros agrícolas. Essa nova situação correspondia ao projeto de “Localização de Trabalhadores Nacionais”, cujo objetivo “era selecionar aqueles que tivessem qualidades morais e disposição para o trabalho, e reuni-los nos locais em que os imigrantes não se adaptavam como pequenos agricultores”. Tais proposições promoviam, dessa forma, inclusão de índios e trabalhadores nacionais (nascidos no Brasil) no desenvolvimento econômico das regiões pouco povoadas (SOUZA LIMA, 1992).

A nova legislação propunha proteger as sociedades indígenas das diversas formas de violência pelas quais vinham passando desde o período colonial. A partir do objetivo principal de substituição da *catequese* pela *proteção*, a questão indígena passava para a responsabilidade do Estado, conforme indicavam os pressupostos positivistas. As medidas estatais pautavam-se sob dois objetivos principais de: “a) prestar assistência aos índios do Brasil que viviam aldeados, reunidos em tribos, em estado nômade ou promiscuamente com civilizados”; e “b) estabelecer centros agrícolas, constituídos por trabalhadores nacionais”. O Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais buscava dar

assistência aos índios a partir de três critérios básicos: a proteção, a garantia de terras e a manutenção das povoações (GAGLIARDI, 1989, p.228-229).

O Regulamento do SPILTIN (Decreto n.º 8.072, de 20 de junho de 1910), determinava a proteção dos índios contra trabalhos extorsivos, a garantia de suas vontades e hábitos respeitados, e sua educação limitar-se-ia a uma simples orientação, sem coerção, bem como a posse de sua terra deveria ser efetivamente garantida. Contudo, além do descumprimento de tais determinações, o artigo 64 da Constituição de 1891, ainda reforçava que as terras devolutas estariam sob a responsabilidade dos estados nos quais estivessem localizadas. Sendo assim, a legalização de uma terra indígena dependeria de acordos entre os governos federal e estaduais, o que acabaria por burocratizar o processo e ainda abrir margem para barganhas políticas e configuração de alianças e conchavos regionalmente diferenciados. O papel dificultador do Estado na cessão de terras devolutas para a configuração de territórios indígenas perpassou pela Constituição de 1934 (que já indicava “o respeito à posse de terras de silvícolas”) sendo finalizado apenas em 1973, com a criação do Estatuto do Índio, apesar de todas as suas contradições conceituais (OLIVEIRA; FREIRE, 2006).

Essa “proteção” às populações indígenas previa que fossem instalados nos núcleos indígenas, escolas de ensino primário e agrícola, aulas de música, oficinas, máquinas e utensílios agrícolas destinados ao beneficiamento dos produtos cultivados. Hipoteticamente, essa mudança estrutural e social proporcionaria aos mesmos a oportunidade de aprender uma ocupação da cultura nacional, que facilitaria sua inserção na sociedade envolvente, através de seu trabalho ou da venda de seus produtos (na concepção positivista). O regulamento dividia ainda a população indígena em três categorias: nômade, aldeada e em contato com “civilizados”, para que cada uma delas recebesse o tratamento mais adequado à sua situação específica. Na perspectiva positivista, a “proteção” às sociedades indígenas consistia na sua absorção pela cultura dominante e integração total junto aos “civilizados”.

Nos primeiros anos de sua criação o SPILTIN recebeu o apoio dos positivistas, mas foi hostilizado por setores conservadores e Igreja Católica (que perdera a hegemonia na dominação/controla sobre a questão indígena). Em 1915, com a discussão do projeto do Código Civil as tensões voltaram a se aguçar, principalmente através das publicações do Apostolado Positivista do Brasil, com opiniões de apoio e repúdio àqueles que tentavam desorganizar o órgão protetor. Com a aprovação do Código Civil de 1916, os povos indígenas foram oficialmente, sob legislação específica, colocados sob a tutela do Estado. E era sob esse regime tutelar que a agência indigenista promovia o longínquo processo de colonização e

aniquilação da cultura e dos povos indígenas. Segundo o Código Civil brasileiro os “silvícolas” são “relativamente incapazes” de exercer seus direitos e obrigações na ordem na civil, demandando assim uma tutela, neste caso da União, exercida por um órgão indigenista até a sua completa integração à sociedade brasileira. Tal tutela foi exercida sobre a extinção de 83 etnias, construção de estradas, hidrelétricas e demais empreendimentos econômicos que geraram impactos devastadores sobre as terras indígenas, e muito raramente no intuito de protegê-las, como foi a criação do Parque Nacional do Xingu, na década de 1960 (SANTILLI, 2000a).

Em 1918 o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais foi dividido, sendo o setor que cuidava dos trabalhadores, transportado para a responsabilidade com o Serviço de Povoamento do Solo, e ficando definido à parte o Serviço de Proteção aos Índios (SPI).

Com a implantação do Decreto n.º 5.484, em 27 de julho de 1928, é que se tem um primeiro movimento de libertação do indígena da tutela orfanológica instituída pela legislação anterior. Houve também uma mudança na forma de classificação da população indígena agora em quatro categorias: índios nômades; arranchados ou aldeados; pertencentes a povoações indígenas e pertencentes a centros agrícolas ou que viviam promiscuamente com civilizados. Inserindo então duas categorias ligadas às novas formas de controle e inserção na sociedade dominante. Nessa perspectiva, somente as três primeiras categorias ficariam sob a responsabilidade das autoridades federais.

Contudo, em 1934, por força do Decreto n.º 24.700, o SPI foi transferido para o Ministério da Guerra, com o argumento de que fazia-se necessária a proteção das fronteiras, e os índios detinham importância fundamental nesse processo, pelas suas qualidades físicas, morais e pela sua adaptação ao clima. Assim, o SPI passava à constituir o Departamento da Inspeção Especial de Fronteira, sob a responsabilidade do Ministério da Guerra, que, passou a deter a prerrogativa de autorização para mudanças necessárias na legislação indígena (e que melhor adaptassem-na aos interesses de nacionalização das fronteiras).

Em 1936, foi por sua vez aprovado, em caráter provisório, o Regulamento do Serviço de Proteção aos índios por meio do Decreto n.º 736 de 06 de abril de 1936, o qual propunha algumas medidas “para a nacionalização dos silvícolas, com o objetivo de sua incorporação à sociedade brasileira”, dentre as quais se destacou a seguinte classificação dos postos indígenas:

a) Postos de Atração, Vigilância e Pacificação; b) Postos de Assistência, Nacionalização e Educação. Nos postos, o indígena deveria ser educado para o cumprimento dos deveres cívicos, através do conhecimento da higiene, da escola primária, de exercícios físicos, da instrução militar, da educação moral e cívica, do culto à bandeira, do canto dos hinos, do conhecimento das datas nacionais (GAGLIARDI, 1989, p.276-277).

Sob uma perspectiva militarista, Rondon desempenhou grande influência na configuração de tais práticas e técnicas de atração e pacificação, civilização ou regularização da posse, além da própria configuração dos diferentes tipos de postos indígenas. Destacam-se ainda as medidas legislativas que visavam, principalmente, promover a nacionalização e homogeneização dos povos indígenas por meio do controle dos processos econômicos e das atividades a serem desenvolvidas nos postos de trabalho (OLIVEIRA; FREIRE, 2006). Nesse novo cenário de militarização do órgão, assim como o anterior, consolidou-se através de mudanças extremamente danosas para os índios, tanto no que se refere à perda de suas referências culturais, quanto da ocupação de seus territórios.

Em 1939 a responsabilidade do SPI foi transferida mais uma vez, sendo agora para o Ministério da Agricultura (Decreto-Lei nº 1.736). Tal mudança pautou-se no argumento de que a questão indígena estava intimamente ligada à “reforma agrária”, de forma que a melhor solução seria orientá-los ao cultivo do solo. E com o objetivo de melhor direcionar o SPI quanto a assistência, proteção, costumes e línguas indígenas no mesmo ano foi criado o Conselho Nacional de Proteção aos Índios – CNPI (Decreto-Lei n.º 1.794, de 22 de novembro de 1939).

Criado durante o governo Vargas, o CNPI era composto principalmente por positivistas, à exceção dos representantes institucionais, e atuavam na resolução de demandas direcionadas pelo SPI, instituições educacionais e culturais (públicas ou privadas), de departamentos científicos ou dos próprios indígenas através dos abaixo-assinados. Oliveira e Freire (2006) destacam ainda que, as iniciativas do Conselho envolveram principalmente a divulgação das produções culturais da Comissão Rondon e da organização e execução de cerimônias cívicas, comemorativas (Dia do Índio) ou de homenagens póstumas. Souza Lima (1992, p.162) destaca ainda que, o termo comissão foi utilizado para designar “empreendimentos intelectuais de penetração e conhecimento”, contudo seu sentido real era de estratégia militar “de defesa do território, povoamento e guarda de fronteiras”.

Apenas, em 1942 foi definido o novo regimento do órgão, que ao contrário dos decretos anteriores, que tinham um caráter disciplinador no sentido de “nacionalizar” os índios, esse novo regimento demonstrava uma preocupação muito mais humanista, e menos militarizada, retomando, assim, suas diretrizes iniciais.

A nova legislação definia, entre outras finalidades do órgão, o dever de prestar assistência e proteção ao índio, garantir a posse efetiva da terra, fazer respeitar a organização interna da tribo, punir os crimes contra ele praticados, demarcar as suas terras, estudar as suas origens, línguas, ritos, tradições, hábitos e costumes, “incutir-lhe a idéia de que faz parte da nação brasileira e, ao mesmo tempo, prestigiar as suas próprias tradições e manter nele, bem vivo, o orgulho de sua raça e de sua tribo”<sup>31</sup> (GAGLIARDI, 1989, p.278).

Desde o início de sua criação em 1910 até a sua extinção em 1967, o SPI esteve diversas vezes na iminência de ser extinto, devido a pressões de setores conservadores e clericais. Em seu primeiro ano de existência o ministro da guerra recrutou os militares responsáveis por esse setor, deixando-se sem representantes. Em 1915, veio uma nova crise devido à redução da verba destinada à proteção do índio, a qual só foi regulada 10 anos depois, além das pressões locais dos estados.

Mas a partir de 1940, retomando suas reais funções, o SPI e a política indigenista brasileira passam a ser influenciados por um conhecimento sistemático produzido nas universidades pela Etnologia, na “Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo”. O papel do Etnólogo é então definido como “decisivo na preservação das populações indígenas” com a finalidade de “suavizar o choque causado pelo encontro de grupos humanos tão diferentes”<sup>32</sup> (GAGLIARDI, 1989, p.280). Contudo, no início de sua formação a ciência etnográfica pouco contribuiu para a política indigenista brasileira, uma vez que se preocupava mais em provar/testar a aplicabilidade dos modelos europeus na realidade nacional. No final da década de 40 (século XX) irrompe nova crise no SPI, agora ideológica, pois no decorrer do tempo foi-se percebendo a teoria positivista de que o indígena “evoluiria” através de estágios sucessivos até a integração com a “sociedade nacional” não correspondia à realidade. Era preciso se forjar uma nova forma de lidar com os indígenas.

Em uma conversa com Egon Shaden, Rondon declarou que a integração do indígena na sociedade nacional criava-lhe grandes problemas de desajustamento, pois ao abandonar uma cultura tribal e passar para o estado da civilização, em vez de constituir um “progresso”, representava uma forma de depauperamento, o sacrifício de um modo mais genuíno de ser homem. Ao invés de nacionalizar o indígena, Rondon afirmou que deveria ser preservada a sua cultura, pois que toda cultura, quaisquer que sejam os seus valores básicos, constitui uma forma legítima de se realizar e exprimir a natureza humana<sup>33</sup> (GAGLIARDI, 1989, p.281).

<sup>31</sup> Coleção das leis da República dos Estados Unidos do Brasil. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, Vol. VIII, outubro-dezembro, 1939, p.434-435.

<sup>32</sup> BALDUS, Herbert. A necessidade do trabalho indigenista no Brasil. *Revista do Arquivo Municipal*, São Paulo, vol. LVII, maio, 1939, p.140.

<sup>33</sup> SHADEN, Egon. O problema indígena. *Revista de História*, São Paulo, vol. XX, 1960, p.455

Apenas em 1940, tem-se a entrada de etnólogos no SPI, aos quais foram designadas as principais divisões do órgão, com o objetivo de sanar a lacuna deixada pela ineficiência da “teoria dos estágios de civilização” advindas do positivismo. A renovação conceitual do órgão é marcada ainda pela presença de inúmeros cientistas sociais como membros do conselho no período de 1955 a 1967, quando o CNPI foi extinto (OLIVEIRA; FREIRE, 2006). Na década de 1940 destaca-se ainda a Expedição “Roncador Xingu”, realizada pelos irmãos Vilas Boas, na região do Alto Rio Xingu, a partir da qual detectaram a grande diversidade cultural de povos das famílias lingüísticas Tupi, Aruak, Karib e Jê. Juntamente com as atividades desenvolvidas por Rondon, os irmãos Vilas Boas iniciaram um programa de proteção aos índios, pautado na segurança de uma base territorial que lhes propiciasse a manutenção dos modos tradicionais de organização cultural, social e de subsistência econômica. O sucesso do programa desencadeou na criação do Parque Nacional do Xingu em 1961.

Todavia, vale ressaltar que, boa parte desses grupos foi dizimada por doenças contagiosas, além de sofrerem pressões dos fazendeiros, que acabavam por expulsá-los de suas terras. Além do mais, os limitados programas de saúde que eram instalados nas aldeias, o próprio contato dos técnicos do SPI com os índios criava uma condição endêmica naquele ambiente, dizimando milhares de indígenas como ocorreu com os índios *Kayapó*, do vale do Xingu, em 1958 (FUNAI, 2013). Que “avanços” são esses que só consideram o número de Postos indígenas e o processo de “pacificação” de dezenas de tribos, sobre a morte e dizimação desses povos?

Nesse contexto de tensões (aguçado ainda mais pelo golpe de Estado em 1964), em 1967, diante da pressão econômica interna e da imprensa internacional, fora feita uma minuciosa investigação que desencadeou na elaboração de um relatório de 5.115 páginas de denúncias de corrupção e massacres indígenas por parte do SPI, o qual a partir de então foi extinto. No mesmo ano, foi instituída, a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), cujos objetivos pautavam-se no cumprimento da política indigenista vigente já no período do SPI (BRASIL, 1967). O que gerou indignação e revolta nos defensores da causa indígena, como pode ser observado no trecho retirado do contundente documento Y-Juca Pirama - O Índio: Aquele que Deve Morrer elaborado pelos bispos e missionários do CIMI em 1973:

Se apresentamos aqui a atual política indigenista com a causa mais próxima da situação em que vivem (ou morrem) nosso índios, temos clara consciência de que a causa real e verdadeira está na própria formulação global da política do “modelo brasileiro”. E se dizemos que é necessário modificar profundamente a política da FUNAI, afirmamos que isto somente será possível com uma modificação radical de



toda a política brasileira. Sem esta modificação global, não poderá a FUNAI ou outro organismo passar dos limites de um assistencialismo barato e farisaico aos condenados à morte, para camuflar o inconfessado apoio aos grandes proprietários e exploradores das riquezas nacionais. Neste contexto, o decantado Estatuto do Índio não passará de uma publicidade oportunista ou uma homenagem póstuma (CIMI, 1973).

Além da crise da FUNAI outra situação que intensificava o clima de tensão nas questões indígenas era a presença cada vez mais freqüente de empresas internacionais nas terras indígenas com a introdução da política econômica desenvolvimentista dos governos militares, em 1964, confirmando o direito das empresas privadas de explorarem minérios nas terras brasileiras. A presença internacional no território brasileiro já se destacava na década de 60 através da associação governamental às empresas estrangeiras, ou empresas “*holdings*”, registradas como brasileiras por meio de ações transnacionais.

Em 1969 é promulgada a Emenda Constitucional nº 1/69, alterando significativamente a Constituição de 1967, incluindo no texto “um dispositivo que declarava as terras indígenas como parte do patrimônio da União” afastando formalmente a influência dos estados e centralizando a questão indígena em esfera federal. Além disso, era reconhecido aos índios o “usufruto exclusivo dos recursos naturais existentes em suas terras”, o que os aparava judicialmente contra ações de fazendeiros, empresas mineradoras, órgãos governamentais, etc. E por fim, a nulidade e a extinção de “atos que incidissem sobre a posse das terras indígenas, excluindo qualquer direito à indenização”, ou seja, novos proprietários em terras indígenas não poderiam recorrer ao chamado “direito adquirido”, não podendo esses ainda impedirem a demarcação de uma terra indígena, e muito menos recorrer à indenização em decorrência dela (ARAÚJO, 2006, p.30). Contudo, a decisão sobre tais ações ficaria agora sob o controle do poder federal, que vinha desenvolvendo, através da criação do Plano de Integração Nacional (PIN) em 1970, “projetos de infra-estruturais, visando a exploração de recursos naturais” financiados por “várias empresas transnacionais e nacionais, em colaboração com instituições bancárias internacionais” (BAINES, 1991, p.90).

A nova legislação oficial criada para os povos indígenas, através da instituição do Estatuto do Índio por meio da Lei n.º 6.001 de 19 de dezembro de 1973, o qual configurou, na verdade, um reflexo das pressões internacionais relativas aos direitos humanos, uma vez que nesse período eram muito freqüentes as denúncias de massacres indígenas, e até mesmo, de práticas etnocidas, por parte do Estado Nacional.

Em 1970/72, o país recebeu comissões de entidades internacionais de defesa às minorias étnicas e aos direitos humanos (entre elas a própria Cruz Vermelha), que

visitaram diversas áreas indígenas na Amazônia e escreveram relatórios [...] apontando o abandono e a miséria daquelas populações (OLIVEIRA, 1985, p.20).

Essa divulgação, no exterior, da imagem de um governo que violava os direitos humanos, preocupava os militares (e muito mais do que a repercussão interna dessas denúncias, uma vez que, não havia muita divulgação e conhecimento sobre os conflitos entre povos indígenas e garimpeiros/fazendeiros nos confins da Amazônia; a preocupação nacional nesse período convergia muito mais para as crises econômicas e para o caráter do regime militar vigente).

Baseada numa concepção consideravelmente similar daquela que se formara no início da colonização, e prometendo mudanças frente ao contexto internacional, o Estatuto do índio perpetuava a premissa das legislações anteriores de “integrar os índios à sociedade brasileira, assimilando-os de forma harmoniosa e progressiva”. Assim, além de desconsiderar a singularidade cultural desses povos (apesar de seu discurso de preservação a cultura indígena) o estatuto apresenta ainda uma série de definições controversas e contraditórias ao próprio texto como veremos mais adiante.

## ***2.2. A crítica ao Estatuto do Índio***

Em termos sociopolíticos, o Estatuto, como destaca Oliveira (1985, p.19), “corresponderia ao regime imposto ao índio brasileiro, ou seja, o conjunto de regras que estabelecem o seu modo de existência na sociedade brasileira, regulando o seu relacionamento com outros grupos sociais”. Assim, apesar de definir como objetivo a integração progressiva e harmoniosa dos índios à “comunhão nacional”, forçando-os desse modo a um processo de aculturação, como é destacado no texto do documento, se propõe ainda a proteção cultural e respeito à coesão comunitária das sociedades indígenas. Primeiro ponto contraditório que, segundo Araújo (2006, p.32) nada mais era que uma forma de “fazer com que os índios deixassem de ser índios”, tornando-se “sujeitos em trânsito, portadores, por isso mesmo de direitos temporários, compatíveis com a sua condição e que durariam apenas e enquanto perdurasse essa mesma condição”.

Destaca-se ainda que, cerca de 32% dos artigos do Estatuto estão diretamente relacionados à questão das terras indígenas, discriminando medidas que ao mesmo tempo em que visam assegurar aos índios o direito à posse e uso das riquezas naturais, viabilizam a exploração dos mesmos por terceiros em caso de importância econômica desse bem à Nação.

E é dessa forma que o Estado, por meio da FUNAI, estabelece uma série de limitações e dificultadores na execução dos direitos concedidos, mesmo que apenas no papel, aos povos indígenas (OLIVEIRA, 1985). Tais condições, segundo o autor, refletem ainda a própria condição de tutela à qual os índios ainda são submetidos, definida pelo próprio estatuto para as comunidades indígenas ainda não integradas à “comunhão nacional”, e visando protegê-los de uma mudança brusca e traumática pelo contato com a sociedade não indígena, enquanto ele ainda está na marcha para a sua “civilização”.

[...] a condição de índio é vista como transitória, um estágio na caminhada civilizatória do estado de “isolados” até aquele de “integrado” (quando então cessariam os efeitos da tutela, ainda que persistissem alguns costumes e valores da tradição tribal). O índio só é protegido e reconhecido enquanto em marcha para o “não índio”, a perspectiva protecionista significando apenas evitar mudanças bruscas e traumáticas, resguardando a “aculturação espontânea do índio”, indicada no ato de criação da FUNAI como uma das finalidades maiores do órgão (lei, 5.371, art. 1º. §1º., item d). (OLIVEIRA, 1985, p. 25).

Essa situação acaba também por limitar a capacidade do índio de adquirir a plena propriedade da terra, uma vez que, de acordo com o documento legal: “a plena propriedade da terra só pode ser obtida pelo índio em caráter individual e quando já seja considerado integrado” (OLIVEIRA, 1985, p.26).

Outra questão referente às terras indígenas são as categorias de classificação nas quais são subdivididas: Terras Ocupadas Tradicionalmente, Terras Reservadas e Terras de Domínio dos Índios. A primeira já vinha sendo descrita nas Constituições de 1967 e 1969. As terras reservadas seriam aquelas não tradicionais, mas que, por algum motivo, foram reservadas para a posse ou ocupação de um grupo indígena. Nesse caso seriam permitidas as indenizações aos donos de eventuais títulos incidentes sobre a terra. E por fim, as terras de domínio dos índios, obtidas por meio de compra e venda, ou ainda, por usucapião (10 anos consecutivos) (ARAÚJO, 2006).

As Reservas Indígenas poderiam ainda se organizar sob diferentes modalidades: Reserva (propriamente dita); Parque Indígena; Colônia Agrícola Indígena e Território Federal Indígena. O Território Federal Indígena corresponderia a uma unidade administrativa subordinada à União, onde pelo menos um terço da população fosse formado por índios. Contudo, apesar das condições de criação nas regiões do estado do Amazonas e Roraima não há exemplos dessa categoria no Brasil. Em 2009, a Reserva Indígena Raposa Serra do Sol, após a demarcação contínua de sua reserva e a insatisfação pelas 19 condições de uso da área impostas pelo Supremo Tribunal Federal, iniciaram a proposta de criação de um território federal indígena em Roraima, o que para as comunidades propiciaria uma maior participação

em programas governamentais direcionados para o desenvolvimento econômico, desencadeando dessa forma, além do desenvolvimento econômico, uma melhor qualidade de vida e garantia de preservação ao meio ambiente. Contudo, na época a resposta a tal proposição excitou uma posição contrária, e até mesmo revoltosa, de civis que seriam retirados das áreas, e de militares que consideram a proposta uma ameaça à soberania nacional.

O Parque indígena, segundo o Estatuto do índio é definido como “área contida em terra na posse dos índios, cujo grau de integração permita assistência econômica, educacional e sanitária dos órgãos da União, em que se preservem as reservas de flora e fauna e as belezas naturais da região” (BRASIL, 1973, p.5). Sobre essa definição Araújo (2006, p.33) aponta a seguinte questão: “se poderia haver um Parque Indígena dentro de uma terra tradicional, já que a expressão ‘área contida em terra na posse dos índios’ dá margem a essa interpretação?”. A única área que se aproxima dessa modalidade no Brasil é o Parque Nacional do Xingu, com destaque à preservação da natureza e do sistema sociocultural xingano mantido pelos mais de cinco mil índios distribuídos nas 70 aldeias presentes no território (AMAZONIAN CONSERVATION TEAM, 2008).

E por fim, a Colônia Agrícola Indígena “área destinada à exploração agropecuária, administrada pelo órgão de assistência ao índio, onde convivam tribos aculturadas e membros da comunidade nacional” (BRASIL, 1973, p.5). Essa espécie de “terra mista” era concebida como uma forma de solucionar situações de conflitos entre os índios, reivindicando a demarcação de suas terras, e fazendeiros ou posseiros que a ocupavam ilegalmente (ARAÚJO, 2006, p.33). Apesar de oficialmente não ser decretada nenhuma colônia agrícola, há relatos da instalação desse mesmo sistema na figura dos Reformatórios Agrícolas Indígenas, como o instalado no território *Krenak* em 1969, quando as poucas menções os discriminavam como locais de “reeducação de índios aculturados que transgridem os princípios norteadores da conduta tribal, e cujos próprios chefes, quando não conseguem resguardar a ordem na tribo, socorrem-se da FUNAI visando restaurar a hierarquia nas suas comunidades” (CAMPOS, 2012, p.8).

Manuela Carneiro da Cunha (1985) destaca as dificuldades na construção conceitual desses grupos intitulados como “silvícolas”, “índios”, “comunidades indígenas” ou “grupos tribais” oriundas do início do século XX, quando o contato dos índios com a sociedade não-índia ainda era muito restrito, e que permanecem nas construções jurídicas (Constituição Federal, Código Civil e Estatuto do Índio).

No Estatuto do Índio se utiliza uma definição para conceituar Índio pautada em três condições principais: a) origem e ascendência pré-colombiana; b) auto-identificação e identificação por outros de pertencimento a certo grupo étnico e c) tal grupo deve ser culturalmente distinto da sociedade nacional. A ascendência pré-colombiana não possui condições de ser comprovada em nenhum grupo humano devido à distância genealógica entre as populações. A auto-identificação é uma condição ainda passível de definição de tais grupos, sendo utilizada também para outros grupos étnicos como os quilombolas. E por fim, a mais complicada delas, a condição cultural, que não deve ser concebida como algo objetivamente compreendido por um observador, e nem construída a partir de parâmetros que a caracterizam no passado, como é o caso da imagem da cultura indígena pautada na nudez, uso de plumas, arcos e flechas como apreendida no primeiro contato com os colonizadores. Pois, vale ressaltar, que a cultura é dinâmica, e reconstruída constantemente, tanto pelas mudanças internas, como externas, aos grupos indígenas, como destaca Cunha (1985, p. 33):

A cultura é algo continuamente recriado em todas as sociedades, e portanto não se poderá achar na cultura de qualquer sociedade uma finalidade objetiva a padrões ancestrais. Língua, ritos, crenças, artefatos materiais, são parte de culturas vivas e como tais sujeitas a mudanças históricas dentro de lógicas que lhe são próprias. Só as línguas mortas têm, por exemplo, gramática e vocabulários fixados para sempre. Só culturas de sociedades mortas seriam perenes. Por outro lado, a cultura é um elemento de distinção, talvez o elemento por excelência da distinção: através dela, uma sociedade afirma-se diante de outras. Uma minoria étnica faz de sua cultura – original, recuperada, recriada, pouco importa, como vimos – o sinal mais importante de seu confronto com a “maioria étnica”. Apega-se a suas tradições, eventualmente simplifica-as para melhor realçá-las e estabelecer assim sua identidade. Tudo isto não é consciente: ao contrário, cada inovação é colocada sob o signo da tradição.

Posto isso, Manuela Carneiro Cunha mediante as contradições levantadas pela categorização “isolados”, “em vias de integração” e integrados, baseadas em concepções mal interpretadas das postulações de Darcy Ribeiro (1977) propõe a definição de dois conceitos que buscam superar as limitações destacadas:

**Comunidades indígenas** são aquelas comunidades que se consideram segmentos distintos da sociedade nacional em virtude de uma consciência de sua continuidade histórica com sociedades pré-colombianas.

Nota: Comunidades indígenas existem independentemente de sua integração, a qual não se confunde com a assimilação.

**Índio:** é índio quem se considera pertencente a uma dessas comunidades e é por ela reconhecido como membro (CUNHA, 1985, p.36-37).

Outro aspecto questionado é a tutela, instrumento jurídico que tem como objetivo assegurar e proteger os direitos indígenas. Para Silva (1985), tal instrumento teria uma funcionalidade diante dos povos isolados, ou com pouco contato com a sociedade nacional,

até certa medida, visível, uma vez que tais grupos, pelas suas diferenças culturais e sociais, necessitam de um elemento mediador para “gerir-se de conformidade com as normas da sociedade dominante” (SILVA, 1985, p. 53). Contudo, a condição de tutela não se aplicaria a grupos que já se encontram “integrados” à sociedade nacional, que acabariam não dispendo dos mesmos dispositivos de resguardo cultural que as sociedades isoladas. O regime de tutela – é relevante assinalar –, ao mesmo tempo em que proporciona proteção social e cultural, também limita e restringe as liberdades dos grupos indígenas.

Assim, segundo Silva (1985, p. 54), faz-se necessário buscar um conceito de povos indígenas que associe as dinâmicas culturais e sociais, que estes grupos possam vivenciar as novas formas de manifestações tradicionais advindas de tais transformações. Nesse sentido, Ribeiro define o índio como: “todo o indivíduo reconhecido como membro de uma comunidade de origem pré-colombiana que se identifica como etnicamente diversa da nacional e é considerada indígena pela população brasileira com que está em contato” (RIBEIRO, 1957, p.21). Apesar de ainda considerar o critério “origem pré-cambriana” o autor em sua definição destaca dois pontos importantes de serem considerados: a auto-identificação como etnicamente diferenciado e o reconhecimento dos não-índios dessa diferença.

Melatti (1993) destaca cinco critérios os quais vêm sendo utilizados por estudiosos e até mesmo órgãos ligados à proteção indígena: racial, legal, cultural, desenvolvimento econômico e auto-definição étnica para classificar uma comunidade como indígena.

O critério mais antigo baseia-se na definição do índio como uma entidade racial, caracterizada por caracteres físicos diferentes dos conquistadores. Tal critério desconsidera, contudo, o longo processo de miscigenação, o qual dificulta a diferenciação estética. Tais cruzamentos impossibilitam a definição do índio como uma única raça, o que antes também era impossível devido às diversas variações entre os grupos.

O critério legal baseia-se exclusivamente na forma como a legislação de cada Estado-Nação define o índio. Um exemplo destacado pelo autor é a definição oficial nos Estados Unidos, pela qual o indivíduo deve ter uma quarta parte do sangue indígena para ser considerado integrante de uma sociedade tribal.

Já o critério cultural é um dos mais aceitos atualmente, uma vez que assim como os caracteres biológicos, a língua, os costumes, as crenças e os hábitos culturais também são heranças passadas entre os membros de uma sociedade. Contudo, tal critério deve ser utilizado com cautela para identificar os grupos indígenas, estando o principal problema

relacionado à própria noção de “cultura” que pode estar sendo vinculada a ele, como destaca Melatti (1993, p.23):

As deficiências desse critério se devem ao fato de se apoiar num conceito antiquado e já ultrapassado de cultura como um mero conjunto de traços culturais, a simples soma de costumes, crenças e técnicas. Não se leva em consideração que uma cultura constitui um sistema em que os elementos componentes mantêm relações entre si de tal forma que a modificação de um deles acarreta mudanças nos demais. Além disso, nesse sistema, os elementos componentes não têm todos a mesma importância, já que pertença esta cultura continue existindo como entidade concreta e distinta das demais sociedades. Por isso, uma sociedade indígena não pode ser considerada como absorvida pela sociedade brasileira, por exemplo, simplesmente porque a cultura daquela, somados os traços culturais indígenas numa coluna e os traços culturais brasileiros noutra coluna, apresentar um número maior de traços na segunda coluna do que na primeira.

O critério do desenvolvimento econômico baseia-se, por sua vez, na coleta de dados referentes à renda, produção agrícola, taxa de mortalidade, número de indivíduos, localização geográfica dos povos que possuem língua própria e dos que vivem em isolamento geográfico. A partir de tais informações a definição de índio se daria da seguinte forma:

[...] quando um grupo tem o número máximo de necessidades de deficiências quantitativas encontradas em um povo, ao lado do máximo de frequência das necessidades e deficiências qualitativas, estamos diante de um grupo que poderíamos denominar indígena. Pelo contrário, se trata de um caso em que esta frequência numérica é mínima, estamos diante de um grupo mestiço ou não indígena (LEWIS E MAES<sup>34</sup>, 1945, p.115 *apud* MELATTI, 1993, p.24-25).

Tal critério, segundo Melatti (1993, p.25), “visa principalmente auxiliar aqueles que estão encarregados de fomentar melhoramentos nas regiões menos desenvolvidas de cada país”, incluindo em uma única definição índios e não índios, os quais representam o subdesenvolvimento de uma determinada região.

O critério da auto-identificação étnica é o mais aceito atualmente, sendo discutido tanto no contexto nacional, como internacional, por intelectuais de diversas áreas. Ribeiro (1957), como destacado anteriormente, já levantava esse reconhecimento da diferenciação étnica tanto pelos índios, como pela sociedade envolvente a eles. Somando contribuições a tais postulações, Azevedo destaca ainda que o “índio é a expressão de uma consciência social vinculada com sistemas de trabalho e economia, com o idioma próprio e com a tradição nacional respectiva dos povos ou nações aborígenes” (AZEVEDO<sup>35</sup>, 1957 *apud* MELATTI, 1993, p.25). Dessa forma, o autor elenca uma característica cada vez mais importante na

<sup>34</sup> LEWIS, Oscar & MAES, Ernest E. Base para una nueva definición práctica Del índio. **América Indígena**, vol. 5, nº2, México, 1945, p.107-118.

<sup>35</sup> AZEVEDO, Thales de. Panorama demográfico dos grupos étnicos da América Latina. **América Indígena**, vol. 17, nº 2, México, 1957, p. 121-139.

compreensão étnica dos povos indígenas, uma vez que é justamente essa consciência social vinculada a um sistema cultural específico que fundamenta a emergência político-cultural desses povos na atualidade.

Partindo das dificuldades de diversos estudiosos em identificar/reconhecer quem são os indígenas no contexto moderno, pode-se dizer que a diversidade étnica e cultural entre os índios brasileiros é um dos fatores que mais dificultam, a sua definição e reconhecimento, uma vez que cada grupo tem seu sistema de valores, lingüístico, social e cultural próprio. Contudo, faz-se necessário destacar que é a sua resistência enquanto grupos etnicamente diferenciados a tantos processos históricos de etnocídio, que os define enquanto povos indígenas.

Além das fragilidades apontadas sobre o texto e práticas da legislação decorrente do Estatuto do Índio somam-se ainda os processos políticos do início da década de 1980 que tendem a intensificar as negligências e pressões sobre essas comunidades. Nesse período (correspondente aos primeiros indícios de mudança na política brasileira) a nova conjuntura jurídica e administrativa, diminuiu a atuação da FUNAI, por meio da inserção de empresas estatais e particulares nacionais na exploração de minérios em terras indígenas e estabeleceu a competência das Polícias Militares dos estados de intervir em conflitos de terra, em casos de ataques dos índios ou intimidação dos não-índios (OLIVEIRA, 1985).

Desse modo, a criação da FUNAI se deu como uma forma de controlar as críticas sobre os escombros do SPI (ocorrendo, contudo, com o aproveitamento inclusive a sua estrutura de pessoal) e dar continuidade à concentração de poderes nas alçadas federais, o que influenciou diretamente no aumento das ações violentas, prisões clandestinas, denúncias de tortura, desaparecimentos, detenções e exílios de muitas nações indígenas que já vinham ocorrendo desde o início do período militar. Tais tensões, contudo, tendem a diminuir em fins da década de 1980, com o fim dos governos militares e a promulgação da Constituição 1988, marco para novos tempos de consolidação e reconhecimento dos direitos indígenas na sociedade brasileira.

### ***2.3. O índio brasileiro na atualidade***

A Constituição Federal de 1988 é considerada um marco na questão indígena, pelo reconhecimento de seus direitos permanentes e coletivos, a partir do Capítulo dos Índios, o qual reconheceu e assegurou sua capacidade enquanto índio, comunidade ou associação de



defender seus próprios direitos e interesses, e tudo isso sob a perspectiva da alteridade, do abandono da visão assimilacionista e reconhecimento da diferença. Atribuindo ainda ao Ministério Público o poder de garantir e intervir em questões inerentes aos direitos indígenas (BRASIL, 1988).

Todavia, esse avanço legislativo da questão indígena é essencialmente fruto da resistência e organização política do caráter estratégico e posicional da identidade emergente dos povos indígenas. A década de 1980 é marcada por esse protagonismo indígena no cenário político nacional. Diversas foram as lideranças indígenas que ativamente estiveram em Brasília apresentando à sociedade brasileira “quem são os índios do Brasil”. Destacam-se neste contexto: o cacique Mário Juruna (da etnia Xavante), que, com um gravador, registrou falsas promessas de políticos em Brasília; Ailton Krenak, que pintou o rosto durante um discurso no Congresso Nacional; Tuíra Kayapó, que tocou o rosto de um diretor da Eletronorte com uma lâmina do seu terçado; e o Cacique Raoni Metuktire (Txucarramãe – Kayapó), que juntamente com os guerreiros de sua aldeia bloquearam por mais de um mês a rodovia BR-080, no norte do Mato Grosso, reivindicando a re-marcação correta de seu território (RICARDO, 1996). E é a partir da consolidação dessa identidade de resistência, contrapondo a situação de desvalorização e estigmatização, imposta pela lógica dominante, que os povos indígenas começam a construir “trincheiras de resistência e sobrevivência [...] que permeiam as instituições da sociedade” (CASTELLS, 1999, p.24).

Faz-se necessário reforçar que a resistência indígena existe desde a chegada do colonizador, e o contexto atual é um reflexo dessas lutas estabelecidas desde 1500. No contexto latino-americano esses movimentos vêm se organizando desde 1940, com a criação do Instituto Indigenista Interamericano e, em 1975, se consolida, com a criação do Conselho Mundial dos Povos Indígenas (CMPI), através do qual segundo Bittencourt (2007, p.27) “inicia-se um novo processo de luta dos povos indígenas, o qual se caracteriza pelas ações de cada povo em cada país, juntamente com outros setores, como sindicatos, cooperativas, partidos políticos e até movimentos revolucionários”. Essa interação dos povos autóctones com outros movimentos mais politizados (e detentores de conhecimentos estratégicos para se dialogar com os poderes estatais) foi de crucial importância para a conscientização e defesa dos direitos das minorias étnicas. Bittencourt (2007, p.29) destaca ainda a criação do Conselho Internacional de Tratados Índios em 1977 e do Conselho Índio da América do Sul em 1980, efetivamente implantados em 2002 através do *Permanent Fórum on Indigenous Issues*, na ONU, “sinalizando uma nova etapa no encaminhamento da questão indígena”.

A presença cada vez mais marcante das questões indígenas no cenário político, ressaltada, inclusive, pelas quinze assembléias indígenas, que mobilizaram centenas de lideranças em todo o território nacional entre 1974 e 1980, levou à necessidade da criação de um retrato nacional, considerando toda a sua diversidade cultural. Segundo Bittencourt (2007, p.39), tais assembléias levaram a uma “crescente mobilização e conscientização dos índios sobre seus direitos, o que acentuou o temor de latifundiários e dos órgãos de segurança do governo, bem como a própria Funai”. Conseqüentemente, em 1979, surgiu a União das Nações Indígenas (UNI), que apesar das diferenciações internas, oriundas das distinções étnicas, juntamente com o apóio de outras organizações não indígenas, como o CIMI e outras organizações da sociedade civil, como a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), Congresso Nacional de Gestão Eclesial (Conage), Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC), Centro de Trabalho Indigenista (CTI), Comissão Pró-Yanomami (CCPY) e Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI), motivou as lideranças indígenas a superarem a esfera local, debatendo e agindo também sobre os problemas no âmbito nacional, principalmente, na concretização dos avanços aprovados no texto final da constituição (DEPARIS, 2007).

A atuação da UNI na coordenação nacional da Assembléia Nacional Constituinte, se deu juntamente ao Centro Ecumênico de Documentação e Informação (CEDI), Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC) e Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI-SP) orientada por um programa mínimo de cinco pontos principais:

1. Reconhecimento dos direitos territoriais dos povos indígenas como primeiros habitantes do Brasil.
2. Demarcação e garantia das terras indígenas.
3. Usufruto exclusivo, pelos povos indígenas, das riquezas naturais existentes no solo e no subsolo dos seus territórios.
4. Reassentamento, em condições dignas e justas, dos posseiros pobres que se encontram em terras indígenas.
5. Reconhecimento e respeito às organizações sociais e culturais dos povos indígenas, com seus projetos de futuro, além das garantias de plena cidadania (SANTILLI, 1994, p.12).

Essa mobilização dos povos indígenas no momento da Constituinte, além de fortalecer o movimento indígena, propiciou ainda o surgimento de novas organizações indígenas e não indígenas dispostas a manter em pauta a implementação dos direitos assegurados no novo texto (ARAÚJO, 2006).

E é nesse contexto que Ricardo (1996, p.91) destaca alguns processos e eventos, nos quais ocorreram muitas discussões/debates em torno da situação indígena (oriundos, inclusive, dessa mobilização nacional e internacional da sociedade), são eles: a reunião da

ONU sobre ecologia Rio 1992; “anti-comemorações dos 500 anos de chegada de Colombo à América (1992)”;

“tramitação do Estatuto das Sociedades Indígenas no Congresso Nacional (1992/94)”;

“término do prazo constitucional para a demarcação de todas as terras indígenas (1993)”;

a revisão da Constituição (1993/94) e a própria participação indígena nas eleições presidenciais de 1994.

Atualmente os povos indígenas de todo o Brasil encontram-se mobilizados em centenas de organizações indígenas, de âmbito local, regional e nacional, e buscam através de seu reconhecimento institucional recursos e projetos para melhoria da qualidade de vida, e preservação de suas tradições e práticas culturais. Oliveira e Freire (2006, p.187) destacam que nesse “novo contexto para os *outros quinhentos*” configura-se uma nova “categoria operativa central no discurso dos indígenas”: **o movimento indígena**, segundo o qual:

A crença fundamental é de que, ao invés de aguardarem ou solicitarem uma intervenção protetora de um “patrono” para terem seus direitos reconhecidos pelo Estado, os índios precisam realizar uma mobilização política própria – construindo mecanismos de representação, estabelecendo alianças e levando seus pleitos à opinião pública (OLIVEIRA;FREIRE, 2006, p.187).

Consequentemente, o movimento indígena se configura como um “conjunto de estratégias e ações que as comunidades e as organizações indígenas desenvolvem em defesa de seus direitos e interesses coletivos” (LUCIANO, 2006, p.58). Ressalta-se ainda que este modelo de “organização indígena formal”, mesmo sendo baseada nas leis, instrumentos e tecnologias dos brancos, não indica que o índio está tornando-se branco, associação frequentemente utilizada pelo governo juntamente com o argumento da diversidade cultural e dificuldade de entendimento entre as diversas etnias. Na verdade essa mobilização indígena implica na “capacidade de resistência, de sobrevivência e apropriação de conhecimentos, tecnologias e valores de outras culturas, com o fim de enriquecer, fortalecer e garantir a continuidade de suas identidades, de seus valores e de suas tradições culturais” (LUCIANO, 2006, p.60).

Em decorrência dessa mobilização indígena, começaram também a se formar organizações e associações indígenas vinculadas especificamente às aldeias, e consequentemente, novas lideranças políticas, como os dirigentes das associações, os professores, os agentes de saúde e outros profissionais indígenas importantes para a manutenção e desenvolvimento de projetos e benefícios para a comunidade. Frente à necessidade de interlocução com a sociedade nacional, além das lideranças tradicionais, configuram-se também, nos espaços das aldeias, o surgimento dessas novas lideranças políticas, responsáveis pela interlocução com outras comunidades indígenas e sociedade

envolvente, expondo com clareza as posturas do movimento, e detentores de práticas sociais e discursivas que estejam mais sintonizadas com o equivalente no sistema institucional e estatal. Contudo, como destaca Bittencourt (2007) o espaço político dessas lideranças ainda não está totalmente formalizado internamente nas aldeias, o que causa algumas tensões com a comunidade e as lideranças tradicionais.

As associações indígenas e os novos atores políticos nas aldeias passam então a atuar no âmbito do “indigenismo não-governamental” formado na década de 1970 pela atuação do Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e demais organizações não-governamentais. Essas novas lideranças quebram a hegemonia tutelar da FUNAI, além do Ministério da Saúde (através da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), Ministério da Educação (Educação Indígena), Ministério do Meio Ambiente (projetos de coresponsabilidade ambiental), dentre outros (LUCIANO, 2006). Há, contudo, alguns grupos que já não estabelecem parcerias com algumas dessas entidades, como é o caso do CIMI, cuja ideologia religiosa já não contempla o estágio atual do movimento.

Bittencourt (2007, p.16) identifica nesse sentido a formação de um movimento “indianista” na América Latina, desenvolvido pelas próprias “organizações e comunidades índias”, cujo objetivo é “a construção de modelos alternativos de desenvolvimento, modelos esses centrados em formas estatais multinacionais e pluriétnicas capazes de levar à superação da discriminação e marginalização econômica, cultural e social dos povos índios”. O autor destaca ainda que, em 1979, o Plano Quinquenal de Ação Indigenista Intramericana já sinalizava a necessidade de “dar caráter nacional às suas lutas”, uma vez que, como sinaliza o autor, “a diversidade de grupos indígenas não é obstáculo, mas deve servir de enriquecimento no âmbito de um projeto agregador, capaz de superar rivalidades às vezes históricas entre etnias”.

Retornando à atual situação brasileira, observamos que foi justamente a partir das trocas culturais e de experiências políticas e territoriais realizadas a partir de encontros, seminários, e até mesmo a partir do uso das novas tecnologias (como a *internet*), que essa consciência étnica tem se fortalecido, dando voz às reivindicações e resistência indígena. O próprio processo de internacionalização da questão indígena foi fundamental para a divulgação das injustiças e denúncias às violações dos direitos dos povos indígenas, quebrando esse isolamento em relação à sociedade nacional e promovendo o intercâmbio comercial e cultural através da modernização dos meios de comunicação. Além do fortalecimento político desses grupos, é preciso ainda considerar que há uma pressão cada vez

maior sobre as terras tradicionalmente ocupadas pelos indígenas, em decorrência da ocupação e busca sistemática de melhores terras pelas frentes de expansão econômica (BITTENCOURT, 2007).

Em decorrência dessa luta incessante dos povos indígenas, o texto constitucional modificou a abordagem da diversidade cultural, ficando amplamente assegurada, ao menos no texto legislativo, a sua alteridade cultural. Dentre os avanços legais sobre a questão indígena no texto constitucional de 1988, Rios (2002, p.65-66) destaca a definição de terras tradicionalmente ocupadas, que indica um pressuposto do passado, mas incita a importância de “garantia do futuro”, uma vez que “essas terras estão para sempre destinadas a ser hábitat permanente das populações indígenas”. Outro aspecto importante, segundo o autor, foi a proibição de “remoção de grupos e comunidades indígenas de suas terras”, prática arbitrária e violenta pela qual diversos grupos indígenas foram submetidos até o momento dessa constituição.

Contudo, os avanços legislativos não são garantia de mudança na sociedade e muito menos nas práticas governamentais, uma vez que, a remoção violenta ainda é vivenciada por muitas etnias como os índios Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul, que em 1891, já sofriam com a invasão de suas terras e expedição ilegal de títulos a posseiros nas áreas de fronteiras, e atualmente passam por uma situação de confinamento em seu território reconhecido, em decorrência da alta densidade populacional e das pressões e conflitos latifundiários também relacionados à frente de expansão da fronteira agrícola.

Outra controvérsia no âmbito do reconhecimento dos direitos indígenas é a compreensão predominante da cultura como uma dimensão estática, museológica e folclorizada na sociedade brasileira. A construção de tal concepção, apesar do “universo de fronteiras móveis e redes cada vez mais densas, heterogêneas e assimétricas de informações, valores e práticas”, ainda predomina na sociedade, o que dificulta e polemiza o entendimento desta tradicionalidade, que segundo Ricardo e Macedo (2004, p.9) deve incorporar:

[...] atualizações de ordem cosmológica e prática inerentes à dinâmica da cultura. Como reprodução cultural inclui mudanças na visão de mundo no modo de vida dos grupos – decorrentes das situações históricas com que se deparam, incluindo o contato com outras coletividades e apropriação de práticas e valores -, reconhecer nesse processo onde há descontinuidade em relação ao “tradicional” é tema controverso. Mais uma vez, é sobretudo no campo da política que os dissensos podem ser resolvidos. Isso por que, embora fundamentados em um repertório cultural e uma história particulares, os contornos da identidade étnica são realçados de acordo com a conjuntura, em resposta ao contexto político em questão. A institucionalização da indianidade, portanto, pode vir a ser uma necessidade na medida em que essas comunidades só têm acesso aos direitos de bem-estar social via a exacerbação dos particularismos.

Ainda no contexto legislativo, Araújo e Leitão (2002, p.23-24) acrescentam como avanços legais: o “reconhecimento de sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições”, o “uso de suas línguas maternas e dos processos próprios de aprendizagem”, a “proteção e valorização das manifestações culturais indígenas, que passam a integrar o patrimônio cultural brasileiro” e o próprio debate sobre a necessidade de reformulação do Estatuto do Índio de 1973, até então inalterado. É preciso, no entanto, discriminar que é a partir desse reconhecimento que os povos indígenas buscam conquistar seus “territórios da diferença”, por meio de suas singularidades, e ao mesmo tempo reconhecer sua cidadania brasileira conquistando seus “territórios de igualdade”, o que demanda ainda o reconhecimento dos signos sociais da sociedade dominante.

Os avanços legais acima mencionados e as limitações indicadas por Ricardo e Macedo (2004), no âmbito do reconhecimento dessas conquistas vão ao encontro das ponderações de Rios (2002), uma vez que segundo o autor “o debate sobre a auto-sustentação dos povos indígenas parece ser a principal e mais controvertida questão indigenista para o século XXI”. A auto-sustentação nesse sentido compreende as dimensões econômicas, territoriais, políticas, culturais e sociais.

Os índios brasileiros passaram, e ainda passam, por uma constante depredação de seus territórios, que na maioria dos casos não correspondem a seus territórios tradicionais e ainda possuem limitações ambientais (solo, clima, vegetação), que dificultam o desenvolvimento de suas práticas tradicionais. Realidade esta comprovada através da pesquisa realizada pelo Instituto de Estudos Sócio-Econômicos (INESC) em 1994, que indicou que cerca de 34,25% da população indígena brasileira estava com dificuldades para garantir um bom padrão alimentar e de saúde. Os dados destacaram ainda que nas regiões sul, sudeste, nordeste e centro oeste os problemas de sustentação alimentar foram identificados na maioria das terras indígenas (predominantemente reduzidas e em avançado processo de degradação ambiental). Já na região amazônica sua incidência colocou-se associada às terras impactadas por grandes projetos (como rodovias, ferrovias, mineração, usinas hidrelétricas) ou invadidas por garimpeiros, posseiros ou madeireiros (VERDUM, 2003). Assim, como destaca Rocha (2007, p.95):

[...] com o fim da tutela e o reconhecimento da pluralidade étnica do país, tornou-se cada vez mais necessária a implementação de estratégias positivas para a participação de todos os grupos na vida nacional, com medidas que assegurem a redução das desigualdades e a distribuição dos benefícios econômicos e sociais de maneira mais justa entre os diferentes grupos da sociedade.

Há ainda que se destacar que apesar da grande questão ainda relacionada à demarcação e reconhecimento dos territórios indígenas, no período pós-constituição observa-se um crescente número de projetos e iniciativas relacionadas à seguridade social desses povos. Dentre eles destacam-se as iniciativas governamentais de formação intercultural de professores indígenas, através do Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Interculturais Indígenas (PROLIND), publicações editais e projetos que visam a conscientização a respeito da diversidade étnica brasileiras, etc. Tais iniciativas tem desencadeado, inclusive, projetos de resgate da língua mãe, realizados pelos próprios indígenas, produzindo, em parceria com as universidades, pesquisas e materiais didáticos para as aulas de cultura nas aldeias. Observa-se, nesse sentido, que a área que mais avançou, em termos de projetos governamentais, foi a educacional, partindo do pressuposto de que a sua consolidação emergiu da própria necessidade desses grupos de se formarem para buscar melhorias e conquistas para o seu povo.

Os desafios são muitos, e a conquista da maioria deles está relacionada à maior dificuldade dos povos indígenas na atualidade, a conquista, regularização e consolidação dos seus direitos sobre os territórios tradicionais. Luta esta que, esquizofrenicamente, bate de frente com questões burocráticas e ideológicas, como será exposto no sub-capítulo seguinte.

#### ***2.4. AS TERRAS DE ÍNDIOS: dos limites e possibilidades aos desafios da sobreposição com as Unidades de Conservação***

Como sinalizamos no capítulo anterior o reconhecimento dos direitos dos povos indígenas vem ocorrendo paulatinamente a partir das últimas décadas do século XX, concomitantemente ao fortalecimento dos movimentos sociais de resistência verificados em todo contexto latino americano. A *ECO 92*, além de ter sido um marco no que concerne às discussões integradas a respeito das questões ambientais e sociais, configura ainda a emergência da categoria “biodiversidade”, e das medidas de preservação ao meio ambiente mediante a intensa degradação dos biomas pela modernização tecnológica tanto no campo como nas cidades (RICARDO; MACEDO, 2004). E é nesse sentido que emanam as contradições e conflitos que envolvem Terras Indígenas e Unidades de Conservação.

Iniciada em meados dos anos 1960, a criação das Reservas Florestais no Brasil se apoiou na concepção norte-americana de "*wilderness*" (natureza selvagem), criada para contemplar as vastas regiões não habitadas a oeste deste país. Se tal modelo foi severamente questionado, no contexto estadunidense, pelo seu viés etnocêntrico, distinguindo natureza e humanidade e sob o olhar de uma sociedade urbano industrial, no terceiro mundo seus efeitos foram devastadores, mediante a presença de populações humanas nessas áreas consideradas selvagens ou isoladas (DIEGUES, 2001). Outro equívoco dessa abordagem é a concepção de "natureza intocada", que não considera a dinamicidade dessas paisagens, na qual se incluem, inclusive, os diversos grupos tradicionais. A marginalização, desterritorialização e até mesmo criminalização por seus atos corriqueiros e fundamentais de reprodução social, desconsiderou também a influência dessas práticas no próprio estágio atual de conservação desses recursos naturais. O mesmo ocorria com o SPI, que também direcionava suas práticas territoriais sob a lógica das Reservas Indígenas, para as quais distintos grupos indígenas eram transferidos, e aglomerados, com o objetivo de disponibilizar seus territórios tradicionais (ambientalmente preservados) para outros interesses e atividades econômicas, como inclusive, a criação de unidades de conservação (SANTILLI, M. 2004).

Nesse contexto pré-constitucional, foram criados diversos parques em áreas de ocupação indígena, muitas das quais já se encontravam "disponíveis" em decorrência da transferência forçosa desses grupos para as reservas indígenas. Processo que mesmo confrontando a legislação vigente, não era considerado um problema para o governo federal, uma vez que, devido ao incipiente contato com a sociedade envolvente e embrionário processo de mobilização político-social das populações indígenas, não representava naquele momento nenhum empecilho para o desenvolvimento econômico.

Com o reconhecimento dos direitos territoriais indígenas, começam a se configurar os embates entre os apoiadores das áreas de proteção ambiental (em favor da proteção da biodiversidade) e os defensores do processo de revisão da delimitação das terras indígenas, que se apoiavam sobre a justificativa dos territórios tradicionais e recursos naturais necessários à sobrevivência física e cultural dos povos indígenas. Como destacam Ricardo e Macedo (2004, p.7) "o equacionamento de justiça social e equilíbrio ambiental não se constitui uma operação simples", mas configura, na verdade um "desafio socioambiental", que implica além de uma confrontação político-territorial, divergências socioculturais de tradição e concepções de vida.



No auge das discussões do projeto de lei do Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), o Instituto Socioambiental propôs a inclusão de uma categoria específica para o manejo em terras indígenas: a Reserva Indígena de Recursos Naturais (RIRN). As RIRN seriam uma forma de reclassificação das áreas de sobreposição de Unidades de Conservação e Terras Indígenas, que passariam a ser geridas pelas próprias comunidades indígenas, sob um plano de manejo sustentável, com o subsídio dos órgãos federais competentes. Contudo, a proposta foi renegada à época, pelo Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (IBAMA) sob a alegação de ser inviável a gestão compartilhada da mesma com a Funai. Segundo Márcio Santilli (2004, p.13) essa “esquizofrenia da burocracia governamental” acaba por suprimir os direitos indígenas e inviabilizar a conservação da biodiversidade, omitindo fatos concretos que realmente atingem as duas vertentes, que são as frentes de grilagem de terras e extração predatória de recursos naturais.

A inexistência de uma política articulada do governo brasileiro acaba por impor certas limitações no plano da aplicabilidade do escopo legislativo. Apesar de existirem certas convergências ideológicas, como no sentido de preservação dos recursos ambientais, as políticas preservacionistas visam o bem-estar da humanidade, excluindo as populações indígenas, cujos direitos são garantidos, inclusive, pelo texto constitucional (LEITÃO, 2004). Tal condição, contudo, apresenta-se de certo modo retardatária, uma vez que, como destaca Arruda (2000a) a própria emergência das questões ambientais pautou-se na valorização e resgate dos modos tradicionais de produção, apropriados da cultura indígena, e hoje presentes nas mais diversas tipologias de populações tradicionais, dentre as quais, todavia, não são considerados os povos indígenas. Apesar de conceitualmente disporem de uma mesma condição de subsistência relacionada ao manejo sustentável dos recursos naturais, a existência de diretivas constitucionais específicas para índios e quilombolas os distingue juridicamente da definição de populações tradicionais consagradas pelo SNUC, como ressalta Juliana Santilli (2004).

A resistência dos preservacionistas para com a presença humana em áreas de preservação ambiental apóia-se no argumento de que grande parte das populações indígenas atualmente já incorporou muitas práticas de manejo predatórias oriundas da cultura dominante, e inclusive de interesses mais econômicos do que de proteção da natureza. Contudo, mesmo diante da inevitável assimilação de algumas dessas práticas da sociedade dominante não se deve desconsiderar as relações socioculturais nestes territórios, os modos de

vida e a convivência, que garantiram, inclusive, a sobrevivência étnica desse grupo (GALLOIS, 2004, p.41). Não se trata de ressuscitar o “mito do bom selvagem”, mas de considerar que todos os grupos humanos estão sujeitos às dinâmicas sociais e mudanças culturais. Trata-se de ao invés de simplesmente retirar esses grupos de áreas de interesse ambiental, “valorizar a identidade, os conhecimentos, as práticas e os direitos de cidadania destas populações, valorizando seu padrão de uso dos recursos naturais” a apontando ainda “perspectivas econômico-sociais alternativas” que lhes possibilite uma melhor articulação com os mercados nos quais já estão inseridos, ou pretendem se inserir, sem promover a devastação ambiental (ARRUDA, 2000, p.286).

Para Bensusan (2004) as terras indígenas, em sua essência, já se configuram como verdadeiras unidades de conservação, uma vez que é a combinação de fatores biofísicos e das atividades humanas que compõem a biodiversidade de uma determinada área. Desse modo, a autora propõe ainda a inclusão da Terras Indígenas no sistema de Unidades de Conservação, o que além de aumentar significativamente o percentual de áreas protegidas em cada bioma, estabeleceria, ainda, “um verdadeiro conjunto de espaços territoriais especialmente protegidos, conectados entre si e integrados às diversas práticas que tratam do uso da terra no país” (BENSUSAN, 2004, p.68). Outro benefício na manutenção das populações tradicionais nas áreas a serem protegidas seria a própria preservação do conhecimento humano sobre a utilização das espécies, assegurando a continuidade da biodiversidade, como é o caso, por exemplo, da variedade genética de mandiocas ainda cultivadas entre as populações indígenas da Amazônia.

Tais preocupações desencadearam na concretização da Convenção sobre Diversidade Biológica (CDB) assinada pelo Brasil durante a Conferência das Nações Unidas sobre Meio Ambiente e Desenvolvimento, em 1992, a partir da qual, estabeleceram-se os princípios e diretrizes para a implementação da Política Nacional da Biodiversidade (Decreto nº. 4.339/2002), que passa a incorporar os componentes imateriais da biodiversidade (conhecimentos, inovações e práticas de povos indígenas, quilombolas e outras comunidades locais). As linhas diretivas do decreto seguiram as indicações do artigo 8(j) da CDB:

[...] respeitar, preservar e manter o conhecimento, inovações e práticas das comunidades locais e populações indígenas com estilo de vida tradicionais relevantes à conservação e à utilização sustentável da diversidade biológica e incentivar sua mais ampla aplicação com a aprovação e a participação dos detentores desse conhecimento, inovações e práticas; e encorajar a repartição equitativa dos benefícios oriundos da utilização desse conhecimento, inovações e práticas (MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE, 2000, p.11).

Linhas sob as quais também se apoiou a lei do SNUC na definição de duas categorias de Unidades de Conservação de Uso Sustentável: a Reserva Extrativista e a Reserva de Desenvolvimento Sustentável. Segundo Juliana Santilli (2004a, p.76) tais instrumentos apontam para o reconhecimento da sociodiversidade e da “preservação das práticas culturais, sociais e econômicas das populações tradicionais” como elementos fundamentais para a preservação da biodiversidade.

As discussões e teorias a respeito das sobreposições e dos limites e possibilidades sobre o diálogo entre o estabelecimento e gestão das terras indígenas e unidades de conservação são diversos e cada vez mais presentes na sociedade brasileira. Os conflitos entre os interesses ambientais, indígenas e econômicos sempre existiram e irão configurar esse cenário. Por isso, é preciso, cada vez mais, que se busque estabelecer diálogos inter-institucionais. Ambientalistas e indigenistas, cujos interesses são confluentes precisam consolidar seus interesses e buscar a defesa da sociobiodiversidade, possibilitando às populações tradicionais a continuidade de suas práticas preservacionistas articuladas com projetos de uma economia alternativa na ótica do etnodesenvolvimento.

Diante do exposto neste capítulo observamos que há ainda muito a se avançar no que se refere às populações indígenas brasileiras. As leis e incisos que poderiam favorecê-las ainda não possuem aparatos técnicos e institucionais para serem concretizadas. Muitos avanços que constam, inclusive no texto constitucional, já não condizem com a realidade e demandas desses grupos nos dias atuais, necessitando de reformulações e adequações. O próprio conceito de populações indígenas não contempla a sua diversidade étnica e as variações culturais decorrentes, inclusive, da dinamicidade cultural e da interação cada vez mais freqüente entre aldeias e sociedade envolvente.

Outro fator catalisador da discriminação que incide sobre os povos indígenas está enraizado nas matrizes culturais do século XVI, nos mitos do Bom Selvagem, do guardião das matas, o que gera um desconhecimento dessa identidade emergente e politicamente presente no cenário regional e, até mesmo nacional.

A maioria das pessoas desconhece a existência de índios no seu estado ou município. Em Minas Gerais, por exemplo, não há um reconhecimento ou valorização dos índios cujos territórios estão inseridos neste estado, situação presente inclusive nos próprios órgãos governamentais, e até mesmo nos ambientes educacionais. Realidade essa muito contraditória, pois nossas matrizes culturais e o próprio processo de formação política e identitária dos mineiros está enraizada na história indígena. No capítulo a seguir iremos

apresentar alguns desses processos de etnocídio e desterritorialização que ocorreram no Leste Brasileiro, e mais especificamente com os sobreviventes da etnia *Borun* – o povo *Krenak*.

## **CAPÍTULO 3 – A SAGA DO ÍNDIO NO LESTE BRASILEIRO: uma trajetória complexa, contraditória e singular**

A região geográfica do leste brasileiro, correspondente ao norte do Espírito Santo, sudeste da Bahia e nordeste de Minas Gerais, até o final do século XVII. E permaneceu, de certa forma, indevidada pelos colonizadores, que apesar de já terem estabelecido contatos e uma série de incursões nos territórios indígenas (nas capitanias de Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo), encontraram aí forte resistência dos índios *Aimorés*<sup>36</sup> contra seu ingresso e estabelecimento nesses territórios originalmente indígenas.

Nas regiões litorâneas, o primeiro contato, ainda amistoso, se deu sobretudo com povos tupis, como os *Tupinambá*, *Tupinikim*, *Temiminó* e *Potiguara*, em busca de pau-brasil. E é com a implantação das capitanias hereditárias que se estabelecem as guerras de conquista, contra as quais a reação indígena, já no século XVI, foi intensa. Com o escravismo e os aldeamentos jesuíticos associados aos engenhos de cana-de-açúcar, que demandavam abundantemente mão-de-obra, os conflitos se disseminaram ainda mais pelas áreas costeiras. Os *Goitaká(ses)* ou *Goitá*, no atual estado do Rio de Janeiro, não aceitavam a presença dos europeus, assim como os *Tupinambá*, na capitania da Bahia, os *Tupinikim* de Ilhéus, dentre outros povos indígenas do leste (PREZIA, 2004).

Com o Ciclo do Ouro, no século XVII, os indígenas passam a ser levados de suas regiões de origem para trabalhar nas minas e fazendas de São Paulo e Minas Gerais. Enquanto as etnias da região de São Paulo foram utilizadas como “carregadores de tropas das bandeiras”, os de Minas “foram requisitados como guias e suas aldeias se tornaram locais de pousos e abastecimento de comida” (PREZIA, 2004, p.37). Concomitantemente à mineração inicia-se também a fase da pecuária frente à demanda de abastecimento de carne nas vilas que se formavam em torno dos garimpos. Tal período corresponde à ocupação do médio e alto São Francisco, Recôncavo Baiano e centro do Espírito Santo, como destaca Melatti (2009, p.1):

[...] a expansão da pecuária pelo vale do rio São Francisco, a exploração de minerais preciosos em Minas Gerais, os estabelecimentos agrícolas litorâneos no Recôncavo Baiano e no centro do Espírito Santo foram pouco a pouco apertando o cerco dessa

---

<sup>36</sup> Denominação dada aos botocudos (autodenominados: *Borum*), nos primórdios da colonização.

área, de modo que, no decorrer do século XIX tiveram lugar os momentos decisivos de sua ocupação.

A abertura de novos caminhos e desmonte dos aldeamentos missionários no século XVIII e início do XIX configurou, por sua vez, um cenário de abandono e guerra aos grupos que cruzassem “o caminho do desenvolvimento”, o que se concretizou com a carta régia de 1808 e com o estabelecimento de quartéis em todo o leste brasileiro. No início do século XIX foram implantados 35 quartéis no sul da Bahia e leste/nordeste de Minas; e 38 no Espírito Santo. Muitos confrontos e extermínios se estenderam então por toda a costa leste, sendo concluída a ligação entre Rio de Janeiro e Salvador pelo litoral no século XX, quando grande número de aldeias das etnias *Borun*, *Pataxó*, *Tupinikim*, dentre outras, já se encontravam exterminadas ou transformadas em vilas, como o já mencionado aldeamento de Itambacuri, no norte de Minas Gerais (PREZIA, 2004).

Dentre os “bolsões indígenas” que ainda restavam no leste brasileiro em meados do século XIX, entre a região do sul da Bahia e o vale do rio Doce ao longo da vertente oriental da serra do Mar, destacavam-se os últimos refúgios dos índios *Kamakã*, *Pataxó*, *Maxakali*, *Puri-Coroado* e os grupos de *Botocudos*. De acordo com Ribeiro (1995), esses grupos não tinham a agricultura como prática de subsistência, sobrevivendo a partir da caça e da coleta nas matas ciliares dos principais rios da região como o Pardo, o das Contas, o Jequitinhonha, o Mucuri, o São Mateus e o Doce.

Os povos indígenas aí domiciliados receberam então designações imprecisas e genéricas, originárias do processo de “tupinização”, como, por exemplo: *Aimorés* (temidos desde o século XVI, por aterrorizar a todos que adentrassem o seu território); *Botocudos* (“porque alguns grupos usavam grandes botoques nos lóbulos das orelhas e no lábio inferior”); *Coroados* (“por rasparem a cabeleira em círculo, três dedos acima das orelhas, formando uma espécie de coroa); e ainda *Tapuia*, vocábulo, como já se mencionou anteriormente, originário das relações inóspitas entre os índios da costa (*tupi*) e os do sertão, que não compartilhavam com os primeiros a mesma língua e cultura. Melati (2009, p.2) destaca que tais denominações étnicas “pairam confusamente sobre esta área”, delimitando as seguintes distinções temporais:

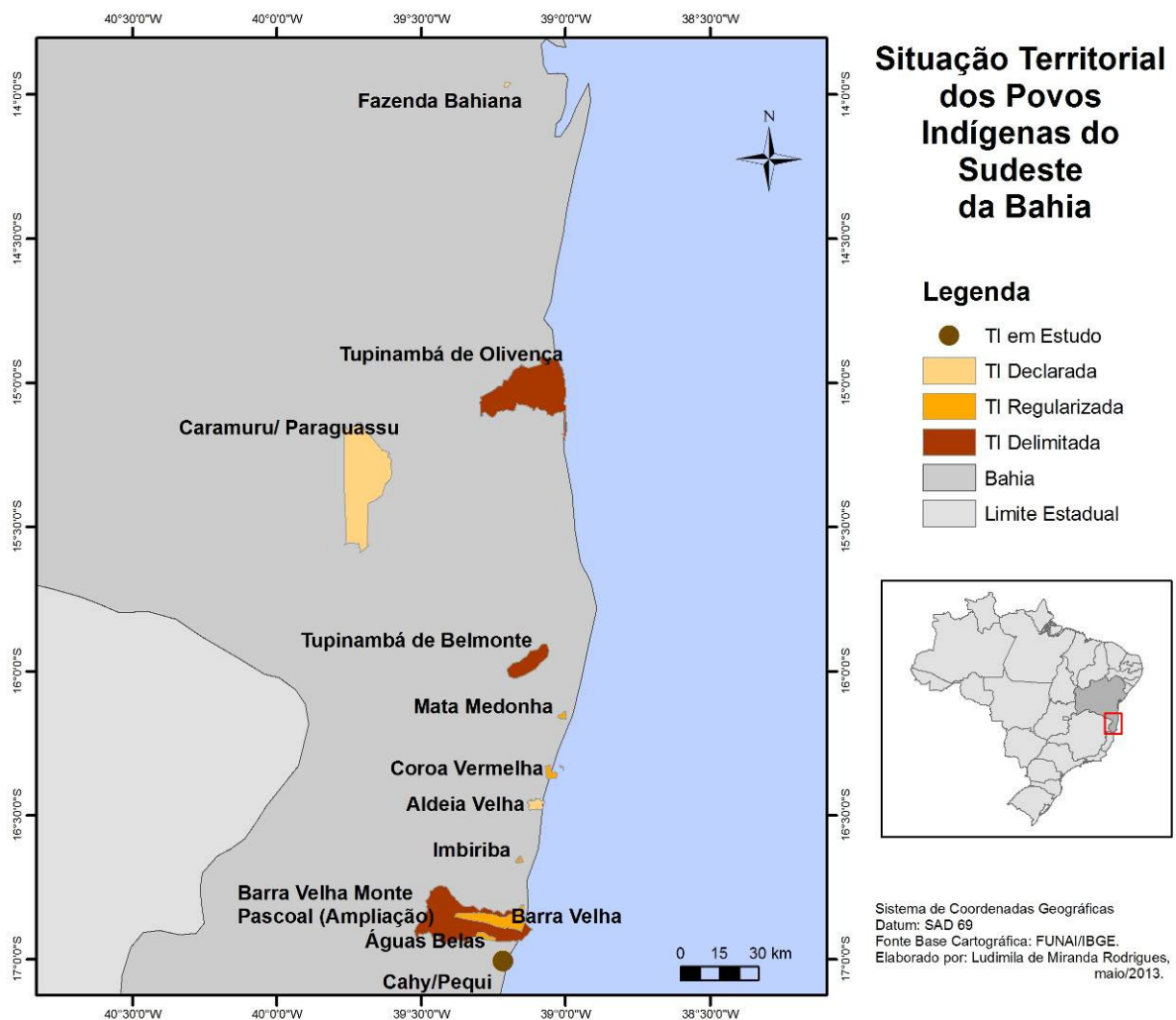
[...] os indígenas que enfrentavam os europeus a partir dos meados do século XVI, desde mais ou menos o vale do rio das Contas até o do Jequitinhonha, eram a princípio conhecidos como aimorés. Os chamados crens ou gueréns eram tidos como relacionados aos aimorés. No século XVII, as fontes passam a considerar cren (ou gueren) e aimoré como sinônimos. Em meados do século, o uso do termo aimoré torna-se raro, mas continuam as referências aos crens. Elas começam a desaparecer

em meados do século XVIII, com o deslocamento das hostilidades da Bahia para Minas Gerais, e surge a denominação botocudo, agora ao sul do Jequitinhonha.

No sudeste da Bahia além das “vilas de índios”, encontravam-se, predominantemente, índios das etnias *Pataxó* e *Maxakali*, e também muitos luso-brasileiros e imigrantes, além de alguns grupos autônomos que viviam nos resquícios de Mata Atlântica nas bacias dos rios Gongoji, Cachoeira, Pardo e Jequitinhonha. Todavia, grande parte desses grupos fora dizimada pelas frentes de expansão da lavoura de cacau entre 1910 e 1930, restando apenas dois pequenos grupos das etnias acima mencionadas (SAMPAIO, 2010). Na Bahia, em 1926 são criados os postos indígenas para alocar os índios do sul do estado, como os *Pataxó Hã-hã-hãe*, *Borun* e *Baenã* no Posto Caramuru; e os *Cariris-sapuiás*, *Camacãs* e outros tupis, de antigos aldeamentos invadidos, no Posto Indígena Paraguaçu. Embora, tais terras tenham sido oficialmente demarcadas entre 1936 e 1937, com o destaca Sampaio (2010, p.2) a reserva indígena Caramuru-Paraguaçu foi “imediatamente invadida por fazendeiros de cacau e gado, que se valeram de arrendamentos e da corrupção de servidores do SPI para desencadear um novo processo de expulsão dos índios que perdurou [...] até a década de 1970”.

Ainda resistentes às pressões dos fazendeiros, um significativo grupo da etnia *Pataxó* (e alguns *Maxakali*) residiam no extremo sul do baiano, na foz do rio Corumbau, reunidos na aldeia de Barra Velha. Na década de 1940 são atingidos por uma iniciativa estatal de criação do parque Monte Pascoal (a oeste da aldeia) para preservação do monumento natural e histórico da “Costa do Descobrimento”. Em decorrência, mais uma vez do conflito institucional de políticas governamentais entre FUNAI e IBDF, os índios, ameaçados de perderem suas terras, foram em busca de soluções no Rio de Janeiro, e ao retornarem sem respostas positivas iniciaram uma forte resistência à implementação do parque, contida pelo “Fogo de 51”. Ainda presente na memória dos *Pataxó*, o “Fogo de 51” foi uma emboscada aos índios, que foram levados à cidade, onde segundo “falsos informantes” eles estariam liberados para pegar mantimentos nos armazéns. Em resposta, a polícia invadiu a aldeia indígena, incendiando as casas, assassinando, espancando e até estuprando as mulheres sobreviventes. Diante tal situação, muitos índios *Pataxó* fugiram da aldeia ou foram levados para a Fazenda Guarani, em Carmésia/MG, principalmente após a consolidação do parque em 1961, quando os que ainda residiam no território, foram impedidos de plantar, privando-se assim o grupo do seu principal meio de sobrevivência. Apenas em 1971 a FUNAI retoma o Posto Indígena em Barra Velha (SAMPAIO, 2000).

Atualmente existem 12 terras indígenas no sudeste da Bahia, compreendendo um contingente populacional de aproximadamente 22.039 indígenas das etnias *Pataxó*, *Pataxó Hã-há-hãe* e *Tupinambá* distribuídos em aproximadamente 169.589 ha, que variam de 304 a 44.121 hectares. Sendo cinco terras indígenas regularizadas (ou homologadas); três declaradas (ou reservadas); três delimitadas (ou identificadas e aprovadas) e uma em estudo (ou identificação), como pode ser observado no mapa abaixo (FIG.1).

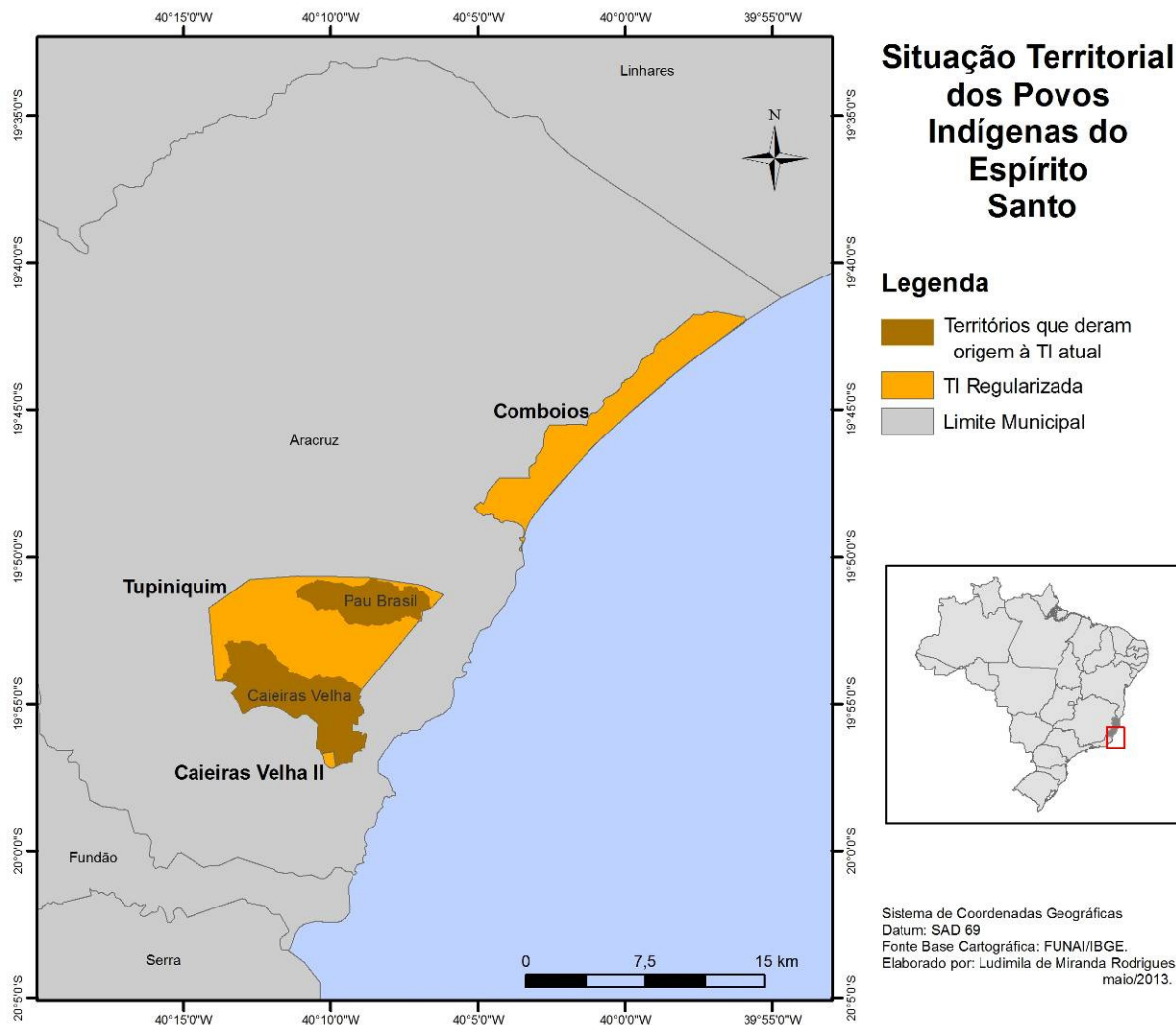


**FIGURA 1: Mapa da Situação Territorial dos Povos Indígenas do Sudeste da Bahia**

Já no Espírito Santo, onde o processo de ocupação muito se aproxima ao sudeste baiano, atualmente existem três terras indígenas regularizadas/homologadas, com 3.033 índios em 18.221 ha, todas localizadas no município de Aracruz. A Terra Indígena Tupiniquim originou-se da junção entre as TI(s) Caieiras Velha e Pau Brasil, entre as quais havia um terreno sob a posse da Aracruz Celulose, que foi repassada aos índios depois de muitas lutas e



audiências públicas em 2007. No mapa a seguir (FIG. 2) verifica-se a localização das duas terras indígenas atuais e as demarcações anteriores à junção na atual TI Tupiniquim.



**FIGURA 2: Mapa da Situação Territorial dos Povos Indígenas do Espírito Santo**

Na TAB. 3 apresentamos mais informações sobre as terras indígenas do Espírito Santo e Sul da Bahia, explicitando os municípios nos quais estão inseridas, etnias, população, situação territorial, área oficial, projetos e notícias relacionadas aos grupos em questão, segundo o banco de dados do Instituto Socioambiental, FUNAI e Associação Nacional de Ação Indígena.

TABELA 3: Terras Indígenas no Leste Brasileiro (sudeste da Bahia e norte do Espírito Santo)

(Continua)

TERRA INDÍGENA	MUNICÍPIOS	ETNIAS	POPULAÇÃO (em diferentes datas, de acordo com as fontes disponíveis)			SITUAÇÃO	ÁREA OFICIAL (ha)	PROJETOS	NOTÍCIAS
			1991 (FUNAI)	1998 (ANAÍ)	2011 (FUNAI-BA)				
<b>Mata Medonha (BA)</b>	Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia	<i>Pataxó</i>	1991 (FUNAI) 225	1998 (ANAÍ) 143	2011 (FUNAI-BA) 360	Homologada	549	0	8
<b>Coroa Vermelha (BA)</b>	Santa Cruz Cabralia	<i>Pataxó</i>	1994 (FUNAI) 620	1995 (FUNAI) 693	1998 (ANAÍ) 1546	Homologada	1493	1	104
<b>Imbiriba (BA)</b>	Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia	<i>Pataxó</i>	1990 (FUNAI) 120	1998 (ANAÍ) 99	2010 (FUNASA) 397	Homologada	408	0	10
<b>Aldeia Velha (BA)</b>	Porto Seguro	<i>Pataxó</i>	1998 (ANAÍ) 199	2007 (GT/FUNAI) 624	2011 (FUNAI-BA) 1200	Declarada/ Em Demarcação	2.001	1	20
<b>Barra Velha (BA)</b>	Porto Seguro	<i>Pataxó</i>	1984 (FUNAI) 1082	...	2010 (FUNASA) 2.992	Homologada	8627	1	99
<b>Barra Velha do Monte Pascoal (ampliação) (BA)</b>	Porto Seguro	<i>Pataxó</i>	...	...	2010 (FUNASA) 4649	Identificada/ Aprovada	44.121	1	30
<b>Águas Belas (BA)</b>	Itabela, Itamaraju, Porto Seguro e Prado	<i>Pataxó</i>	1990 (FUNAI) 86	1995 (GT/FUNAI) 235	2011 (FUNAI-BA) 300	Homologada	1.189	0	7
<b>Cahy/ Pequi (BA)</b>	Prado	<i>Pataxó</i>	...	...	2011 (FUNAI-BA) 3000	Em Identificação	...	0	20

TABELA 3: Terras Indígenas no Leste Brasileiro (sudeste da Bahia e norte do Espírito Santo)

(Conclusão)

TERRA INDÍGENA	MUNICÍPIOS	ETNIAS	POPULAÇÃO (em diferentes datas, de acordo com as fontes disponíveis)			SITUAÇÃO	ÁREA OFICIAL (ha)	PROJETOS	NOTÍCIAS
Caramuru/Paraguassu (BA)	Camaca, Itajaú da Colônia e Pau Brasil	<i>Pataxó Hã-hã-hãe</i>	1994 (FUNAI) 1.449	1998 (ANAÍ) 1.800	2011 (FUNAI-BA) 2.984	Reservada em demarcação (reserva indígena)	54.000	1	409
Tupinambá de Olivença (BA)	Camaca, Itajaú da Colônia e Pau Brasil	<i>Tupinambá</i>	2004 (GT/FUNAI) 2.000	...	2010 (FUNASA) 4.486	Identificada/aprovada	47.376	3	261
Tupinambá de Belmonte (BA)	Buerarema, Ilhéus e Uma	<i>Tupinambá</i>	2011 (FUNAI-BA) 600	...	2011 (GT/FUNAI) 60	Identificada/aprovada	9.521	0	5
Reserva Indígena Fazenda Bahiana (Nova Vida) (BA)	Camamu	<i>Pataxó Hã-hã-hãe</i>	1990 (FUNAI) 216	1998 (ANAÍ) 250	2003 (FUNAI) 65	Reservada (reserva indígena)	304	0	10
Caieiras Velha II (ES)	Aracruz	<i>Gurani Mbya; Tupiniquim Guarani</i>	...	...	2008 (FUNAI) 35	Homologada	57	3	81
Comboios (ES)	Aracruz	<i>Tupiniquim</i>	1987 (FUNAI) 285	1997 (Rocha Freire) 287	2010 (FUNASA) 534	Homologada	3.872	1	120
Tupiniquim (ES)	Aracruz	<i>Guarani; Gurani Mbya; Tupiniquim</i>	1997 (Rocha Freire) 870	2005 (GT/FUNAI) 2.012	2010 (FUNASA) 2.464	Homologada	14.282	3	238

FONTE: (ISA, 2013); (ANAÍ, 2010); (FUNAI, 2013a)

(...) Ausência de Dados Disponíveis

Segundo o Instituto Socioambiental (2003) grande parte das terras indígenas passa por mais de um processo de homologação de terras, seja por conflitos com as áreas de entorno, ou por demandas internas das comunidades, como, por exemplo, as terras indígenas de Barra Velha do Monte Pascoal (aprovada com possível revisão) e Caramuru/Paraguassu (reservada e em processo de demarcação). Diante da importância histórica e econômica dessas áreas e dos conflitos de interesses relacionados a elas, a revisão ou demarcação de terras, em andamento, são conquistas inerentes à luta desses povos. Contudo, o seu reconhecimento frente à sociedade dominante ainda encontra obstáculos devido a notícias preconceituosas veiculadas na imprensa como: “Famílias Indígenas Ocupam Fazendas”, “Índigenas Pataxó Bloqueiam BR-101”, “Índios Querem Mais Terrenos”, “Demarcação Assusta Hoteleiros”, dentre outras (são cerca de mais de 400 notícias que não expressam a situação pela visão do índio) (ISA, 2013).

Outra tendência que se observa, não apenas dentre os povos indígenas do leste, mas no contexto brasileiro como um todo, é o incremento populacional verificado nas últimas décadas, processo relacionado às conquistas jurídicas e territoriais, deslocamento de grupos entre áreas já demarcadas, junção de territórios indígenas e emergência de etnias que mantinham sua identidade escondida sob o disfarce de caboclos.

Quanto à realização de projetos nas terras indígenas através de parcerias com organismos e empresas estatais, por exemplo, verifica-se que dos 15 projetos iniciados, entre 2008 e 2011, nas TI elencadas acima, três têm enfoque em “Cidadania e Representação Política” (de contrapartidas e implementação de atividades em projetos produtivos nas aldeias); quatro de “Geração de Renda” (práticas de desenvolvimento sustentável, mulheres indígenas artesãs); quatro de “Território” (agroecologia, gestão territorial, lavoura frutífera e piscicultura); dois de “Ambiente” (produção de alimentos e proteção ambiental/ manejo sustentável de pescado); um de “Educação Escolar” (biblioteca indígena) um de “Cultura” (museu virtual), como pode ser observado na TAB 4.

**TABELA 4: Projetos com participação indígena nas Terras Indígenas do Leste (sudeste da Bahia e norte do Espírito Santo)**

TI	NOME	CONVÊNIO	ANO	ENFOQUE
<b>Caieiras Velha II (ES)</b>	• Composição de contrapartidas e implementação de atividades em projetos produtivos nas aldeias	FUNAI 03/2011 (ES)	2011	Cidadania e Representação Política
	• Lavoura frutífera	FURNAS 19177 (ES)	2010	Território
	• Piscicultura	FURNAS 19247 (ES)	2010	Território
<b>Comboios (ES)</b>	• Projeto Social da Comunidade Indígena Comboios	FUNAI (ES)	2009	Cidadania e Representação Política
<b>Tupiniquim (ES)</b>	• Composição de contrapartidas e implementação de atividades em projetos produtivos nas aldeias	FUNAI 03/2011 (ES)	2011	Cidadania e Representação Política
	• Cipó imbé	PCI 904 (ES)	2011	Geração de Renda
	• Apoena - mulheres indígenas artesãs	CEF (ES)	2009	Geração de Renda
<b>Coroa Vermelha (BA)</b>	• Desenvolvimento Sustentável do Povo Pataxó II	PRONATER (BA)	2008	Geração de Renda
<b>Aldeia Velha (BA)</b>	• Museu Virtual Pataxó	PPM 64177(BA)	2011	Cultura
<b>Barra Velha (BA)</b>	• Desenvolvimento Sustentável do Povo Pataxó	IIPRONATER (BA)	2008	Geração de Renda
<b>Barra Velha Monte Pascoal (BA)</b>	• Produção de Alimentos e Proteção Ambiental no Território Pataxó de Monte Pascoal	CI 0658/05-60 (BA)	2008	Ambiente
<b>Caramuru/Pa raguassu (BA)</b>	• Biblioteca Hãhãhãe Indígena Água Vermelha	BNDDES 2009/786-898 (BA)	2009	Educação Escolar
<b>Tupinambá de Olivença (BA)</b>	• Manejo sustentável de pescado	CI 2281/2009-15 (BA)	2009	Ambiente
	• Promover aos Indígenas pertencentes ao povo Tupinambá da Serra do Padeiro, aportes a gestão territorial e ambiental de seu território	PRONATER (BA)	2009	Território
	• Agroecologia em terras indígenas: ações de ATER para um território sustentável - Serra do Padeiro	PRONATER (BA)	2008	Território

FONTE: ISA (2013)

A presença desses projetos nas aldeias indica a articulação e afirmação política, territorial, sociocultural e econômica das populações indígenas, que cada vez mais têm buscado novas alternativas de subsistência nos atuais contextos ambientais (muitas vezes desmatados e já marcados pelo uso insustentável de fazendeiros ou grandes empresas) associando ao conhecimento tradicional as práticas auto-sustentáveis da cultura não indígena,

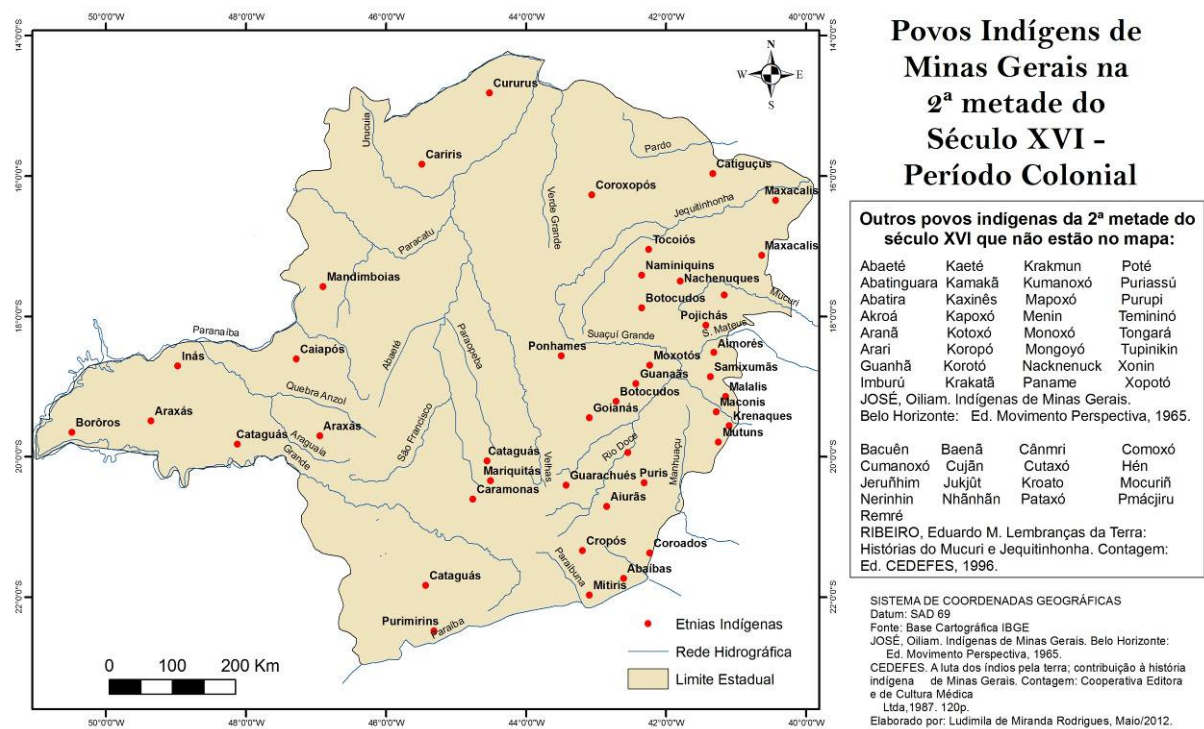
que se adéquem às suas demandas e preceitos étnico-culturais. Observa-se ainda as atuais preocupações e demandas dos povos indígenas, que necessitam cada vez mais de orientação e capacitação para construir, desenvolver e prestar contas de projetos de fomento governamental ou de empresas privadas (envolvendo medidas compensatórias por impactos de projetos econômicos desenvolvidos em áreas indígenas ou no seu entorno). É nesse sentido que atuam as novas lideranças indígenas, principalmente dos professores indígenas, que atuam tanto na elaboração como na gestão dos projetos, muitas vezes apoiados em outras instituições de apoio como as universidades ou organizações não-governamentais.

Em Minas Gerais, este cenário se configura ainda por um processo de expropriação e etnocídio muito nítidos, associados, inclusive, à intervenções estatais e empresariais em terras indígenas de forma mais incisiva e regimental, por decretos e incisos governamentais, como discutiremos a frente.

### ***3.1. Boruns do Leste: Etnocídio e desterritorialização indígena em Minas Gerais***

Em Minas Gerais, havia inúmeras etnias que habitavam o território do estado até a segunda metade do século XVI, tendo algumas identificadas suas localizações, e outras, apenas descritas a partir de contatos estabelecidos em viagens, como pode ser observado no mapa abaixo (FIG.3).

Os relatos de viajantes reforçam a enorme diversidade de grupos indígenas presentes em diferentes biomas (Cerrado, Mata Atlântica, etc.) do leste brasileiro. Além dos registros da fauna e flora, muitos naturalistas que vieram ao território brasileiro, inclusive nos séculos XVIII e XIX, se dedicaram e/ou se aprofundaram nas populações indígenas que encontravam nas áreas percorridas. Assim, são sobre estes relatos que existem atualmente referências, inclusive geográficas, dos povos índios que ocuparam nos séculos passados o estado de Minas Gerais, o qual foi intensamente estudado por diversos viajantes como Spix e Martius, Saint-Hilaire, dentre outros.



**FIGURA 3: Mapa dos Povos Indígenas de Minas Gerais na 2ª metade do século XVI – Período Colonial**

A maioria dos grupos mencionados corresponde a índios do tronco linguístico Macro-Jê, predominante nas regiões de Minas Gerais, Bahia e Espírito Santo, apesar de anteriormente esse território ter sido também ocupado por povos do Tronco Tupi, dos quais, na região do rio Doce, são encontrados ainda vestígios arqueológicos de cerâmicas, pinturas, etc.

Dentre os traços culturais dos Macro-Jê destaca-se o caráter nômade e a tendência ao desmembramento em pequenos grupos, o que justifica a presença de diversos subgrupos como já se ressaltou anteriormente. Prezia (2004) destaca que a formação dessa diversidade de subgrupos da etnia *Borun* (formados a partir de núcleos familiares não muito extensos) está relacionada à prática de associar o grupo à sua liderança (inclusive, etnomicamente) ou a uma característica geográfica que identificasse o seu território de caça. Cada subgrupo possuía suas especificidades linguísticas e socioeconômicas, formando “numerosos bandos de coletores, caçadores e pescadores nômades, mas reconhecendo os limites de sua área de caça e coleta” (MATTOS, 1996, p.58). Segundo Ribeiro (1983), os Macro-Jê configuram os representantes indígenas mais genuinamente brasileiros, uma vez que só existiam (e ainda existem) dentro de nossas fronteiras. A autora destaca ainda que são povos de cultura material mais simples, embora apresentem organização social mais complexa e elaborada que a dos Tupi-guarani.

Tais populações destacam-se tanto pela influência na cultura mineira, como na própria toponímia de Minas Gerais, que conta com acidentes geográficos (córregos, serras,

etc.), assentamentos humanos e a própria fauna e flora com nomes de origem indígena. Embora, Deus; Fantinel; Nogueira (1998), destaquem que os grupos indígenas de Minas Gerais são majoritariamente do tronco lingüístico Macro-Jê, a principal contribuição da toponímia indígena nesse estado é basicamente de origem Tupi-guarani, idioma largamente difundido aqui através dos bandeirantes e jesuítas, por ser a língua mais comum no litoral e entre os “mestiços” que integravam o grupo dos bandeirantes. Os autores destacam ainda o caráter geográfico-ecológico da toponímia indígena, principalmente relacionada à hidrografia, como Córrego das Gamelas, Córrego Tamboril, Córrego Buriti, Córrego Jambreiro, Córrego da Aroeira, Córrego Catomumim, Córrego Samambaia e Córrego do Capão, todos fazendo referência à fauna ou à flora presente nesses lugares. Tal associação, segundo Gallais (2002), é construída a partir dos diversificados referenciais sócio-étnicos, mítico-afetivos e ecológicos, relacionados, inclusive, com a própria dinâmica de ocupação e deslocamento dessas populações ao longo dos principais cursos d’água de uma determinada região. Em Minas Gerais, essa incidência é verificada ao longo das bacias dos rios Doce e Jequitinhonha, como pôde ser observado no mapa de distribuição dos povos indígenas no período colonial (FIG. 3).

### 3.1.1. O etnocídio indígena nas principais bacias hidrográficas de Minas Gerais

Na região entre os rios Doce e São Mateus, verifica-se uma grande concentração de subgrupos da etnia *Borun*. Estigarríbia (1934), engenheiro oficial do exército e chefe do Serviço de Proteção ao Índio em Minas Gerais, menciona a existência e possíveis relações entre esses grupos:

A mesopotâmia florestal Dôce – S. Mateus é habitada pelos remanescentes de índios (de língua diversa e tipo algum tanto diferente dos tupis-guaranis) a que aqui damos diversos nomes: Pancas, Munhangirens (água branca), Nac-héréhé (terra boa), Nac-na-nuc (habitantes das serras), Inkut-crac, Crenac, etc., todos eles provindos de mistura, em grãos diferentes, de tribus Aimorés e Goitacases, pertencentes, portanto, na classificação de Von Martius, à **Família Gê** ou Crãns (não confundir com os Crens ou Guerengs, o 4º dos 8 grupos da sua classificação, na qual os tupis-guaranis são os primeiros e os Gês ou Crãn os segundos, etc.) e na dos primitivos habitantes nossos, a raça tapuia, que correspondia a índios mais atrasados, mais claros, mais altos e habitando geralmente o interior do país (ESTIGARRIBIA, 1934, p.13).

E o Vale do Rio Doce, no século XVIII, ainda mantinha-se como uma vasta área desconhecida pela *geografia histórica da Capitania de Minas Gerais*, uma vez que estrategicamente os “sertões do leste” compreendiam a faixa florestal contígua à região



mineradora e configurava uma “barreira natural ao descaminho do ouro e que, portanto, deveria ficar impenetrável aos colonos” (AMANTINO, 2009, p.128). Os índios eram, nesse momento, os guardiões dessas fronteiras. No entanto, desde o século XVI já havia registros de bandeiras ou expedições militares na região, sendo muitas delas derrotadas pelos *botocudos* como destaca o Cedefes (1987, p.32):

Os Botocudos que se autodenominavam: ENDJEREKMUN – ou POVOS CORREDORES, profundamente conhecedores da selva, derrotaram a Companhia. Reagiram com os massacres, emboscadas e táticas de guerrilha às espingardas e chumbeiras dos brancos e sanguinários soldados da Companhia.

No início do século XIX, é que, com a redução da arrecadação do ouro na Colônia, se iniciaram as buscas de novos veios, e concomitantemente, o incremento da agricultura associada a núcleos populacionais do território mineiro ainda não agregados a uma atividade econômica significativa. Neste período o etnocídio dos povos indígenas se deu preponderantemente nas regiões de Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás, decorrente da expansão econômica que provocou crescente pressão sobre as populações e territórios indígenas.

A Carta Régia de 13 de maio de 1808 vai nesse sentido ao encontro das novas demandas econômicas então colocadas em evidência, oficializando as ações hostis contra os índios, e legalizando a “guerra justa” contra os *Botocudos*, que garantiu a ocupação do território de interesse, com a escravização da mão-de-obra indígena, aprisionamento dos índios nos aldeamentos ou em fazendas, bem como o estabelecimento de fortificações ao longo dos rios para se garantir a navegação e o combate aos índios mais arredios. Para tal, foram estabelecidas divisões militares no rio Doce, segregando esse território em faixas controladas pelos militares, com o propósito de extermínio indígena e ocupação demográfica do vale - o que também estimulou a chegada de colonos dispostos a escravizar os índios e a dedicar-se ao cultivo e comércio na região, recebendo para isso uma série de isenções fiscais. Tais “entradas”<sup>37</sup> no território indígena foram ainda mais brutais como destacado por Otoni (2002, p. 32):

Os soldados davam a seus cães a carne dos botocudos. Os índios eram caçados como animais. Cita-se o exemplo de um oficial das divisões do rio Doce que confessava “não ser mais homem quando se lhe falava em botocudos”: quando seus cães farejavam aqueles índios, ele dizia sentir a mesma emoção de um caçador cujos cães farejassem um veado. Aqui, caçador, cães e perseguidos pareciam encontra-se na mesma esfera de animalidade, alheios à civilização e à condição de humanidade.

---

<sup>37</sup> O termo “entradas” é utilizado aqui no sentido próprio de expedições que promoveram a interiorização e ocupação das terras brasileiras ainda não exploradas.

O príncipe alemão Maximiliano Wied-Neuwied, que esteve no baixo Jequitinhonha e Mucuri em 1815 (realizando registros iconográficos da natureza e dos homens que nela habitavam), exprimiu o seguinte depoimento frente aos trágicos extermínios indígenas causados pelos colonos: “*A desgraçada guerra sustentada contra os ‘Botocudos’ no rio Doce torna impossível tratar, nessa região, com esse notável povo; quem quiser vê-los aí, deve preparar-se para uma flechada*” (WIED-NEUWIED, 1940, p.160).

Foram criadas seis divisões militares na região do Vale do Rio Doce; e uma, no Vale do Jequitinhonha, as quais eram coordenadas pela Junta de Civilização dos Índios, Colonização e Navegação do Rio Doce, e submetidas ao governador da Capitania (AGUIAR, 2007). Tais divisões atuavam conjuntamente aos aldeamentos, também definidos pela mesma Carta Régia, como medida de catequização, fortalecida ainda por uma segunda Carta Régia de 02 de dezembro (do mesmo ano), na qual se regulamentava a concessão de sesmarias nos territórios correspondentes às divisões militares; se estabelecia regras para a catequização nas aldeias; se normalizava os aldeamentos e a utilização da mão-de-obra indígena; se definia a participação dos fazendeiros no processo de civilização e os benefícios que lhes seriam concedidos, e por fim, se especificava o tipo de aldeamento desejado (ESPINDOLA, 2005). Os aldeamentos, além de “reservatórios de força de trabalho”, foram direcionados também para o desenvolvimento da agricultura, aumentando a exploração da mão-de-obra indígena, que como destaca Espindola (2005):

[...] ou eram empregados na derrubada da mata para novas fazendas e no cultivo da terra, ou eram requisitados para trabalhar na abertura de estradas e outras obras públicas, ou eram recrutados para serem soldados, marinheiros, carregadores, entre outras atribuições (ESPINDOLA, 2005, p.109).

Em Minas Gerais, devido aos ataques dos *Botocudos* e *Puris* às regiões já povoadas, os governadores da Capitania mantinham uma “guerra defensiva” através da instalação de presídios militares distribuídos estrategicamente. Nessa capitania, as entradas civilizadoras iniciaram-se, aliás, com a chegada de agricultores, com o objetivo de implantar na região o cultivo do algodão, fumo e café. Particularmente entre os rios Paraíba e Doce, foi atingido, assim, o território dos *Puri-Coroados*, que viviam na porção sul de Minas Gerais, norte do Rio de Janeiro, sudoeste do Espírito Santo e nordeste de São Paulo ocupando uma vasta área geográfica. Tanto os *Botocudos*, como os *Puris* tinham grande conhecimento desse território, conseguindo fugir ou obter sucesso em conflitos justamente devido a esse fator. Conseqüentemente, como estratégia de desmobilização das populações indígenas, os colonizadores começaram a levá-los para aldeamentos situados em outras regiões

desconhecidas por eles, dificultando assim, sua fuga, pois desta forma, os índios perdiam seus referenciais geográficos e culturais (AMANTINO, 2009).

Os *Botocudos*, um dos povos indígenas mais numerosos do leste, dominavam um território cuja extensão “se estendia ao Norte e ao Nordeste de Minas Gerais até encontrar o Jequitinhonha. Pendia para o Leste, transpondo a Serra dos Aimorés e chegando às praias do Oceano Atlântico”. Eles conviviam em seus territórios (que não eram totalmente ocupados devido à sua prática nômade) com outros grupos indígenas, com os quais vivenciavam conflitos; além dos inevitáveis confrontos com os portugueses (PESSOA, 2001, p.15).

No Jequitinhonha e Mucuri, destacavam-se tribos menores como os *Maxakali*, *Malali*, *Pataxó*, *Panhame* e *Comoxó*, além dos grandes grupos que compunham os “*Botocudos*” (*Borun*), como os *Guerén*, *Endjerekmun*, *Kracmun*, *Amburé*, *Nack-Nenuck* ou *Aimoré*. Com a implementação da Carta Régia de 1808, a expansão portuguesa sobre os territórios tradicionais desses povos, reduziu-se consideravelmente sua soberania territorial, o que desencadeou guerras indígenas contra os colonos (incentivados a guerrear e escravizar índios em troca de isenções fiscais) e intensificou os conflitos já existentes entre as aldeias. Em muitos casos, as tribos mais frágeis se uniam aos fazendeiros portugueses em busca de proteção contra os ataques dos grupos *Borun* (RIBEIRO, 1995).

Os massacres no Jequitinhonha e Mucuri ficaram nacional e internacionalmente conhecidos através de documentos oficiais e relatos de viajantes estrangeiros que vinham à região, como Pohl, Saint-Hilaire, D’Orbigny e Spix e Martius, que testemunharam os hábitos e os combates aos indígenas nas regiões já militarizadas (a exemplo do aldeamento indígena de Alto dos Bois e da cidade de Jequitinhonha), como relata Saint-Hilaire sobre o destacamento de Alto dos Bois:

O destacamento de Alto dos Bois, originalmente composto de trinta homens, não o é actualmente (1811) sinão dez. Todavia esse pequeno número de soldados basta, porque estão em contínua actividade, o comandante tem grande zelo no serviço, e os Botocudos avistando alguns soldados armados de espingarda receiam, sem duvida, que ainda existam mais (Saint-Hilaire, 1938, p.60-61)

Ainda no aldeamento de Alto dos Bois, Otoni (2002, p.43) destaca que em 1787, o grupo indígena da etnia *Malali*, perseguido pelos *Naknenuks*, lá apresentou-se e ficou aldeado junto ao quartel das divisões, sendo alguns desses índios, inclusive, recrutados como soldados do regimento. Foi a partir do estabelecimento dessa relação que “matavam-se muitas aldeias no Jequitinhonha, no Mucuri, e no rio Doce, em Minas, e no Espírito Santo” (OTONI, 2002, p. 48).

### 3.1.2. *Borun do Uatu: etnocídio e resistência no Vale do Rio Doce*

No início do século XIX as especulações sobre as possibilidades náuticas do Rio Doce, iniciadas no século XVIII, retornam, colocando em pauta a necessidade de romper alguns obstáculos (de natureza física, humana, administrativa e/ou financeira) que pudessem inviabilizar a investida, como destaca Espindola (2005, p. 115):

[...] não haveria obstáculos invencíveis e nem facilidades já vencidas. Os embargos físicos poderiam ser removidos. O primeiro era a “pouca salubridade do clima”, que provocava as enfermidades endêmicas nos degredados e praças dos presídios lá estabelecidos e nos que navegavam o rio Doce. Esse obstáculo poderia ser removido com a derrubada das matas e esgotamento dos lugares pantanosos e das lagoas. O segundo obstáculo considerado foram os índios Botocudo, “os mais façanhosos e carnívoros”, que “infestam quase toda a baixada daquele rio”. Esses índios colocavam “sempre em risco a fortuna e a vida dos que vivem limítrofes deles” e dos que navegam nesse rio. Esse obstáculo também seria removido à medida que fossem derrubadas as matas. [...] O governo estabeleceu um roteiro para sua eliminação: primeiro seria retirada a mata ciliar, forçando os índios a deixarem suas habitações às margens do rio e a se encurralarem nas matas interiores, porém, no segundo momento, as derrubadas avançariam para essas matas.

A navegação no rio Doce consistiu numa das estratégias econômicas mais promissoras da Coroa, e para a qual se desencadearia a inclusão da economia mineira no mercado mundial, reduzindo custos de importação, e conseqüentemente incrementando as exportações e rendas da Fazenda Real. As investidas do projeto de navegação no rio Doce estiveram associadas principalmente à Carta Régia de 1808 (que oficializou a guerra contra os *Botocudos* do Rio Doce), à formação das Juntas Militares de Civilização dos Índios (por meio do transporte em canoas, de mantimentos, armamentos, correspondência, presos, além da própria função de patrulha e condução de tropas para combater os índios) e ao projeto de privatização da navegação no rio (iniciado em 1833, com investidores ingleses, através da Companhia do Rio Doce, à qual fora oferecido o controle total da navegação e exploração de minérios) (ESPINDOLA, 2007).

A fase de guerra ofensiva aos *Borun* do Rio Doce, em 1813, já estava em pleno desenvolvimento, com as expedições armadas que partiam de seus respectivos quartéis, em busca de trilhas que as levassem aos ranchos indígenas. Eram conduzidos por guias índios, conhecedores dos costumes indígenas, das matas e que os localizavam por meio dos sons dos cânticos nos momentos de rituais, ao final do dia. Os ataques eram realizados após os rituais, e nessas ocasiões os homens eram mortos nas batalhas, e as mulheres e crianças, conduzidas à força aos quartéis onde eram distribuídas aos habitantes (ESPINDOLA, 2005).

Em 1819, a estratégia de contato com os índios, por meio da figura de Guido Marlière, passa a seguir o pressuposto de que “a guerra contra os índios melhor se faria com grãos de milho do que com chumbo” (RIBEIRO, 1995, p.114). Ou seja, era preciso recriar um “ambiente de amizade entre índios e não-índios”, assim como já existira em meados do século XVI, quando a colaboração dos índios era paga por meio de presentes, como lenços, roupas, anzóis, espelhos, sementes, etc. E foi a partir dessa estratégia que os temíveis *botocudos*, até então invencíveis, foram sutilmente inseridos no contexto dos aldeamentos, encarregados da “civilização” dos mesmos. Enquanto Marlière se manteve na região, os conflitos diretos com os grupos indígenas foram significativamente reduzidos (AGUIAR, 2007). Contudo, após a sua saída, os conflitos no rio Doce foram retomados, e além dos conflitos com as juntas militares, os índios caíram também sob o jugo de fazendeiros e imigrantes, muitos dos quais, lhes tomaram as terras, em alguns casos à título de venda.

A postura de Marlière encontrou resistência dos colonos, que continuaram perseguindo e impondo ações violentas contra os indígenas, e configurando vários focos de tensão entre fazendeiros, grileiros e imigrantes alemães e italianos. Apoiados pelo governo federal, estes novos colonos chegavam ao território brasileiro, recebendo um título que lhes dava direito a um pedaço de terra, o qual muitas vezes fazia parte de um território indígena (aliás, como também ocorreu em São Paulo, Santa Catarina, Amazônia), e na extensa faixa de floresta virgem compreendida entre os rios Doce e Mucuri.

Em 1874, houve uma última tentativa de pacificação dos *Botocudos* através da instalação do aldeamento missionário capuchinho de Etueto, com o objetivo de separar esta etnia, localizada na região do Rio Doce, dos *Puris*, agrupados em outro aldeamento, mais ao sul do rio homônimo (em função da rivalidade entre esses dois grandes grupos). O fracasso dessa iniciativa esteve relacionado à morte de muitos indígenas em decorrência de guerras inter-étnicas, epidemias, fugas ou abandono do aldeamento através de casamentos com não-índios (AMANTINO, 2009). Assim, a consolidação da ocupação efetiva no Médio Vale do Rio Doce se deu, de fato, no início do século XX, em 1905, “a partir da construção da estrada de ferro Vitória-Minas pela Companhia Vale do Rio Doce” e decorreu do processo de ocupação por luso-brasileiros e imigrantes e desterritorialização dos *Borun do Uatu* (CALDEIRA, 2009, p.49). Ruth Krenak ressalta esse processo em entrevista concedida a Ailton Krenak em 1989:

[...] todas essas família que deixaram o Krenak e foram para outra aldeia, foi por causa da civilização, e justamente trazido pela Vale do Rio Doce, que antigamente tinha mais só os índio, né, então com a chegada da Vale do Rio Doce, veio trazendo

os branco, decretaram guerra contra os índio, então foram saindo uns pra outras aldeia, e ainda bem que receberam apoio dos parente, né, os que foram pra outras aldeia ainda existe, os que não foram a gente não pode nem explicar onde eles estão. (KRENAK, 1989).

O fenômeno da migração, principalmente de italianos e alemães na bacia do rio Doce, iniciou-se em 1840, predominantemente no Espírito Santo, na região do Vale do Guandu, quando ali chegaram cerca de 65 mil italianos. Em busca de terras frias, que se aproximavam ao seu clima original, os italianos avançaram rumo às montanhas de Minas estabelecendo-se no vale do Manhuaçu, em 1866. Esta região imemorialmente era ocupada por grupos *Borun* e *Puri*, o que desencadeou mais uma vez conflitos entre índios e colonos, principalmente em 1890, quando já se iniciavam as demarcações dessas terras, o que também ocorreu simultaneamente à derrubada das matas, e ainda nesse período, o avanço da construção da Estrada de Ferro e o surgimento de madeireiros que derrubavam “perobas, cedros, braúnas e jequitibás” a serem “levados para o mercado carioca e europeu”, além de servir de dormentes (madeira colocada transversalmente à via, onde se assentam os trilhos da ferrovia) e “lenha para as locomotivas maria-fumaça” acelerando a devastação da mata atlântica nas proximidades da ferrovia (CAMPOS, 2002, p.29). Nas clareiras formadas pela devastação incidiam ainda a prática da agropecuária, com a semeadura do capim colônio nas áreas abertas pelos incêndios, o que, em menos de uma década, desencadeou na destruição de mais de 20 mil quilômetros quadrados de florestas do rio Doce; além das mineradoras que também se instalaram na região, intensificando o desmatamento e as enchentes, cada vez mais intensas nas cidades que beiravam o rio Doce (CAMPOS, 2002).

Devido às atrocidades relacionadas com a penetração das diversas frentes de expansão econômica no século XX, poucos grupos indígenas já eram então encontrados em Minas Gerais, Bahia e Espírito Santo no período. E quando estes eram localizados, limitavam-se a contingentes populacionais muito reduzidos, vivendo refugiados nas matas e fugindo de ataques e extermínios, como os *Botocudos*, ou, de trocas com os sertanejos, como os *Maxakali* que viviam em Caravelas no sul da Bahia.

Nos primeiros anos do século XX os sertanejos já haviam estabelecido um *modus vivendi* com os Maxakali; obtinham deles produtos extraídos da mata, como a poaia ou mesmo mantimentos de suas roças, trocando-a pelo artigo que lhes parecia o único meio de cativar os índios: latas de querosene cheias de cachaça que levavam às suas aldeias (RIBEIRO, 1995, p. 117).

Também na porção sul do território baiano, sobreviveram alguns grupos das etnias *Kamakã* e *Pataxó*, ambos depois subjugados e compelidos pelas missões religiosas. Os *Pataxó*, a seguir, foram abandonados pelas missões e voltaram a viver nas florestas, que

pouco tempo depois seriam devastadas por uma nova fronteira agrícola: as plantações de cacau. Originário da Amazônia e encontrando condições favoráveis no nordeste brasileiro, o cacau, desde a metade do século XIX, devido à ascensão dos preços no mercado mundial (associada à queda da cana-de-açúcar, o que proporcionou, paralelamente, à nova atividade, mão-de-obra disponível), começou a se expandir nas matas do sul da Bahia, até então economicamente inexploradas, e onde, ademais, encontravam-se os últimos refúgios de grupos tribais. Apesar de todo o armamento dos bandoleiros organizados pelos plantadores de cacau, os índios, durante muito tempo, devido ao seu conhecimento do território, conseguiram se dissimular nas matas, sem serem notados.

A “Guerra Justa” se estendeu até o final do século XIX, e paralelamente as aldeias foram se transformando em pequenos distritos, governados por um diretor-geral, “que determinava a parte que seria usada para o cultivo comum e a que poderia ser arrendada” para índios de “bom comportamento” ou para comerciantes que quisessem se estabelecer na aldeia (prática então vista como um elemento importante na civilização do índio) (ESPINDOLA, 2005, p.230).

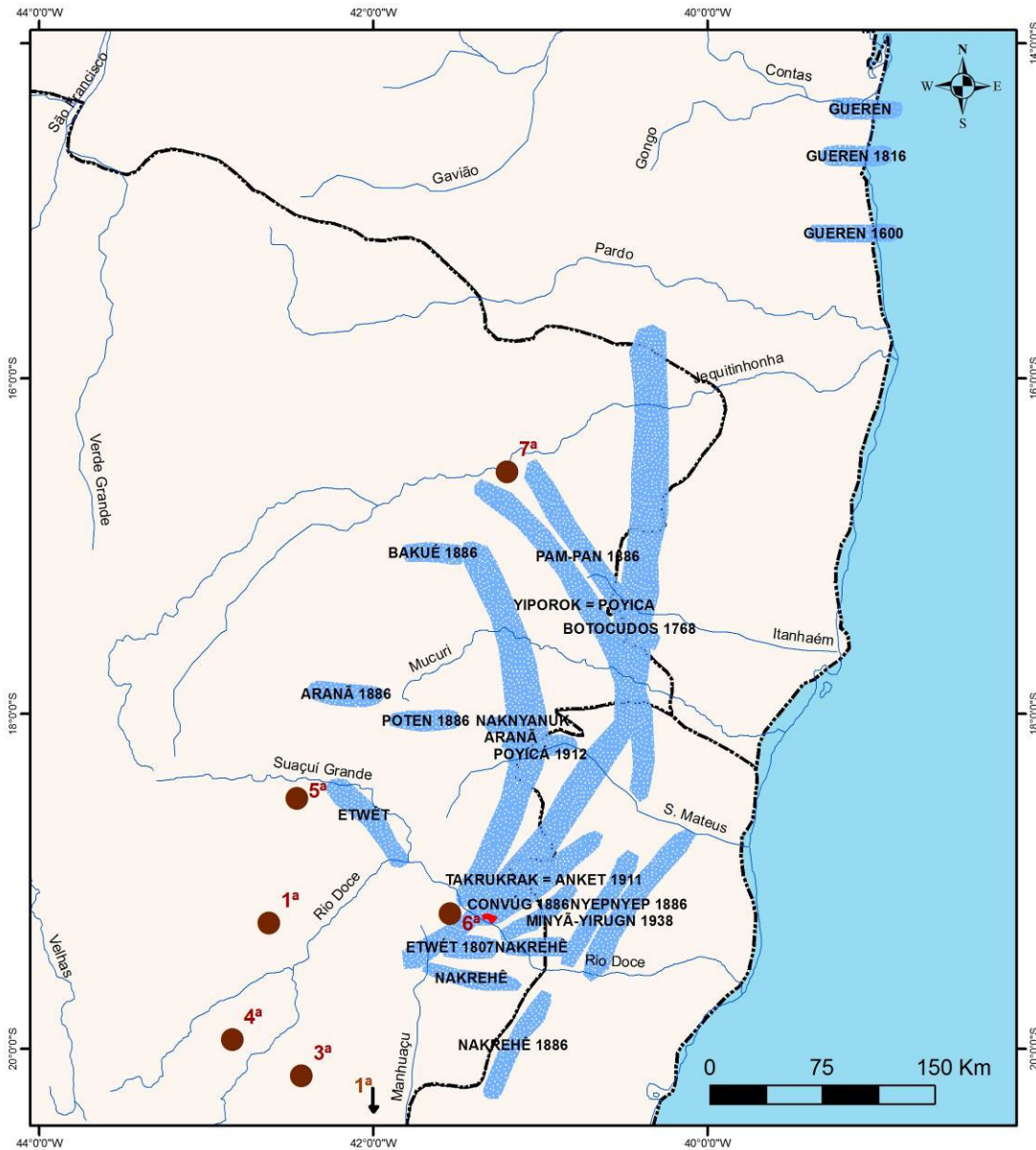
A resistência *Borun*, como destaca Moreno (2011, p.122), consistia em “pequenos ataques guerrilheiros, emboscadas e armadilhas na mata” além das fugas para o interior das matas tropicais, das quais os brancos tinham muito medo. Ainda segundo o autor, a resistência indígena partiu dos grupos *Nakreré*, *Gut Krak*, *Krenak*, *Krakmun*, *Pejaurun*, *Etwet*, *Naknenuk*, *Jiropok*, *Mijariam*, *Aranã*, *Potein* e *Krakatã*, estando alguns ainda presentes no Vale do Rio Doce. Dentre as armadilhas de resistência, Moreno (2011, p.123) destaca as “armadilhas com espetos de bambu”, que como espadas arrancavam a cabeça dos inimigos. Já Marcato (1979, p.27) destaca quatro atos de resistência:

- 1 – auto-destruição individual e grupal – suicídio como etnia, negação de seus próprios valores. A diminuição da prole testemunha o conflito entre permanecer índio ou ser escravizado, além da opção de morrer resistindo. Do conflito nasce [...] a falta de perspectivas num futuro mesmo que próximo;
- 2 – recusa em estabelecer contato com o homem branco, *jirum*, dele fugindo e evitando a todo custo sua proximidade;
- 3 – não-violência e aceitação dos padrões impostos para sobreviver fisicamente. Desculturando-se e “integrando-se” ao mundo civilizado evitaram o extermínio total, mas a sociedade envolvente passou a estigmatizá-los como fracos e covardes;
- 4 – resistência armada: desenvolvimento e aperfeiçoamento de táticas de guerrilha, emboscadas. Resistir até a morte tornou-se o lema de muitos bandos Botocudos, pois tomados como escravos teriam destino pior. Constituíram-se nos chamados índios-problema, cuja solução seria a guerra de extermínio, o *matar aldeias*, a contaminação proposital com germes letais, o espingardeamento puro e simples, a emboscada.

Curt Nimuendaju, etnólogo alemão, realizou no início do século XX uma série de incursões de campo junto aos povos indígenas do Brasil (durante aproximadamente 40 anos). Seus primeiros contatos ocorreram com os *Guarani* e os *Kaingang* no oeste de São Paulo, no período de 1905 à 1915. Posteriormente esteve em diversas outras regiões como a Ilha do Marajó, Rio Madeira, Xingu, Rio Negro, Tocantins, Maranhão, Pernambuco, até que em meados de 1938/39 conheceu os índios que ainda restavam no sudeste brasileiro (Minas Gerais, Bahia e Espírito Santo). A partir de tais pesquisas de campo e de consultas a centenas de obras bibliográficas, Nimuendaju elaborou um Mapa Etno-histórico, que representou tanto a localização desses povos, como suas classificações lingüísticas, e as datações de suas migrações. Esse trabalho foi publicado pelo IBGE, com colaboração da Fundação Nacional Pró-Memória em 1981. A partir de tal levantamento, elaborou-se o mapa da distribuição dos grupos étnicos da família linguística *Borun* (FIG.4), adaptado para o foco de estudo desse trabalho, onde se identifica as principais regiões de incidência de grupos *Borun* no início do século XX.



**Distribuição territorial dos grupos étnicos da família linguística Botocudo (Borun) segundo Curt Nimuendaju (1942-44), Divisões Militares e Território Atual Krenak**



Encarte de Localização dos Estados de Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia no Território Brasileiro

**Legenda**

- Divisões Militares
- Território Atual Krenak
- Família Linguística Botocudo ou Borun
- Rede Hidrográfica
- ⋯ Limites Estaduais



Sistema de Coordenadas Geográficas  
 Datum: SAD 69  
 Fonte: Base Cartográfica IBGE  
 IBGE (1987) - Mapa Etno-Histórico  
 de Curt Nimuendaju  
 ESPINDOLA (2005, p.159)  
 Adaptado do original por:  
 Ludmila de Miranda Rodrigues, Abril/2013.

**FIGURA 4: Mapa da distribuição territorial dos grupos étnicos da família linguística *Botocudo (Borun)* segundo Curt Nimuendaju (1942-44).**

O território tradicional da família *Borun* compreendia a porção sul e sudeste do atual estado da Bahia, leste e nordeste mineiros e noroeste e oeste do Espírito Santo. Originalmente existiam em torno de 14 grupos desta etnia conhecidos no território brasileiro, dentre eles: *Gueren* (com indicações de contato já em 1600, nas proximidades da costa do descobrimento – sul baiano); *Etwét* (1907); *Pan-Pan*, *Bakué*, *Aranã*, *Poten*, *Nyepnyep*, *Convúg*, *Nakrehé* (cuja localização nas bacias do Rio Doce e Jequitinhonha data de 1886); *Takrukrak/Anket* (1911); *Poyicá* (1912); *Minyã-Yirugn* (1938), e outros grupos sem datação de contato, como os *Naknyanuk* e *Yiporok/Poyica*. Nimuendajú indicou ainda que outros grupos chamados de *Botocudos* também foram contatados nos limiares de 1768, no alto curso da bacia do rio Itanhaém (IBGE, 1987).

Em 1816, o príncipe e naturalista alemão Maximiliano descreveria a “existência de dois grandes grupos de índios *Botocudos* que viviam respectivamente ao Norte, na bacia do rio Jequitinhonha, e ao Sul, na bacia do rio Doce. Pertenciam, porém, ao mesmo grupo étnico”. A medida que tais regiões foram ficando mais conhecidas, foram identificados diversos outros subgrupos da família *Botocudo* ao longo dos rios Pardo/BA e Doce/MG (ARAÚJO, 1992, p.12).

Contudo, a identificação/reconhecimento dessas etnias era acompanhada das ações de extermínio e controle do território por parte das Juntas Militares, Missões Religiosas e até mesmo, colonos. No mapa acima (FIG.4) observamos a localização dos grupos da etnia *Borun* identificados por Curt Nimuendaju e a localização aproximada das Divisões Militares que realizaram um verdadeiro cerco sobre essa área. Destaca-se ainda, que a 6ª Divisão, situada no centro da região do antigo ‘leste selvagem’, e circundada pelas áreas de abrangência das outras divisões, era responsável pelo atual (e restrito) território dos *Borun* – *Krenak*, região esta onde fora instalado o “importante presídio do Cuieté, para onde foram degredados muitos infratores da lei provindos dos principais centros mineradores” (REIS, 2011, p.52). Espindola (2005, p.176) destaca que nesta região “os índios passaram a freqüentar as roças abertas nos quartéis” nos quais “muitos já haviam se estabelecido definitivamente, trabalhando como agricultores para os luso-brasileiros”.

Mesmo cercados pelas Juntas Militares foi na região mais disputada do “leste selvagem” que os *Krenak* resistiram e se consolidaram enquanto um grupo descendente dos *Borun*, com uma identidade territorial formada através da contradição entre as estratégias-funcionais da cultura dominante (aldeamentos, presídios, agricultura) e a apropriação simbólico-expressiva, pelos indígenas, de suas paisagens culturais. Paisagens essas formadas

pelas mais diversas vivências espaciais, oriundas dos processos de espoliação territorial, cultural e social, agregadas às estratégias de resistência construídas a partir de suas representações ideológicas, políticas e socioculturais capazes de conceber respostas aos desafios, por eles enfrentados de forma autônoma, e materializados por meio de recursos organizacionais próprios.

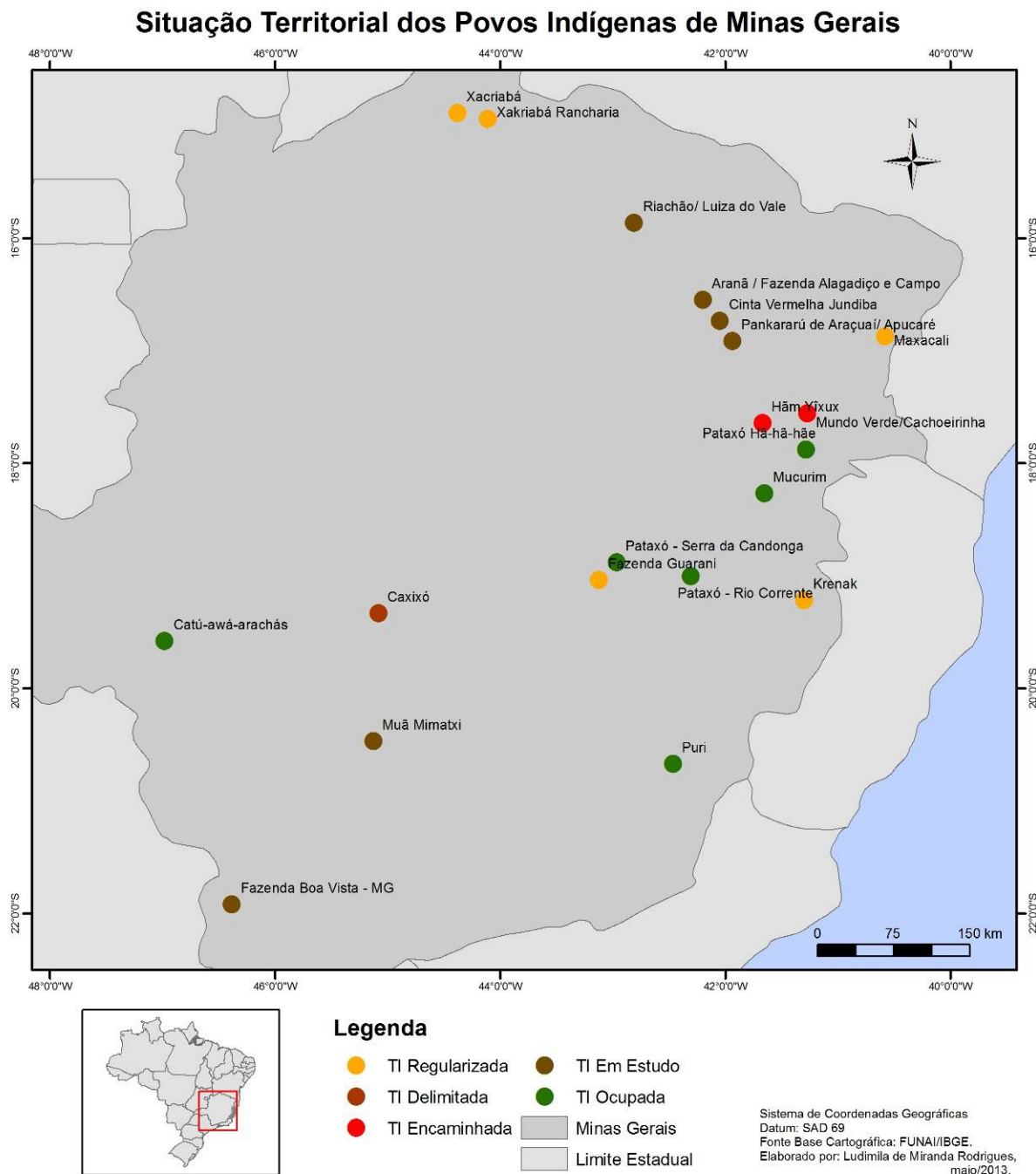
### 3.1.3. A atual situação dos povos indígenas de Minas Gerais

A redução de um território que abrangia porções de três unidades da Federação para uma área circunscrita ao interior de um município parece uma grande perda, embora, diante dos avassaladores processos de etnocídio e desterritorialização a que esses grupos foram submetidos, a manutenção, mesmo desse espaço exíguo, é uma grande conquista para os *Krenak*, frente aos grupos que ainda encontram-se abandonados nos grandes centros urbanos, ou cujas terras ainda não foram reconhecidas e/ou demarcadas.

Atualmente, os povos indígenas de Minas Gerais restringem-se a doze etnias (*Maxakali, Xakriabá, Krenak, Aranã, Mukurim, Pataxó, Pataxó Hã-hã-hãe, Katu-awá-arachá, Kaxixó, Puri, Xukuru-Kariri e Pankararu*) distribuídas em 20 áreas (FIG.5), sendo 11 reconhecidas ou em processo de reconhecimento pela FUNAI, três em estudo (e que ainda não estão incluídas no mapeamento da FUNAI, mas já são discriminadas pelo ISA, como listados na TAB.5). E outras seis áreas ocupadas, e não regularizadas, que já são listadas pela ANAÍ, além dos índios desaldeados que domiciliaram seus núcleos populacionais dentro dos grandes centros urbanos, e cuja identificação e reconhecimento ainda está em processo em consolidação.

Dos seis grupos, que atualmente encontram-se em terras ocupadas, dois são da etnia *Pataxó* (desagregados do grupo residente em Carmésia), que atualmente encontram-se no Parque Estadual do Rio Corrente, município de Açucena (com aproximadamente 60 indivíduos) e no Parque Estadual Serra da Candonga, município de Guanhões, (com aproximadamente 35 indivíduos). No Vale do Mucuri, município de Campanário, há um grupo de *Pataxó-Hã-Hã-hãe* oriundos da terra Caramuru/Paraguassu na Bahia. Os *Puri* (que ocupam atualmente o Parque Estadual da Serra do Brigadeiro – Araponga) e os *Katu-awá-arachás* (localizados no município de Araxá) são grupos de emergência étnica muito recente (ANAÍ, 2010). Vale ressaltar que, Segundo Deus (2012, p.45), a situação particular desses grupos emergentes, ou “ressurgidos”, é, aliás, fruto de um “processo de resgate da identidade” indígena, por meio da retomada de culturas adormecidas, que hoje despertam, e se assumem

como “indígenas remanescentes”, “reterritorializando-se” através de um emergente processo de auto-reconhecimento e de luta por seus direitos.



**FIGURA 5: Mapa da Situação Territorial dos Povos Indígenas de Minas Gerais**

A partir da TAB. 5 observamos que parte desses territórios já se encontra regularizada (homologados e registrados) pelo INCRA, mas a maioria encontra-se em pleito para regularização, sendo que, para alguns povos já foram concedidas glebas de terra sob

outorga dominial<sup>38</sup> ou de comodato<sup>39</sup>. Outras, apesar de, até o momento, estarem aguardando regularização e/ou estudos, já foram demarcadas, como a dos *Maxakali* de Teófilo Otoni e Ladainha. Desse modo, algumas comunidades indígenas de Minas Gerais, além de terem tido usurpadas muitas de suas tradições, não garantiram ainda nenhum território de direito, como definido no art. 231, §§ 2º, 3º e 7º da Constituição Federal (BRASIL, 1988).

Vale ressaltar também a presença no Estado de grupos desaldeados<sup>40</sup>, das etnias *Pataxó*, *Pataxó Ha-Ha-Hãe*, *Aranã* e *Xakriabá*. Algumas, inclusive, se organizam em associações, como a do grupo étnico *Aranã* chamada: Associação Indígena Pedro Sangê (AIPS); e outra, dos *Pataxó Hã Hã Hãe*, denominada Associação dos Povos Indígenas de Belo Horizonte e Região Metropolitana (APIBHRM), através das quais eles apresentam com maior autonomia, suas demandas sociais, políticas, econômicas e culturais. Sabe-se também de grupos de indígenas que residem em outras cidades mineiras, como Governador Valadares, Montes Claros, Pirapora, Pompeu, Martinho Campos e Pará de Minas, dentre outras. Contudo, como destaca Lima (2011) a presença desses grupos no espaço urbano os “desautoriza”, e os descaracteriza como tais em termos judiciais, destituindo-os dos direitos diferenciados garantidos pela Constituição (que não se remete, em momento algum, à categoria de índios “desaldeados”).

---

<sup>38</sup> Dominial: “propriedade vinculada ou reservada, que se destina a garantir aos índios o exercício dos direitos que lhes foram reconhecidos constitucionalmente, visando, desse modo, a proporcionar às comunidades indígenas bem-estar e condições necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições” (CAVALCANTE FILHO, 2007, p.3)

<sup>39</sup> Comodato: contrato para usufruto temporário.

<sup>40</sup> Índios residentes fora das aldeias.

TABELA 5: Terras Indígenas no Leste Brasileiro (Minas Gerais)

(Continua)

TERRAS INDÍGENAS	MUNICÍPIOS	ETNIAS	POPULAÇÃO			SITUAÇÃO	ÁREA OFICIAL (HA)	PROJETOS	NOTÍCIAS
<b>Maxakali</b>	Bertópolis e Santa Helena de Minas	<i>Maxakali</i>	1989 (FUNAI) 330	2003 (FUNASA) 1.123	2010 (FUNASA) 1.500	Homologada	5.305	3	315
<b>Xakriabá</b>	Itacarambi e São João das Missões	<i>Xakriabá</i>	1994 (FUNAI) 4.952	1997 (FUNASA) 5.093	1999 (FUNASA) 5.438	Homologada	46.415	3	64
<b>Xakriabá Rancharia</b>	São João das Missões	<i>Xakriabá</i>	1996 (GT/FUNAI) 528	...	2010 (FUNASA) 896	Homologada	6.798	1	12
<b>Kaxixó</b>	Martinho Campos e Pompéu	<i>Kaxixó</i>	1993 (FUNAI) 76	2010 (FUNASA) 254	2012 (SESAI) 93	Identificada	5.411	1	12
<b>Aranã / Fazenda Alagadiço e Campo</b>	Coronel Murta	<i>Aranã</i>	...	2002 (FUNAI) 150	2010 (FUNASA) 415	Em identificação	...	...	3
<b>Fazenda Guarani</b>	Carmésia	<i>Pataxó/ Krenak</i>	1997 (FUNASA) 194	...	2010 (FUNASA) 279	Homologada	3.270	...	88
<b>Krenak</b>	Resplendor	<i>Krenak</i>	1994 (FUNAI) 99	1997 (FUNASA) 115	2010 (FUNASA) 319	Homologada	4.039	...	252
<b>Pankararú de Araçuaí/ Apucaré</b>	Coronel Murta	<i>Pankararu</i>	...	...	2010 (FUNASA) 258	Dominial indígena	...	...	...

TABELA 5: Terras Indígenas no Leste Brasileiro (Minas Gerais)

(Conclusão)

TERRAS INDÍGENAS	MUNICÍPIOS	ETNIAS	POPULAÇÃO		SITUAÇÃO	ÁREA OFICIAL (HA)	PROJETOS	NOTÍCIAS	
Riachão/ Luiza do Vale	Rio Pardo de Minas e Serranópolis de Minas	<i>Xakriabá</i>	1989 (FUNAI) 3	...	...	Dominial indígena	9.978	...	6
Muã Mimatxi/ Faz. Modelo Diniz	Itapecirica	<i>Pataxó</i>	...	2010 (FUNASA) 68	2012 (DUTRA) 56	Em identificação	...	...	...
Fazenda Boa Vista	Caldas	<i>Xukuru Kariri</i>	...	1995 (SILVA, <i>et al</i> ) 85	2010 (FUNASA) 86	Dominial indígena	101	...	...
Cinta Vermelha de Jundiba	Araçuaí	<i>Pankararu e Pataxó</i>	...	...	...	Em identificação	Doação inicial 78ha	...	...
Reserva Indígena Mundo Verde/Cachoeirinha	Teófilo Otoni	<i>Maxakali</i>	...	FUNASA (2010 - ANAÍ) 37	IBGE (2010) 4	Reservada	606,19	...	...
Reserva Indígena Hãm Yîxux / Aldeia Verde	Ladainha	<i>Maxakali</i>	...	FUNASA (2010 - ANAÍ) 292	IBGE (2010) 142	Reservada	522,72	...	...

FONTE: ISA (2013); ANAÍ (2010); FUNAI (2013a).

Seguindo a tendência da década de 1980 de mobilização e organização política, os índios do Leste criaram a “Articulação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas e Espírito Santo” (APOINME) – entidade que além de articular povos de diferentes etnias e estados, busca realizar a sua representação junto aos órgãos federais, participando de discussões, assembleias e chamadas de projetos para a melhoria de expectativa e qualidade de vida nas aldeias.

Minas Gerais possui a extensão territorial de 82.524 ha de terras indígenas para aproximadamente 9.489 índios aldeados, cujos territórios variam de 78 a 46.415 hectares. Muitos deles atualmente já se encontram homologados, e passaram ou estão passando por processo de revisão de suas fronteiras, como o do povo *Krenak*, cuja demanda pela incorporação do Parque Estadual de Sete Salões ao território tribal encontra-se em estudo pela FUNAI de Governador Valadares.

Uma situação ainda muito freqüente entre os índios de Minas Gerais é a precariedade da saúde. Na TI Maxakali há denúncias do Ministério Público de abandono de assistência pela FUNASA, com a ocorrência, nas comunidades, de surtos freqüentes de gastroenterite, diarreia, além de desnutrição, contaminação bacteriana da principal fonte de água na aldeia (o rio Umburama), falta de higiene, ausência de coleta de lixo, dentre outros fatores que fragilizam a situação dessa e tantas outras aldeias indígenas em Minas Gerais.

Apesar da ausência de informações demográficas em algumas terras indígenas nos anos anteriores, observou-se a tendência de aumento populacional principalmente na virada dos anos 1990 para 2000, e a sua manutenção/ incremento menos expressivo nos últimos anos. Contudo, o fenômeno que mais se destaca é o surgimento de novas áreas e grupos emergentes. Processo esse conhecido como etnogênese indígena, configurado a partir de “mecanismos sociais que permitem um determinado grupo social estabelecer e construir uma autoconsciência e uma identidade coletiva contra uma ação de desrespeito com vistas ao reconhecimento e à conquista de objetivos coletivos” (ISA, 2013a, p.11). Esse novo fenômeno, que muitos consideram como uma “(re)invenção cultural”, parte, no entanto, de um movimento de reafirmação da identidade indígena que proporciona aos grupos ressurgidos condições para a construção de um sentimento de unidade, pertencimento e destino comum.

Os indígenas, além de buscarem seus direitos constitucionais, encontram-se assim cada vez mais mobilizados e articulados no intuito de resgatar e preservar sua cultura através do desenvolvimento de projetos socioambientais nas aldeias. Segundo o Instituto Socioambiental (2013), no período de 2009 a 2011 foram iniciados oito projetos com



participação indígena em Minas Gerais, sendo três com enfoque no “Ambiente” (e cujo conteúdo direciona-se à interação sociocultural com o ambiente, através do resgate das práticas de manejo sustentável para subsistência dos grupos); quatro de “infraestrutura” (para a construção de casas de farinha, casas de plantas medicinais e engenhos) e por fim um de enfoque “Cultural”, vinculado ao resgate da história e língua do povo *Kaxixó*, como pode ser observado na TAB. 6.

**TABELA 6: Projetos com Participação Indígena nas Terras Indígenas do Leste (Minas Gerais)**

TI	NOME	CONVÊNIO	ANO	ENFOQUE
Maxakali	• Acordando Maxakali	CI 0048/10-23 (MG)	2010	Ambiente
	• Filhos do mato	CI 0047/10-89 (MG)	2010	Ambiente
	• <i>Xeenag</i> - verdade/segurança/vontade boa e verdadeira	CI 0030/10-21 (MG)	2010	Ambiente
Xacriabá	• Casa de farinha Sustentável da Aldeia Sumaré	CI 2259/2010-09 (MG)	2011	Infraestrutura
	• Trabalhando com a Farinha	PCI 572 (MG)	2011	Infraestrutura
	• Engenho comunitário de rapadura da aldeia Caatinguinha	CI 0827/2009-95 (MG)	2009	Infraestrutura
Xacriabá Rancharia	• Casa de Plantas Medicinais	PCI 879 (MG)	2011	Infraestrutura
Kaxixó	• A História <i>Kaxixó</i> no Resgate à Língua <i>Kaxixó</i>	PCI 433 (MG)	2011	Cultura

FONTE: ISA (2013)

O movimento de reafirmação desses povos, segundo Dias Junior; *et al.* (2008), demograficamente se expressa no incremento populacional indígena no estado, que em 2000, situou-se em torno de 10,8 %, enquanto que a população brasileira, em geral, apresentou um crescimento de apenas 1,6%. Tais índices, frente à impossibilidade de representarem apenas um brusco aumento da fecundidade e queda da mortalidade, levaram os pesquisadores a inferirem sobre a possibilidade de aumento da migração e da autodeclaração indígena. Pois, enquanto em 1991, o IBGE amostrava 6.118 indígenas em Minas Gerais; em 2000, verificou-se uma elevação desse contingente para 48.720 pessoas, registrando-se um aumento de 42.602 indivíduos na população total de indígenas no estado, o que poderia ser explicado tanto pelo crescimento vegetativo (3%), como pela migração (2,7%) e autodeclaração (94,3%). Outro dado interessante é o aumento das autodeclarações no espaço urbano, o que evidencia, ainda, um processo de reclassificação racial no período de 1991 à 2000, ligado, acredita-se, à mudança do sentido e percepção da condição de “ser índio”.

Quando nos deparamos com o histórico do genocídio das populações indígenas no Leste Brasileiro e das práticas de extermínio realizadas por diversos segmentos sociais e organismos governamentais, nos surpreendemos com a sabedoria e resistência desses povos.

E vale ressaltar que, esses resultados atuais de crescimento populacional e conquistas políticas, sociais e territoriais advêm de muito sofrimento, perdas e histórias que nunca mais serão esquecidas no imaginário indígena, como veremos no caso *Borun/Krenak*.

### 3.2. **BORUNS DO UATU (RIO DOCE): a luta e resistência do povo Krenak**

Em 1918, SILVA (1924) relatou, em seu memorial sobre suas incursões na “tribuna dos índios Crenaks”, que ainda havia muitos índios *Botocudos* na região do rio Doce, “puros Botocudos, descendentes dos memoráveis Aymorés, que também viveram nessa região, dispõem dos característicos físicos idênticos a eles, com hábitos e costumes de muita semelhança”. Segundo este “americanista”, o território tradicional destes índios correspondia, neste período, às duas margens do rio Doce, desde Resplendor ao município de Baunilha, já no estado do Espírito Santo, como demonstra o recorte do seu mapa (FIG. 6) apresentado a seguir.



FIGURA 6: Recorte do “Mapa com a região habitada pela “tribuna dos índios Crenaks marcada a vermelho”

(SILVA, 1924, p.76)

Observa-se ainda, já neste período, a implantação da Estrada de Ferro Vitória-Minas seccionando o território *Krenak*. Segundo Douglas Krenak (2005) a abertura desta ferrovia intensificou ainda mais a redução populacional e territorial do povo *Krenak*, uma vez que a urbanização associada a ela desenvolveu-se a partir da invasão das terras indígenas. E não aceitando tal situação muitos índios morreram na tentativa de impedir a passagem da “Maria-Fumaça”, com as próprias mãos:

Os Krenak chamavam a Maria-Fumaça que percorria nos trilhos, de "Guapo", que significa monstro que vomita fumaça. Djanira Krenak lembra que nesta época foram trazidos para a reserva Krenak, grupos de pessoas para conversar com os índios e dizer para não ficarem na frente do Guapó. Relatos Krenak contam que muitos Borun morreram na linha férrea. Os Krenak não aceitavam de modo algum que seu território fosse invadido e atravessado pelo Guapó dos Kraí. Existiam Borun que tentavam parar o trem com as próprias mãos e acabavam morrendo. Os Krenak perceberam que o trem era muito forte para se parar com as mãos, então, a noite vários homens saíam na extensão da linha férrea para arrancar os trilhos. A construção da estrada de ferro (EFVM) trouxe consigo grande contingente de trabalhadores para a região que, inauguradas as estações ferroviárias em Minas no ano de 1916, as mesmas tornaram-se ponto de viajantes, agricultores, pecuaristas, madeireiros, exploradores de pedras; propiciando com rapidez os vários surgimentos de vilas e arraiais na região. A ocupação e a EVFM valorizaram as terras do Vale do Rio Doce e aumentou o conflito entre os Krenak e os ocupantes (KRENAK, 2005, p.4).

E é com a implantação da estrada de ferro que se tem, no início do século XX, a construção de postos de atração do SPI, cujo objetivo principal seria agrupar os índios que ainda resistiam em um único lugar, reduzindo os embates deles com os colonos e liberando os caminhos para a estrada de ferro e para o desenvolvimento econômico. Assim, em 1913, já se encontrava instalado, às margens do rio Doce, o Posto Indígena Guido Marlière, localizado na Barra do rio Eme, onde também se estabelecería uma colônia indígena.

Com o fim da I Guerra Mundial, em 1914, o governo de Minas passou a desenvolver a política de instalação de colônias agrícolas para atrair e fixar os imigrantes no Estado. Assim, com a instalação da Colônia Agrícola de Bueno Brandão, em 1914, nas proximidades do território indígena, em Itueta, sinalizou-se a intenção de transferência dos *Krenak* para o Posto Indígena de Pancas, onde habitavam seus rivais *Nakhrehé*. Frente à resistência *Krenak* tal idéia foi abandonada, sendo então delimitadas as terras para os índios (2.000 ha), homologadas em 1920, a fim de evitar conflitos decorrentes de invasões. Todavia, em 1923, ainda ocorreu um confronto entre colonos e índios, no qual estes últimos foram atraídos para uma falsa confraternização com os colonos e foram assassinados nove índios, dentre eles o xamã (líder espiritual) do grupo. Em decorrência desse evento, que ficou conhecido como o "Massacre de *Kuparak*", a delimitação foi ampliada, incluindo aí a aldeia *Kijeme-Brek*, que havia ficado fora da primeira homologação. Além da nova demarcação em 1927, "os efeitos imediatos desse massacre foram a redução do contingente populacional, o retorno dos *Nakrehé* para o posto de *Etwet* e o deslocamento dos *Krenak* (até o momento, resistentes aos contatos com o SPI) para a aldeia Eme, sob a proteção do SPI" (KRENAK, 2002, p.28).

No livro *Conne Pãnda Ríthioc Krenak* (Coisa tudo na língua *Krenak*), Marcos Krenak retrata mentalmente a construção das colônias agrícolas (FIG. 7), e dos conflitos travados entre índios e colonos (FIG. 8), a partir dos relatos contados pelo cacique José Alfredo (que vivenciou e ainda se recorda, com clareza, de tamanho sofrimento). E o que podemos inferir a partir das ilustrações abaixo é que tais momentos ainda se fazem presentes na memória *Krenak*, mesmo daqueles que não viveram tais atrocidades.



**FIGURA 7: Desenho representando a Colônia Indígena do Pancas.**  
FONTE: (BAETA, 1997, p.27)



**FIGURA 8: Desenho representando os conflitos entre índios e colonos**  
FONTE: (BAETA, 1997, p.34)

O desmatamento e as invasões dos colonos, iniciadas no século XIX, intensificaram-se com o crescimento dos povoados ao longo do século XX nos arredores da TI Krenak. Maria Sônia Krenak conta que “o que acabou com as matas foi negócio de serraria, fazendo tábua, fazendo tudo, acabando com as matas. Com isso, o fazendeiro foi chegando, foi tomando conta” (KRENAK; ALMEIDA, 2009, p.43). Contudo, apesar das invasões e destruição do seu território, o povo *Krenak* se manteve forte, realizando seus rituais religiosos, orientados por seus xamãs nos quais utilizavam o *Totem Jonkyon*, signo de sua paisagem religiosa, pelo qual se sentiam fortalecidos por julgarem-se protegidos pelos *Marét* (espíritos bons). Mas em 1940, segundo conta Marcos Pereira “*Jonkyon* sumiu, foi roubado. A gente não sabe onde está, faz muito tempo, roubaram o nosso Deus! Por ele, nós tínhamos uma religião forte, o nosso canto e tradição [...] aos poucos nós vamos sobrevivendo e resistindo ao sofrimento porque nós temos sangue forte” (BAETA, 1997). Laurita Félix, em entrevista concedida a Soares (1992), conta que, sob a orientação dos técnicos do SPI, deveria ser construído um lugar fixo para deixar o objeto sagrado, contudo para os índios a escolha deste partiria da vontade dos Deuses. Então o totem foi deixado em um local definido pelos brancos enquanto se realizava a cerimônia religiosa para a escolha definitiva. Durante a

cerimônia eles perceberam que o totem já não estava mais lá, havia sido roubado, o que aumentou ainda mais a insatisfação dos *Krenak* para com o SPI.

As discordâncias entre governo federal e estadual perduraram até final da década de 1940. Enquanto o SPI acusava o estado de invadir o posto indígena, expulsar os funcionários e ameaçar os índios, o governo de Minas Gerais acusava o órgão federal de coagir os índios com a retirada ilegal de madeira da reserva, beneficiando-se da mesma, e não cumprindo com sua obrigação de fundação da colônia indígena<sup>41</sup>. Tal indefinição burocrática propiciou que os arrendamentos nas terras indígenas continuassem ocorrendo, com, inclusive, a inserção dos índios como trabalhadores rurais nas terras dos colonos (PARAÍSO, 1992). Mediante o pagamento de impostos, os arrendatários acabaram se sentindo proprietários das terras utilizadas, o que desencadeou no avanço da ocupação de terras indígenas e das perspectivas de regularização por parte do governo do estado, transferindo formalmente sua posse para os arrendatários, como aponta a pesquisa de mestrado de Rogério Reis (2011, p.72):

Em conversa com antigos posseiros de terras na Reserva Indígena Krenak, estes relataram que nunca foram invasores de terras, mas que pagavam impostos ao governo pela utilização das mesmas. O fato de pagarem impostos, na mentalidade daqueles que eram tributados, dava a garantia de que, em algum momento, teriam suas terras regulamentadas pelo Estado e a esperança de receberem, oficialmente, os documentos de proprietários. O pagamento dos tributos pelos posseiros acabou se transformando em um trunfo na disputa pela terra que era, inicialmente, território indígena. Esta disputa gerou uma tensão que fez com que o Serviço de Proteção ao Índio procurasse a alternativa de retirar os Krenak de suas terras originais, transferindo-os de lugar e provocando, na perspectiva do SPI, um processo de desterritorialização dos Krenak.

A ocupação e o avanço do “progresso” no Vale do Rio Doce, incentivados pelas medidas governamentais, e apoiadas, inclusive, pelo próprio órgão responsável pela seguridade das populações indígenas (o SPI), desencadeou em uma série de exílios pelos quais foram submetidos os índios *Krenak* durante muitas décadas até o retorno definitivo ao seu território tradicional.

### **3.2.1. A Diáspora *Krenak*: “um dia Deus vai mostrar o caminho, e nós fica no Krenak por toda vida”<sup>42</sup>**

<sup>41</sup> Definida segundo o 1º artigo do Decreto nº. 4.462 de 10 de dezembro de 1920 como “uma vila de casas individuais e arruadas, estando os índios perfeitamente integrados” (KRENAK, 2002, p.29).

<sup>42</sup> Trecho retirado da entrevista de Laurita Félix, realizada pela autora em 12/09/2012 na TI Krenak.

A desapropriação do território indígena tornou-se ainda mais intensa em 1955, com a descoberta de minas de mica e água-marinha no interior de suas terras, o que intensificou as disputas com os arrendatários que solicitavam a anulação da doação das terras aos índios *Krenak*. Frente aos interesses econômicos sobre o território *Krenak*, o SPI juntamente com a Polícia Florestal do Estado de Minas Gerais criou então o Horto Florestal do Rio Doce na reserva, passando sua administração para a Polícia Federal e finalmente realizando a transferência dos índios para a área indígena *Maxakali* no norte do estado em 1958 (KRENAK, 2002; BAETA, 1998). Paraíso (1992) destaca que a justificativa utilizada pelo SPI para o deslocamento dos *Krenak*, foi o atentado a bomba contra a casa do administrador do horto florestal, cuja responsabilidade fora a eles atribuída. Alguns índios conseguiram, entretanto, fugir se escondendo nas matas ou refugiando-se nas ilhas do rio Doce. “Que ficou aqui [no Krenak] foi o pai da Eva. Lá na beirada do rio, perto da casa do Zoim. [...] Pois o velho ficou aí e não foi. Quando a polícia veio pra procurar ele, ele correu pro mato. Subiu aquela ladeira pro mato. Aí ficou aí e ninguém mexeu mais” (KRENAK; ALMEIDA, 2009). Já outros foram amarrados e levados à força para Santa Helena de Minas, na terra indígena dos *Maxakali*, fato este ressaltado a nós pela maioria dos anciãos entrevistados na Terra Indígena Krenak. Laurita Félix (75 anos) relata como foi a chegada do grupo no Posto Indígena Maxakali, em 1958:

[...] quando eu fui pra Maxakali, eu fui com a idade de 8 anos e era 1958. O chefe de posto tirou nós e levou a gente pra lá. [...] Chegou lá no Maxakali colocou nós assim lá na ponte. Maxakali tem um córrego perto, na Água Boa, aí tinha uma ponte, eles deixou nós ali, numa laje. Colou nós assim em cima de uma pedra, perto da ponte. Aí, no outro dia o chefe de posto lá do Maxakali veio de lá bravo. E foi perguntar nós quem que olhava ali, aí o tio do nego falou assim, uai quem trouxe os índio aqui foi o mandado do chefe que chama Neto, lá do Rio de Janeiro. Aí chefe falou, ah, aqui não tem caminhão prá levar as coisa, a estrada é tudo de trilho, de carregar carga de tropa, né. Antigamente não tinha carro, não tinha caminho que ia pra lá de carro, só tropa. Aí no outro dia eles fizeram aquela tropa, e arrumou um monte de tropa pra levar a mudança. Então tinha um índio que era aleijado das perna, não agüentava andar, aí colou o índio dentro de um balaio. Colocou o índio ali e foi embora pro Maxakali. Aí nós ficamos lá no Maxakali. E nós foi à pé, não tinha carro. O chefe só arrumou as tropa só pra levar as coisa. Aí fomos andando, andando, e chegamos de noite. Eu com as perna tudo doendo. Chegamos lá não tinha casa, tinha aqueles moedor de engenho. Aí colocou nós tudo dentro daquela barraca do engenho. Aquela turma de índio, tudo no tempo (Laurita Félix<sup>43</sup>, 75 anos, 2012).

Além das dificuldades de comunicação com os índios de lá, que só falavam a língua *Maxakali*, havia as limitações em termos da inexistência de um local adequado onde eles pudessem se estabelecer, condições climáticas e ambientais muito distintas, doenças e

<sup>43</sup> Entrevista realizada no dia 14/09/2012.

fome. Nesta situação, muitos índios *Krenak*, não resistiram e morreram por lá, doentes ou famintos. A comida que existia lá era fornecida pelo chefe de posto, como mandioca, ou coletada por eles em uma plantação de jaca que existia na aldeia.

Frente às dificuldades e moléstia enfrentadas na TI Maxakali, muitas famílias se juntaram e retornaram, a pé, para o rio Roce. Passaram por Carlos Chagas, Teófilo Otoni e Governador Valadares, ora conseguiam apóio das prefeituras em transporte, ora precisavam trabalhar para juntar dinheiro e comprar passagens e comida. Nesse caminho de retorno à Ti Krenak, muitos índios se perderam em outras aldeias, para onde foram enviados, em lugares bem distantes, o que, na verdade, constituiu uma estratégia dos agentes do SPI e do governo militar para desarticulá-los, fazendo com que eles não retornassem para a região do rio Doce (que estava tomada pelos fazendeiros). O SPI passou a dar assim diferentes destinos aos grupos que fugiam e acabavam sendo encontrados; alguns eram direcionados de volta à Resplendor, e a grande maioria, encaminhada para outros postos indígenas, como: PI Bananal, em São Paulo, PI Cachoeirinha, no Mato Grosso, e a maioria, para PI Vanuíre, no município de Tupã, São Paulo, onde até hoje ainda residem muitos *Krenak*, os quais em virtude das tristes lembranças do passado optaram por não retornar ao Rio Doce (REIS, GENOVEZ, 2013). Segundo o levantamento genealógico realizado por Isabel Mattos em 1996, dos 222 índios levantados a partir das três famílias principais, 55, estavam na TI Krenak (MG); 10, na Ilha do Bananal (TO); 23, na Fazenda Guarani (MG); 6, em Colatina (ES); 23, no Mato Grosso; 78, no PI Vanuíre (SP); 10, no PI Maxakali (MG); 5, em Vitória (ES); 4, em Caramuru (BA); e 8, em Conselheiro Pena (MG) (MATTOS, 1996). É o que podemos definir como a “diáspora” Krenak.

Aqueles que retornaram para sua terra indígena em Resplendor, foram se juntar aos índios que ainda permaneciam no território tradicional, em uma pequena ilha às margens do rio Doce. Atualmente, essa ilha é reconhecida pelo povo *Krenak* como a “Ilha da Resistência”, e é aí, segundo eles, que o povo encontrava força para lutar por seus direitos com a ajuda dos *Marét* (espíritos bons) que habitam o lugar. Segundo Itamar Krenak, a “Ilha da Resistência” faz parte do patrimônio cultural *Krenak*, “então, essa história é importante de ser lembrada, divulgada, porque a ilha foi uma aldeia por um tempo” (KRENAK; ALMEIDA, 2009, p.79).

A década de 1960 foi marcada por uma explosão de conflitos entre índios e fazendeiros nas áreas indígenas e em seu entorno. A fim de solucionar tais disputas, a atuação das ajudâncias da FUNAI (administrações regionais) passou a se direcionar para dois

objetivos principais: o “controle das áreas e população sob sua administração, e o desenvolvimento de atividades (econômicas), visando educar (manter) os índios no trabalho” (CORRÊA, 2003, p.134). É desse modo, que se buscava a retirada dos invasores a fim de destinar a seguir tais áreas para o desenvolvimento de atividades econômicas nos postos indígenas, transformando os índios tutelados em produtores agrícolas.

Após a retirada dos *Krenak* do rio Doce em 1958, apenas em 1967 o Posto Guido Marlière foi re-estabelecido, com a reforma da “escola” e da vila de funcionários (FIG. 9) que ficavam sob a administração da polícia militar, na figura do Capitão Pinheiro. Por nove anos a terra *Krenak* tinha sido então tomada e devastada por fazendeiros e posseiros. Em 1969 começa a funcionar o Reformatório Agrícola Indígena *Krenak*, associado à Guarda Rural Indígena (GRIN). Em 1970 há notícias de que havia apenas dois índios *Krenak* no PIGM, e mais de 50 índios de diferentes etnias, levados para a região como “rebeldes” e que eram forçados a trabalhar na construção do presídio onde eles mesmos ficariam detidos.



**FIGURA 9: Escola e vila dos funcionários e índios do Posto Indígena Guido Marlière, às margens do Rio Doce, destruído pelas enchentes de 1979<sup>44</sup>.**

FONTE: Álbum de fotografias do Cacique Nêgo.

A formatura da primeira turma da GRIN, em Belo Horizonte (FIG. 10-13), foi um evento noticiado para toda a população. Em 2012, foram encontradas algumas imagens desse episódio, até então desconhecidas, e que estavam arquivadas no Instituto Goiano de Pré-História e Antropologia da Pontifícia Universidade Católica de Goiás (oriundas de um acervo sobre 60 povos indígenas, doado à instituição em 1977, pelo documentarista *Jesco Von*

<sup>44</sup> Esta fotografia também é encontrada em SOARES (1992, p.139), retirada do arquivo do museu do índio (RJ), cedida por Maria Hilda Paraíso.



*Puttkamer*). Nessas imagens observa-se nitidamente o objetivo do regime militar de passar à nação a imagem de que com a GRIN, seriam os “próprios índios que estariam cuidando das aldeias”. Segundo o documentário, foram recrutados 84 índios das etnias *Xerente*, *Maxakali*, *Karajá*, *Krahô* e *Gaviões*. Além do desfile militar, foram apresentadas práticas de tortura, sendo a mais chocante a imagem de uma pessoa sendo desfilada em um pau-de-arara, o que referencia o processo de institucionalização desta prática hedionda no Brasil àquela época.



**FIGURA 10: Formatura da 1ª turma da GRIN – 1970.**



**FIGURA 11: Índio Krahô apontando uma arma.**



**FIGURA 12: Demonstração de prática de tortura – “pau-de-arara”**



**FIGURA 13: Marcha da GRIN.**

FONTE: Cenas do filme "Arara"<sup>45</sup>, de Jesco von Puttkamer, que mostra cenas da formatura da 1ª turma da Guarda Rural Indígena (GRIN), em 1970. CAPRIGLIONE, 2012.

Segundo Corrêa (2003), entre 1969 e 1972, período no qual o Reformatório esteve funcionando no PI Guido Marlière, ficaram detidos aí em torno de 106 índios, por distintos motivos, como: agressão a mulheres, atritos com o chefe do posto indígena, homicídio, roubo, embriaguez, vadiagem, uso de drogas, roubos, saída sem autorização dos limites da terra indígena, mas muitos lá chegaram “sem motivo para envio”, sendo este o segundo maior motivo depois da embriaguez. Além dos *Krenak*, que também se encontravam presos e/ou encarcerados no reformatório, havia ainda índios das etnias *Karajá* (GO), *Terena* (MS),

<sup>45</sup> Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=H0s4m1WQNmg>>.

*Maxakali* (MG), *Bororo* (MT), *Krahô* (GO), *Pataxó* (BA), *Pankararu* (PE), *Canela* (MA), *Fulni-ô* (PE), *Kaingang* (RS), *Urubu* (MA), *Kampa* (AC) e *Xavante* (MT).

Como os demais índios do reformatório, os *Krenak* ficavam sobre o controle da GRIN, sendo alguns, inclusive, recrutados para trabalhar na cozinha, plantio, etc. Havia um controle rigoroso dentro da área do Posto Indígena Guido Marlière sobre as relações sexuais e as saídas dos limites do PI. Apenas os índios membros da própria GRIN tinham um pouco mais de liberdade e melhores condições dentro do reformatório, o que despertava, por outro lado, o desejo dos outros índios, através do “bom comportamento”, de serem escalados para a GRIN. Campos (2012, p.9), destaca os seguintes depoimentos dos *Krenak* sobre esse período:

“Quem fugia da cadeia sofria na mão deles”, afirma Maria Sônia Krenak, ex-cozinheira no local. “E a mesma coisa as crianças da aldeia. Se fugissem da escola, também apanhavam” [...] “Eu, uma vez, fiquei 17 dias preso porque atravessei o rio sem ordem, e fui jogar uma sinuquinha na cidade”, rememora José Alfredo de Oliveira, patriarca de uma das famílias locais.

Além do contexto “ditatorial” que imperava dentro da TI *Krenak*, as pressões exercidas por parte dos fazendeiros e arrendatários ficaram cada vez mais violentas, o que levou a FUNAI a entrar com um pedido de reintegração de posse aos *Krenak*, o qual foi aceito em 21 de março de 1971, determinando a saída dos arrendatários/posseiros do território indígena no período de 15 dias. Contudo, ainda inconscientes da vitória, em dezembro do mesmo ano, os índios *Krenak*, que ainda resistiam em seu território tradicional, e alguns que já haviam retornado depois do primeiro exílio, foram transferidos para a Fazenda Guarani, em Carmésia. Tal fato foi fruto de uma negociação entre a FUNAI e o governo de Minas Gerais (ainda representado pela Polícia Militar) para acabar com os conflitos entre índios e posseiros na região (KRENAK, 2002). A transferência foi realizada sob o respaldo da Lei estadual nº 5.875, de 16 de maio de 1972, a qual promoveu a doação da Fazenda Guarani à FUNAI para estabelecimento de um posto indígena. Não apenas o povo *Krenak*, mas todos os índios que estavam presos, e todos os preceitos e práticas do reformatório também foram transferidos para Carmésia. Segundo Corrêa (2003, p.143-144):

Os relatórios e documentos encontrados sobre a Fazenda Guarani apontam que o posto continuou a funcionar com o suporte de policiais militares e de GRINs para o controle e vigilância da área e das pessoas que lá estavam, buscando a recuperação dos índios [...] O seu funcionamento ainda respondia à preceitos e práticas semelhantes ao passado, com o envio de 11 índios para a área, além daqueles confinados transferidos do PIGM para a nova área, nos dois anos seguintes (1973 e 1974). Nesses anos foram feitas 35 detenções dentro da Fazenda Guarani, sendo que dez delas foram de não-índios.

A presença de não-índios destacada por Corrêa remete ao fato de que antes da doação à FUNAI, a fazenda possuía muitos agricultores que nela residiam, e que foram aos poucos se retirando do novo território indígena que ali se configurou. Além da violência com a qual os *Krenak* foram transferidos, algemados e transportados de caminhão por uma distância de aproximadamente 400 km de sua terra natal, emergiu aí, nessa época, uma grande insatisfação desses índios relacionada às péssimas condições de vida no novo território “ausência de rio de grande porte onde pudessem pescar; clima muito frio; solo esgotado pelo plantio de café” e a própria convivência forçada com outras etnias, de outros costumes e tradições (PARAÍSO, 1992, p.422).

Inconformada com essa situação Laurita Félix conta que juntou sua família e foi para São Paulo, saber o motivo da transferência deles para a Fazenda Guarani, se a terra que os fazendeiros invadiram era deles. Em São Paulo, conheceram uma índia que disse a ela “é melhor ocês ir em Brasília, que ocês resolve isso pro povo seu é lá. Cês sabem que o Krenak é de vocês, então cês tem é que andar, não é ficar na aldeia dos outro não. Aldeia dos outro só da problema” (Laurita Félix, 2002). Então ela retornou para Belo Horizonte, a mando do chefe da FUNAI de São Paulo, deixou a família e foi sozinha para Brasília, onde procurou o CIMI, que a encaminhou, junto com índios de outras etnias, para o escritório da FUNAI. Ao relatar sobre a transferência dos *Krenak* para a Fazenda Guarani, o técnico lhe respondeu que o território em Resplendor lhes pertencia, uma vez que não havia documento algum transferindo as terras indígenas para os fazendeiros. Então ele passou a documentação para Laurita, que apresentou ao CIMI, para que eles a orientasse, e mostrou para os demais *Krenak* que estavam na Fazenda Guarani.

Nesse clima de tensões, em agosto de 1972, um grupo de jornalistas se dirigiu à Fazenda Guarani com o intuito de investigar a situação dos indígenas presos na colônia agrícola e a ação da Guarda Rural Indígena; contudo eles seriam retidos e expulsos violentamente da região. Com o objetivo de manter as ações da colônia agrícola e da GRIN em sigilo, a fim de desviar o foco da questão, em 1973 por sua vez chegou a ser falsamente anunciada a decisão de fechamento da colônia agrícola pela FUNAI, mas o Reformatório Agrícola Indígena, instalado em Carmésia, continuou funcionando até 1986, ano em que há documentos que se referem à transferência para o local de índios *Krenak* que teriam cometido um homicídio no Posto Indígena Krenak - extinto PIGM (CORRÊA, 2003). Atualmente, aliás, a Fazenda Guarani ainda abriga alguns *Krenak* que se casaram com *Pataxó*, ou índios de outras etnias que se estabeleceram por lá. A sede da FUNAI e também do presídio

funcionavam no antigo casarão da fazenda, ainda preservado e utilizado como moradia pelos *Pataxó* (FIG.14), que residem nessa área indígena, demarcada e homologada em 29/ 10/ 1991, por meio do Decreto 270, de 30/10/1991.



**FIGURA 14: Sede da Fazenda Guarani – atual território dos índios Pataxó (Carmésia/MG). Apresentação nas festividades do Abril Indígena em 2011.**

Foto: RODRIGUES, 2011.

### **3.2.2. O regresso ao território tradicional: a incessante luta do povo *Krenak***

Em 1980, depois de muitas fugas para outros municípios, como Conselheiro Pena (MG) e Colatina (ES), onde viviam clandestinamente sem revelar sua identidade indígena, ou para outras aldeias como Vanuíre, e até mesmo, para Resplendor, se escondendo nas matas que ainda restavam, é que se dá o retorno oficial dos *Krenak* para o território tradicional. Este regresso à Terra Krenak se deu em decorrência da notícia de que a FUNAI havia entrado com mandado de segurança no Tribunal Federal de Recursos (TRF) solicitando a suspensão da liminar concedida aos fazendeiros, que tinha desencadeado a expulsão dos 27 índios *Krenak* de sua reserva em Resplendor. O pedido, realizado em janeiro de 1979, baseou-se no “dispositivo constitucional que veda a remoção de grupos indígenas e anula atos que permitam a ocupação, o domínio e a posse de suas terras por outro” (ISA, 2013). Após um ano sem respostas, os *Krenak* resolveram então retornar ao seu território original, embora, suas terras estivessem tomadas por aproximadamente 35 posseiros/fazendeiros, e que logo após sua retirada para Carmésia, haviam recebido do governo do estado a titulação das terras invadidas. Em 1981, o cacique José Alfredo relata como foi esse retorno à terra invadida:

Nós encontramos os gado dos fazendeiro e do patronato então nós tiramos o gado do patronato para fora e estamos trabalhando na terra. E o ano passado a Funai passou o

trator só na terra só no pedaço que tava na mão do patronato. Então a terra era pequena, nós entramos na área que os fazendeiro ocupa e fizemos roças e casas. Como os nosso parente estão chegando de volta, a área está ficando muito pequena para nós. Nós estamos entrando mais para dentro da terra que é nossa e os fazendeiros fala que é deles (SOARES, 1992, p.153).

Diante da falta de recursos como terras para plantar, o grupo de 27 *Krenak(s)* (três famílias – 4 homens, 6 mulheres e 17 crianças) enfrentavam inclusive dificuldades de sobrevivência no antigo posto indígena (FIG. 15). No dia seguinte ao seu retorno, em 16 de maio 1980, o Grupo de Estudos Indígenas (GREQUI) e a Associação Mineira de Defesa Ambiental (AMDA) divulgaram documento pedindo ajuda aos indígenas, que se encontravam mal alojados e com poucos alimentos.



**FIGURA 15: Famílias que retornaram ao território *Krenak* em 1980.**

FOTO: Álbum de fotografias do Cacique Nêgo.

A FUNAI, mais uma vez, tenta convencê-los a retornar para Carmésia, sem êxito, anuncia então que prestaria assistência provisória ao grupo. Mas, a primeira remessa de alimentos, roupas e medicamentos chegou apenas na segunda semana de ocupação, por iniciativa do CIMI. A re-integração de posse do seu território tradicional foi apoiada por: trabalhadores rurais de Teófilo Otoni (através da pastoral local da Diocese); duas mil pessoas que assinaram um abaixo assinado organizado pelo GREQUI; pelo Sindicato dos Jornalistas de Minas Gerais e pela Cruz Vermelha (que organizou um jogo de futebol, com a participação de artistas, no Estádio Independência para arrecadar fundos para a causa *Krenak*, verba que, entretanto, só chegou à aldeia s em 1985).

E a pressão dos fazendeiros era cada vez maior. Em setembro de 1981, o juiz da comarca de Resplendor (MG) concedeu a medida liminar requerida pelo fazendeiro Balbino

Laignier de Lacerda (Walismar) determinando o afastamento dos índios *Krenak* da área ocupada. Contudo, a resistência do grupo não arrefeceu, o que fica demonstrado por discursos de força e luta, como o de Laurita Félix: “A gente vai ficar aqui até morrer. Nosso povo todo tá enterrado aqui. A gente também vai ser!”; e de Waldemar Adilson (Nadil) “Nós somos fortes! Nós resistimos. E estamos resistindo. Por isso temos orgulho de ser índios! E a certeza de ter a TERRA de volta!” (SOARES, 1992, p.149). Em outubro, a liminar é cassada pelo Tribunal Federal de Recursos, e reforçada pelo mandato de segurança concedida pelo Tribunal de Alçada de Minas, garantindo/assegurando a devolução das terras ao povo *Krenak*, que passa, finalmente a receber também o apoio da FUNAI para o plantio de roças de milho, feijão, arroz e mandioca (inclusive na área cuja posse era reivindicada pelo fazendeiro).

E assim, em 1984, a FUNAI entra com pedido de anulação dos títulos concedidos aos fazendeiros pela Ruralminas, e concomitantemente a esse processo, os *Krenak* invadem outra fazenda criada em seu período de exílio na área concedida a eles em 1920. A invasão foi incentivada pela morte do proprietário. E embora sua viúva tenha entrado com pedido de reintegração de posse, este foi negado pelo Tribunal de Alçada de Minas, sob a seguinte justificativa: “dada a complexidade do caso e os aspectos sociais que o envolvem, a situação provocada pela reintegração através da via policial pode gerar males irreparáveis e danosos aos interesses indígenas” (ISA, 2013). O contexto nacional e internacional de defesa aos direitos indígenas associado à articulação e mobilização dos povos indígenas, pode-se dizer claramente que propiciou a negação do pedido pela fazendeira. A resistência *Krenak* foi ainda mais fortalecida a partir da realização do 1º Congresso dos Povos Indígenas de Minas Gerais, no qual índios das etnias *Maxakali*, *Pataxó*, *Tupinikim*, *Guarani* e *Krenak*, se reencontraram pela primeira vez, em Belo Horizonte, após a “dura experiência de militarização das aldeias, da GRIN, do exílio e das torturas”, reivindicando melhorias ao Estado.

Apesar da concessão das terras a partir de decisões judiciais, os conflitos e tensões entre índios e fazendeiros permaneciam, e em 1988, a Ruralminas despeja novamente os índios de suas terras a partir de ordem judicial expedida pelo juiz da 6ª Vara Federal, da Seção Judiciária de Minas Gerais, que concedeu o direito de reintegração de posse ao fazendeiro Balbino Laigner de Lacerda, confinando cerca de 150 índios em aproximadamente 64 dos 128 ha que ocupavam. Segundo Soares (1992), os policiais já chegaram invadindo as casas ordenando a desocupação imediata das terras, e sendo as residências que se encontravam fechadas arrombadas e os objetos das famílias jogados no meio da aldeia (FIG. 16). Até a escola foi invadida e destruída, como relata Luzia Krenak:

As coisa da escola eles estragaram quase tudo. Abriram a porta... caderno, vasilhas, tudo que tinha lá dentro sumiu, coisas da professora também sumiu. Aí eles andavam dando tiro de noite, aí quando foi um dia Lorival (da Funai) foi lá vê, achou uma bala caída na porta da escola. [...] As crianças ficaram apavoradas! Tarde da noite... muitas ficaram chorando... com medo, né (SOARES, 1992, p.159)



**FIGURA 16: Fotografia do resultado a invasão dos policiais na aldeia em 1988.**

FOTO: Álbum de fotografias do Cacique Nêgo.

Com suas terras invadidas e, impedidos de colherem suas roças, os *Krenak* se organizaram, entretanto, aliando-se aos demais parentes que ainda se encontravam exilados no Posto Indígena de Vanuíre (São Paulo), que retornaram em massa para a TI Krenak a fim de fortalecer a luta. Esse movimento de retorno foi também ressaltado em 1989, no 2º Encontro de Lideranças Indígenas do Leste (Minas Gerais e Espírito Santo) realizado em Governador Valadares. Neste mesmo ano, o grupo se deslocou ainda para Belo Horizonte e Brasília (FIG. 17) reivindicando uma solução para esse abuso e opressão que estavam sofrendo ao serem expulsos de um território que historicamente lhes pertencia, e exigindo uma explicação para a morosidade do processo e declaração de nulidade de títulos de propriedade de terra outorgados, em condições ilegais, a 52 fazendeiros da região de Resplendor na década de 1970.



**FIGURA 17: Índios *Krenak* em Brasília – Década de 1980.**

FOTO: Álbum de fotografias do Cacique Nêgo.

Em entrevista concedida a Ailton Krenak no “Programa de Índio”, e veiculada pela Rádio USP em 1989, as principais lideranças políticas *Krenak* nesse período - Mário, Waldemar Adilson (Nadil) e Ruth Bezerra Adilson; falaram sobre a situação de exílio do povo *Krenak*, que mesmo de volta às suas terras, ainda estavam confinados em 13 alqueires de um território todo depredado: encontrando-se, portanto, sem terras para plantar, tendo poucos peixes disponíveis para pesca no rio poluído, e permaneciam sem estrutura até para a educação das crianças, pois a antiga escola localizava-se na terra dos fazendeiros ainda não retomada, como relata Ruth:

[...] as criança lá tão estudando num curral para começar, né, porque a escola que eles tinha fica dentro das terra que os fazendeiro nos tomou. E saúde também tá mal as criança de saúde, porque a água que eles bebiam agora a mina tá incluída na terra que os fazendeiro tomou. E eles tão tomando agora a água poluída do Rio Doce. Antes dava pra tomá, agora não dá mais (KRENAK, 1989).

As discussões com os fazendeiros foram mediadas pela FUNAI, CIMI, INCRA, MIRAD (Ministério Extraordinário para o Desenvolvimento e a Reforma Agrária) dentre outros órgãos governamentais e não-governamentais. Mas, em fins da década de 1980, o território, que já havia sido demarcado em 1927, com a área equivalente a 2.000 ha, ainda se encontrava ocupado, majoritariamente por pequenos produtores, muitos dos quais possuíam terras em outras regiões limítrofes ou próximas a aldeia. Enquanto esses fazendeiros buscavam na justiça uma forma de indenização pela desapropriação, já que o governo havia lhes concedido, mesmo que erroneamente a posse da terra, os grandes fazendeiros (minoria) não aceitavam acordo algum, e defendiam a manutenção de suas terras, sem qualquer abertura para o diálogo.



Mesmo confinado em uma pequena parte de seu território original, em 1993, o povo *Krenak*, com o apoio da Embrapa, Escola de Agronomia de Luiz Queiros, Universidade Católica de Goiás e outras entidades, realizam e obtêm sucesso na recuperação da fauna e flora do território onde ainda residiam, reintroduzindo aí, inclusive, animais silvestres (ISA, 2013).

E finalmente, após 38 anos de espera e 10 anos de batalhas judiciais, em 1994, os índios retomam o direito às suas terras imemoriais, invadidas por mais de 50 fazendeiros à época da sua transferência para o Posto Indígena Maxakali. Contudo, apenas em 1995 o Supremo Tribunal Federal determina o cumprimento da remoção dos fazendeiros, determinação protelada sob a justificativa de falta de verba para a ação de retirada. A mobilização social da população de Resplendor em prol da manutenção dos posseiros nas terras indígenas também levou a uma suspensão, em fins de 1996, pelo próprio órgão, da desocupação da área indígena até uma análise mais detalhada do referido embargo frente às dificuldades de re-alocação das 24 famílias classificadas como miseráveis, e que não tinham condições de sobrevivência fora daquelas terras. A única solução indicada à época foi a de que essas famílias poderiam ficar acampadas na TI Krenak, no período de seis meses, até que conseguissem outro local de morada, uma vez que a indenização de desapropriação em terras indígenas é terminantemente proibida por lei.

A situação manteve-se assim até 1997, quando, após um longo período de ações judiciais, foram restituídos aos *Krenak* 4.000 ha de seu território tradicional e os títulos concedidos aos fazendeiros foram efetivamente anulados com a conseqüente retirada dos posseiros. Nesse período, muitos *Krenak*, que ainda estavam exilados em São Paulo, Carmésia, Ilha do Bananal, etc. retornam ao seu território tradicional, reconhecido, a partir deste momento, por lei e pela população local/regional. A homologação do território indígena foi efetivada em 2001 (com 4.039 ha).

Revoltados com a decisão, muitos fazendeiros destruíam suas casas, jogando-as abaixo ou retirando tudo que se pudesse ser aproveitado em outro local (como portas, janelas, telhas, etc. - FIG.18 e 19). Contudo, muitas casas ainda permaneceram de pé, e aos poucos, à medida que as famílias *Krenak* retomavam seu território, as moradias que estavam em bom estado de conservação foram sendo ocupadas.



**FIGURA 18: Casa abandonada pelos posseiros (cujo telhado, portas e janelas foram levados pelos mesmos)**



**FIGURA 19: Destroços de casa construída por posseiros na TI Krenak**

FOTOS: Álbum de Fotografias de Silvan Barbosa – Técnico da FUNAI, 1997.

Em meio a toda essa luta de demarcação de suas terras e reconhecimento de sua identidade cultural, em 1995, o povo *Krenak*, juntamente com as etnias *Maxakali*, *Pataxó* e *Xakriabá* (reconhecidas oficialmente pelo Estado), participaram do Programa de Implantação de Escolas Indígenas de Minas Gerais, desenvolvido em parceria pela Secretaria de Estado da Educação de Minas Gerais (SEE-MG), Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), Instituto Estadual de Florestas (IEF) e FUNAI. O desenvolvimento do projeto não partiu de uma iniciativa apenas institucional, pois foi fruto de mais de três décadas de reivindicação dos direitos indígenas, dentre eles a educação indígena diferenciada, consolidada através da Constituição Federal de 1988 e da Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional - LDB (Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996). A LDB previa o desenvolvimento de “programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilíngüe e intercultural aos povos indígenas”, proporcionando-lhes a “recuperação de suas memórias históricas; a reafirmação de suas identidades étnicas; a valorização de suas línguas e ciências”, além de lhes garantir “o acesso às informações, conhecimentos técnicos e científicos da sociedade nacional e demais sociedades indígenas e não-índias” (BRASIL, 1996, p.27).

Com o objetivo de implantar escolas indígenas específicas nas quatro áreas indígenas (atendendo em média a 1.363 crianças *Xakriabá*, 295 crianças *Maxakali*, 36 crianças *Pataxó* e 30 crianças *Krenak*) foram selecionados 66 representantes indígenas para compor o corpo de professores a serem formados, a fim de se construir com eles as propostas pedagógicas de cada grupo. O programa iniciou-se com um primeiro encontro em novembro de 1995, no Parque Estadual do Rio Doce, onde se concentraram os oito primeiros módulos presenciais. O objetivo principal do curso de Formação de Professores Indígenas, além do

exercício do magistério intercultural, era o de formar professores-pesquisadores criativos, capazes de se aprofundar no estudo e pesquisa de sua língua e cultura, escritores e redatores de materiais didático-pedagógicos e gestores e administradores dos processos burocráticos educacionais. Segundo Dutra *et all* (2003, p.82):

O Conselho considerou positivas as três dimensões da formação desses professores: a ampliação de sua compreensão crítica da realidade e sua capacidade de atuação sobre ela; a apropriação crítica de instrumentos culturais e recursos tecnológicos; e a formação de educadores capazes de pensar e criar instrumentos e processos próprios e adequados de conhecimento e de transformação da realidade em suas aldeias

Os módulos presenciais realizados no Parque Estadual, com 192 horas/aulas cada, foram organizados a partir de três eixos principais interconectados pelos temas: Território, Água e Cultura. Foram eles: 1) Estudos da Cultura e da Natureza (Culturas Indígenas, Geografia, História, Ciências Naturais - Química, Física e Biologia - e Uso do território; 2) Múltiplas Linguagens (línguas indígenas, língua portuguesa, matemática, literatura, artes e educação física); e 3) Pedagogia Indígena, abordando fundamentos da educação, iniciação à pesquisa, prática pedagógica e estrutura e funcionamento da escola (DUTRA *et all*, 2003).

Nas etapas não presenciais, realizadas nos intervalos entre os módulos presenciais, os professores indígenas, orientados pelos discentes formadores, desenvolviam atividades de pesquisa, leitura e escrita nas aldeias, construindo “projetos de acordo com suas necessidades e com o seu desejo de saber e de seus alunos, capaz de valorizar e recriar suas tradições e suas próprias maneiras de produzir bens culturais” (KRENAK, 2002, p.77). E por fim, o estágio supervisionado, no qual os grupos de professores indígenas foram acompanhados e orientados pelas equipes formadoras, com assessores e técnicos das instituições envolvidas, na execução de suas práticas pedagógicas nas aldeias, elaborando propostas que implementassem suas idéias e superassem suas dificuldades. Do povo *Krenak* participaram dessa primeira edição do curso os professores Itamar Krenak, Maurício Félix (Tito), Osmar Batista, José Carlos Oliveira e Marcos Pereira (FIG.20).



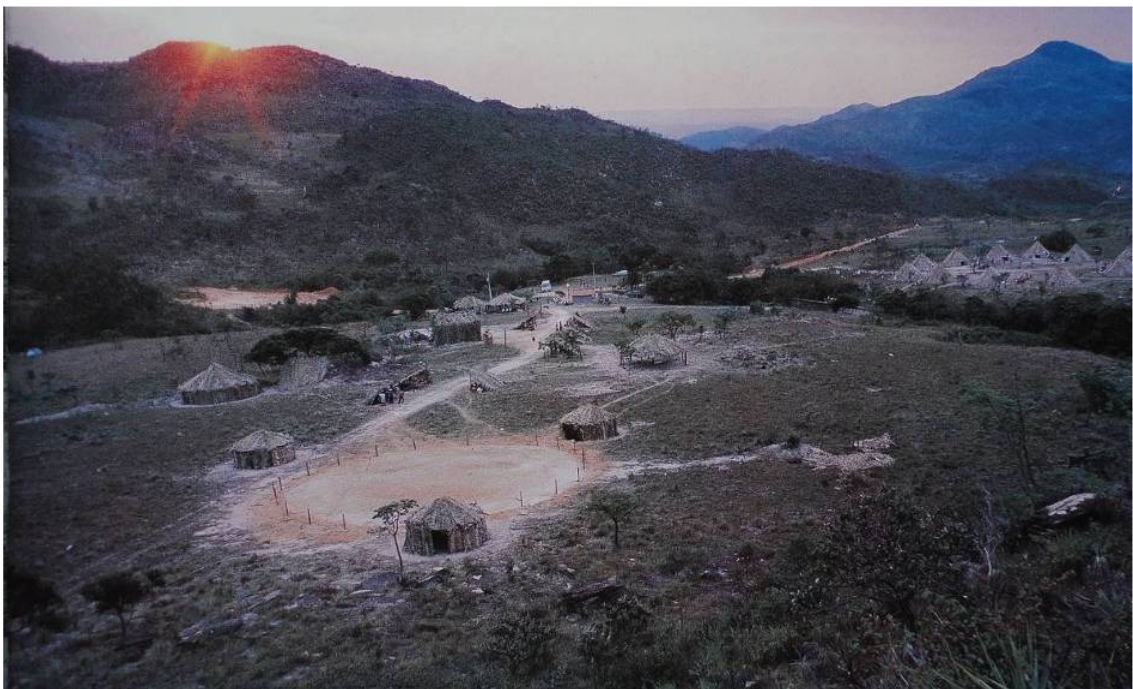
**FIGURA 20: Encontro Presencial da Formação de Professores Indígenas no Parque Estadual do Rio Doce. Da esquerda para direita – Itamar, Maurício (Tito), Osmar, José Carlos e Marcos.**  
FOTO: Álbum de fotografias do Cacique Nêgo

Além da consolidação da educação indígena nas aldeias, o projeto propiciou ainda uma maior articulação e contato entre esses grupos, o que desencadeou na organização do “Festival de Dança e Cultura Indígena” realizado no Parque Estadual da Serra do Cipó entre os anos de 1998 e 2002. A escolha do local remete ao fato de ter sido uma área historicamente habitada pelos índios da família Macro-Jê, cujas inscrições (pinturas rupestres) ainda podem ser encontradas em algumas grutas ou lápides da região. O primeiro encontro aconteceu na primavera de 1998, com a participação dos povos indígenas de Minas Gerais (*Krenak*, *Maxakali*, *Pataxó e Xakriabá*) e etnias de outros estados, como os *Terena* (MS), *Yawanawa* (AC), *Kaxinawá* (AC), *Guarani* (ES), *Suruí* (RO) e no segundo, em 1999, dos índios *Ainu* (do Japão). Segundo Ailton Krenak (2000, p.6) o local de realização do festival, ou *Tarú Andék*:

[...] é um lugar onde nossos antepassados tinham deixado registro, tinham deixado as suas marcas, em desenhos nas pedras, nas montanhas, é um lugar muito forte, com cristais, com uma grande concentração de energia dos minerais. Nossos antigos tinham grande conhecimento deste lugar, onde celebravam os ritos de passagem dos jovens guerreiros, ritos de propiciação da caça, da pesca, e da guerra – quando pediam visões de sucesso e boa sorte para as atividades que tinham que realizar; para viver só daquilo que a natureza propicia aos homens que vivem da natureza.

Essa ligação do povo *Krenak* e das outras etnias de Minas Gerais com a paisagem cultural da Serra do Cipó demonstra, aliás, a sua relação de pertencimento com um território tradicional, que já fora ocupado, em tempos remotos, por povos das famílias lingüísticas *Borun* e/ou *Jê*. Esta identificação com o lugar, no qual incide também um turismo de massa, e em muitos casos desenfreado e desrespeitoso com a natureza pode ser visualidade com um

desafio dos povos indígenas à cultura dominante, que ocupa e/ou se apossa de lugares consagrados por outras culturas. O local de realização do evento ficou conhecido como “Aldeia Grande”, em cuja parte central foi aberto um terreiro para a realização das danças e rituais, e ao redor dele uma área foi destinada às cabanas preparadas para receber os integrantes de todas as etnias convidadas (FIG.21). Ailton Krenak descreve a relação que se configurava na construção dessa paisagem cultural alternativa da seguinte forma: “transformando esse lugar nessa aldeona, onde a água, o fogo, o vento e a terra se fundem com o nosso corpo, com a nossa energia, com o nosso suor, com os nossos cantos, fazendo a nossa religião com a mãe terra, fazendo a cura da terra e a cura dos filhos da terra” (KRENAK, 2000, p.18-19). A emergência dessa nova paisagem cultural *Krenak* é fruto de uma memória histórica do grupo, das histórias contadas pelos mais velhos, reforçada pelos registros históricos e vivenciada como um local sagrado, já consagrado como tal pelos seus ancestrais.



**FIGURA 21: “Aldeona”, onde era realizado o Festival de Dança e Cultura Indígena, no Parque Nacional da Serra do Cipó**

FORTE: KRENAK (2000).

A importância da realização desse evento até hoje é sinalizada pelos índios da TI Krenak, que enfatizam não apenas a sua importância enquanto um marco significativo na representatividade dos povos indígenas do leste, ou na consolidação de um grupo politicamente organizado, como também em relação a própria valorização e projeção da

cultura, tradições, e conjunto de elementos que formam a paisagem cultural *Krenak*. E é sobre essa nova configuração da identidade *Krenak*, que Ailton Krenak retrata nesse novo contexto, depois de tantas lutas e exílios, vivenciados pelo seu povo: “nós sabemos que não é mais tempo da gente ficar guerreando nem se dispersando. É tempo agora da gente reconhecer nossos lugares, onde nós temos força e onde nós temos saúde para vivermos em paz” (KRENAK, 2000, p.19). E continua:

Nos curvar diante da força da natureza[FIG. 22-23], tocar na terra com a nossa frente, nos concentrarmos todos num grande círculo no terreiro, e declarar conscientemente, assim, numa corrente, que nós estamos com a nossa frente na terra, [...] é que estamos ficando bons, porque nós estamos com a nossa cabeça na terra (“*Kren*” “*Nak*”- cabeça na terra).



**FIGURA 22: Dança do Povo *Krenak* no I Festival de Dança e Cultura Indígena – Parque Nacional da Serra do Cipó (1999)**

FONTE: KRENAK (2000)



**FIGURA 23: Dança do Povo *Krenak* nas festividades do “Dia do Índio” – 19 de Abril de 2013**

FOTO: RODRIGUES, 2013.

Aos poucos o povo *Krenak* foi re-construindo seu território, retomando sua identidade cultural e atividades tradicionais usurpadas pelos diversos processos de etnocídio, exílio e forçosa incorporação das práticas e usos da cultura dominante. Como destaca Douglas Krenak (2005, p.5) “a ocultação e a negação da identidade étnica talvez tenham sido as principais e mais eficientes ‘armas’ na luta contra o etnocídio”. Porque ao simularem a negação de sua identidade indígena, os *Borun Krenak* conseguiram assegurar, pelo menos, sua integridade física, para não serem perseguidos pelo Estado, passando a ser considerados como “integrados à comunhão nacional”, ou aculturados. Contudo, é através da preservação da língua, que o povo *Krenak* está conseguindo retomar essa “identidade adormecida” como relata o próprio Douglas Krenak (2005, p.5):

O que restou de concreto da vida cultural *Krenak* foi, basicamente, a língua materna, guardada com a sabedoria de pacificação dos mais velhos. Mesmo com o idioma “nacional” (português) penetrado na comunicação entre os membros da tribo, a

língua tradicional não deixa de ser passada de pai para filho dentro da aldeia indígena. É através do idioma nativo que os Krenak estão aos poucos buscando reviver outras partes culturais que ficaram adormecidas durante um período de suas vidas.

E é neste processo de reconstrução de sua paisagem cultural que, aliás, emerge a necessidade de retomada do seu território sagrado, morada dos espíritos de seus antepassados e protetores do povo *Krenak*: os Sete Salões. Com o objetivo de dar voz às suas demandas, é que, assim, em 2005, eles também bloqueiam a estrada de ferro Vitória-Minas por três dias, reivindicando a formação de um grupo de trabalho para a anexação dos Sete Salões à TI Krenak (pela FUNAI) e a retomada de diálogo com o Consórcio da Usina Hidrelétrica de Aimorés, a fim de definir as compensações e indenizações previstas como medidas de compensação pelos impactos desencadeados na região pela implantação da obra.

Em 1996 se inicia o projeto desta usina, com a aprovação do plano de obras e criação do Consórcio CEMIG (com 49% de participação) e Companhia Vale do Rio Doce (atual VALE, com 51%). Em 1998 já fora protocolado no IBAMA (do Distrito Federal), o Estudo de Impacto Ambiental (EIA) e o Relatório de Impacto Ambiental (RIMA), com início das audiências públicas nas cidades atingidas em 2000. Também em 22 de setembro de 1998, já havia sido promulgado o Decreto nº. 39.980, que cria o Parque Estadual dos Sete Salões, o qual já estava, inclusive, sendo contemplado nesses estudos a título de compensação ambiental.

O Parque Estadual de Sete Salões foi criado com o propósito de “proteger a fauna e flora regionais, as nascentes dos rios e córregos da região, além de criar condições ao desenvolvimento de pesquisas e estudos científicos e alternativas de uso racional dos recursos naturais como o ecoturismo” (MINAS GERAIS, 1998, p.1). O parque fica localizado nos municípios de Resplendor, Santa Rita do Itueto, Conselheiro Pena e Itueta, abrangendo uma área de aproximadamente 12.520,90 ha, encontrando-se sob a jurisdição e administração do Instituto Estadual de Florestas (IEF). Contudo, até hoje sua implantação oficial não ocorreu, estando a área sem vigilância e vulnerável a invasões e usos inadequados tendo em vista sua função primordial prevista de proteção ambiental e também cultural, uma vez que na região existem sítios arqueológicos, e locais de referência cultural do grupo indígena *Krenak*.

Devido à irregularidade de contemplação do parque nas medidas compensatórias do consórcio, em 2003, o Ministério Público Federal (MPF) ajuizou uma ação civil pública em Belo Horizonte, pleiteando a nulidade da estipulação realizada pelo IBAMA em prol do IEF. O MPF defendia que “tais valores deveriam ser destinados ao povo *Krenak*, já que a

previsão é que o parque seja implantado em terras pertencentes a eles” (MPF, 2008, p.1). No curso da ação, o consórcio antecipou o repasse dos valores ao IEF, e o MPF ajuizou uma medida cautelar requerendo a retenção dos recursos.

Com a inauguração da UHE de Aimorés em 2006, os índios *Krenak*, produtores rurais, IEF e FUNAI se reúnem na Assembléia Legislativa, em Belo Horizonte, para discutir a indefinição a respeito da implementação do Parque Estadual de Sete Salões, da remoção dos agricultores, das indenizações, dos estudos e definição do território sagrado *Krenak* e da utilização da verba retida pelo MPF em 2003. Os pequenos produtores rurais denunciavam inclusive os oito anos de indefinição de sua situação desde a criação do parque. As 132 famílias que possuem propriedade no interior do parque, representadas pela Associação de Defesa dos Produtores Rurais do Parque de Sete Salões, alegavam não terem recebido qualquer tipo de notificação e/ou indenização, embora estivessem sendo impedidas de vender sua produção ou exercer qualquer outro tipo de atividade econômica em suas propriedades. Relataram ainda as multas geradas pelo IEF e as invasões de turistas, que mesmo sem autorização, acabam visitando o parque. A solução proposta por esse grupo seria a extinção do parque. Contudo, frente à “impossibilidade dessa medida, as famílias exigem indenizações com valores justos, que compensem todos os problemas e prejuízos que já tiveram” (ÂNGELO, 2006, p.1). Já os índios *Krenak*, sob o argumento da sacralidade de seu território, defenderam a indenização aos pequenos produtores e a demarcação da área como parte de sua reserva:

O Sete Salões é um local sagrado para meu povo que, durante todo esse tempo, precisou pedir licença aos produtores para seus momentos de religião. Não queremos tomar a terra. Queremos nossa região sagrada. O que propomos é que depois da indenização dos pequenos produtores, as terras sejam doadas para os indígenas. Nós também estamos sofrendo e muito. Queremos resolver essa situação e não queremos que os produtores saiam como nós saímos há muito tempo: com uma mão na frente e outra atrás (ÂNGELO, 2006, p.1-2).

O Instituto Estadual de Florestas atestou a importância da preservação desse remanescente de Mata Atlântica, da qual restam em todo território nacional apenas 1% de sua superfície original, e reconheceu ainda a ausência de discussão prévia com a comunidade do momento da criação do parque (prática ainda não prevista na legislação vigente no momento da criação do parque). Revelando mais uma vez o impasse entre IEF e FUNAI, os representantes do órgão ambiental atribuíram aos índios *Krenak* a responsabilidade de atraso no processo de concessão de indenizações aos produtores, na ação judicial movida junto ao Ministério Público para reivindicar a posse das terras. Em resposta, a FUNAI sugeriu que a



verba retida pelo MPF fosse utilizada na contratação de um grupo de técnicos para acelerar o processo de demarcação dos territórios pertencentes aos índios *Krenak*, a ser viabilizado mediante estudo antropológico em fase de finalização (ÂNGELO, 2006). Contudo, mais uma vez a questão não foi resolvida, ficando a julgo do MPF.

Shirley Krenak (formada em Publicidade e Propaganda pela Universidade Vale do Rio Doce – UNIVALE, em 2004) visitou as escolas francesas de *Narbonne*, em 2007, para ensinar as crianças um pouco da musicalidade *Krenak*, relata em uma entrevista ao estúdio *Artoong* de arte contemporânea, os principais problemas de seu povo, dentre eles a questão capital dos Sete Salões:

[...] passamos por diversos problemas dentro da nossa comunidade, principalmente porque nós estamos buscando a demarcação da nossa terra né. Que fica do outro lado do Rio Doce, que é a terra chamada Sete Salões. Uma terra que é sagrada pra nós, porque é uma terra onde todos os nossos antepassados faziam os rituais sagrados, né. Pra poder purificar e pra poder buscar as respostas dos Marets. Maret é espírito bom, Deus. Na presidência do Lula foram demarcadas muito mais terras indígenas, né, porque os governos anteriores estavam dificultando esse tipo de processo. Mas agora, com o governo do Lula as terras já estão saindo, e a gente está atrás das nossas né. Porque envolve uma questão política muito grande, e o nosso problema maior é o estado, porque eles estão querendo transformar a nossa terra em parque. E não é um parque, é uma terra indígena, e é nossa (KRENAK, 2007).

Com perspectiva de um acordo entre os índios *Krenak* e o Consórcio UHE Aimorés, CEMIG e VALE em 2007, o processo foi suspenso, e o acordo finalizado em 2008. O valor da indenização acordada entre as partes ultrapassava 11 milhões, sendo que, até 2008, já havia sido repassados em torno de R\$ 2.749.820,00, a título de valores de apoio mensal para as famílias, construção de uma ponte, apoio emergencial e cestas básicas. O acordo previu ainda o desenvolvimento de projetos que garantissem a auto-sustentabilidade das famílias, como: a preservação ambiental de 54 nascentes existentes no território *Krenak* e o projeto de pecuária leiteira, pelo qual cada uma das 100 famílias cadastradas receberiam seis vacas, dois latões de leite e estojos de vacinação. Através do projeto seria também implantada toda a infra-estrutura de manutenção e desenvolvimento da atividade econômica (construção de cercas e currais; disponibilização de carroças e picadeiras; plantio de cana-de-açúcar) além da recuperação de mais de 200 ha de pastagens, instalação de equipamentos de resfriamento do leite (tanque, instalação elétrica, caminhão para transporte) e a assistência técnica e treinamento pelo prazo de três anos (MPF, 2008).

No ano de 2009, em parceria com a FUNAI, Associação Cidade Futuro (ONG de Governador Valadares) e a Rede UNIR (entidade sem fins lucrativos direcionada ao desenvolvimento local no município de Resplendor), os índios *Krenak* submeteram, por sua

vez, o projeto “Língua Mãe: o fortalecimento da cultura *Krenak*” ao Edital Minas para implementação de Pontos de Cultura no estado, sendo contemplados com o recursos no valor de 180 mil reais a serem repassados em três parcelas no decorrer dos três anos de duração do projeto (VIEIRA, 2009). O projeto tem por objetivo principal a preservação e fortalecimento da língua *Krenak* através dos professores indígenas formados e mais velhos falantes da língua, que serão, inclusive, incluídos, no corpo docente do projeto. Almeja-se com o projeto aumentar o uso da língua *Krenak* no cotidiano da aldeia; formando 250 crianças, jovens e adultos; construindo dicionários para preservação da língua, além de cartilhas pedagógicas e registros documentais, artísticos e pedagógicos da cultura *Krenak* através da produção de filmes, fotografias, CD’s, DVD’s, (REDE UNIR, 2009).

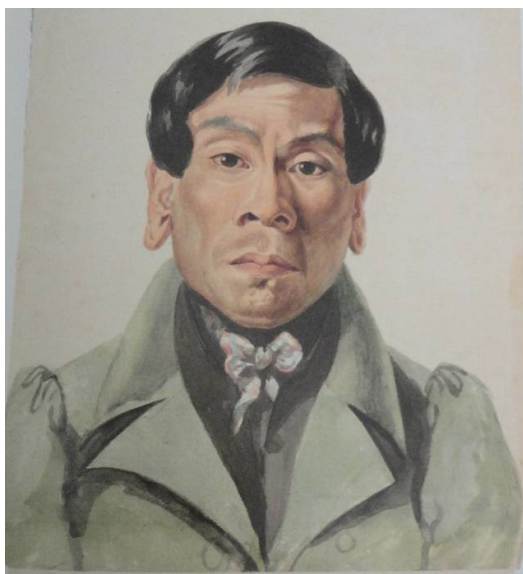
Vale ressaltar que a aprovação do projeto fomentou a necessidade de concretização do projeto “Casa de Cultura da Terra Indígena *Krenak*”, anunciado pelo Consórcio UHE Aimorés, VALE e CEMIG em 2008, e que propiciará a construção de centros culturais em cada um dos grupos sediados no território *Krenak*. Além da construção das Casas de Cultura, o projeto se propôs a apoiar a comercialização do artesanato indígena e a auxiliar no treinamento e capacitação de jovens através da apropriação, por eles, do conhecimento dos mais velhos sobre a produção do artesanato *Krenak*.

É relevante assinalar afinal, apesar de todos os processos de etnocídio pelos quais o povo *Krenak* foi submetido desde o início da colonização, o seu histórico de articulações políticas, lutas e conquistas nas últimas décadas, assim como outros processos e dinâmicas socioculturais, têm demonstrado a capacidade de resistência e a consolidação de uma nova identidade *Krenak* – uma identidade emergente que se associa a contra-projetos sociais, políticos, econômicos e naturais de reconhecimento e respeito de sua cultura e que confrontam a inevitabilidade da imposição da cultura dominante.

Outro evento que demonstrou essa auto-afirmação do povo *Krenak* frente à sociedade dominante foi o retorno dos restos mortais de um *Borun*, o *Kuêk* (ou *Qüack*) do Museu de Anatomia da Universidade *Friedrich-Wihel* na Alemanha. Em decorrência da celebração de 200 anos da cidade de Jequitinhonha, no Vale do Jequitinhonha, região tradicionalmente ocupada pelos aguerridos e tão combatidos grupos *Borun*, a prefeitura solicitou ao cônsul adjunto da Alemanha no Brasil a repatriação do crânio de *Qüack*.

O índio *Qüack* (FIG.24) era o acompanhante de viagem do príncipe Maximiliano em suas viagens de reconhecimento ao Brasil, iniciadas em 1815, nas regiões do interior do Rio de Janeiro, Espírito Santo e ao sul da Bahia, reunindo objetos etnológicos, vocabulários e

utensílios das tribos indígenas. Entre 1817 e 1818, durante suas visitas ao leste mineiro, o príncipe conheceu *Qüack* (que a época tinha 14 anos) e o convenceu a retornar com ele para a Alemanha, onde contribuiu para os estudos científicos de seu mentor, desde anatomia à linguística. Além disso, Maximiliano também pedia a *Qüack*, que produzisse arcos e flechas, fazendo demonstrações do modo de vida “tipicamente indígena”, o que contribuiu para reforçar as concepções romantizadas, oriundas de formulações e imagens da literatura de viagem, produzidas nos séculos de exploração colonial das Américas.



**FIGURA 24: Prancha de Friedrich Theodor Kloß – Retrato do Botocudo Qüack**

FONTE: (LOSCHNER; KIRSCHSTEIN-GAMBER, 2001, p.197)

Na abertura do evento, realizado entre os dias 13 e 15 de maio de 2011, na cidade de Jequitinhonha, com a presença de representantes da região, autoridades alemãs e índios de diversas tribos, como *Aranã*, *Maxakali*, *Mukurim*, *Pankararu*, *Pataxó* e *Krenak*, a urna foi entregue ao povo *Krenak*. Na ocasião, o professor Monteiro relatou aos jornalistas Alice Melo e Ronaldo Pelli, que “a volta dos restos deste índio representa um momento de reconciliação com um passado de muitos conflitos e de injustiças cometidas contra os povos indígenas, permitindo uma reflexão sobre o lugar dos índios no passado de Minas Gerais” (MELO; PELLI, 2011, p.2). Importância essa também ressaltada por Douglas Krenak ao relatar que “nosso relacionamento com outras culturas é antigo. É por isto que o nosso povo luta por esta questão do respeito cultural. Não só entre índios, mas entre toda a humanidade” (G1, 2011, p.1).

Para realizar o estudo da Paisagem Cultural do Povo *Krenak* mostrou-se necessário revelar o seu histórico de lutas e resistências, desde a chamada “guerra justa” de

extermínio aos *Borun* às práticas de desterritorialização oriundas de ações do SPI/FUNAI direcionadas aos interesses, primeiramente, de expansão e ocupação do território do Rio Doce; e, posteriormente de controle e extermínio da cultura indígena por parte dos governantes militares. E assim sendo, pretende-se a seguir tentar compreender como tais processos foram absorvidos e consolidados na vivência espacial do povo *Krenak*, na manutenção/reprodução de suas relações de poder através da vivência de suas experiências de mundo, procurando compreender como se constroem suas relações simbólicas com o ambiente e suas justificativas estéticas e/ou ideológicas das representações da vida coletiva.

# **CAPÍTULO 4: AS PAISAGENS**

## **CULTURAIS ALTERNATIVAS: leituras e construções da vivência espacial do povo Krenak**

Para Denis Cosgrove a paisagem sempre esteve relacionada com a cultura e com as maneiras de se enxergar o mundo a partir de uma “criação racionalmente ordenada, designada e harmoniosa, cuja estrutura e mecanismos são acessíveis à mente humana, assim como ao olho, e agem como guias para os seres humanos em suas ações de alterar e aperfeiçoar o meio ambiente” (COSGROVE, 1998, p.99). No estudo das paisagens, segundo o autor, é preciso considerar algumas especificações, como as “formas visíveis” em sua “composição e estruturação espacial”; a sua “coerência e ordem” na “concepção racional do meio ambiente”; e a “intervenção humana e controle das forças que modelam e remodelam o mundo” (COSGROVE, 1998, p.99). É preciso ainda “entrar no mundo dos outros de maneira auto-consciente e, então, re-presentar essa paisagem num nível no qual seus significados possam ser expostos e refletidos” (COSGROVE, 1998, p.103).

A reflexão sobre os símbolos e significados de uma paisagem deve considerar ainda o caráter de apropriação ou o propósito de reprodução ou imposição de normas e/ou valores culturais de um determinado grupo dominante sobre aquele meio. A leitura desse simbolismo e a busca de evidências devem ser direcionadas para fontes que nos informem “os significados contidos na paisagem para os que a fizeram, a alteraram, a mantiveram, a visitaram e assim por diante” (COSGROVE, 1998, p.109). Posto isso, buscamos então, como ressalta Cosgrove (1998, p.110), nos apoiar nas evidências dos próprios produtos culturais do povo *Krenak*, como pinturas, relatos de vida, matérias didáticos produzidos nas escolas indígenas, músicas, artesanatos, filmes, dentre outros materiais que nos forneceram “uma firme base a respeito dos significados que lugares e paisagens possuem, expressam e evocam”, como ressalta o próprio autor:

Acima de tudo, é essencial uma sensibilidade histórica e contextual por parte do geógrafo. Devemos resistir à tentação de deslocar a paisagem de seu contexto de tempo e espaço, enquanto estivermos cultivando nossa capacidade imaginativa de incorporá-la para vê-la, por assim dizer, por dentro. Finalmente, em tal geografia, a *linguagem* é crucial. Os resultados de nossos estudos são comunicados primeiramente através dos textos que nós mesmos produzimos. O texto de uma

interpretação geográfica da paisagem é o meio através do qual transmitimos seu significado simbólico, através dos quais *re-presentamos* esses significados. Inevitavelmente, nossa compreensão é informada por nossos próprios valores, crenças e teorias, mas está apoiada na busca de evidência de acordo com as reconhecidas regras desinteressadas do mundo acadêmico. No ato de representar uma paisagem, palavras escritas e mapas, que são códigos simbólicos, são as principais ferramentas de nosso ofício (COSGROVE, 1998, p.110-111).

Sob a perspectiva da cultura enquanto uma expressão das relações de poder, Cosgrove postula duas construções principais de paisagens culturais: as paisagens culturais dominantes (de controle de um grupo com poder sobre outros, através, principalmente, do controle dos meios de vida) e as paisagens culturais alternativas menos expressivas, e de certa forma, subdominadas por uma cultura dominante, e que podem ainda ser compreendidas como: residuais, excluídas ou emergentes.

As paisagens culturais alternativas residuais relacionam-se a símbolos que possuem pouco de seu significado original, paisagens relíquias, que fornecem, inclusive, “pistas para a reconstrução de antigas geografias”. Os valores culturais de tais paisagens necessitam ser ativamente reproduzidos para continuar a ter significado, mesmo que apoiado sobre afirmações residuais, como as memórias de lugares, processos, prática e expressões/concepções não vividas pelos grupos atuais.

As paisagens culturais alternativas excluídas são aquelas produzidas por grupos marginalizados, que mesmo sob o domínio/controlado de uma cultura dominante, nas entrelinhas do processo se inscrevem e se afirmam presentes em um determinado lugar. São aquelas cujas evidências estão nas notícias discretas, em pequenas notas de rodapé, na vida cotidiana, cheias de significados e construções que emanam nas próprias práticas socioculturais de um determinado grupo.

E por fim as paisagens culturais alternativas emergentes, portadoras de uma nova mensagem social, e que oferecem um desafio à cultura dominante, descortinando uma visão de futuros alternativos possíveis. Estas são consolidadas, inclusive, a partir da quebra de paradigmas impostos pela cultura dominante, inserindo novas interpretações simbólicas a uma paisagem socialmente vivida e construída por uma cultura em emergência política e social.

Os povos indígenas brasileiros, e mais especificamente o povo *Krenak*, passam atualmente pela construção de novas leituras de suas paisagens culturais, frente à retomada cultural e à emergência de contra-projetos dos grupos étnicos, culturais e religiosos, reflexo das novas dinâmicas sociais que se configuram em sua vivência espacial fortemente vinculada às questões identitárias.

Postulamos assim, que o desenvolvimento dessas novas identidades emergentes se consolida por meio da politização dos costumes; consciência costumeira do resgate/re-significação cultural apoiada nas referências a um passado de exclusão e etnocídio indígena (rememorado de suas paisagens culturais excluídas) e na construção de projetos alternativos de produção associados à própria organização e afirmação político-comunitária (consolidado em suas paisagens culturais emergentes). Desse modo, o estudo da(s) Paisagem(s) Cultural(s) *Krenak* se constrói a partir de uma matriz articulada de sua cultura local; das relações homem/meio ambiente; da experiência humana e da multiplicidade de pontos de vista (CLAVAL, 1992a), como representado na FIG. 25:



**Figura 25: Matriz de Análise das Paisagens Culturais do Povo Krenak**

A matriz de análise acima consiste, dessa forma, na estrutura norteadora da compreensão do espaço vivido dessa sociedade, a partir da interação dos quatro indicadores discriminados, construídos a partir das obras bibliográficas do próprio povo *Krenak*, percepções de campo, análise das entrevistas e tabulação e síntese dos dados contidos nos questionários.

#### **4.1. A configuração socioespacial e etnoambiental do povo Krenak: “enredo cartográfico”**

Como ponto de partida para realizar a leitura da vivência espacial do povo Krenak, descortinando suas entrelinhas e descobrindo “agendas escondidas, silêncios e visões contrastáveis do mundo”, buscou-se realizar a leitura do “enredo cartográfico” em seus aspectos físico-geográficos, no intuito de compreender as dinâmicas, e os “discursos”, que atuam ativamente na construção de suas paisagens culturais (SEEMANN, 2010).

Segundo Seemann (2010) a importância da cartografia já era anunciada pela Escola de *Berkeley*, através dos cinco temas principais para os estudos geográficos culturais, postulados por Philip Wagner e Marvin Mikessel (2010): cultura, área cultural, paisagem cultural, história cultural e ecologia cultural, no intuito de “revelar as marcas visíveis na paisagem que resultaram das atividades humanas transformadoras do espaço físico” (SEEMANN, 2010, p.116).

Denis Cosgrove foi uma das figuras-chave ao inserir as perspectivas cartográficas na geografia cultural, focalizando no estudo das paisagens concebidas como uma maneira de ver e como uma estrutura iconográfica, direcionada, nesse sentido, às múltiplas representações gráficas (SEEMANN, 2010). Assim, para Cosgrove:

Mapeamento pode ser definido como uma “medida do mundo” que não se limita ao matemático e que pode ser igualmente espiritual, político ou moral e incluir tudo que é lembrado, imaginado ou contemplado. Sob essas condições, mapeamentos tratam de mundos materiais e imateriais e de fatos e desejos, enquanto o mapa é ao mesmo tempo uma materialização do conhecimento [humano] e um estímulo para novos compromissos cognitivos (COSGROVE<sup>46</sup>, 1999, p.16-17 *apud* SEEMANN, 2010, p.124-125)

Nesse sentido, no âmbito da geografia cultural os mapas devem ser concebidos como um processo dinâmico e em transformação, pois além da dinâmica natural do meio (fatores endógenos e exógenos) existem ainda as novas configurações materiais e imateriais construídas a partir da interação deste “substrato” com a presença humana, dando-lhe novas percepções e/ou significados, na construção das paisagens culturais. É preciso então “ler os mapas da cultura e decifrar a cultura dos mapas” (SEEMANN, 2010, p.143).

É sobre tais pressupostos que iniciamos nossa leitura da paisagem *Krenak* através dos mapas que representam a interação dos aspectos físicos do território, com a presença e apropriação indígenas sobre esse território. Partindo, então, dos atributos geológicos,

<sup>46</sup> COSGROVE, Denis. (Org.). **Mappings**. Londres: Reaktion Books, 1999.



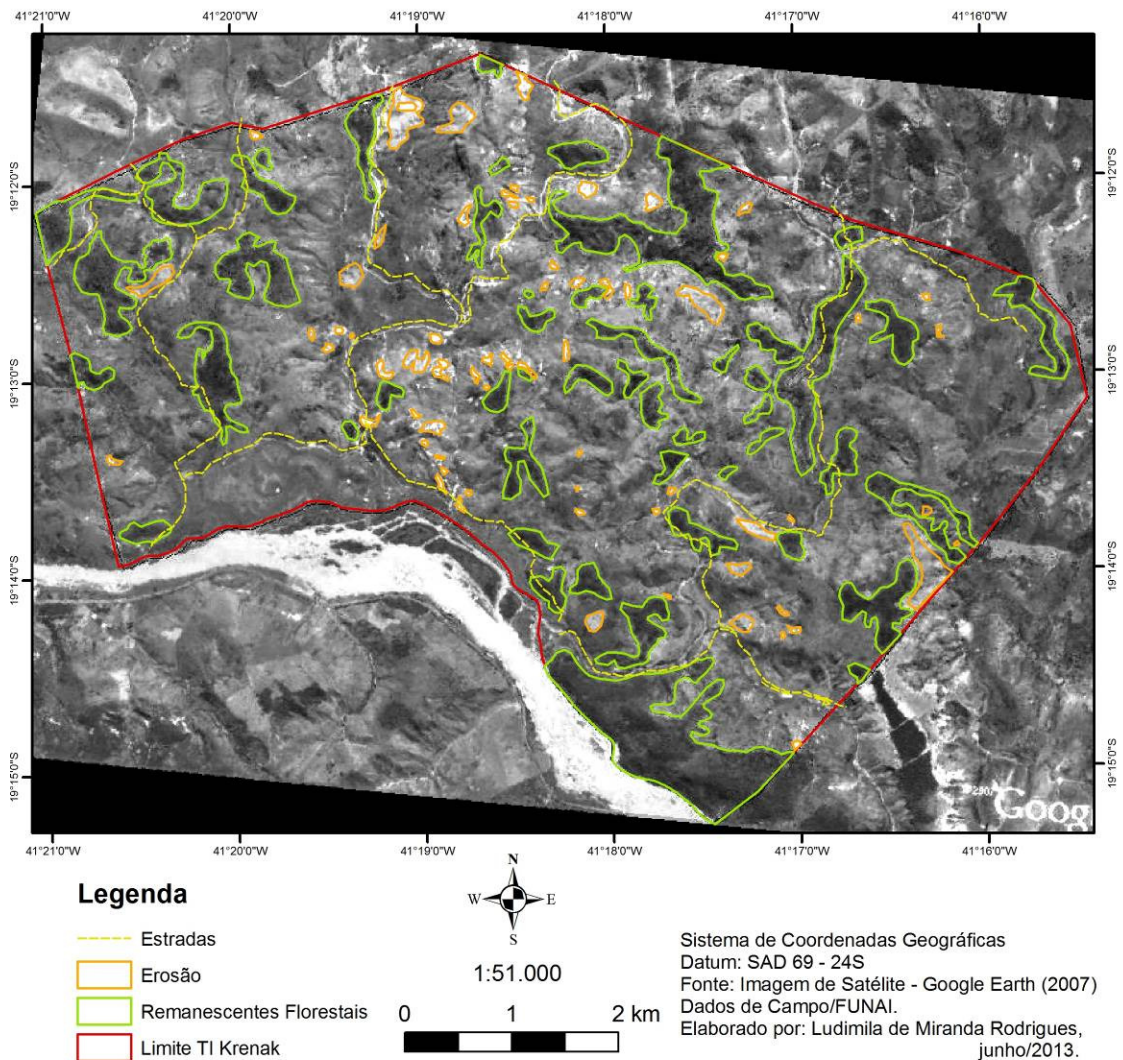
pedológicos, hidrológicos e topológicos (de um conhecimento acadêmico) para alcançar as complexas subjetividades das criações e percepções indígenas na configuração de suas paisagens culturais.

Atualmente o território ocupado pelo povo *Krenak* possui 4.039,8241 ha e está localizado à margem esquerda do rio Doce no município de Resplendor, Vale do Rio Doce, Minas Gerais. O clima da região é tropical típico, atingindo temperaturas máximas entre 26 e 27°C, no mês de fevereiro, e mínimas em torno de 20° C no mês de julho. A oscilação térmica diária chega a 12°C nos períodos mais frios do ano. O regime pluviométrico apresenta o período mais chuvoso de novembro a janeiro, com a queda da precipitação a partir do mês de março, atingindo os menores valores entre junho e agosto, e voltando a aumentar em setembro (KRENAK, 2002).

Originalmente a TI Krenak era recoberta por uma Floresta Estacional Semidecidual compreendida no Domínio da Mata Atlântica, entremeada nas áreas planas e baixas, próximas ao rio Doce, de forma descontínua, pela floresta ombrófila densa. Contudo, atualmente existem poucas áreas com cobertura vegetal na TI Krenak, localizadas principalmente nos topos de morros e encostas muito íngremes. Nas demais áreas do território indígena predominam gramíneas (como o capim-colômbio) e áreas isoladas em regeneração de espécies pioneiras autóctones, como amendoim-bravo, angico, aroeira, barbatimão, canela-amarela, cerejeira, embaúba branca, jenipapo, ingá, ipê-amarelo, jaborandi, jacarandá-mineiro, juçara, mulungu, pau-d'alho, pau-magro, peroba, sapucaia, urucum, vareteira, vinhático, dentre outras. Há ainda espécies exóticas oriundas de outras regiões plantadas pelos antigos ocupantes do território, predominantemente espécies ornamentais e frutíferas, como manga, graviola, goiaba, pinha, jatobá, laranja, limão, acerola, carambola, café, caju, pitanga, coco, jambo, dentre outras.

No mapa “Identificação dos Remanescentes Florestais e Processos Erosivos na TI Krenak: Imagem de Satélite” (FIG. 26) podemos observar a localização de algumas dessas áreas onde ainda existe uma cobertura vegetal na Terra Indígena Krenak. É possível visualizar ainda a incidência de erosões e solos expostos (nas colorações brancas e em tons de laranja), decorrentes de processos erosivos laminares provocados pela ação freqüente do fogo e agravados pelo excesso de pastoreio praticado pelos antigos ocupantes, uma vez que a imagem data do período recente de desocupação das terras pelos fazendeiros.

## Identificação dos Remanescentes Florestais e Processos Erosivos na TI Krenak: Imagem de Satélite



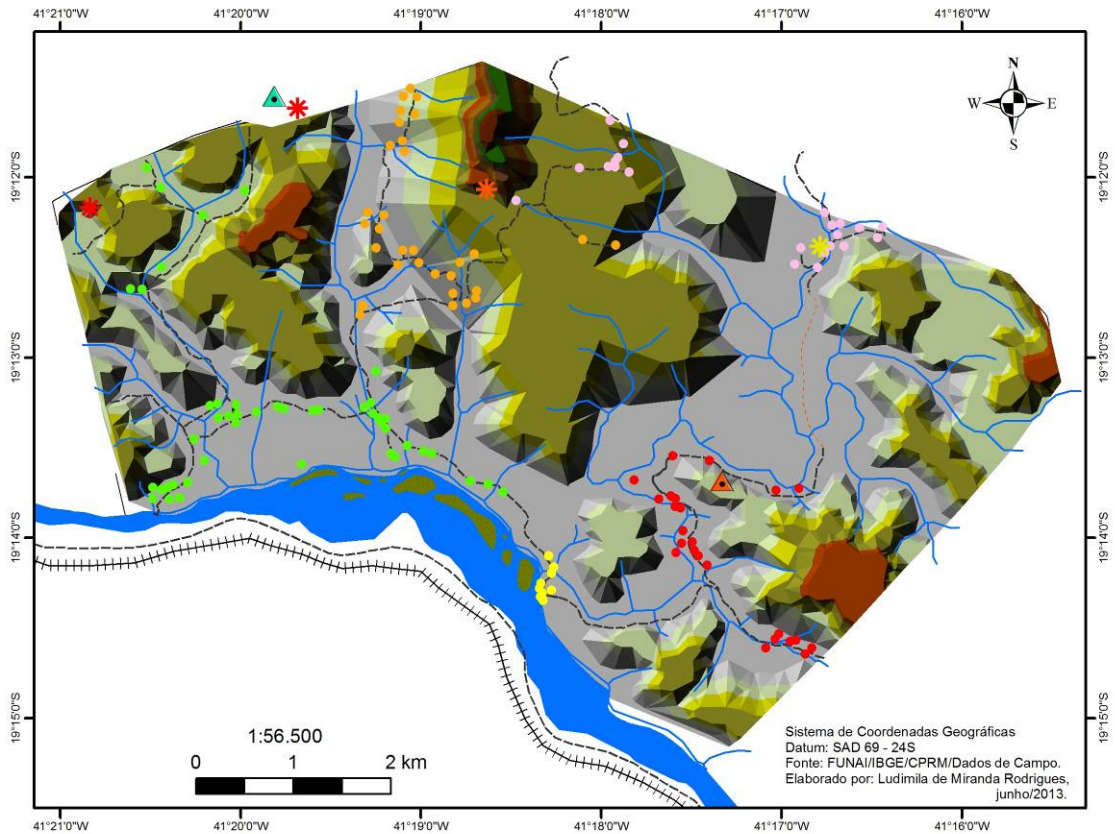
**FIGURA 26: Mapa de Identificação dos Remanescentes Florestais e Processos Erosivos na TI Krenak - Imagem de Satélite**

As áreas onde incidem os processos erosivos mais expressivos estão localizadas nas encostas de variações altimétricas entre 183 e 282 metros como representado no mapa de “Topografia, Hidrografia e Recursos Minerais na TI Krenak” (FIG. 27). A partir do Modelo Digital de Elevação temos ainda uma perspectiva do relevo do território Krenak, no qual podemos observar que as aldeias estão localizadas predominantemente nas áreas de planície (de 150 a 182 metros de altitude) ou ainda em áreas um pouco mais elevadas (entre 183 e 282 metros de altitude).

Observamos ainda a presença de quatro afloramentos rochosos de destaque no interior e nas áreas limítrofes da TI Krenak, de rochas ígneas (granitos, granito quartzo e

granitóide), predominantemente homogêneas, cor cinza-claro ou cinza-creme, granulação de média a grossa, e composição mineralógica de quartzo, feldspato, biotita e muscovita.

### Topografia, Hidrografia e Recursos Minerais da TI Krenak: Modelo Digital de Elevação



#### LEGENDA

<p><b>Aldeias</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>● UATU</li> <li>● NAKRERRÉ</li> <li>● NAKNENUK</li> <li>● KRENAK</li> <li>● ATORÃ</li> <li>++++ FERROVIA</li> <li>----- ESTRADA NÃO PAVIMENTADA</li> <li>----- CAMINHO ACESSO RESTRITO</li> <li>— HIDROGRAFIA</li> </ul>	<p><b>Recursos Minerais</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>▲ Quartzo Hialino (cristal de rocha)/Mica</li> <li>▲ Água-marinha</li> </ul> <p><b>Afloramentos</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>* Granito</li> <li>* Granitoquartzo/biotita /XistoGranitoquartzo</li> <li>* Granitóide</li> <li>□ LIMITE TI KRENAK</li> <li>■ ILHAS DO RIO DOCE</li> </ul>	<p><b>Modelo Digital de Elevação</b></p> <p>Altitudes (m)</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>■ 416 - 450</li> <li>■ 383 - 415</li> <li>■ 350 - 382</li> <li>■ 316 - 349</li> <li>■ 283 - 315</li> <li>■ 250 - 282</li> <li>■ 216 - 249</li> <li>■ 183 - 215</li> <li>■ 150 - 182</li> </ul>
---	--	---

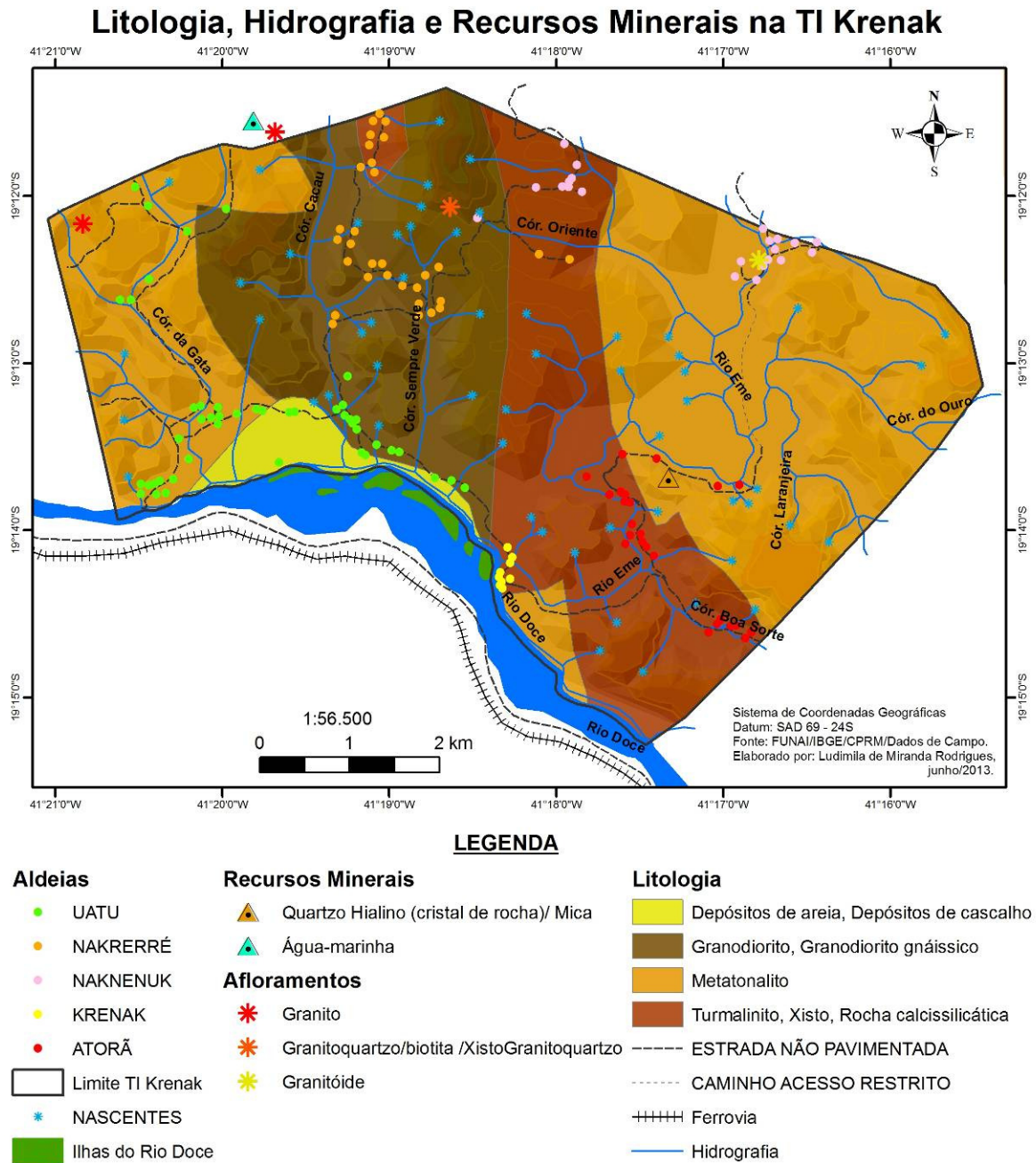
**FIGURA 27: Mapa da Topografia, Hidrografia e Recursos Minerais na TI Krenak: Modelo Digital de Elevação**

Próximo a um dos afloramentos de granito, destaca-se a presença de uma mina de água-marinha, onde, na década de 1950, foi encontrada a maior gema de água-marinha do mundo, com 110 kg, 48,5 cm, de comprimento, e, 42 cm, de diâmetro. As gemas de água

marinha são, predominantemente, utilizadas na produção de jóias. Esta foi inclusive uma das razões de disputas fundiárias na região, que desencadeou na transferência dos índios *Krenak* para a terra indígena dos *Maxakali*, no norte de Minas Gerais. Outra mina é a de quartzo hialino, encontrado em cristais de rocha, associado ao mineral mica, e de uso industrial, como na produção de vidros, esmaltes, saponáceos, abrasivos, fibras ópticas, cerâmicas, além da própria indústria ornamental. Tais recursos atualmente não são explorados pelo povo *Krenak*, o primeiro por estar fora de seu território, e o segundo pelos impactos ambientais que pode desencadear.

No entanto, a extração mineral consiste em uma das principais atividades secundárias do município de Resplendor, associada principalmente à formação geológica do granito. Contudo, é um tipo de atividade desenvolvida predominantemente sem fiscalização ou cumprimento das normas de preservação ambiental, gerando sérios danos ambientais ao município e à própria TI *Krenak*, uma vez que os afluentes e as próprias nascentes de alguns córregos principais, como o rio Eme, encontram-se fora dos limites da aldeia, onde ainda é desenvolvido esta atividade, propiciando dados significativos ao meio ambiente local como assoreamento dos rios, desmatamento e alterações no solo e na paisagem (FUNDAÇÃO VALE, 2008).

No mapa da Litologia, Hidrografia e Recursos Minerais da TI *Krenak* (FIG.28), verifica-se a presença de depósitos de areia e cascalho (além de silte e argila) às margens do rio Doce (de deposição recente oriunda de depósitos aluvionares, principalmente nas áreas de planície); Turmalinito, da formação São Tomé (de origem ígnea e metamórfica, oriundas de alterações hidrotermais, metamorfismos regionais ou vulcânicas); Granodiorito e Granodiorito gnáissico, do corpo Palmital, (ígnea de origem plutônica, formada nas camadas mais profundas da crosta); e por fim o Metatonalito, do corpo Tonalito Galiléia (formado por rochas metamórficas oriundas de um metamorfismo regional).



**FIGURA 28: Mapa da Litologia, Hidrografia e Recursos Minerais**

Na TI Krenak encontramos cinco tipos de solos: hidromórficos, litólicos, latossolos, podzólicos e aluviais (FIG. 29). Os latossolos possuem o horizonte B bem desenvolvido e são representados pelos Latossolos Vermelho-Amarelos distróficos (que possui baixa saturação por base<sup>47</sup> e Latossolos Vermelho-Amarelos álicos (de alta saturação de alumínio). Tais características indicam que quimicamente são solos desprovidos de

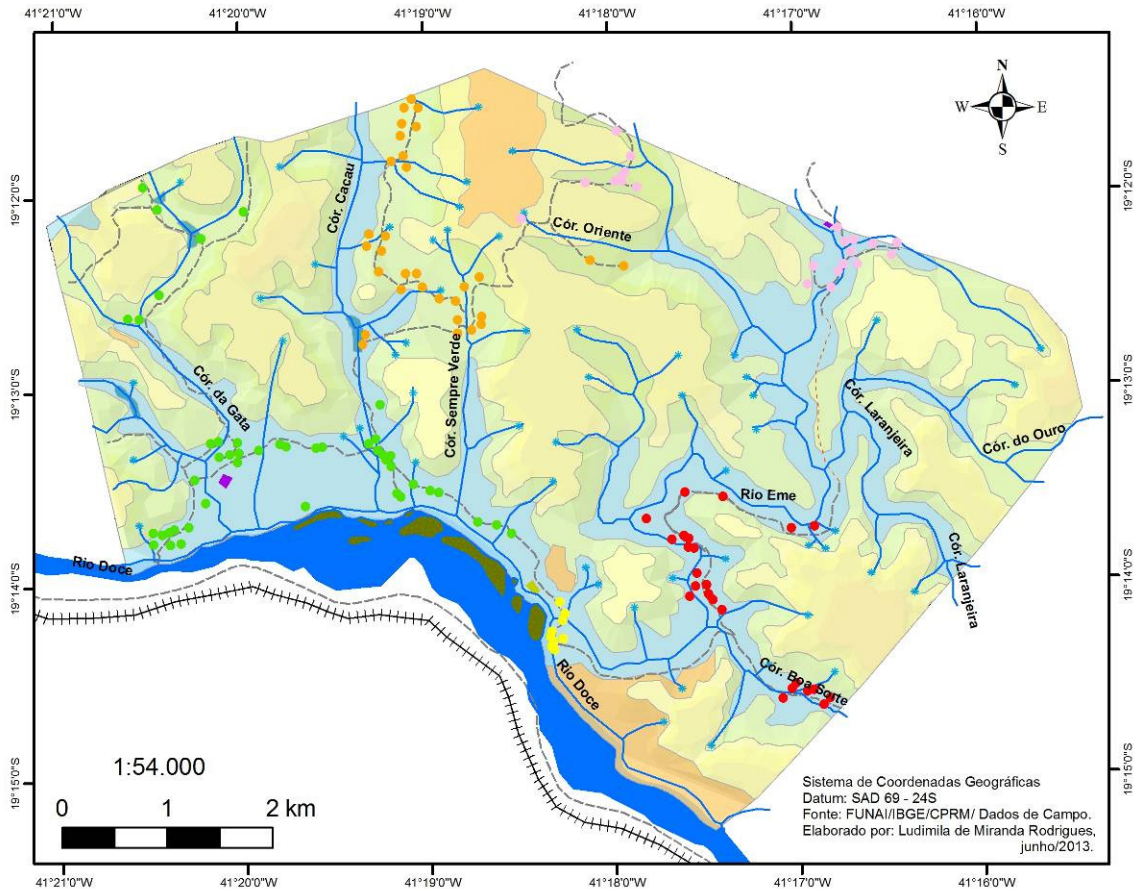
<sup>47</sup> **Saturação por bases** - índice de acidez do solo definido como a proporção da capacidade de troca de cátions ocupada por bases trocáveis, que são K+, Ca<sup>2+</sup>, Mg<sup>2+</sup> e Na+

reservas de nutrientes para as plantas, com baixos teores de bases trocáveis, e consequentemente, de baixa fecundidade natural. São encontrados em áreas com relevo variando de ondulado (equivalente às cotas de 216 à 249 metros de altitude) à montanhoso (até as cotas de 315 metros de altitude). Nestas porções o solo é predominantemente estável, em função do seu alto grau de estabilidade entre os agregados, grande porosidade e permeabilidade, indicando ainda maior resistência à erosão em relação às demais classes de solos. São nas regiões de ocorrência dos latossolos que ainda encontramos alguns remanescentes de floresta estacional semidecidual, como indicado na imagem de satélite (FIG. 26).

Os solos podzólicos são menos profundos e apresentam como característica principal o alto teor de argila no horizonte A para o B, que associada à estrutura em blocos bem desenvolvida, dificulta a infiltração da água, favorecendo a ocorrência dos processos erosivos, como observados na imagem de satélite (FIG.26). Na TI Krenak são encontrados nas encostas de variação altimétrica entre 183 à 215m, associados aos latossolos. A sua ocorrência em áreas de relevo movimentado, propícios aos processos erosivos e com déficit hídrico, são as principais limitações para o uso agrícola.

Os solos litólicos são rasos e formados diretamente sobre a rocha. Estão localizados nas áreas de maior altitude de 316 a 416 metros, na porção norte do território *Krenak*, ou ainda em altitudes um pouco menores de 150 a 125, na porção sudeste às margens do rio Doce. Assim como os solos litólicos, os solos hidromórficos são menos incidentes, correspondendo a algumas porções de confluência hídrica onde há condições de encharcamento permanente ou não. Predominam condições anaeróbicas, com a lenta decomposição da matéria orgânica, propiciando seu acúmulo nos horizontes superficiais. São encontrados em duas confluências do córrego da Gata e em uma do córrego do Cacau, nas planícies aluviais. Neste ambiente destaca-se também a presença dos solos aluviais, formados a partir da deposição de sedimentos aluviais ao longo dos rios, o que lhes propicia uma fecundidade maior e mais duradoura do que os demais solos da aldeia. São nessas áreas que observamos a presença de duas áreas de irrigação e um antigo arrozal.

## Pedologia e Hidrografia na TI Krenak



### LEGENDA

<b>Aldeias</b>	----- ESTRADA NÃO PAVIMENTADA	ILHAS DO RIO DOCE	<b>SOLOS</b>
ATORÃ	----- CAMINHO ACESSO RESTRITO	ANTIGO ARROZAL	Hidromórficos
KRENAK	++++ FERROVIA	IRRIGAÇÃO	Litólicos
NAKNENUK	* NASCENTES	LIMITE TI KRENAK	Latossolos
NAKRERRÉ	— HIDROGRAFIA		Podzólicos
UATU			Aluviais

FIGURA 29: Mapa da Pedologia e Hidrografia na TI Krenak.

Observamos, contudo, que há uma série de limitações oriundas da ocupação dos fazendeiros relacionadas ao desmatamento, assoreamento dos rios e comprometimento da fauna e flora. No intuito de viabilizar a sua reprodução social em meio a este território depredado, é que o povo *Krenak* tem buscado, incessantemente, por práticas alternativas, muitas das quais oriundas da própria cultura dominante, que são incorporadas e adaptadas ao contexto sociocultural de sua sociedade. E é a esta releitura das interações que se estabelecem entre a sociedade envolvente e os índios, que associamos a construção legitimadora de uma identidade coletiva, “focalizada nas representações simbólicas de um grupo que são reproduzidas e transformadas ao longo do tempo através dos fenômenos sociais e psicológicos

associados ao processo de identificação cultural de e entre grupos étnicos” (CARDOSO, 2008, p.102-103), ou seja, à etnicidade. Dessa forma, partimos fundamentalmente do seguinte pressuposto:

As culturas indígenas não são estáticas [...] são dinâmicas [...] transformam-se ao longo do tempo, mesmo sem uma influência estrangeira. Por outro lado, é inegável que as mudanças decorrentes do contato com a nossa sociedade podem, muitas vezes, alcançar escalas preocupantes [...]. E mesmo travando relações com os não-índios, os povos indígenas mantêm suas identidades e se afirmam como grupos étnicos diferenciados, portadores de tradições próprias (ISA, 2013a, p.6).

O histórico de resistência do povo *Krenak* é entremeado por processos de desterritorialização – e multiterritorialização, como sinaliza Reis (2011) –, etnocídios e confinamentos que os levaram ao constante decréscimo populacional, provocado pelos súbitos e consecutivos deslocamentos para um novo “aldeamento”, além do aumento da mortalidade, redução da fecundidade. No entanto, os constantes processos de (re)adaptação em novos espaços de vivência, e a utilização dos recursos locais disponíveis, propiciaram ao povo *Krenak* (a partir de um processo natural de interação com as atuais condições do meio), um aumento populacional associado ao incremento das taxas de fecundidade e natalidade, e paralelamente, à redução das taxas de mortalidade.

Segundo Mattos (1996), o atual povo *Krenak* é oriundo da fusão de diversos sub-grupos como os *Nakreheré*, *Gutkrak*, *Pojixá*, *Minãjirum*, *Etwet* e *Naknenuk*, muitos transferidos para a região no período do estabelecimento aí, da colônia agrícola. Com as conquistas do território tradicional e o retorno dos grupos exilados em diversos estados brasileiros, o grupo foi crescendo e formando novos subgrupos no interior da aldeia. Tradicionalmente esses subgrupos estão associados a distintos núcleos familiares, que devido à necessidade de reprodução e formação de novas famílias, tendem a se separar e estabelecer-se em áreas ainda não ocupadas do território *Krenak*.

Atualmente existem cinco grupos na Terra Indígena *Krenak*: Atorã<sup>48</sup>, *Krenak*, *Naknenuk*, *Nakrerré* e *Uatu*<sup>49</sup>, como se pode observar no mapa “Configuração Socioespacial e Etnoambiental da Terra Indígena *Krenak*” (FIG.30).

<sup>48</sup> A grafia do nome das aldeias não será destacada com o uso de *itálico*, visando diferenciar o nome das aldeias às palavras eventualmente citadas na língua *Krenak*.

<sup>49</sup> Nas bibliografias consultados encontramos ainda algumas grafias alternativas como *Watu*, *Nakrehé*, *Nacknenuk* e *Crenac* ou *Crenaque*, sendo esta última aportuguesada. Optamos, contudo, por seguir a grafia atualmente utilizada pelo povo *Krenak*, como discriminada no texto.



# CONFIGURAÇÃO SOCIOESPACIAL E ETNOAMBIENTAL DA TERRA INDÍGENA KRENAK

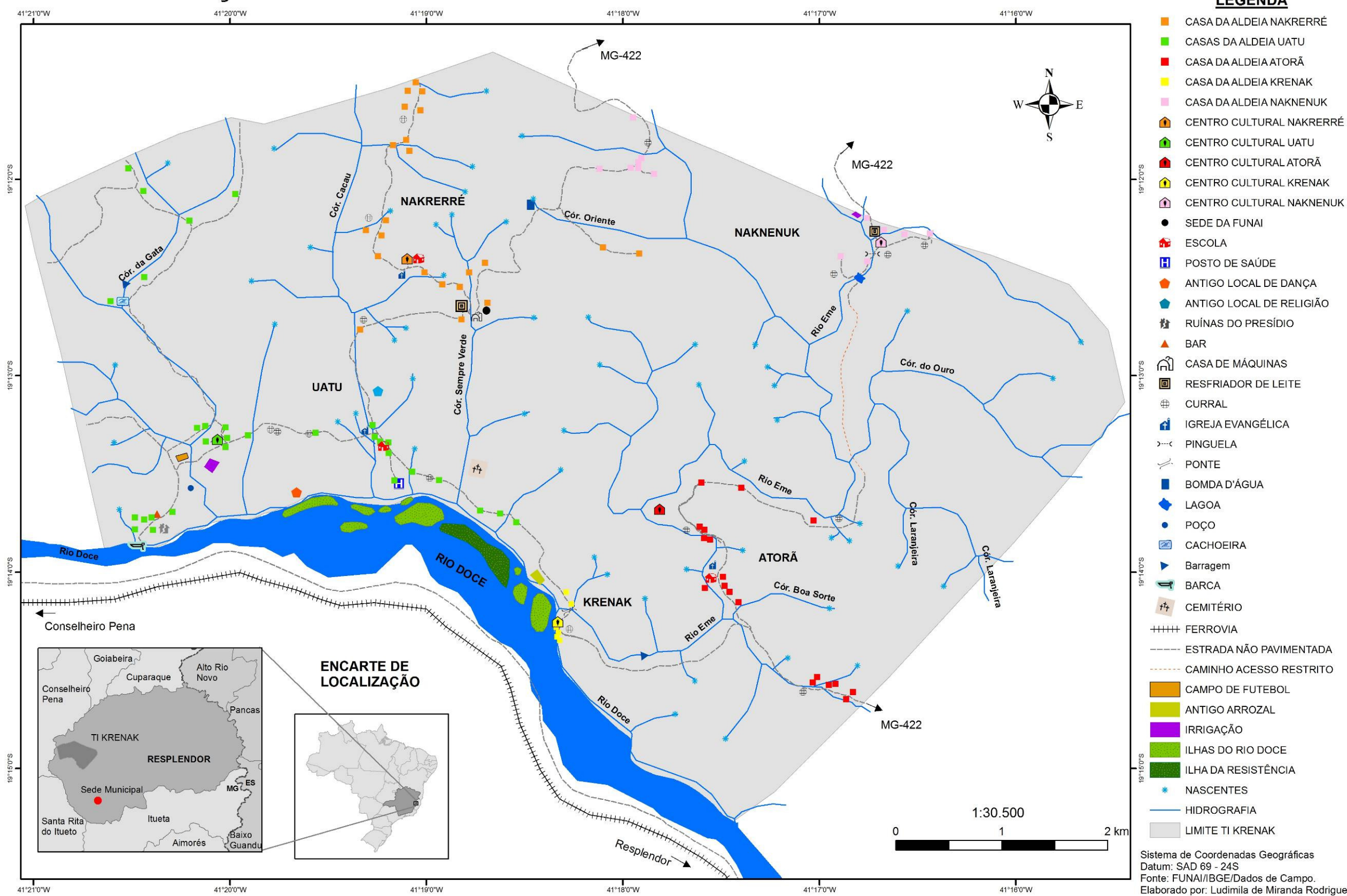


FIGURA 30: Mapa da Configuração Socioespacial e Etnoambiental da Terra Indígena Krenak – Resplendor/MG.

De acordo com o histórico levantado junto à comunidade, os *Borun* antigos não ficavam em um único local; eram nômades e não faziam nenhum tipo de cultivo, se alimentando apenas dos recursos obtidos nas matas, como relata Djanira de Souza Krenak<sup>50</sup> (uma das índias mais velhas e falantes da língua *Krenak*, residente hoje na aldeia Atorã):

É porque eles sempre viajavam pra todo lado, um índio nosso foi esbarrar lá em Vitória. Lá encontrou com os outro parente, eles foi lá pro lado do parque, aquele Parque do Rio Doce, ali pra cima, ali eles barracou também, pra todo lado eles andou. Eles andava, eles encontrava com as outras etnia, ia andando Mas as comida deles era só das mata. Tinha Sapucaí, Piton, um mucado de fruta. Nas mata tudo tinha. Nunca tinha levado fogo, e nem roçado, e nem desmatado, nada. Os parente andava feito uns ratim nas mata, né. Feito um passarinho, nu, mulher nua, homem nu, só com uma tanguinha, né, na frente, só com um pedacinho assim na frente e atrás, as muié e os homem (Djanira de Souza Krenak, 63 anos, 2012).

A prática dos aldeamentos no século XIX e a configuração dos Postos Indígenas obrigaram os índios a se fixar nestas localidades estabelecidas pelo Estado, onde ficavam sob vigia e controle do SPI. De um território sem fronteiras, que se estendia por todo o alto e médio Vale do Rio Doce, os índios *Krenak* encontram-se confinados no que restou destes aldeamentos, e ainda assim, nos seus atuais domínios territoriais, não está contemplada uma porção fundamental cultural e historicamente de seu território: a região dos Sete Salões. Vale ressaltar que a soberania territorial original do povo *Krenak*, se estenderia muito além dos limites definidos pelo governo federal, como demarca o índio Daniel<sup>51</sup> vice-cacique da aldeia Atorã:

Na verdade não tinha limite né. Quem delimitou esse trem foi o governo. A gente não tinha essa questão de divisa de terra. A gente andava no Vale do Rio Doce inteiro, né, tanto o Vale do Rio Doce, como pro lado de Mantena, a gente não tinha essa questão de limite. A questão de limite, foi o governo que marcou, trouxe os índio, que os índio, na época era o progresso, tinha que formar um lugar pros índio, então pegou o índio e colocaram tudo aqui. Na beira do rio, um lugar estratégico, foi na época do SPI, né. Então essa questão de limite de terra, isso pra gente, na verdade, não existe. Isso é questão política do governo (Daniel Souza, 31 anos, 2012).

A atual configuração socioespacial do povo *Krenak* gera distintas percepções relacionadas, principalmente, aos elementos estruturais de seu espaço vivido, sejam as matas, os cursos d'água, os centros culturais, as escolas ou a própria dinâmica interna dos grupos, como destacaremos a seguir.

<sup>50</sup> Entrevista concedida em Trabalho de Campo na TI Krenak em 12/09/2012.

<sup>51</sup> *Ibidim*.

#### 4.1.1. Percepções e vivências do *Uatu*: dinâmica sociocultural das aldeias *Uatu* e *Krenak*

Localizado à margem do rio Doce, na atual região da aldeia *Uatu*, o Posto Indígena Guido Marlière foi o primeiro local onde os índios *Krenak* foram agrupados. Na década de 1950, época do primeiro exílio no Posto Indígena dos Maxakali, os que ficaram no território ancestral se refugiaram em uma ilha do rio Doce. A “Ilha da Resistência” como é hoje denominada pelo povo *Krenak*, é reconhecida como patrimônio histórico-cultural, que durante muito tempo foi um reduto de alguns *Borun* refugiados e domiciliados uma pequena aldeia, na qual permaneceram aqueles índios que conseguiam escapar da ação de retirada realizada pelo SPI, com o apoio da polícia militar, tendo assim evitado que fossem compulsoriamente conduzidos para outros territórios e permanecendo em seu território tradicional, como relata Itamar Krenak:

[...] o nosso terreno ficou um tempo ali naquele pequenininho. Passou um tempo, conseguimos esse território que atualmente, é grande e a Ilha fica na lembrança de todo mundo, na história. Um lugar que, se esses índios não tivessem ficado, talvez, tivesse sido extinto, tinha sido extinta a aldeia *Krenak* (KRENAK, ALMEIDA, 2009, p.79).

Com o retorno de outros grupos na década de 1980, os *Krenak* retomaram a beira do rio Doce, na atual região da aldeia *Uatu*, embora já existissem ali algumas construções dos fazendeiros, além da estrutura do próprio SPI e do presídio construído na década de 1960, que foram ocupadas pelos *Krenak*. Nessa época, o território já se encontrava, entretanto, todo devastado, devido ao desenvolvimento, das atividades econômicas exercidas pelos fazendeiros, como do próprio SPI, que no período de sua atuação desenvolvia a pecuária leiteira, abrindo áreas de pastagens nas áreas de planície do rio Eme, onde hoje reside o grupo Atorã. Nesse período, muitas famílias que estavam em outras aldeias, como a de Vanuíre, em São Paulo, retornaram ao território ancestral, ampliando sua ocupação à medida que os fazendeiros eram retirados.

A partir da homologação oficial da Terra Indígena *Krenak*, em 2001, é que o grupo passa a se distribuir por todo o território, concentrando-se nas planícies dos principais cursos d’água, como no rio Eme e nos córregos da Gata, do Cacau e Sempre Verde, e organizando-se territorialmente de acordo com os grupos familiares. O primeiro cacique, de todo o grupo, era José Alfredo (Nêgo), que após a primeira divisão do grupo se deslocou para a região da atual aldeia Naknenuk. O cacique do segundo grupo formado era Sebastião Luiz Viana, pai do atual cacique da aldeia *Uatu*, Luiz Viana. Depois se formou o grupo *Krenak*, cujo cacique é Rondon

Félix Viana, filho de Laurita Félix (uma das anciãs do grupo, 75 anos). Com o crescimento da aldeia, formou-se ainda o grupo Atorã, localizado às margens do rio Eme, e que inclui grande parte das famílias oriundas da aldeia Vanuíre, em São Paulo. Quem formou o grupo foi o cacique José Manoel de Souza, cujo filho Leomir de Souza é o atual cacique da aldeia. E por último, o grupo Nakrerré, formado pelo cacique Marcos Pereira, filho de Maria Sônia Krenak, uma das índias mais velhas da aldeia, atualmente com 84 anos.

A formação dessas novas aldeias, apesar da distância territorial entre as famílias, proporcionou aos índios uma melhor organização para articular e reivindicar as necessidades de cada grupo, o que é feito por meio da associação vinculada a cada uma das aldeias. Cada grupo tem sua associação indígena, através da qual participam de editais de projetos, recebendo os benefícios oriundos do governo federal ou de instituições privadas que possuem acordos compensatórios com o povo *Krenak*.

A maioria dos projetos desenvolvidos na TI Krenak, mesmo sendo solicitados por uma das associações, como o projeto Língua Mãe, por exemplo, que é coordenado e gerenciado pela aldeia Atorã, mas beneficia a etnia como um todo. É preciso ainda salientar que tal divisão, enfatizada, principalmente, a partir da atuação do Consórcio VALE/ CEMIG e UHE Aimorés, também faz parte de um processo de controle e monitoramento da área pelo mesmo, intenção esta clarificada nos mapeamentos do território *Krenak*, realizado pelo Consórcio, que já estabeleceu a divisão territorial da TI Krenak por aldeias, indicando a metragem de sua área total, as áreas de pastagem, curral, áreas de uso comunitário (como o centro cultural, igreja, escola e resfriador de leite), dentre outros.

Todavia, a atual distribuição territorial dos grupos consiste num exercício de territorialidade viabilizado através da estratégia de controle do acesso à TI Krenak, uma vez que os grupos estão localizados próximos às estradas vicinais que ligam a aldeia à rodovia (MG-422) – principal via de acesso dos índios *Krenak* à sede municipal de Resplendor, e às cidades limítrofes. Ao sul, o acesso a aldeia ocorre por via fluvial (realizado apenas pelos indígenas, com o uso de um pequeno barco) e dá acesso ainda à Estrada de Ferro Vitória-Minas e a uma estrada não-pavimentada que liga Resplendor à cidade de Conselheiro Pena. A distribuição das aldeias ao longo de todo território tem ainda como objetivo a proteção de suas fronteiras da invasão de posseiros ou fazendeiros, tendo em vista os longos processos de lutas e conflitos pelos quais já passaram no decorrer de mais de duas décadas até a retomada do território atual, e corresponde a outro tipo de exercício de sua territorialidade que remete

claramente à sua configuração como paisagem cultural subordinada, mas emergente em função do seu crescente processo de reinserção/rearticulação etnopolítica e sociocultural.

Como ponto de partida para o processo de retomada do território tradicional *Krenak*, na aldeia Uatu identificam-se alguns lugares de referência do patrimônio e da história *Krenak*, como a Ilha da Resistência, as ruínas do presídio, um antigo local de dança e religião e um antigo cemitério onde os índios mais velhos estão enterrados. Há também outro cemitério utilizado pelos índios *Krenak* mais jovens, localizado do outro lado do rio nas proximidades do povoado Crenaque. Os rituais de sepultamento são realizados por solicitação da família, e durante a sua realização o grupo se reúne, canta e dança em memória do parente falecido. Destaca-se ainda a região da Barca, onde antigamente (quando os índios encontravam-se reclusos em três alqueires de terra à beira do rio Doce), os fazendeiros atravessavam o território tribal para realizar a travessia do rio Doce pela barca, pois este era o único local de acesso para Resplendor, uma vez que, no período, a região não dispunha de estradas e nem outros meios de transporte. Como podemos observar no mapa da Configuração Socioespacial e Etnoambiental da Terra Indígena Krenak (FIG. 30), na região da barca localiza-se um dos trechos de menor extensão para se realizar a travessia do rio Doce. Mesmo tendo vivenciado essa situação quando ainda era muito pequeno, os relatos de Leomir de Souza<sup>52</sup> (cacique da aldeia Atorã na TI Krenak) expressam com tristeza essa memória:

Barca, porque tinha um barco que atravessava. Porque mesmo quando nós tinha só aquele pedacinho de terra, os fazendeiro, que era proprietário de terra, passava na aldeia pra atravessar na barca, entendeu? Passava no nosso território porque era o único local de acesso pra ir pra Resplendor. Lá era o ponto da barca (Leomir de Souza, 28 anos, 2012).

Atualmente a travessia é feita na barca apenas pelos índios, uma vez que a entrada no território é controlada, como se indica pela placa de sinalização à margem do rio Doce, onde fica ancorada a lancha de José Cecílio (ou Zezão, 59 anos) (FIG. 31 e 32), a “ponte” do rio Doce. Residente na aldeia Uatu, onde está localizada a região da barca, ele ainda faz a travessia dos parentes que vão à cidade fazer compras e as crianças que vão estudar em Resplendor com a sua lancha. Segundo José Cecílio, desde 2007 há sinalizações de um motor que seria fornecido pela FUNAI para a lancha, mas, como ele mesmo diz “tudo tem sua travessia. Os alunos, os passageiros, os visitantes. Só o motor não atravessa, ele não vem”, e por esse motivo ainda são utilizados os antigos remos. As relações de pertencimento não se estabelecem apenas da relação do ser com o lugar, ela é fruto de uma interação comunitária,

<sup>52</sup> Entrevista concedida em Trabalho de Campo na TI Krenak em 12/09/2012.

que concede ao indivíduo determinadas funções de grande importância para a comunidade. E é sob tais pressupostos que se consolida a percepção de Zezão, registrada no livro *Uatu Hoom*, sobre o seu importante papel enquanto “a ponte do rio Doce”:

Então, atravesso o dia... Uns quinhentos metros pra lá, uns quinhentos metros pra cá. Nesse atravessar, arrumo uma redinha, pesco um peixinho. Não sou bom em pescaria. Já os parentes, eles sabem como pescar, levam jeito. Também não posso me dedicar à pesca. Se não tiver ninguém aqui, como as pessoas vão sair? Eles vão atravessar como? Atravesso o ano à atravessar esse rio. Sejam dias de dezembro, ou de qualquer outro mês. Atravesso. Sou a ponte do rio (KRENAK, 2009, p.51).



**FIGURA 31: Barco do Sr. Zezão**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 32: Região da Barca – Placa de Indicação dos Limites da Terra Indígena Krenak.**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.

A aldeia Uatu possui 33 famílias (distribuídas em 31 residências), dois currais, um centro cultural, um Bar, o Campo de Futebol da TI Krenak, uma escola, uma Igreja Evangélica (cuja construção se iniciou em 2013 e ainda não se sabe a que ordem pertence), uma cachoeira, um poço e um posto de saúde, no qual são atendidos os índios de todos os grupos (FIG. 33-41). A área de irrigação indicada na FIG. 30 representa a horta do Sr. Zezão, na qual ele produz abóbora, melancia e algumas hortaliças, e cuja venda já é pré-garantida por compradores do CEASA, que buscam a produção na aldeia ao fim de cada período produtivo. O cacique do grupo Uatu é Luis Viana, de 46 anos, filho de Eva Dora Krenak, uma das índias mais velhas do grupo (72 anos), e falante da língua *Krenak*.



**Figura 33: Casas na aldeia Uatu.**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**Figura 34: Centro Cultural da aldeia Uatu**  
FOTO: RODRIGUES, 2013.



**Figura 35: Campo de Futebol na aldeia Uatu**  
FOTO: RODRIGUES, 2013.



**Figura 36: Escola na aldeia Uatu**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**Figura 37: Posto de Saúde da TI Krenak –  
localizado na aldeia Uatu**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**Figura 38: Bar e Residência na aldeia Uatu.**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**Figura 39: Ruínas do presídio**  
FONTE: KRENAK, 2002.



**Figura 40: Curral na aldeia Uatu.**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**Figura 41: Cachoeira do Córrego da Gata no período de estiagem.**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.

Na escola do Uatu, também estudam crianças do grupo Krenak, sob a coordenação dos professores Maurício Félix (Tito) e Arlete de Souza. As aulas de cultura são ministradas às sextas-feiras pela professora de cultura Laurita Félix. Segundo Laurita<sup>53</sup>, só as aulas de cultura não bastam, é preciso que os alunos falem a língua e pratiquem a cultura *Krenak* também em casa, com seus pais e irmãos, como era no seu tempo de criança:

Eu to achando que os meninos não tem memória pra guardar, porque menino pra ensinar tem que ensinar assim em casa. Eu acho que quando cê quer, quando o menino ta novinho cê vai conversando, eles não aprende a conversar? A mesma coisa, porque quando a gente era pequeno, a minha mãe não falava brasileiro com nós, falava vai lá pegar água, era na língua, vai lá buscar um fogo, na língua, acende o fogo, na língua, ah, vamo comer isso aqui, tudo na língua, as coisa tudo no idioma, tudo com nós era assim (D. Laurita, 75 anos, 2012).

<sup>53</sup> Entrevista realizada na TI Krenak em 14/09/2012.



As aulas de cultura e as demais atividades da escola indígena na TI Krenak, fazem parte de um programa de educação diferenciada, intercultural e bilíngüe, cuja conquista também remete à configuração dos *Krenak* como uma paisagem cultural alternativa e emergente em nossa apreciação.

A escola na aldeia Uatu também constitui um ponto de encontro para reuniões da comunidade ao pé da mangueira, e para comemoração de aniversários, como tivemos a oportunidade de vivenciar em um dos dias de campo. Nesses momentos não há divisão entre integrantes de diferentes aldeias; todos os índios da Terra Indígena Krenak, que comparecem, levam lembrancinhas e se programam durante todo o dia para o evento. É em momentos como este que o pesquisador começa a se perceber e ser percebido como parte de uma vivência espacial. As pessoas que já conhecíamos se aproximavam para conversar, para perguntar como foi o nosso dia, aonde fomos, com quem estivemos conversando, e as que ainda não nos conheciam ficavam espreitando até serem apresentadas por outro parente. E é aí que os papéis se invertem, o pesquisador passa a ser investigado e questionado. É um momento onde aqueles que ainda não nos conheciam, decidiram se iriam, ou não, participar da pesquisa, definindo seus próprios critérios de inclusão ou não no nosso trabalho.

Nessa aldeia nos foi ainda indicada a existência de um poço desativado que representou uma das tentativas de captação de água subterrânea que não obtiveram sucesso, devido ao alto grau de salinidade da água, que impede o seu uso para o consumo humano. Assim, apesar da abundância hídrica no subsolo da terra Krenak, é a água das nascentes, canalizada até as casas, que é utilizada para consumo das famílias não só no grupo Uatu, como em todos os demais grupos.

Algumas casas da aldeia Uatu estão localizadas ao longo do córrego da Gata, onde se observa também a cachoeira do córrego da Gata e, acima dela, uma barragem, que já fora utilizada para produção de energia elétrica e movimentação de moinho, mas atualmente encontra-se sem uma finalidade direta. A cachoeira do córrego da Gata, assim como todos os córregos da aldeia, passa por um déficit hídrico (muito destacado pelos moradores da TI Krenak). Segundo relatos de uma ex-moradora da aldeia Uatu, no período das águas a cachoeira formava uma queda caudalosa, encobrendo o poço e a planície ao redor dele (FIG. 42 e 43).



**FIGURA 42: Cachoeira do Córrego da Gata no período das águas.**

FOTO: Álbum de Fotografias de Luciana Bastos, 2006.



**FIGURA 43: Águas encobrendo a planície de inundação e o poço da cachoeira do córrego da Gata.**

FOTO: Álbum de Fotografias de Luciana Bastos, 2006.

No fim do período das chuvas, quando as águas tendiam a diminuir, os antigos moradores lavavam a cachoeira com escova e vassoura, para que as águas ficassem límpidas para banhos. Nas figuras 44 e 45, ambas referentes ao período de estiagem, observamos a ausência da mata ciliar ao redor do poço em 2012, substituída pela braquiária. Além disso, a profundidade do poço, segundo os relatos de moradores da região, diminuiu bastante, resultado do déficit hídrico também observado em outros rios e córregos, afluentes do rio Doce.



**FIGURA 44: Poço da Cachoeira do córrego da Gata.**

FOTO: Álbum de Fotografias de Luciana Bastos, 2006.



**FIGURA 45: Poço e planície de inundação do córrego da Gata em período de estiagem.**

FOTO: RODRIGUES, 2012.

Na aldeia Krenak (FIG. 46), existem seis famílias (descendentes, principalmente, de Laurita Félix) distribuídas em seis casas. O cacique da aldeia é Rondon Félix, 43 anos, e o vice-cacique é Maurício Félix (Tito), ambos filhos de Laurita. Observa-se ainda a existência de um

curral, de uso compartilhado (FIG. 47), um centro cultural (FIG. 48), uma barragem (FIG. 51) e uma ponte (FIG. 50), construída no âmbito do projeto de melhorias nas estradas da Terra Indígena Krenak, pelo consórcio VALE/CEMIG e UHE Aimorés. Como apresentado no vídeo *Borun Nak*, parte do livro *Uatu Hoom*, de 1999, e reforçado no Relatório de Etnozoneamento Ambiental da Etnia e Terra Krenak, realizado em 2002, no local havia uma ponte de madeira em ruínas (FIG.49), dificultando a ligação entre o grupo Uatu (às margens do rio Doce) e as demais aldeias da TI Krenak.



**FIGURA 46: Vista Panorâmica da Aldeia Krenak (Casas e Centro Cultural)**

FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 47: Curral da aldeia Krenak**

FOTO: RODRIGUES, 2012.



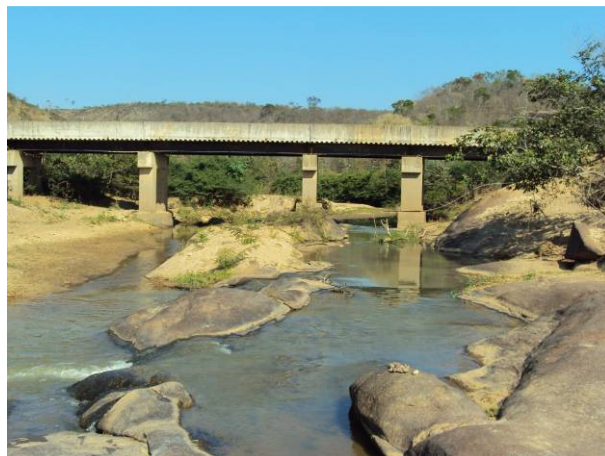
**FIGURA 48: Centro Cultural da aldeia Krenak**

FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 49: Ponte em ruínas sobre o rio Eme – Aldeia Krenak**

FORNE: KRENAK, 2009.



**FIGURA 50: Ponte nova sobre o rio Eme – Aldeia Krenak**

FOTO: MERCÊS, 2012.

No período da seca, a maior parte dos pequenos afluentes do rio Eme, que drenam grande parte da aldeia Krenak, secam, restando uma limitada captação de água, oriunda da canalização das nascentes mais próximas. Contudo, a tubulação necessita frequentemente de algumas intervenções/manutenções em função de entupimentos ou rompimento dos canos. Antes de ser encontrada tal solução, foram realizados alguns barramentos na tentativa de uso do potencial hidrológico do rio Eme para irrigação ou para consumo, através do uso de bombas de água, posteriormente desativadas devido alto índice de poluição do rio. Contudo, as águas do lago da barragem do rio Eme ainda são utilizada para banho, tanto no período da seca quando das águas, pois como relata Laurita Félix, o rio secou consideravelmente: “Esse Eme ninguém andava a pé nele. Tinha que andar na pinguela. Fazia pinguela grande assim, atravessava, pai segurando, até lá. E agora anda a pé”.



**FIGURA 51: Barragem do Rio Eme.**

FOTO: MERCÊS, 2012.

Na aldeia Krenak tem-se ainda acesso às lajes do leito do rio Doce (FIG. 52), que afloram no período da seca, formando uma bela paisagem natural de grande relevância para a vivência espacial desse povo indígena. O rio Doce é o lugar mais citado nas entrevistas pela sua importância e beleza na aldeia, associada, predominantemente, à vivência comunitária de conversas, piqueniques, rituais, fogueiras, danças, banhos de rio, à fartura de alimentos (carne, abóbora, melancia, caça e pesca) e nas lembranças do tempo em que eles acampavam e dormiam na beira do rio, como podemos observar nos seguintes trechos das entrevistas que retratam as lembranças das índias mais velhas da aldeia sobre o *Uatu* (Rio Doce):

[...] as pedreira lá na beira do rio, os índio fazer fogueira lá, cantar na beira do rio, pros *Bok Ah*, eu tenho saudade de dormir lá né. Antigamente a gente dormia muito na beira do rio, nas pedra. Andando dentro d'água, é bem nessa época. Tempo seco, que o rio é bom pra gente dormir. Porque dá pra gente andar nas pedra, né, da pra gente atravessar dentro d'água e ir lá na ilha (Djanira de Souza Krenak, 63 anos, 2012).

Fazia fogueira assim, nós ia no rio pescar escarpa, aí fazia fogueira, nós ia tomar banho e esquentava no fogo. Mas minha mãe e meu pai fazia nós levanta pra tomar banho. Mas a água era quentinha, eles gostava, mandava a gente tomar banho aquela hora porque era água quentinha (Maria Júlia Krenak, 66 anos, 2012).



**FIGURA 52: Lages do leito do Rio Doce.**

FOTO: RODRIGUES, 2012.

Às paisagens do rio Doce (FIG. 53-58) entremeiam-se as memórias da resistência do povo *Krenak*, territorial e cultural, que se consolidam num sentimento de pertencimento ao lugar, e a essa paisagem cultural alternativa – um dia excluídas; e hoje assumindo contornos de paisagem cultural emergente (com o crescente protagonismo etnopolítico dos *Krenak*). Construída por meio das histórias, dos momentos de fogueira, cantos e danças, e da própria vivência espacial que o grupo teve durante o período em que toda a aldeia residia em três alqueires à margem do *Uatu*, na “ilha da Resistência” essa paisagem cultural emergente se revela nas menções que os entrevistados fazem à barca, à cachoeira e ao córrego da Gata, referindo-se à aldeia antiga, às travessias de barco e à pesca no rio Doce.



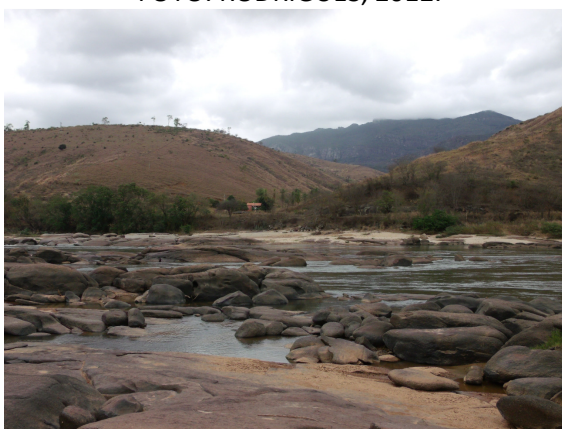
**FIGURA 53: Leito do rio Doce na aldeia Krenak**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 54: Encontro do rio Doce com o rio Eme.**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 55: Rio seco ao qual se refere Laurita Félix em seu relato sobre as mudanças do rio Doce.**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 56: Trecho mais raso do rio Doce no período da seca – Aldeia Krenak.**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 57: Ilha Preta ou Garra Pé.**  
FONTE: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 58: Ilha da Resistência**  
FONTE: RODRIGUES, 2012.

Além das memórias de uma vivência passada em processo de re-valorização e reconstrução, como as já mencionadas, destaca-se ainda uma referência aos processos de transformação do rio Doce depois da implantação da Usina Hidrelétrica de Mascarenhas em funcionamento desde 1968, e a de Aimorés inaugurada em 2006. Laurita Félix relata no

depoimento a seguir os impactos gerados nessa paisagem tanto em aspectos hídricos, como de fauna e flora:

E agora tem o rio Doce, acho diferente pra mim. Por causa dessa represa né, eles tão tirando muita água, e o rio Doce tá secando demais. O rio Doce não secava assim. [...] O rio Doce modificou, eu acho diferente, porque secou a água, até as ilhas, que andava verde, ta ficando seca, as capivara que ficava na ilha, ta caçando outros lugar, córrego, é isso que a gente vê que tá muito diferente. As capivara sai caçando córrego, até que achar uma represa que os fazendeiro faz, pra boi beber água, então elas fica lá. Então passo no asfalta, carro mata. Fico até chateada quando eles fala que morreu, porque capivara não enxerga esse farol, que dói a vista, né. Aí acabou que carro passa em cima. Então elas tão saindo tudo da ilha. Porque a ilha, na época minha, tinha muita caça, tinha paca, tatu, tinha preá, tinha coelho, tudo assim na ilha, e hoje cê não vê assim, não tem mais, é essa que é a diferença né. Igual vocês andou tudo aí, oh, se você viesse cá nesse ilha aqui, oh, ocê podia vir a pé até nessa ilha oh, só que não passa porque aqui é água meio funda. Mas agora é tudo seco, mas de primeiro tinha passagem lá perto de casa, onde ocês atravessou um pouquinho d'água, pois é, aquela água a gente não passava a pé, era rio. Tinha que nadar, era pequeno, mas, dava pra nós nadar pra lá. Agora é tudo uns córrego. A travessia, a caça, ali naquela ilha grande, pertim ali, tinha mata, madeira grossa, agora não tem mais não. Fazendeiro acaba com tudo. Diferente que eu acho é só isso (Laurita Félix, 75 anos, 2012).

Assim, além do baixo nível da água que torna o acesso às ilhas mais fácil, nas margens do rio Doce formam-se pequenos lagos, onde as crianças indígenas nadam e alguns animais ficam para beber água e, inclusive, se alimentar nas partes que já estão tomadas pelo capim braquiária, como podemos observar nas figuras 59 e 60.



**FIGURA 59: Crianças brincando à beira do rio Doce.**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 60: Animais à beira do rio Doce.**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.

Outra transformação da paisagem do rio Doce é a redução de peixes na bacia como um todo. Dentre as diversas causas, estão: o barramento da usina que dificulta a piracema de várias espécies de peixes; a poluição oriunda de empresas e despejo de esgoto dos centros urbanos; o assoreamento causado pela mineração, a inexistência de cobertura vegetal nas áreas de recarga e matas ciliares e a inserção e proliferação descontrolada de espécies exóticas e/ou

carnívoras que se tornam predadores, em sua grande maioria, das espécies nativas, como é o caso do bagre africano (KRENAK, 2002).

Dentre as espécies destacadas, inclusive, como a principal fonte de renda das famílias *Krenak* no passado estão: traíra, lambari, corvina, mandi, caçari, surubim, grumatã (aurimatã), bocarra, peixe-espada, cascudo, viola, sairú, cará, dourado, cambeva, piau vermelho e branco, camarão, e até, lagosta. Contudo, como ressalta Laurita Félix, muitas dessas espécies foram extintas no rio Doce há muito tempo, sendo difícil até para as novas gerações acreditarem na sua existência pretérita no curso d'água:

[...] na época que eu era mais pequena, eles saía aqui pescando, oh. De primeiro dava muito peixe, lagosta. Agora os índio conta isso é mentira, lagosta os índio pegava assim no dedo, oh. Jogava o anzol, sabia que era lagosta que tava comendo o anzol. Aí eles parava a mão assim. Parava assim, aí lagosta ia comer o dedo e pegava. Fala isso os menino morre de dar risada que é mentira. Que aqui não tem mais lagosta. Acabou tanto pescaria, quanto peixe. Aqui quando eu saí daqui tinha surubim, muito surubim, monte de jacaré nessa ilha, caçari, cruzinha, tinha lagosta, e hoje em dia não tem lagosta, não tem surubim, não tem caçari, não tem cruzinha, não tem nada. Acabou tudo, agora peixe que tem muito é bagre africano que fica comendo os lambari. Tem pouco lambari, porque bagre come. De primeiro tinha traíra, traíra come, mas não é igual bagre-africano. Bagre-africano ataca mais é lambari (Laurita Félix, 75 anos, 2012).

Os *Krenak* ainda pescam no rio Doce a tainha, tambaqui, tilápia, carpa, pacumã, bagre-africano e tucunaré. A pesca atualmente é praticada como atividade de lazer, e é realizada com rede armada ou tarrafa. Nas figuras 61-64 podemos observar um desses momentos de pesca e uma das espécies ainda encontradas no rio Doce, o pacumã.





**FIGURA 61: Momento de pesca no rio Doce**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 62: Retirada dos peixes da rede.**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 63: Pacumã (nome científico: *Lophiosilurus alexandri*)**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 64: Pesca do dia – apenas a espécie pacumã.**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.

As representações e discursos simbólicos em relação ao rio Doce estão presentes no imaginário de todos os índios da TI Krenak, expressando um sentimento de pertencimento étnico-cultural em relação ao *Uatu*, ainda mais intenso nesses dois grupos analisados, que a vivenciam em seu cotidiano, diferente dos demais, que atualmente estão localizados mais ao norte do território indígena.

#### **4.1.2. Percepções e vivências para além do *Uatu*: dinâmica sociocultural das aldeias Atorã, Nakrerré e Naknenuk**

O grupo Atorã, localizado às margens do rio Eme, é formado por 24 famílias, sendo que quatro dos indivíduos da tribo que o integram atualmente encontram-se fora da aldeia, e três residem na mesma casa de seus pais, somando, então, um total de 18 moradias na aldeia. Em 2011, quando lá fomos pela primeira vez, em reconhecimento de campo, havia muitas

casas em construção, e que já se encontravam prontas em 2012 (FIG. 65 e 66). A construção das casas novas foi realizada por meio dos benefícios financeiros oriundos do Consórcio VALE/CEMIG/UHE Aimorés e de empréstimos destinados à compra de materiais de construção, sob o qual recaem juros menores, e condições mais favoráveis de pagamento. Além disso, com a renda da venda do leite, muitas famílias estão investindo em melhorias na moradia, compra de eletrodomésticos e na ampliação da pecuária leiteira, com a instalação de novos currais e a obtenção de vacas de melhor ordenha. No entanto, ainda existem algumas famílias que residem em antigas casas, construídas por fazendeiros (não destruídas quando da saída dos mesmos) - (FIG. 67).



**FIGURA 65: Casa em construção (Atorã – jul. de 2011).**  
FOTO: RODRIGUES, 2011.



**FIGURA 66: Casa pronta (Atorã – set. 2012).**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 67: Paisagem da Aldeia Atorã – Casa antiga de fazendeiro**  
FONTE: RODRIGUES, 2011.

A aldeia possui ainda uma escola (FIG.68), uma igreja evangélica da Congregação Cristã do Brasil (onde esporadicamente são celebrados alguns cultos - FIG.69), e um centro cultural (ainda não utilizado com frequência pela comunidade, devido à ausência de instalações elétricas - FIG.70) e três currais (FIG. 71). O cacique da aldeia Atorã é Leomir de Souza (28 anos) e o vice-cacique é Daniel de Souza (31 anos), sobrinho e filho de Djanira de Souza

Krenak (63 anos), respectivamente. Djanira é irmã de Euclides de Souza, também um dos anciãos do grupo (79 anos), falante da língua *Krenak* e raizeiro da aldeia.



**FIGURA 68: Escola da Aldeia Atorã**  
FOTO: RODRIGUES, 2011.



**FIGURA 69: Igreja Evangélica da Aldeia Atorã**  
FOTO: RODRIGUES, 2011.



**FIGURA 70: Centro Cultural da Aldeia Atorã**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 71: Curral da Aldeia Atorã**  
FOTO: RODRIGUES, 2011.

Na escola da aldeia Atorã atuam o professor Itamar e a professora de cultura Djanira de Souza Krenak. Esta última destaca a importância das aulas de cultura não apenas para as crianças, como também para os mais velhos, onde todos aprendem e ensinam uns com os outros:

É, nós tem que dar valor à cultura, porque a cultura é muito maravilhosa, que ela ajuda a gente, dá força pra gente através dos Maret, que ajuda a gente, e Tupak, que também dá força nós, não só nós, que todo índio tem a cultura deles né. Todo. Então a gente não pode deixar morrer a cultura, tem que servir ela qualquer lugar que cê for, tem que ir à luta com a cultura, com seus parente, com suas terra, então tem que ir à luta. Ensinando e aprendendo. Eu não sabia nem escrever meu nome, lá na aula de cultura eu aprendi a fazer meu nome. E falar também, a mesma coisa, e ensinando. O meu filho que dá aula, o Itamar, ah eu vou aprender com ele, porque como que respeita os outro, que a que a gente vai fazer, que a gente pode falar, ou que não pode falar, isso tudo eles tão fazendo. É assim mãe, a gente não pode chegar tratar mal as pessoa, a gente tem que receber as pessoa com educação. Não com grosseria. Então Ererré, que ta muito bom! Isso é que eu sei, gente véi é meio nervoso né, aí eu ensino, nós canta, acende o fogo, na aula de cultura né (Djanira de Souza Krenak, 63 anos, 2012).

As aulas de cultura são ministradas às segundas e sextas-feiras. Djanira de Souza Krenak começa sua aula fazendo uma oração, e junto com as crianças, entoada pelo chocalho do manacá, pedindo a *Tupã* e aos *Maret* (espíritos bons) que abençoem a todos, ajudando-os a aprender a cultura (FIG. 72), e as crianças finalizam com uma música dedicada a *Tupã*, após a oração (FIG. 73). Com todos os seus “netos” assentados em círculo, ela começa a contar uma história na língua *Krenak*, e pede para que as crianças façam um desenho que represente aquela história (FIG. 74). Depois estimula as crianças que re-contem a história a partir dos desenhos para ver se elas entenderam a mensagem. No momento final da aula as crianças cantam e dançam algumas cantigas também na língua *Krenak*, com a ajuda do professor Itamar (FIG. 75), que também desenvolve atividades de desenho na alfabetização das crianças, como podemos observar nos cartazes afixados nas salas de aula (FIG 76).

O ensino pela oralidade das histórias passadas, dos conflitos, e das conquistas é tratado com grande importância na escola indígena, gerando, nos mais novos, o sentimento de valor e pertencimento a esse território, como destaca Djanira, no Livro *Uatu Hoom*:

[...] Eu acho muito importante pra eles, porque eles aprendem para não perder a língua deles, a tradição deles, para não perder a cultura deles. Então eu quero que vá em frente a cultura, a religião, a linguagem pra eles aprenderem a passar para os filhos deles, netos deles o que eu estou passando pra eles hoje. Se eu não ensinasse eles, eles não sabiam nada. Mas eles estão aprendendo a linguagem, a história, os tempos antigos, como que era, como que não era, o passado dos índios mais velhos (KRENAK, 2009, p.8).



**FIGURA 72: Momento da oração de D. Djanira.**

FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 73: Crianças cantam e dançam em reverência à Tupã.**

FOTO: MERCÊS, 2012.



**FIGURA 74:** Djanira contando as histórias na língua Krenak.  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 75:** Professores da escola indígena na aldeia Atorã ensinando as danças para as crianças.  
FOTO: MERCÊS, 2012.



**FIGURA 76:** Desenhos das crianças da escola indígena na aldeia Atorã  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



O destaque da escola indígena da aldeia Atorã na manutenção da cultura *Krenak*, também foi mencionado nos questionários associando-a ao lugar mais importante da aldeia, pois é onde as crianças começam a aprender e construir sua identidade cultural. As aulas de cultura também são ministradas para os mais velhos, ao redor da fogueira, em momentos de cantos e danças, dos quais participam índios de todas as aldeias, e cujos encontros se realizam na cabana da Atorã (FIG. 77). É o momento do encontro, de relembrar as histórias, e de fortalecimento da cultura através da tradição, conectando o presente, o passado e o futuro, como podemos observar na fala emocionada de Cleuza de Souza:

É bom muita gente junto, porque um vai lembrando o outro. Eu acho bom, tipo quando a gente faz a fogueira, pra poder contar história, parece tanta coisa sabe, parece que abre a mente da gente, um lembra de um fato, outro lembra do outro, e assim vai, uma coisa puxa a outra, e é bom...é muito bom... (Cleuza de Souza, 52 anos, 2012).



**FIGURA 77: Cabana de Cultura na Aldeia Atorã.**

FOTO: RODRIGUES, 2011.

Grande parte do grupo é formada por índios que foram pequenos ou jovens para a aldeia de Vanuíre, em São Paulo, na década de 1950, onde viviam e ainda vivem os índios da etnia *Kaingang*, e retornaram em decorrência do movimento de retomada das terras em 1980, quando o grupo que estava exilado na Fazenda Guarani, em Carmésia, resolve retornar e lutar pelo seu território tradicional, como relata Cleuza de Souza:

Quando eu voltei de Vanuíre pra cá é que eu [...] praticamente eu vim conhecer né. Porque a gente veio por essa causa né, e conhecer. Aí, daí nós voltamos pra lá, nós achamos aqui o povo muito fraco, né, muita pouca gente. Aí a gente resolveu vir embora, meu marido foi. Aí a gente voltou pra Vanuíre, pra buscar as coisa. Eu tinha deixado dois menino lá, né. Dois menino, dois filho e dois sobrinho que eu criava né. Aí, a gente voltou, voltou o grupo todo que veio né, pra ajuda, aí decidi vim embora, eu, com a minha família né, a família do falecido Nadil, do Zezão e da minha irmã Lia, só que ela veio e voltou né. Agora, hoje ela ta morando lá em Vanuíre (Cleuza de Souza, 52 anos, 2012).

Há uma interação muito grande entre as famílias provenientes de Vanuíre e, principalmente, as famílias da aldeia Atorã, no território *Krenak*. Muitos primos ficam um tempo na aldeia dos outros, onde acabam, inclusive, se casando, e realizando essa migração entre as aldeias. Para Reis (2011), o casamento não apenas entre *Krenak(s)* dos dois territórios, mas entre as duas etnias existentes em Vanuíre – *Krenak* e *Kaingang*, propicia um fortalecimento da cultura *Krenak* mesmo fora de seu território, manifestado através da reafirmação de suas práticas culturais, como a língua, a dança, o artesanato, dentre outras elementos que configuram essa “multiterritorialidade” e a consolidação de uma paisagem cultural emergente *Krenak*. Os laços de parentesco e afinidade entre os *Krenak* de Resplendor e os de São Paulo contribuem não apenas para o fortalecimento do grupo, como da própria identidade de um povo, que mesmo construída sobre uma segunda base territorial, remete-se ao

seu território tradicional, não consolidando uma “desterritorialização completa” e sim uma “multiterritorialidade”, produzida pela força da dimensão simbólica de uma cultura indígena (REIS, 2011, p.86).

A referência ao seu território tradicional, no entanto, não retira a importância do novo território constituído. Os índios mais novos, depois de alguns meses na Terra Indígena Krenak, ficam ansiosos para retornar a Vanuíre, sua morada atual, levando, inclusive, consigo, um cartão de Natal produzido pela prefeitura municipal no qual há uma fotografia aérea da aldeia (FIG. 78). Entre os mais velhos, muitos nascidos no território tradicional, ainda há uma memória do sofrimento, da luta e dos parentes que se foram em decorrência da violenta relação entre índios, fazendeiros e SPI, e à época em que os *Krenak* encontravam-se vinculados a uma paisagem cultural subordinada (ou sub-dominante) e excluída, sentimento este, que mesmo frente à saudade do *Uatu*, se sobrepõe, os fixa no território atual.



**FIGURA 78:** Cartão de Natal da Prefeitura Municipal de Arco-Íris com a imagem aérea da Aldeia Vanuíre. Fotografia retirada do cartão de um índio de Vanuíre que estava a passeio na TI Krenak – Resplendor. FOTO: RODRIGUES, 2012.

A proximidade entre os dois grupos também contribui para o atual movimento de fortalecimento da cultura *Krenak* e da língua-mãe, no qual os grupos trocam experiências de práticas culturais, iniciativas e projetos de incentivo que são desenvolvidos em suas aldeias - interações estas que propiciam a consolidação dessa identidade cultural emergente, que desafia e se contrapõe à sociedade dominante, de forma política e socialmente organizada.

Como pode ser observado no mapa da organização espacial das aldeias na Terra Indígena Krenak (FIG. 30), a aldeia Atorã está distribuída ao longo do rio Eme, que contudo constitui um curso fluvial atualmente poluído, e assoreado, pois sua nascente está localizada a

aproximadamente 30 quilômetros da aldeia, passando pelo município de Cuparaque e pelo povoado de Independência (Resplendor), nos quais há o despejo de esgotos sanitários, fazendo com que o rio já chegue contaminado à Terra Indígena Krenak. Ainda assim, algumas espécies de peixes que aí resistem, como o lambari, o cará, a traíra e o pacumã, estão ainda ameaçadas pela disseminação do bagre-africano, como acontece no rio Doce. O rio encontra-se assoreado, e quase intermitente, em alguns trechos, como pode ser observado nas figuras 79 e 80.



**FIGURA 79: Assoreamento do rio Eme.**  
FOTO: PETRONILHO, 2011.



**FIGURA 80: Rio Eme em período de seca.**  
RODRIGUES, 2011.

A aldeia Nakrerré, localizada entre os córregos Cacau e Sempre Verde, abriga 24 famílias (distribuídas em 22 casas – FIG. 81), três currais (FIG. 82), uma escola (FIG.83), uma igreja evangélica pentecostal (da Assembléia de Deus – FIG. 84), um centro cultural (FIG.85 e 86), e é aí onde está localizada a sede da FUNAI (FIG.87), onde atualmente reside uma funcionária do órgão, e está instalado o resfriador de leite (FIG.88) (utilizado por todas as aldeias do território *Krenak*). O cacique da aldeia Nakrerré é Marcos Pereira (39 anos), filho de Maria Sônia Krenak (84 anos), também uma das anciãs do grupo.





**FIGURA 81: Paisagem e casa na aldeia Nakrerré**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 82: Curral na aldeia Nakrerré**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 83: Igreja Evangélica da Assembléia de Deus.**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 84: Centro Cultural Nakrerré**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 85: Escola Nakrerré (visão superior)**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 86: Escola Nakrerré (vista pela entrada)**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 87: Sede da FUNAI**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 88: Resfriador de Leite**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.

Dentre todos os córregos e rios que percorrem o território *Krenak*, o único cuja bacia está totalmente inserida nos limites da reserva é o córrego Sempre Verde. No período de estiagem este córrego chega ao nível de pequenos filetes de água, secando em alguns trechos, principalmente nos mais próximos às estradas, onde quase não existe mais mata e os processos erosivos são cada vez mais intensos, levando à formação de voçorocas que alcançam três metros de profundidade (FIG. 89). As encostas que cercam a sua nascente encontram-se devastadas, sendo esta protegida por uma pequena mata à meia vertente, como destacado na FIG. 90.



**FIGURA 89: Voçoroca nas proximidades do Córrego Sempre Verde.**



**FIGURA 90: Nascente do Córrego Sempre Verde.**

FONTE: Documentário *Borun Nak* (KRENAK, 2009).

A escola indígena da aldeia Naknenuk é coordenada pelo professor Marcos Pereira (também cacique da aldeia) que se destaca pela produção de materiais didáticos muito criativos e pedagógicos, como desenhos em TNT, que são afixados nas paredes da escola, jogos de memória e um alfabeto ilustrado para a formação dos alunos na língua *Krenak*. O

professor/cacique criou, inclusive, um símbolo para o grupo Nakrerré, como pode ser observado na FIG. 95, em que se representa um ritual *Krenak*, com o Totem *Jonkyon*, os instrumentos e as pinturas indígenas ao redor da fogueira.



FIGURA 91: Desenhos em TNT afixados nas paredes da sala de aula na escola da aldeia *Nakrerré*

FOTO: RODRIGUES, 2012.



FIGURA 92: Jogo da memória indígena.

FOTO: RODRIGUES, 2012.



FIGURA 93: Alunos da escola *Nakrerré* segurando o alfabeto *Krenak*

FOTO: RODRIGUES, 2012.

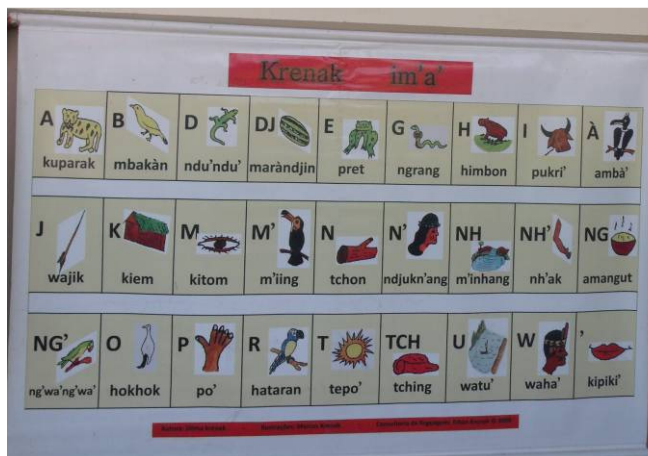


FIGURA 94: Alfabeto *Krenak*

FOTO: RODRIGUES, 2012.



FIGURA 95: Símbolo da Associação Indígena Nakrerré (AIN)

FONTE: RODRIGUES, 2012.

O centro cultural da aldeia Nakrerré também é utilizado para reuniões e realização de festas de aniversários, como podemos vivenciar no aniversário de 15 anos da filha da funcionária da FUNAI, que reside na aldeia (FIG. 96). Apesar de ser um ritual de passagem da cultura não indígena, índios de todas as aldeias compareceram e prestigiaram a aniversariante. Observamos neste momento que há uma interação muito natural entre índios e não-índios que moram na aldeia, apesar das interferências culturais, que poderiam ser, a princípio, visualizadas como um fator negativo dessa interação.



**FIGURA 96: Aniversário de 15 anos da filha da funcionária da FUNAI na aldeia Nakrerré, onde sua família reside.**

FOTO: RODRIGUES, 2012.

Na aldeia Naknenuk residem 13 famílias, distribuídas em 13 casas. Existe um núcleo principal (FIG. 97), onde está localizada a casa do cacique José Alfredo (Nêgo), o centro cultural, um resfriador de leite (particular), três currais (FIG. 98), e a residência dos cinco filhos do cacique, que se distribuem ao longo do rio Eme; além de uma pequena passagem improvisada, denominada por eles de pinguela (FIG. 101), que dá acesso às duas casas localizadas do outro lado do rio (FIG. 99), onde também encontramos um curral e uma lagoa (FIG. 100), onde, nos períodos de cheia, ainda aparecem alguns jacarés. O cacique Nêgo relatou que já fez a demanda para a construção de uma ponte sobre o rio Eme nessa localidade para a prefeitura, mas as respostas são sempre negativas ou sem previsão de atendimento.

Ouvimos também relatos sobre a incidência de uma onça que anda percorrendo o território *Krenak*, principalmente nesta sua porção nordeste, onde estão localizadas as aldeias Atorã e Naknenuk. O cacique Leomir de Souza, da aldeia Atorã, inclusive, alerta sobre os cuidados que devem ser tomados com as crianças menores.

[...] na região aqui agora tem que tomar cuidado, porque ta rodando uma aqui, não é pintada, mas tem que tomar cuidado, se bobear, o bichano pega. É pequena. [...] Menino de 8 anos pra baixo não pode andar desacompanhado não. De dia acho que não mexe não. Não pode é bobear né, já deu até na rádio. Ela não é a onça de atacar assim, ataca mais quando ta com filhote. Eu vi uma vez só, mas depois não vi mais não (Leomir de Souza, 28 anos, 2012).



**FIGURA 97: Núcleo principal da aldeia Naknenuk, onde está localizado o centro cultural, a casa do cacique Nêgo e o resfriador de leite.**

FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 98: Curral núcleo do rio Eme.**

FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 99: Casa do outro lado do rio Eme, filha do cacique Nêgo.**

FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 100: Lagoa da aldeia Naknenuk**

FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 101: Pinguela sobre o rio Eme.**

FOTO: RODRIGUES, 2012.

O outro núcleo (FIG. 102), que também faz parte da aldeia Nakrerré, está localizado nas proximidades do córrego Oriente, um afluente do rio Eme, onde estão as outras sete famílias que completam o grupo – em sete casas (FIG. 105); um curral (FIG. 104) e a bomba d’água (FIG. 103) que fornece água potável (canalizada) para toda a aldeia, quando está funcionando. Há também captação de água potável através de minas.

O córrego oriente possui, em alguns trechos, uma pequena mata ciliar, com alguns bambuzais, e sua água não é utilizada para consumo, pois, segundo relatos de moradores, possui um sabor ferruginoso e um cheiro forte. Há relatos ainda de que, ao tomar banho numa lagoa formada no leito desse córrego, algumas pessoas adquiriram feridas na pele, o que associaram à presença de gado na lagoa, e que também utiliza sua água para beber.



**FIGURA 102: Paisagem do segundo núcleo da aldeia Naknenuk.**

FONTE: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 103: Bomba D’água.**

FONTE: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 104: Curral do segundo núcleo da aldeia Naknenuk**

FONTE: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 105: Casa às margens do córrego oriente (mata ciliar ao fundo).**

FONTE: RODRIGUES, 2012.

A partir do reconhecimento da configuração socioespacial das cinco aldeias da terra indígena, com suas singularidades, limitações e adaptações à essa nova realidade imposta pela cultura dominante, de um território depredado e limitado diante de suas práticas culturais tradicionais, é possível compreender algumas dinâmicas que regem o cotidiano dos índios e que revelam algumas faces da dinâmica política e social que configura suas paisagens culturais, ora como excluídas, ora como emergentes.

#### **4.2. Paisagens Culturais Excluídas: memória e vivência socioespacial do povo *Krenak***

A situação indígena no contexto nacional se caracteriza pelas lutas incessantes em busca do respeito às diferenças étnicas e, decorrentes das freqüentes tentativas de imposição de uma cultura, que se pretende “civilizada”, mas que sempre procura impor sobre os índios seu modo de vida dominante, aculturando-os ou exterminando-os. Estas imposições foram se tornando cada vez mais intensas e violentas à medida que as fronteiras da colonização se expandiam sobre novos territórios, até a promulgação da Carta Régia de 1808, a partir da qual, a guerra aos índios do leste é oficialmente decretada.

Muitas aldeias foram dizimadas, restando apenas vestígios arqueológicos de sua cultura. Outras permaneceram e conseguiram preservar seus habitantes através do isolamento, ou contato intermitente com os colonizadores. E há ainda aqueles índios que, como alternativa à sua sobrevivência, se inseriram na cultura dominante, aprendendo, a partir dessa interação, como se defender e se preservar, segundo as leis e costumes dos não índios. Apesar de tal estratégia ter garantido a sobrevivência de grande parte dos povos indígenas do leste, propiciou uma série de impactos em suas práticas culturais, oriundas da desagregação familiar, do distanciamento de seu território sagrado, das necessidades de compreender a língua do “branco”, dentre outros.

E foi nesse período histórico, dos exílios indígenas, do sofrimento, da ausência de seu território tradicional, que o povo *Krenak* vinculou-se a uma paisagem cultural excluída. Os grandes empreendimentos que se espalham pelo território brasileiro, como os projetos minerais e hidrelétricos, que são os grandes agentes desse processo de exclusão, atingido diversos grupos indígenas com significativos impactos ambientais, sociais e culturais, muitas das vezes irreversíveis, e devido aos quais as comunidades recebem medidas de compensação, que,

predominantemente, não são, entretanto, realizadas de forma concreta e efetiva (DEUS; RODRIGUES; GOULARD, 2012).

#### 4.2.1. Paisagens Culturais Excluídas: signos e significados da diáspora *Krenak*

Desde os primeiros contatos dos *Borun* com os não indígenas, já na ocupação do Vale do Rio Doce estabeleceu-se uma situação de exclusão social dos índios. E estas memórias de exclusão, e inclusive, exílio, de seu território tradicional, ainda são retomadas por aqueles que a vivenciaram. Para os jovens *Krenak* essas lembranças consistem em verdadeiros marcos da sua resistência étnico-cultural. É a partir dos relatos de Laurita Félix e Euclides de Souza, que reconstruímos a seguir esta experiência de exílio *Krenak*, que se inicia na chegada das famílias em Água Boa, norte de Minas, no posto indígena dos índios *Maxakali*, no qual não se adaptaram como relata Laurita Félix.

Veio aquela febre e matou aqueles índio tudo. Morreu a mulher do Euclides, morreu o filho dele, morreu minha irmã, morreu uma veia lá. Morreu o nenenzinho do Sr. Chiquinho, do Euclides. Aí foi morrendo. Aí os índio ficou com medo de ficar lá, febre, passava fome. Nós comia era mandioca que os outro dava, senão jaca, tinha época que nós passava só com a jaca. Que ali tinha plantação de jaca. Aí os índio comia ali. Aquelas coisa meu pai dizia, “oh nós vamo embora disso aqui à pé”. Não tem carro, nós vamo embora. Nós vão perder ocês tudo aqui (Laurita Félix, 75 anos, 2012).

E se os índios *Krenak* plantassem alguma roça, os *Maxakali* atacavam a plantação na época da colheita, e eram protegidos pelo chefe de posto, que recomendava aos *Krenak* que não reagissem, pois os *Maxakali* estavam em maior número e poderiam matá-los, como conta Euclides de Souza<sup>54</sup> (79 anos):

Nós foi no Maxakali. Lá, nós fizemo roça, papai fez roça, fez no brejo, deu arroz viu, virando o cacho, amarelinho. Aí pai falou assim “nós vai cortar segunda-feira”. Aí com a lua clara os povo índio lá cortaram tudo pra sair. Aí papai falou assim, vamo lá no chefe lá. [...] Então nós fomos, papai falou e o home respondeu “ih! Não fala nada senão eles vão matar ocês tudo, eles são muita gente”. [...] Daí nos fiquemo quieto. E coisa. Aí papai falou assim, “Euclides, vão embora”. Mas como é que nós volta sem dinheiro, sem nada? “Nós vai embora, nós não vão ficar aqui não” (Euclides de Souza, 79 anos, 2002).

Frente às dificuldades vividas e enfermidades adquiridas na TI Maxakali, o pai de Laurita, Antônio Félix, e José Manuel, pai de Euclides de Souza, juntaram suas famílias a outras três ou quatro do grupo, e retornaram a pé ao seu território original. Passaram

<sup>54</sup> Entrevista realizada no dia 12/09/2012.



primeiramente por Carlos Chagas, aonde, pouco antes de chegar, foram abordados por um fazendeiro que lhes concedeu pouso e comida como relata Euclides de Souza (2012):

Aí, o fazendeiro viu nós descer e já veio já com camisa aberta, “Oh, quem é ocês?”. “Nós somos os índio Krenak, índio mineiro, nós tamo voltando, chegamo em Maxakali, mas não deu certo. Agora nós tamo de volta de de novo pra Governador Valadares”. Falou “Ah, tá bom! Vão chegar, vão chegar! Oh meu filho, varre aí esse galpão aí pra eles pousa aí, que eles vai embora amanhã”. Aí as fiarada dele passou vassoura assim, chão limpinho, trouxe lona, forrou pra nós dormir. “Eu sei que ocês tão cansado”. Acenderam fogo, trouxe panela, trouxe carne, arroz, feijão, angu, canjica, trouxe uma porção de traia. “Isso aqui é pro cês comer, ali tem água ali, oh, no tanque, ocês vão pegar água ali”. Aí papai falou assim: “Nós não vamo facilitar não, porque o home às vezes ta endoçando a gente”. Papai era muito veiaço. Aí eu falei: “Mas eu acho que não, pai, porque ele ta aqui nessa distância, o que ele vai fazer?”. Papai falou nada. Aí acenderam o fogo, fizeram comida, aí nós comemo bastante, depois fomo durmi. Acordemo, 4 horas, levantemo. [...]. Aí ele veio: “Como é que é, descansaram bastante?”. Descancemo. Muito bem, cês não vai embora hoje, cês vai ficar aí denovo. [...] Fiquemo lá, no outro dia, três horas nós rapemo pra Carlos Chagas.

Chegando em Carlos Chagas, os homens foram procurar trabalho e um lugar onde suas famílias pudessem se alojar. O prefeito lhes concedeu um espaço num galpão, onde ficavam armazenados objetos de trato dos animais, e os homens *Krenak* conseguiram emprego para o corte de lenha em uma serraria da cidade. Trabalharam durante três semanas e cortaram 500 metros de lenha. Com o pagamento por esse trabalho, compraram passagens de trem para Teófilo Otoni. Como não tinham mais dinheiro para prosseguirem de trem para Governador Valadares, foram para lá a pé. Comiam carirú, bernueba, gondó (maria-gondó ou capiçoba), caratinga, e outras plantas que encontravam à beira das estradas. Chegando a Governador Valadares, alojaram-se na 6ª Cavalaria da Polícia Militar, enquanto o prefeito entrava em contato com as autoridades para enviar os índios para o Rio de Janeiro. Euclides relata um pouco como foi a estadia deles em Valadares e o encaminhamento do grupo para o Rio de Janeiro:

Aí nós chegou em Governador Valadares, aí a prefeitura arrumou um lugar pra nós no meio da polícia lá, militar. Aí fiquemo lá. Aí ele levou nós lá na 6ª Cavalaria. Iiii, lá que tinha polícia viu, tá doido. Nós tava com medo depois da demonstração né, a gente ficava como medo mas nós ficou assim mesmo. Todo dia 11h, tinha um baixinho assim, Moreira, baixinho assim: “OH, Seu Euclides!” “Que é?” “Tá na hora do almoço, pra nós comer”. Cadeia cheia de polícia, ta doido só! Como que pode vencer pra dar comida pra aqueles home? É governo né, é dado do governo né. Aí o Capitão, Tenente, falou “Cês vão aguardar, nós vamo arrumar passagem pro cês pro Rio de Janeiro”. Aí eu fiquei ali quieto, de repente chamou nós lá: “OH Seu Euclides”, “O que é?”, “A passagem docês ta aqui no bolso”, “Ah, então tá bom demais já tamo indo já, é agora (risos)”. “Não, é amanhã!”, “Amanhã! Tá!”, “Cês pode ficar aguardando aqui”. E o envelopim tá enfiado assim e entregou pra pai. Aí eu falei pra pai “Pode perder isso aí não, que isso aí nossa passagem”. Aí levou nós, levou nós na estação, “Cês fica aqui”. Enfiou a mão no bolso e deu 100 mil réis, é muito dinheiro né, no tempo que a gente ganhava 500 réis por dia, 100 mil réis era muito dinheiro.

“Isso aqui é pro cês comer, comprar alguma coisa”. Era dinheiro viu! (Euclides de Souza, 79 anos, 2012).

No Rio de Janeiro foram conversar com o chefe da FUNAI, e lhe relataram o que lhes havia acontecido, “Aconteceu que fazendeiro invadiu! Tava lá na terra que é nossa, e fomo obrigado a desocupar” (Euclides, 79 anos, 2012). Pernoitaram aquela noite no Rio de Janeiro, e no outro dia foram encaminhados para Belo Horizonte, com destino à Terra Krenak. Ao chegar na capital, Euclides e mais algumas famílias do grupo resolveram entretanto ir para São Paulo, onde já se encontravam algumas famílias *Krenak*. Com medo da reação dos fazendeiros contra os indígenas, ele alerta o seu pai a respeito, mas acaba por sua vez sofrendo também nas mãos do chefe Itamar na aldeia de Vanuíre, em São Paulo, como ele próprio relata no trecho abaixo:

Quando chegou em Belo Horizonte, trem encostou. Papai desceu com tudo mundo, aí eu falei: “Oh pai, agora eu vou pra São Paulo, eu vou”. Aí um mucado me acompanhou, aí nós fomo, e papai voltou pro Krenak outra vez, aí eu falei pro papai, “Oh papai, toma cuidado que os fazendeiro vai te matar lá!”. Falou: “Não, eu vou voltar pra minha terra outra vez”. E voltou. E eu cheguei em São Paulo, trabalhei pro chefe chamado Itamar, oh home ruim viu! (silêncio) O homem ruim pra danar, aí eu, trabalhando direto pra ele, plantava algodão, colhia algodão, limpava algodão, todo dia e coisa (Euclides de Souza, 79 anos, 2012).

Trabalhando sem descanso, Euclides adoeceu e foi chamado de preguiçoso pelo chefe do SPI e enviado para a cadeia. Mas não aceitando aquela situação, ele arrebentou as grades e tentou fugir, mas o chefe Itamar o encontrou escondido na cadeia e o enviou para Dourados. Em resposta à indagação do chefe sobre sua fuga, Euclides respondeu: “Eu saí, porque quis sair ué! Já tava com raiva já! E saio denovo. Homem a gente não se prende, viu Itamar, homem se pega, e mata de uma vez, porque ele fica preso é uma vez só. Agora, prendeu eu nessa porcaria, vai lá vê, rebentei, tá arrebentado” (Euclides de Souza, 79 anos, 2012).

Chegando a Campo Grande, de onde Euclides seria encaminhado para Dourados, encontram-se com o capitão dos índios *Buriti*, que frente à recomendação de cuidado para com Euclides, que segundo o chefe de posto “era bravo”, receberam a seguinte resposta: “Ele é Bravo? Nós tem um alicerce lá que amansa ele, amanceia, fica manso” (Euclides, 79 anos, 2012). O alicerce era o evangelho. Foi em Dourados/MS que Euclides teve pela primeira vez contato com a igreja evangélica, participando, inclusive, como presidente da mocidade. Era responsável por 18 jovens, moças e rapazes, que ele levava à cidade para fazer pregações e apresentações. E depois, quando começou o serviço de corte de cana, ele começou a trabalhar, debaixo de sol e de chuva, e foi ali que ele começou a lembrar de seus parentes e a pensar em voltar para sua terra. Tempos depois um índio *Buriti*, foi a um encontro dos representantes indígenas em Belo Horizonte, onde encontrou Nadil Krenak, que lhe perguntou se ele tinha

notícias do Euclides. Sabendo do paradeiro de Euclides, sua irmã Djanira e Nadil, foram buscá-lo em Dourados, e houve então festa na aldeia, pois mais um índio desaparecido havia sido encontrado.

Outra história de exílio é a de Laurita Félix, cuja família foi uma das que acompanharam Euclides quando este foi para a aldeia Vanuíre em São Paulo. Quando lá chegou, Laurita estava muito doente, com uma doença no pulmão, quando o chefe de posto Itamar descobriu isto, não permitiu que ela ficasse na aldeia, encaminhando-a para um hospital em Bauru. Contudo, ao dar entrada no hospital, Itamar passou para a instituição o endereço dela errado, para que mesmo curada, ela não voltasse para a aldeia. Assim, é que Laurita ficou no hospital durante três anos, onde cresceu e se criou como relata a mesma:

Aí fiquei lá três anos. Sem saber de família, onde é que tava minha família? Oh, fui menina, fiquei moça, se formei lá, cresci, aprendi a conversar, aprendi trabalhar, aprendi tudo lá em Bauru. Esse Bauru, quando fala meu coração dói. Foi lá que eu peguei minha saúde. Tudo lá. Foi lá que eles me ensinou. A gente trabaiava, aprendi a borda, aprendi a fazer renda, aprendia mexer com crochê, passar pano na casa, arrumar banheiro, arrumar tudo (Laurita Félix, 75 anos, 2012).

Quando chegou ao hospital, Laurita estava muito doente; demorou um tempo para que ela melhorasse. Ela não sabia falar o português com fluência; foi aprendendo aos pouquinhos com a ajuda de outras doentes que também estavam lá. As pessoas nesse período não tinham muito conhecimento sobre os índios, e sem saber conversar, Laurita sofreu; e chorava quando se lembrava dos pais, se sentia esquecida naquele lugar, como podemos observar no relato dela reproduzido a seguir:

Aí fiquei oh! Tinha umas mulher tudo em pé lá, mas tudo doente, era mais forte do que eu, me dava banho, trocava, me levava punha na cama, e me cuidava, todo dia ia uma e falava pra eu: “come pro cê não morre. Isso aqui é lugar pra tratar e você tem que comer, senão cê morre. Morreu aqui enterra, e não dá noticia pra família”. Aí eu fui ficando, mas aí eu já entendia o que ela falava. Aí ela foi explicando. Aí ela falou assim: “Oh Laurita, cê não conversa não?” Converso, poucas palavra que eu sei. “Ué ocês é japonês?” Não, eu sou índia. “Índia, nunca ouvi falar”. Aí com muito custo tomei injeção, todo dia, todo dia. Aí eu melhorei, sarei. Já tava agüentando andar, tomar banho sozinha, aí como Deus é tão bom. Aí quando eu tava lá ninguém fazia visita, aí eu pensava lembrava do meu e dizia não sei aonde que minha mãe ta, não sei onde meu pai ta, aí eu tomava a chorar. Aí as doente falava: “não, não chora não, não pode chorar, porque se ocê chora, sua doença piora”. A doença piora, e sempre falava comigo, aí eu fui aprendendo a falar. Ela falava, mas eu não entendia o que que ela tava falando. Aí com custo... eu ia pedir água pra ela, oh Maria, ela chamava Maria, aí falava com ela, “ah não conheço isso não fala direito”, “isso aqui?” ela mostrava a garrafa d’água, é, “isso aqui chama água”. Fiquei perdidinha no hospital. Ela falava, aí fui aprendendo (Laurita Félix, 75 anos, 2012).

Quando já estava melhor, e trabalhando no hospital, eis que surge outro chefe de posto, junto com seu primo, Zé Domingos, para buscá-la. Não o reconhecendo, pois quando saiu de

Vanuíre ela era muito pequena, foi preciso que seu primo falasse na língua *Krenak* com ela, que só assim se recordou do parente, mas continuou desconfiada pois havia se lembrado que aquele chefe de posto era o Capitão Pimentel, que maltratava seu pai quando eles ainda estavam na TI *Krenak*. Laurita disse então que só sairia de lá se sua mãe fosse visitá-la, encontro este que realmente ocorreu e foi emocionado, como descreve a mesma:

Aí quando a minha mãe veio, aí veio ela e meu irmão. Nossa, mas eu fiquei, tão feliz, quando eles falou que minha visita veio e que eu fui lá ver, aí vi que era minha mãe e meu irmão. Mas eu chorei tanto, aí meu irmão disse pra mim: “Nós achava que ocê era morta, quando Zé Domingo, falou que você tava viva, o meu pai chorou tanto, pensou que cê tinha morrido há muito tempo, cê vê, que essa menina aqui oh, cê viu novinha, olha como é que tá. Grandona, já!” (Laurita Félix, 75 anos, 2012).

Depois de muita negociação com o médico, que não queria deixá-la voltar para a aldeia, com medo de que Laurita adoecesse novamente e não resistisse, Laurita recebeu alta e retornou com os pais para a aldeia de Araribá, dos índios Guarani, onde estava agora sua família. Laurita reconhecia a dedicação do médico e das enfermeiras com ela no hospital, mas também sentia muita falta de sua família, e ficava dividida entre ficar ali ou ir embora, como relata no trecho abaixo:

O médico chegava oito horas, e o pai chegou sete horas lá. Pegou o primeiro ônibus lá de Duarte, pra chegar em Bauru. Pai chegou cedo, pegou carona e veio. Aí quando chegou lá, aí o meu pai pego e falou com ele: “Eu vim buscar a minha fia, se ela ta de alta, eu quero levar ela hoje”. Porque Zé Domingo tinha ensinado meu pai pra conversar igual ele falou. Zé Domingo sabia conversar muito. [...] Aí médico falou assim: “Sua filha ta bem aqui com nós, eu pro meu gosto não queria deixar ela ir embora não. Porque ela pegou a saúde toda dela aqui. Nos criou ela desde que ela veio. Tratemo bem até desse tamanho. Já ta moça. Sabe trabalhar. E agora eu acho difícil ocês levar ela agora, já perdeu o costume docês lá, ela não é igual que ocês tratava ela.” Ai meu pai respondeu: “Não, mas eu vim, eu vou levar ela, que ela é minha filha, fiquei três anos sem a minha filha, pensou que ela tinha morrido e ela não morreu. Então nós vamo ficar com ela”. Ai o médico deixou: “Tá bom, descobriu onde ela ta hoje, pode levar, mas ocê cuida dessa menina bem, igual eu cuidei, se ela ficar doente, leva ela no médio, interna ela, dá remédio ela”. O médico falando chorando. [...] Aí cheguei lá na aldeia, fez aquele fogueirão lá no terreiro, parente aqui é só nois mesmo. Vamo fazer uma oração aqui. Aí pai fez, nós tudo lá. Aí eu ficava com dó do meu pai e com dó do médico. No, que vida doida que eu passei, e sofrendo [...] venci tudo (Laurita Félix, 75 anos, 2012).

Em Araribá eles trabalharam, juntaram dinheiro e depois foram embora, mas foram primeiro para Santos, em Itanhaém, na região de Mamanguá. Lá trabalharam em uma plantação de banana, onde, inclusive, seu irmão faleceu em um acidente de caminhão. Em decorrência desse evento, é que eles resolveram ir embora, e conseguiram ajuda da prefeitura de Itanhaém, que os enviou para São Paulo, de onde a polícia militar, finalmente, os encaminhou de volta para a Terra Indígena *Krenak*. Quando chegaram, encontraram-se com os outros parentes que já

estavam na aldeia, como seu tio Jacó e Joaquim Grande. “Aí entremo aqui, fiquemo aqui morando no Joaquim Grande. Amontoou os índio tudo ali na casa dele. Chegava os índio e ficava na casa dele. Aí, foi amontoando gente, amontoando gente. Aí nós fiquemo aí, e meu pai todo alegre com nós” (Laurita Félix, 75 anos, 2012).

Morando em Araribá, Laurita teve um relacionamento com um não indígena e sua filha nasceu na Ilha da Resistência, quando a polícia já tomava as primeiras iniciativas para transferir o povo *Krenak* para a Fazenda Guarani, em Carmésia. Indignada, ela relata sua primeira ida a Brasília, sozinha em busca de respostas e soluções para a superação daquela situação.

E eu fui pra Brasília. Sozinha. Cheguei em Brasília, aí, a mãe falou assim: “Ah, Laurita, ocê não vai resolver é nada”. “Ah mãe! Mas que eu vou dar uma cutucada lá, eu vou. Aí, conforme for lá, eu venho no Guarani, pego um índio e levo lá”. Aí eu fui sozinha. Peguei ônibus de Brasília/Belo Horizonte, e fui embora. Cheguei lá em Brasília, [...] fui no CIMI primeiro, tinha o endereço do CIMI [...] Aí, no outro dia, chegou o ônibus cheio de índio, pra ir lá no gabinete da FUNAI (Laurita Félix, 75 anos, 2012).

Explicando sua situação ao funcionário da FUNAI, ele a informou sobre a inexistência de documentos que comprovassem que a terra era dos fazendeiros, como relata Laurita:

Eu vim ver meus problema, porque eu moro no Guarani, mas não gosto do Guarani, quero morar no Krenak. Esse papel nosso de Krenak, joga nós pro Guarani, joga nós pra ali. Aí o homem ficou. Olhou aquele papel, leu, leu, leu depois veio e falou assim: “Então a senhora quer ir embora pra Krenak?”. Eu quero. “Mas, tem que ter uma pessoa pra vir aqui, junto com ocê”. Aí eu falei assim, mas eu vim porque é pra mim saber direito, se o Krenak é de fazendeiro. Tem registro, essas coisa? Porque eu quero levar papel tudo na mão. Não quero Guarani como Krenak. [...] ninguém nunca nasceu no Guarani. Agora eu mesma não nasci no Guarani não, nasci no Krenak, então eu quero morar na aldeia lá. “Mas lá ta cheio de fazendeiro, aqueles fazendeiro tem dinheiro, não sai de jeito nenhum. A senhora vai e leva o papel, como Krenak, os pessoal tirou vocês de lá mas não assinou papel. Krenak é de vocês. Guarani também, eles era pra assinar. Se eles assinasse o papel lá, do Krenak pro Guarani, ocês só tinha direito Guarani, ma não foi assinado, não foi escrito”. Aí me deu aqueles papel tudo, aí eu fui e entreguei lá no CIMI, pra ler aqueles papel (Laurita Félix, 75 anos, 2012).

Depois da orientação do CIMI de retornar para a aldeia e conversar com os demais índios, Laurita, Augusto e Nico retornaram para Brasília, contudo o responsável da FUNAI tentou, de todas as formas, enviá-los de volta à Fazenda Guarani. Contudo, a resposta de Laurita foi: “Ta enrolando né. Ta bom. Quando cê assusta nós ta lá no Krenak. Aí nós falou assim: eu não venho aqui mais não, aí é ocês que tem que ir lá”. Sem respostas ou qualquer indicação da FUNAI, resolveram todos retornar para o território Krenak.

Sabe de uma coisa, a FUNAI até agora não chamou, então nós vai pro Krenak. Agora quando eles quiser tirar nós a peito, nós não vem mais não. Nós juntemo os trem e

viemo pra cá. Chegemo aqui tinha uma casa, perto do Zezão tinha uma casona, ali nós ficou tudo amontoado. Aí veio Manelão, veio o Nêgo, veio Joaquim Grande, veio a família toda. Tudo montado naquela casa, até hoje lá no Zezão tem um prédio caído ali, morou gente ali debaixo. Nós chegemo, veio o povo de Valadares pra nós voltar, aí a gente [respondeu] “não, agora todo mundo cai no cacete aqui, agora ninguém vai”. E fiquemo nós aí até hoje, e nós fiquemo pelejando, aí quando nós tava aqui a FUNAI de Brasília liga pra nós ir lá, né. Pra nós ir lá pra resolver papel. Não vou mais não, não vou mais não, agora eles que tem que vir, não vou lá nada, e fiquemo (Laurita Félix, 75 anos, 2012).

Laurita relata ainda que o retorno ao território tradicional não foi pacífico, pois quando chegaram encontram diversos fazendeiros ocupando suas terras, e os conflitos foram se tornando cada vez mais violentos: “Entremo, rebentamo aquelas cerca tudo, arrebentamo tudo [...] vi que não tava dando jeito, entramo a força, entramo com aquele tanto de fiarada, qual fazendeiro que entrou aqui? Entramo e matamo até boi deles pra nós comer ainda”. E assim foi até começarem as lutas judiciais, já com o apoio da FUNAI, até que, depois de anos, o território foi retomado.

Por esses relatos observamos que o povo *Krenak*, nesse período de resistência à opressão, configura então uma paisagem cultural excluída, construída sobre uma memória de sofrimento, e nas entrelinhas dessa história, ainda emanam as lembranças de um passado de adversidades:

Aí eu sei que nós sofri muito mesmo, nossa! Aqui tudo era fazendeiro que morava. Índio passava aqui botava cachorro. Tinha muito cachorro bravo, já morreu tudo também. Nós passava lá por baixo, passava lá pela casa de Joaquim Grande. Joaquim Grande é o pai da Eva. Pai da Maria Sônia, pai da Julia, aquile ali que juntava índio, pegava tudo, conversando na língua, acendia um fogueirão, fazia churrasco ali na casa, ficava contando caso, só no idioma. Hoje cê não vê ninguém falar idioma (Laurita Félix, 75 anos, 2012).

As paisagens culturais excluídas são assim construídas sobre a memória de diásporas, muita luta e sofrimento do povo *Krenak* em tempos remotos, e principalmente no período da ditadura militar. A identidade cultural do povo *Krenak* está, dessa forma, associada ao seu passado de exclusão, a partir dessas histórias partilhadas e compostas pelas singularidades das vivências e representações dos indivíduos, reforçando e reafirmando sua identidade, inclusive, sobre essa situação de exclusão, que ainda é, contudo, observada nas percepções da sociedade envolvente, como veremos a seguir.

#### 4.2.2. Construções e percepções da paisagem a partir da relação entre o povo *Krenak* e a sociedade envolvente

Sob a perspectiva da alteridade, buscamos compreender como se constrói a relação entre povo *Krenak* e a sociedade envolvente (da sede municipal de Resplendor) a partir de suas percepções sobre a atual situação dos povos indígenas. Sendo o conceito de exclusão social já um reflexo dessa interação, buscamos investigar ainda o que esta expressão significa e/ou representa para os dois públicos-alvo da pesquisa.

Para os resplendorenses o significado de exclusão social está relacionado principalmente ao fato dos *Krenak* encontrarem-se afastados (“fora da sociedade”). Já para o povo *Krenak* a exclusão social está relacionada principalmente ao preconceito, que eles sofrem (TAB. 7).

TABELA 7: Significado de exclusão social

Significado de Exclusão Social	Sociedade Envolvente		Povo <i>Krenak</i>	
	Nº de Entrevistados	Percentual	Nº de Entrevistados	Percentual
Não souberam responder	20	30,5%	28	59%
Estar fora da Sociedade (isolados)	21	32%	5	10%
Preconceito	13	19,5%	10	21%
Desigualdade Social	12	18%	5	10%
<b>TOTAL (valores absolutos)</b>	<b>66</b>	<b>100%</b>	<b>48</b>	<b>100%</b>

FONTE: Dados coletados em Campo (Questionários)

E partindo de uma primeira reflexão sobre o significado da “exclusão social”, perguntamos aos entrevistados sobre a situação do índio na atualidade, questionando se estaria ele excluído ou incluído na sociedade (TAB. 8). E 73% dos entrevistados, em Resplendor, consideram que o índio não está excluído da sociedade, principalmente pela sua convivência com os não indígenas na cidade; seja pela sua inserção no comércio; na presença dos alunos indígenas nas escolas do município/estado; ou ainda, na presença do posto de saúde indígena, também localizado na sede municipal, onde os *Krenak* obtêm atendimento médico e alguns medicamentos (como também acontece nos postos de saúde comuns, para os não indígenas). Na percepção da sociedade envolvente, os indígenas estão cada vez mais integrados à sociedade, fato que se relaciona, inclusive, com suas conquistas de igualdade de direitos. Já para os indígenas que não se sentem excluídos da sociedade, as justificativas para tal afirmação apoiaram-se principalmente sobre as melhorias na aldeia (como nas condições de saúde, educação, e a realização de projetos que fortalecem a cultura indígena, como o Projeto Língua

mãe) e a troca de experiência com outras etnias (que os fortalece e os orienta na busca de seus direitos) como uma forma de inserção na sociedade.

**TABELA 8: Justificativas para a condição de não exclusão do índio na sociedade**

<b>Justificativas para a condição de não exclusão do índio na sociedade</b>	<b>Sociedade Envolvente (Nº Entrevistados)</b>	<b>Povo <i>Krenak</i> (Nº Entrevistados)</b>
Convivência normal com os não indígenas na cidade	14	0
Integraram-se, estão inseridos/participam da sociedade	4	1
Ajuda financeira/privilégios/melhorias/ projetos	4	4
Estão sendo valorizados e respeitados – a cultura indígena agora também está presente na cidade	4	1
Igualdade de direitos	6	1
Saúde (Posto de Saúde Indígena)	7	2
Educação (muitos índios estão estudando, e, inclusive, fazendo faculdade)	7	1
Cultura Indígena está mais forte, principalmente em decorrência da comunicação/contato com outras etnias	0	2
Sem Justificativa	2	0
<b>Total de Entrevistados (valores absolutos)</b>	<b>48</b>	<b>12</b>
<b>Percentual</b>	<b>73%</b>	<b>25%</b>

FONTE: Dados coletados em Campo (Questionários)

Como apresentado na Tabela 9, dentre os 24% dos resplendorenses que consideram os índios excluídos da sociedade, o motivo mais indicado foi o preconceito, e consequente discriminação e exclusão social, associadas à falta de incentivos e valorização da cultura indígena. Há ainda uma parcela dos entrevistados para os quais a condição de exclusão está relacionada a uma decisão própria das sociedades indígenas, do isolamento como uma estratégia de preservação da cultural. Destacamos ainda que para 3% dos entrevistados, o índio está excluído socialmente, mas economicamente não, uma vez que eles recebem muita ajuda financeira, principalmente, do consórcio VALE/ CEMIG, UHE Aimorés. Entre os indígenas, o resultado se inverte, pois 54% dos entrevistados se consideram excluídos, principalmente devido ao preconceito da sociedade envolvente, condições de saúde precárias, acesso também precário a aldeia, necessidade de melhorias na educação (que é realizada apenas até o 5º ano na aldeia) e de mais terras, além da ausência do estado no território Krenak, principalmente da FUNAI.



TABELA 9: Percepção da condição de exclusão do índio na sociedade

Percepção da condição de exclusão do índio na sociedade	Sociedade Envolvente (Nº Entrevistados)	Povo <i>Krenak</i> (Nº Entrevistados)
Preconceito (Discriminação e Exclusão Social)	9	10
Falta de valorização da cultura indígena	2	2
Isolam-se para manter a cultura	4	0
Pouca Terra	1	1
Saúde Precária	0	6
Abandonados pelo governo (FUNAI)	0	4
Precisa-se de melhorias na educação	0	1
Transporte limitado	0	1
Sem Justificativa	0	1
<b>Total de Entrevistados (valores absolutos)</b>	<b>16</b>	<b>26</b>
<b>Percentual</b>	<b>24%</b>	<b>54%</b>

FONTE: Dados coletados em Campo (Questionários)

A partir desses resultados podemos inferir que a percepção da sociedade resplendorensense dos índios *Krenak* como não-excluídos, principalmente, por sua melhoria de vida e, conseqüente presença na cidade, com adoção de hábitos presumivelmente cada vez mais próximos aos dos não indígenas, gera, na grande maioria, uma nova percepção que também pode ser considerada preconceituosa, e que é, inclusive, salientada pelos indígenas como uma percepção que assume esse caráter discricionário. Tal construção perceptiva da sociedade envolvente nos remete, a dificuldade de se reconhecer uma sociedade como indígena, estando ela fora dos padrões do índio “isolado”, “arredio”, que vive na mata, sobrevivendo da caça e da pesca. Ou tendo, por outro lado como referência básica de representação do índio, a figura do indígena do período colonial, como destaca a fala de um entrevistado: “cultura indígena mesmo era antes de Álvares Cabral” (entrevistado, 56 anos). Tais avaliações refletem um desconhecimento dos processos de violação dos direitos indígenas, que os levaram a se adaptar, cada vez mais, às condições de degradação do seu território – sem a mata e com seus rios poluídos.

Em termos da caracterização da cultura indígena, como podemos observar na tabela abaixo (TAB.10), as características mais destacadas pela sociedade envolvente foram: a vestimenta típica (saias de palha, enfeites e colares de pena); a produção de artesanato; os costumes (como a convivência, a união, os rituais, etc.); o fenótipo indígena (cabelos lisos, negros e pele morena); as danças; as pinturas e a sua importância enquanto primeiros habitantes ou “fundadores do Brasil” (característica destacada principalmente pela população na faixa etária de acima de 45 anos). Faz-se necessário destacar que tais caracterizações são construídas a partir do contato com a cultura *Krenak*, em apresentações culturais ou eventos abertos à sociedade que são realizados na aldeia, como acontece no Dia do Índio. Há ainda aqueles que consideram não existir cultura indígena em Resplendor, principalmente em decorrência das

medidas compensatórias oriundas do consórcio VALE/ CEMIG/ UHE Aimorés: “aqui não tem mais cultura, porque eles são mais modernos do que a gente. Com a represa, eles foram indenizados e ganharam dinheiro” (Entrevistado, 27 anos).

Entre os indígenas, a dança, o artesanato, a língua e as pinturas corporais foram as características mais destacadas como típicas de uma cultura indígena. Observa-se, nesse sentido, que é em momentos festivos ou nas reuniões das aulas de cultura na cabana, que o sentimento de pertencimento étnico e a identidade indígena se consolidam, por meio da união coletiva; da realização dos rituais; da manifestação das crenças, dos cânticos, das lendas e das histórias dos antepassados (sobre questões como o marco da Ilha da Resistência e as lutas pela terra ancestral).

**TABELA 10: Características da Cultura Indígena**

Características da Cultura Indígena	Sociedade Envolvente	Povo <i>Krenak</i>
	(Nº menções nas respostas dos entrevistados)	
Fenótipo (cabelos lisos, negros e pele morena)	10	0
Vestimenta (roupas de palha, brincos de pena, colares, etc.)	23	2
Danças	8	34
Pinturas	7	10
Artesanato	13	21
Caça e Pesca	6	5
Língua <i>Krenak</i>	4	19
Alimentação	2	1
Costumes (convivência, reuniões na cabana, união, rituais, modo de vida, identidade)	12	14
Cultura Tradicional dos antepassados	7	3
Religião, crenças, lendas, cânticos	3	7
História da Tribo	0	3
Fundadores do Brasil	8	0
Eventos e Apresentações da cultura indígena	0	5
Em Resplendor não tem mais cultura	6	0
Não sabem	3	1

FONTE: Dados coletados em Campo (Questionários)

E é a partir de tais vivências que o povo *Krenak* também consolida, não apenas a sua identidade emergente, como também uma identidade de projeto (CASTELLS, 1999), construída a partir de uma matriz cultural, bem definida, e com o intuito de redefinir sua posição na sociedade dominante, projetando-se enquanto um grupo articulado e mobilizado na defesa de seus direitos.

Muitas práticas e momentos culturais da etnia resistem, principalmente na memória dos mais velhos, e emergem nas festas e fogueiras na beira do rio Doce (como já ressaltamos anteriormente), e dos rituais dos seres encantados que habitam a mata dos Sete Salões. Nessas ocasiões as histórias dos *Maret* (seres encantados, espíritos bons) e das práticas religiosas de

seus ancestrais são lembradas detalhadamente pelos mais velhos, embora sejam pouco vivenciadas pelos mais novos. Dejanira S. Krenak, uma das anciãs que mais preservam essas memórias e as repassa para seus filhos e netos, busca nas fogueiras e nas aulas de cultura, reavivar na comunidade a importância da religião tradicional e da ligação do povo *Krenak* com a espiritualidade, como podemos identificar no relato a seguir:

Lá [Sete Salões] é o lugar que os parente fazia [...] religião, lugar sagrado. Aí o parente ia pra lá, eles ia assim oh, não ficava num lugar só não. Eles ia andando nas mata, chegava assim em certo lugar, eles parava, acendia o fogo, e assava suas comidinha, caça. Ali eles andava pescando. Chegava uma época, [...] eles ia pegar peixe [...] Aí eles pegava o cipó, umas folha pra esfregar dentro d'água. Aí batia dentro d'água as folha, e o cipó, aí o peixe ficava tonto. Aí eles ia e pegava nessas rede, [tímbó] pegava e levava tudo. Onde é que eles chegava e acampava, ali eles ia fazer, acendia o fogo deles, assar peixe, fazia muqueca de peixe, e assar abóbora, caratinga, era muitos parente que andava, só que tinha que fazer montão, pra cada um comer um pouquinho, né. Que cada um também levava, outro ia caçar, outro ia pescar, outro ia caçar comida, era caratinga, mandioca, banana, inhame. E quem que fazia isso pra eles? Pros índio? Me conta? Quem? Quem ia ajudar a fazer roça pra eles, quem? Lugar que eles batia barraca, ali eles ficava um tempão, uma semana. Um mês depois eles juntava denovo e ia embora. Quebrando pauzinho, né, e marcando. E ia barracar em outro lugar. Quando eles voltava de volta naquele lugar, ali ta tudo limpinho, tinha comida pra eles, tudo ali junto, era só eles chega e assar. Quem fazia isso aí? Quem? Os Maret. Era os encantado, que fazia isso. Então, eles chegava, tava tudo pronto. Aí eles ia, fazia a religião deles, fazia pra agradecer né, pra agradecer os índio velho, que os índio que tratava, que a gente fala aqui é *Maret*, né, cantava pra agradecer eles. Que eles fez aquilo pra eles, que só vive andando. Então eles ficava muito alegre assim com parente. Então eles ia cantar né, fazia a dança deles, entre eles lá, né, pinta, depois que eles cabava de dança lá pros Maret, aí que eles ia comer (Djanira de Souza Krenak, 63 anos, 2012).

Outra prática muito freqüente, e que é ressaltada pelos mais velhos, é o uso das plantas medicinais atualmente, entretanto, em processo de substituição por remédios da farmácia (fornecidos em grande parte pela FUNASA), por dois motivos principais: o desmatamento que acabou com grande parte das folhas de chá e a falta de reconhecimento e valorização da sabedoria do raizeiro, como ressalta Euclides de Souza (79 anos, 2012), antigo raizeiro da aldeia, e Maria Sônia Krenak<sup>55</sup>, filha de um raizeiro ainda mais antigo e já falecido:

O povo hoje despreza o raizeiro, pra tomar as vistas da farmácia. É aonde que tá morrendo. Todos os remédios da farmácia tá aqui. Lá no Mato Grosso, meu remédio era raiz, se tivesse com febre, dor de cabeça, dor no corpo, corria no mato lá, e arrancava, massacava e tomava. Aquilo desaparecia. Mas hoje eu quero fazer isso, mas não tem, como que eu vou fazer? Não tem. Acabou o mato.

Quando ele era novo e eu criança, era muito difícil tomar remédio de médico. Ele fazia pra nós. Tudo que era adjunto do mato, de florzinha que ele soubesse que era remédio, ele pegava e fazia xarope pra gripe. E dava pra nós. Nunca levou nós no médico pra tomar remédio. Nós tratava com remédio do mato (KRENAK, 2002, p.67).

<sup>55</sup> Relatos de Maria Sônia Krenak retirados do "Etnozoneamento ambiental da etnia e da terra Krenak" elaborado pela Associação Indígena Krenak, em 2002.

Contudo, essa prática ainda está presente na memória do povo *Krenak*, e inclusive no cotidiano de algumas famílias que, na ausência de medicamentos, ainda fazem uso dos tradicionais chás. Esse valor simbólico que associa o sistema de significações dos saberes tradicionais e os recursos naturais disponíveis no meio é que configura as formas visíveis e as representações do discurso e pensamentos dessa paisagem cultural. Apresentamos, a propósito, algumas dessas ervas, sua funcionalidade e modo de preparo (TAB. 11) a partir de levantamento realizado pelo povo *Krenak* na elaboração do “Etnozoneamento Ambiental da Etnia e Terra Krenak”, realizado em 2002.

**TABELA 11: Plantas Medicinais – funcionalidade e modo de preparo**

<b>Doença</b>	<b>Planta Medicinal</b>	<b>Modo de preparo</b>
<b>Dor de Barriga</b>	Melão-de-São Caetano	Esfregar bem a folha, espremer em um caneco com água e colocar uma pitadinha de sal. Serve para vomitar o que está fazendo mal.
	Buta ou Cipó-buta	Arrancar a buta, raspar, cortar em pedacinhos e colocar na água em infusão. Quando a água estiver bem amarga, tomar. Também é bom para emagrecer.
	Sete-Capote	Tirar a casca, picar e colocar na água em infusão. Tomar quando a água estiver escura.
	Goiaba	Fazer o chá da folha da goiaba e tomar. Não pode tomar muito porque é forte. Comer a goiaba verde também funciona.
<b>Gripe</b>	Fedegoso, Laranja, Limão, Mexerica ou Flor de malmequer	Fazer o chá e beber.
	Eucalipto	Respirar o vapor da fervura das folhas. E não tomar friagem depois.
<b>Calmante</b>	Erva-cidreira ou Capim-cidreira	Fazer o chá e tomar a vontade, porque não faz mal, o chá é fraquinho.
	Maracujá	Tomar suco do maracujá
<b>Estômago</b>	Boldo ou Losna	Socar e beber com água
	Jurubeba	Comer junto com a comida
<b>Cicatrização</b>	Algodão	Fazer o chá com as folhas e tomar
	Embaúba	Cozinhar a folha e passar nas feridas
	Babosa	Passar a pasta no local machucado
	Assa-peixe	Colocar as folhas sobre a ferida
	Guaçatonga	Passar o chá no local machucado
<b>Queimadura</b>	Ipê-roxo	Ferver a casca e passar o chá nos machucados. É bom para desinflamar e cicatrizar.
	Banana	Amassar a fruta e colocar no local. Depois envolver o local com as folhas da bananeira.
	Coco	Passar a polpa do coco no local queimado. Refresca a pele.
<b>Verminoses</b>	Mamão Verde	Tomar o leite do mamão misturado com água
	Hortelã	Tomar o chá de hortelã
<b>Dor de dente</b>	Tajuba	Tirar o leite da casca da tajuba e colocar no dente que estiver doendo. Sara a dor e não estraga o dente.
<b>Dor de cabeça</b>	Maracujá	Tomar o suco das folhas do maracujá.

Fonte: KRENAK (2002, p.67-69)

Vale ressaltar que apesar da manutenção de determinadas práticas culturais, mesmo que de forma incipiente, como o uso das plantas medicinais, não há como negar que ocorreram perdas culturais para os povos indígenas do leste brasileiro, em proporções distintas, dependendo dos embates e lutas vivenciados pelas etnias em tempos remotos. Mas, e no contexto atual, essa perda ainda permanece? Como a cultura *Krenak*, é percebida hoje pelos próprios índios e pela sociedade envolvente? Ela ainda está presente ou está se perdendo e se transformando em uma paisagem cultural residual?

Como apresentando na Tabela 12, para 67% dos entrevistados do povo *Krenak*, sua cultura está cada vez mais presente e ativa, principalmente, em decorrência do projeto de Fortalecimento da Língua Mãe, ao qual se somam a prática de repassar aos mais novos os conhecimentos tradicionais, a realização de danças e pinturas, a pesca (mesmo que impactada pela redução da piscosidade dos rios), a produção de artesanatos, dentre outras características que representam o fortalecimento da cultura *Krenak* como um todo. Já os 32% dos representantes da sociedade envolvente que reconhecem a presença da cultura indígena no contexto atual, ressaltam, que a cultura já não é tão forte como no passado, estando ela presente apenas na aldeia, ou ainda em momentos como nas feiras de artesanato, apresentações e manifestações culturais.

**TABELA 12: Percepções sobre a presença da cultura indígena nos dias atuais**

<b>Percepções sobre a presença da cultura indígena nos dias atuais</b>	<b>Sociedade Envolvente (Nº Entrevistados)</b>	<b>Povo <i>Krenak</i> (Nº Entrevistados)</b>
Apresentações, feiras culturais, manifestações culturais e políticas e festividades na aldeia	5	2
Escola Indígena – Fortalecimento da Língua Mãe	1	13
Cultura presente na aldeia	4	0
Cultura presente, mas menos que no passado	5	2
Práticas são repassadas de geração em geração	1	6
Dança, pintura, pesca, artesanato	1	6
A cultura está atualizando para não perder	2	1
A Igreja Evangélica atrapalha (proibindo algumas práticas, como a dança, por exemplo)	0	1
Sem motivo	2	1
<b>Total de Entrevistados (valores absolutos)</b>	<b>21</b>	<b>32</b>
<b>Percentual dos que definem que a cultura indígena está presente nos dias atuais</b>	<b>32%</b>	<b>67%</b>

FONTE: Dados coletados em Campo (Questionários)

A percepção de que a cultura indígena está se perdendo ou enfraquecendo (TAB. 13), apesar de predominar entre os não indígenas, também se faz presente entre alguns membros do próprio povo *Krenak*, que reconhecem a perda, mas enfatizam as iniciativas de resgate, ou associam aquela à convivência e/ou a miscigenação do índio com o branco. Para a sociedade envolvente, a perda cultural se dá principalmente pelo fato dos costumes não serem

mais praticados nas aldeias, em função da falta de interesse e/ou preconceito dos não indígenas, decorrentes da interação dos indígenas com a cultura dominante (nas cidades). Para outra parcela dos entrevistados, a perda cultural está relacionada às iniciativas de resgate, que, no entanto, não retornaram como um fortalecimento da cultura, e sim, como uma “estratégia” dos índios demonstrarem para a sociedade, e inclusive para o governo, a sua indianidade. (3% dos entrevistados não souberam ou preferiram não opinar sobre esta questão).

**TABELA 13: Percepções que justificam a perda ou enfraquecimento da cultura indígena nos dias atuais**

<b>Percepções que justificam a perda ou enfraquecimento da cultura indígena nos dias atuais</b>	<b>Sociedade Envolvente (Nº Entrevistados)</b>	<b>Povo <i>Krenak</i> (Nº Entrevistados)</b>
Ficou no passado, os costumes não são mais praticados como antes (a cultura indígena só existe entre os índios isolados)	15	2
Falta de valorização/interesse e preconceito	6	2
Convivência com o branco (e miscigenação)	10	5
Hoje tem pouca característica indígena	7	0
Desunião (5 aldeias)	0	1
Recebem benefícios financeiros	1	0
Perdeu, e agora está tentando resgatar	3	6
Sem motivo	1	0
<b>Total de Entrevistados (valores absolutos)</b>	<b>43</b>	<b>16</b>
<b>Percentual dos que definem que a cultura indígena está se perdendo nos dias atuais</b>	<b>65%</b>	<b>33%</b>

FONTE: Dados coletados em Campo (Questionários)

Esse movimento de fortalecimento da cultura, ressaltado, principalmente, pelos índios *Krenak* (71% acreditam neste fortalecimento; 25%, não acreditam; e 4%, não souberam opinar), também foi observado no âmbito da sociedade envolvente, uma vez que 59% dos resplendorenses acreditam que está acontecendo um resgate da cultura indígena; enquanto que 36,5% defendem que não, e 4,5% não souberam responder.

Dentre as percepções favoráveis ao resgate da cultura indígena (TAB. 14) destacados pela população de Resplendor estão: os incentivos governamentais e privados nas áreas financeiras e educacionais e a realização de eventos na cidade (como a feira de artesanato, palestras nas escolas e até mesmo as partidas de futebol) ou na própria aldeia, como ocorre na festividade do Dia do Índio. Estes dois argumentos também são salientados pelo povo *Krenak*, contudo em menor intensidade, destacando-se, principalmente, entre eles as indicações/ponderações sobre as iniciativas de resgate e/ou fortalecimento da cultura, através do desenvolvimento do Projeto Língua Mãe (o qual foi indicado apenas por um dos entrevistados da sociedade envolvente). Observamos ainda o reconhecimento da relevância de trabalhos científicos e/ou técnicos no sentido de divulgar e auxiliar os indígenas nas conquistas de suas demandas, o que foi mencionado por ambas as partes.

Há também alguns apontamentos mencionados apenas por uma das partes como: a maior participação dos jovens na cultura e a luta incessante por seus direitos (discriminados pelos indígenas); e a divulgação positiva dos índios que é realizada pela TV fechada (enquanto, segundo a sociedade envolvente, na TV aberta as notícias, em sua grande maioria, seriam depreciativas e preconceituosas em relação à questão indígena). Tal diferenciação nos meios de comunicação influi na formação de opiniões cada vez mais preconceituosas, no âmbito na TV aberta, e um pouco mais consciente, dentre aqueles que têm acesso à TV fechada, uma vez que os assinantes de TVs a cabo teriam mais oportunidades de aprender a valorizar e entender a importância da cultura indígena.

**TABELA 14: Percepções sobre o resgate da cultura indígena no contexto atual**

<b>Percepções sobre o resgate da cultura indígena no contexto atual</b>	<b>Sociedade Envolvente (Nº Entrevistados)</b>	<b>Povo <i>Krenak</i> (Nº Entrevistados)</b>
Realização de eventos na cidade (feira de artesanato, palestras das escolas, futebol) ou eventos/visitas na aldeia (como no dia do índio)	11	3
Projeto Língua Mãe	1	14
Estudos científicos e/ou técnicos e divulgação	1	2
Valorização da cultura indígena pelos brancos	7	0
Incentivos governamentais e privados - VALE (nas áreas financeira e educacional)	12	2
Participação dos jovens na cultura (dança, pintura, artesanato)	0	2
Está resgatando para não acabar, para não perder as raízes	2	6
Divulgação através das reportagens na TV	5	0
Estão fortes lutando pelos seus direitos (e pela terra)	0	3
Sem motivo	0	2
<b>Total de Entrevistados (valores absolutos)</b>	<b>39</b>	<b>34</b>
<b>Percentual da população que acredita no resgate da cultura indígena nos dias atuais</b>	<b>59%</b>	<b>71%</b>

FONTE: Dados coletados em Campo (Questionários)

Dentre as percepções que apontam para uma perda cultural indígena (TAB. 15) estão: a desvalorização da cultura indígena e a convivência do índio com o “branco”, através, inclusive, da miscigenação, destacados tanto pela sociedade envolvente como pelos indígenas (sendo ainda, destacada, pelos primeiros, a ausência de apresentações culturais em Resplendor e de mobilizações mais efetivas, por parte dos indígenas, no sentido de fortalecer a sua cultura in loco). Já o povo *Krenak* ressalta como causas para a perda cultural a desunião do grupo, principalmente depois da separação das aldeias; os impactos ambientais (barragens e desmatamento), que dificultaram a manutenção de muitas práticas culturais (como a caça e a pesca), e a presença das igrejas evangélicas (que influenciam negativamente a comunidade na medida em que, devido a suas concepções fundamentalistas/proselitistas, comprometem a manutenção das práticas culturais indígenas, como a dança, por exemplo).

TABELA 15: Percepções sobre a perda cultural indígena no contexto atual

Percepções sobre a perda cultural indígena no contexto atual	Sociedade Envolvente (Nº Entrevistados)	Povo <i>Krenak</i> (Nº Entrevistados)
Desvalorização da cultura indígena	8	3
Convivência com o branco (miscigenação)	3	2
Desunião (5 aldeias)	0	4
A Igreja Evangélica atrapalha (proibindo algumas práticas, como a dança, por exemplo)	0	1
Impactos Ambientais (barragem e desmatamento)	0	2
Os índios fazem muito pouco para resgatar/ preservar	3	0
Não fazem mais apresentações em Resplendor	5	0
Sem motivo	5	0
<b>Total de Entrevistados (valores absolutos)</b>	<b>24</b>	<b>12</b>
<b>Percentual da população que não acredita no resgate da cultura indígena nos dias atuais</b>	<b>36,5%</b>	<b>25%</b>

FONTE: Dados coletados em Campo (Questionários)

Através da aplicação de questionários *in loco*, podemos observar a influência da cultura dominante sobre a cultura indígena. Buscamos compreender também como a sociedade envolvente e o povo *Krenak* percebem a influência da paisagem cultural dominante na sociedade indígena (TAB.16) e chegamos aos seguintes resultados: 60,5% dos resplendorenses entrevistados percebem a influência da cultura global dominante de forma negativa; 21%, positiva; 10,5 % acham que não existe tal influência; e 8%, não souberam responder. Já na população indígena, 50% percebem a influência de forma negativa; 33%, positiva; 12,5% acreditam que não há influência; e 4,5%, não souberam responder.

Para o povo *Krenak* a influência positiva estaria relacionada principalmente à educação, uma vez que se trata de uma porta para melhor articular a comunidade indígena com a cultura dominante, com sua autodefesa, como estão fazendo atualmente os professores envolvidos no Projeto Língua Mãe. Outras influências como a valorização da cultura indígena por uma parcela, mesmo que pequena dos não indígenas, os casamentos inter-étnicos, a assistência governamental, e a falta de apoio, também, foram visualizadas como estímulo para fortalecer a luta indígena. Já para a sociedade envolvente a influência positiva se pauta principalmente na valorização, respeito e incentivo às culturas tradicionais, por parte dos não indígenas e nos apoios governamentais, salientando ainda os casamentos, a ajuda na retomada das terras, e a ação missionária da Igreja Presbiteriana nas aldeias.



**TABELA 16: Percepções a respeito da influência positiva da cultura global dominante sobre as populações indígenas**

<b>Percepções a respeito da influência positiva da cultura global dominante</b>	<b>Sociedade Envolvente (Nº Entrevistados)</b>	<b>Povo <i>Krenak</i> (Nº Entrevistados)</b>
Tecnologia	1	2
Valorização da cultura indígena (respeito, incentivo)	6	1
Casamento com brancos (que aprendem a cultura indígena)	1	1
Educação	0	6
Assistência Governamental	3	2
A falta de apoio só estimula o índio a lutar cada vez mais	0	3
Ajuda na retomada das terras	1	0
Ajuda dos Missionários da Igreja Presbiteriana	1	0
Sem Justificativa	1	1
<b>Total de Entrevistados (valores absolutos)</b>	<b>14</b>	<b>16</b>
<b>Percentual da população que acredita na influência positiva da cultura global dominante sobre os povos indígenas</b>	<b>21%</b>	<b>33%</b>

FONTE: Dados coletados em Campo (Questionários)

Dentre as influências negativas (TAB. 17) destacam-se, tanto para os indígenas como para a sociedade envolvente: a imposição da cultura dominante; a desvalorização da cultura indígena materializada por meio da discriminação e do preconceito; os casamentos inter-étnicos; e as inovações e atrativos da cultura dominante, que levam os índios a viverem como os “brancos”, trocando as práticas tradicionais pelo modo de vida dominante, e levando à perda das tradições (como a língua, a convivência, a união, e vivência coletiva, etc.). Dentre as repostas da sociedade envolvente observam-se ainda: o assistencialismo tutelar governamental; a falta de apoio da população brasileira aos índios; a retomada das terras (em detrimento dos pequenos agricultores); a devastação das terras indígenas; a redução da população *Krenak*, e a influência da Igreja Católica, presumivelmente o principal fator alienante da cultura indígena, o alicerce que “amansa os índios bravos”, o Evangelho.

**TABELA 17: Percepções a respeito da Influência negativa da cultural global dominante sobre os povos indígenas**

<b>Percepções a respeito da Influência negativa da cultura global dominante</b>	<b>Sociedade Envolvente (Nº Entrevistados)</b>	<b>Povo <i>Krenak</i> (Nº Entrevistados)</b>
Imposição da cultura dominante	7	6
Desvalorização da cultura indígena (discriminação/preconceito)	5	5
Casamento com brancos (miscigenação)	5	1
Perda das tradições indígenas (língua, convivência, união)	0	6
Assistencialismo Governamental	1	0
A falta de apóio da população em geral	1	0
Retomada das terras	4	0
Influência da Igreja Católica	1	0
Os índios aprendem a viver como os brancos e acabam trocando suas práticas tradicionais pela cultura dominante	11	6
Devastação das Terras Indígenas	2	0
Diminuição da população <i>Krenak</i>	1	0
Sem Justificativa	2	0
<b>Total de Entrevistados (valores absolutos)</b>	<b>40</b>	<b>24</b>
<b>Percentual da população que acredita na influência positiva da cultura global dominante sobre os povos indígenas</b>	<b>60,5%</b>	<b>50%</b>

FONTE: Dados coletados em Campo (Questionários)

Há ainda uma parcela dos entrevistados que acredita não existir influência alguma da cultura dominante sobre a indígena (TAB. 18), alguns por perceberem que não há interação entre ambas, “fica cada um na sua, não ajuda e nem atrapalha”, e outros por defenderem que a cultura indígena está preservada e que não há influência externa perceptível exercida sobre ela, além daqueles que não justificaram suas opiniões (4,5%, do povo *Krenak*; e 8%, de integrantes da sociedade envolvente entrevistados).

**TABELA 18: Percepção dos entrevistados que acreditam que a cultura global dominante não influencia a cultura indígena**

<b>A cultura global dominante não influencia a cultura indígena</b>	<b>Sociedade Envolvente (Nº Entrevistados)</b>	<b>Povo <i>Krenak</i> (Nº Entrevistados)</b>
“Fica cada um na sua, não ajuda e nem atrapalha”	5	2
“A cultura indígena está preservada, não sufoca”	2	2
Sem Justificativa	0	2
<b>Total de Entrevistados (valores absolutos)</b>	<b>7</b>	<b>6</b>
<b>Percentual da população que acredita que a cultura global dominante não influencia a cultura indígena</b>	<b>10,5%</b>	<b>12,5%</b>

FONTE: Dados coletados em Campo (Questionários)

Ressalta-se que o reconhecimento, pela sociedade envolvente, da influência da cultura dominante sobre as aldeias *Krenak* e da atual situação de resgate ou fortalecimento da cultura indígena, se dá, principalmente, a partir do convívio estabelecido com eles no núcleo urbano (seja nas escolas ou no comércio). Tal relação se revela pelo fato de que dos 94% dos

entrevistados, que já tiveram contato com os índios *Krenak*, apenas 39% deles foram à TI *Krenak*, e dos 61% dos entrevistados que não foram ao território *Krenak*, 71%, conhecem, em detalhes, a realidade socioeconômica e territorial da aldeia.

Apesar da “boa convivência” ressaltada por todos, há ainda um estigma, oriundo muitas vezes, de uma formação pessoal histórica, de preconceito e discriminação sobre os indígenas, o qual não se distingue entre as diferentes faixas etárias. A feira de artesanato, que era realizada em Resplendor, possibilitou, por determinado período, uma maior interlocução cultural entre indígenas e não indígenas, levando estes últimos a conhecerem um pouco mais da cultura *Krenak*, através do artesanato. Mesmo não sendo a maioria, 44% dos entrevistados já haviam comprado artesanato do povo *Krenak*, sendo que 58% deles realizaram a compra em Resplendor (nas feiras, escolas ou eventos organizados pela prefeitura); 14%, na TI *Krenak*; e 28%, em outros lugares (como Porto Seguro, Espírito Santo, Itueta e Valadares).

A análise das percepções da sociedade envolvente e do povo *Krenak*, sobre a atual situação dos povos indígenas, nos leva a compreender um pouco mais a relação existente entre os dois setores da sociedade resplendoreense. A divergência de percepções sobre a situação de exclusão ou inclusão do índio na sociedade e sobre a presença ou ausência da cultura indígena na atualidade, revelam, em grande parte, a insatisfação da sociedade envolvente por considerar que os índios recebem mais benefícios e ajuda governamental e/ou privadas do que a maioria da população do município. Este sentimento é percebido pelos indígenas nas atitudes de preconceito e discriminação (quando não conseguem um emprego na cidade, ou são tratados com descaso no comércio), e relacionado, inclusive, à memória das famílias de agricultores famílias que foram retiradas de suas terras (por estarem então ocupando um território tradicionalmente indígena, embora, de boa fé, o tenham feito, por vezes. Destaca-se que esta visão dominante é fruto de uma imposição histórica, tomada como verdadeira e única, por grande parte da sociedade resplendoreense a partir da vivência/experiência de um determinado grupo (os fazendeiros desapropriados).

Identificamos em todo o atual processo de interação/interlocução da sociedade indígena *Krenak* com outros atores/agentes a possibilidade dos índios consolidarem-se como paisagem cultural alternativa e emergente, ou seja, uma paisagem portadora de uma nova mensagem social e que oferece um desafio à cultura dominante, descortinando uma nova visão de futuros alternativos.

### 4.3. Paisagens Culturais Alternativas dos *Borun*: a construção de uma identidade cultural emergente do povo *Krenak*

Desde o retorno para o território tradicional do primeiro grupo de índios da Fazenda Guarani, em 1980, o povo *Krenak* tem apresentado um crescimento demográfico significativo, cujo ponto culminante se deu entre 1997 e 2010, com o incremento populacional de 204 indígenas, proveniente tanto do aumento da natalidade como do retorno das famílias exiladas em outras regiões do Brasil, como pode ser observado no gráfico abaixo:

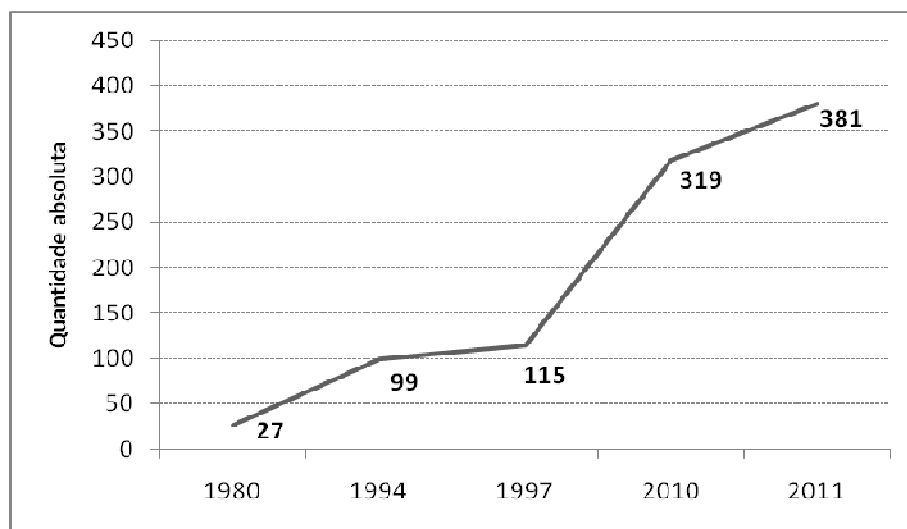
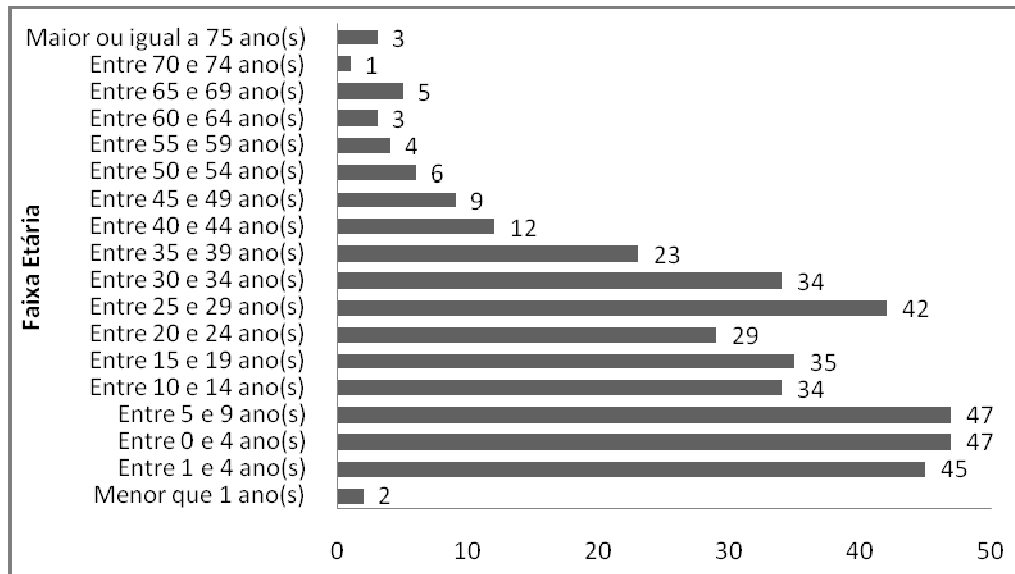


Gráfico 1: Projeção Populacional dos Índios Krenak entre 1994 e 2011  
 FONTE: FUNAI/FUNASA

Segundo os dados do Sistema de Informação da Atenção da Saúde Indígena (SESAI), em 2011, o grupo era formado por 311 índios da etnia *Krenak*, nove *Pataxó*, dois *Guarani*, dois *Pankararu*, dois *Tupiniquim*, um *Kaingang*, um *Xerente* e 53 não indígenas. Verifica-se ainda que 52% da população encontram-se na faixa etária de 0 a 14 anos, o que indica que, após a retomada do território, novas famílias se formaram, aumentando, assim, o número de crianças nas aldeias. Como foi observado em campo, na maioria das famílias *Krenak*, com crianças na faixa etária destacada acima, os pais apresentam idade entre 20 e 34 anos, incluindo-se entre eles não indígenas, aí sediados, como confirmam os dados do SESAI, que apresentam 26 indivíduos não indígenas na faixa etária de 20 a 34 anos; 13, entre 35 e 59 anos; e 8, de 0 a 19 anos.



**Gráfico 2: Distribuição Populacional dos Índios Krenak pela Faixa Etária**  
 FONTE: SIASI/FUNASA, 2011.

Essa nova constituição familiar no território *Krenak*, confirma a relação cada vez mais próxima e intensa dos indígenas com a sociedade envolvente, que se materializa, inclusive, na realização de casamentos interétnicos. Em relação a essa união não há um consenso, apenas dois entrevistados mencionaram este fato, um atribuindo a ele influência negativa em termos de miscigenação étnica; e outro, atribuindo-lhe influência positiva, sob a justificativa de que os pares não indígenas “entram na cultura”, e percebem-se culturalmente como parte desse grupo ao final de um processo de assimilação cultural. Ambas as situações foram observadas na aldeia; contudo, apesar das divergências de opiniões, esta discussão da indianidade não é algo frequentemente destacado como característica importante da cultura *Krenak*, e faria parte apenas da política indigenista exercida pela FUNAI.

Dentre as frentes de atuação da FUNAI na TI *Krenak* destaca-se o controle da presença de não indígenas na aldeia, que é realizado pelo coordenador técnico local, o qual delimita para isso alguns critérios como: ao registrar casamentos entre índios e não-índios, ele não declara a cerimônia como tribal; nos registros de nascimento, uma criança, filha de *Krenak* com “branco(a)”, é registrada como *Krenak*, mas o nome do familiar não indígena é acompanhado da observação “não-índio”. Outra questão é o ingresso desses não indígenas na aldeia: para os “homens brancos” que se casam com as índias, a entrada, e estabelecimento na aldeia, só é autorizada mediante um termo de consentimento assinado pelo cacique, se responsabilizando por aquele não indígena; já as “mulheres brancas” que se casam com os índios, podem morar na aldeia, mas não adquirem os mesmos direitos das índias, apesar de seus

filhos serem registrados como índios. Um exemplo disso é o auxílio-maternidade, recebido apenas pelas índias; e as mulheres não indígenas, mesmo casadas com índios, não o recebem.

Apesar da maior interação da nova geração com a sociedade envolvente, o grupo na faixa etária até 40 anos apontou mais influências negativas desse processo/dinâmica, do que a população indígena acima de 41 anos, que vivenciou muito mais a violência da expropriação social, cultural e territorial desenvolvida pelos *Kraí* contra os índios, do que os mais jovens. Vale ressaltar que foi a partir de tais vivências, que a geração anterior aprendeu e repassou para os mais novos, que a influência da cultura dominante existe, mas deve ser apropriada de forma estratégica e seletiva nas negociações e no desenvolvimento de projetos governamentais e de empresas privadas na terra indígena Krenak. Tal percepção dos mais jovens é ainda reforçada pelo preconceito eminente da sociedade envolvente, o que influi diretamente nesse resultado.

O incremento populacional e as novas dinâmicas que se configuram na paisagem *Krenak*, evidenciam a importância da retomada do território tradicional e a reconstituição de sua sociedade nas últimas décadas, acompanhadas de uma série de conquistas políticas, sociais, culturais e educacionais. A configuração de um cenário relativamente mais estável no âmbito territorial propiciou o retorno do grupo às questões culturais, e o fortalecimento da identidade cultural emergente, em constante transformação. Contudo, ainda existem muitos problemas e conflitos em vias de solução.

A tabela 19 apresenta alguns problemas e conflitos diagnosticados por 59% dos entrevistados na sociedade envolvente; e 94%, do povo *Krenak*, que souberam apontá-las. Observa-se que a redução de problemas, associada ao atual apoio do consórcio VALE/CEMIG/UHE Aimorés, e oriundo dos constantes conflitos com a VALE, é ressaltada por segmentos dos dois públicos investigados na pesquisa. Dentre os problemas destacados, tanto pela sociedade envolvente, quanto pelos povos indígenas, observa-se que o preconceito e a discriminação; a miscigenação; a demarcação de terras e a falta de apoio da sociedade e da prefeitura foram adversidades enfrentadas pelos índios destacadas, principalmente pela sociedade envolvente. Assim como, paralelamente, a má impressão que ficou para os mesmos sobre os Maxakali, que ocuparam as ruas de Resplendor em 2005, e cujos hábitos indígenas, ainda muito preservados, impactaram a população leiga (até que a FUNAI os direcionasse para a TI Krenak, e posteriormente, em 2007, para uma nova área delimitada no município de Ladainha-MG).

Outros problemas mencionados, majoritariamente pelos indígenas, foram: a saúde (principalmente a precariedade dos atendimentos de emergência, nos quais, inclusive, já faleceram alguns índios *Krenak*); os impactos ambientais (como o desmatamento e a poluição

dos rios); a divisão das aldeias (que acabou desencadeando relativa desunião do grupo); a necessidade (ainda não suprida) de reintegração do território sagrado do Sete Salões à TI Krenak; a carência de estradas e transporte; as condições inadequadas de acesso e falta de água (uma vez que em certos períodos muitas famílias ficam sem água potável); e as deficiências na educação (relacionadas principalmente ao fato da educação indígena ser ministrada apenas até o 5º ano, e depois seus filhos serem encaminhados, para escolas convencionais, onde acabam perdendo muitas de suas referências culturais, apreendidas no período em que estudavam dentro da aldeia).

**TABELA 19: Principais problemas e conflitos dos povos indígenas na atualidade indicados pelos entrevistados**

Problemas e conflitos dos povos indígenas	Sociedade Envolvente	Povo Krenak
	(Nº menções nas respostas dos entrevistados)	
Preconceito e Discriminação	7	6
Quase não tem problemas (assistência e ajuda, principalmente da VALE)	10	12
Saúde	4	9
Alcoolismo (principalmente associado aos Maxakali, quando ficaram na cidade)	5	0
Miscigenação	3	1
Impactos Ambientais (desmatamento e poluição dos rios)	2	3
Demarcação de Terras	6	2
Apóio da sociedade e da prefeitura	5	2
Conflitos com a VALE	3	4
Divisão das Aldeias (desunião)	1	2
Reintegração do Sete Salões à TI Krenak	1	2
Estradas e Transporte	1	3
Educação	0	2
Água	0	3

FONTE: Dados coletados em Campo (Questionários)

Sobre a pauta de reivindicações dos povos indígenas (TAB. 20), observamos que, dos 59% dos entrevistados da sociedade envolvente que souberam responder à questão, assinalam que a principal reivindicação deles seria a demarcação de terras; seguida da continuidade do apoio financeiro da VALE; questões de saúde; educação; espaço na sociedade; estradas e transporte; preservação das práticas culturais e “bem estar” (alimentação, roupas, etc.). Há ainda aqueles que acreditam não haver, atualmente, reivindicações do segmento, pois, como ressalta um estudante de 14 anos: “eles estão sendo bem tratados, recebem ajuda, estão vivendo bem”. Já entre os indígenas a prioridade nas reivindicações está relacionada às condições de saúde, mencionadas por aproximadamente 35% dos entrevistados, e relacionada, principalmente, à necessidade de implementação efetiva de um posto de saúde dentro da aldeia que funcione, com médicos disponíveis para atendê-los, equipamentos e medicamentos. São ainda mencionadas como principais reivindicações: questões ligadas à educação; conquista de

maior espaço na sociedade; demarcação de terras; preservação das práticas culturais; disponibilidade e qualidade da água; continuidade do apoio financeiro da VALE; necessidade de reintegração territorial do Sete Salões à área indígena; estradas e transporte; “bem estar”; maior apoio da FUNAI; e, por fim, a matéria prima para fabricação do artesanato, escassa na aldeia, como resultado dos desmatamentos causados pelos fazendeiros. (6% dos entrevistados indígenas não souberam, entretanto, responder à questão).

**TABELA 20: Principais reivindicações das comunidades indígenas**

Principais Reivindicações das Comunidades Indígenas	Sociedade Envolvente	Povo <i>Krenak</i>
	(Nº menções nas respostas dos entrevistados)	
Saúde	5	17
Educação	5	9
Estradas e Transporte	3	3
Demarcação de Terras	20	6
Reintegração do Sete Salões	0	4
Espaço na sociedade (respeito, direitos, trabalho)	4	8
Água	0	5
Preservação das práticas culturais (através dos encontros, língua e artesanato)	3	6
Bem estar (alimentação, roupas, liberdade)	2	3
Matéria prima para fabricação de artesanato	0	1
Apóio financeiro da VALE	9	5
Não tem, “estão sendo bem tratados, vivem bem”	2	0
Apoio da FUNAI	0	3

FONTE: Dados coletados em Campo (Questionários)

Vale ressaltar que além do apoio financeiro para o desenvolvimento socioeconômico da aldeia, garantido por meio do consórcio VALE/ CEMIG/ UHE Aimorés, existem ainda outras entidades, ONGs ou associações que atuam na terra indígena (TAB.21).

**TABELA 21: ONGs, entidades ou associações que ajudam os indígenas**

ONGs, Entidades ou Associações que ajudam os indígenas	Sociedade Envolvente	Povo <i>Krenak</i>
	(Nº menções nas respostas dos entrevistados)	
Consórcio VALE/ CEMIG/ UHE Aimorés	11	15
FUNAI	13	9
FUNASA	9	11
Governo do Estado (Educação)	3	2
Prefeitura (Secretárias de Cultura e Turismo)	6	0
Rede UNIR	4	7
Rede VIDAS (Aimorés)	0	1
Associações Indígenas	0	4
Missão Evangélica Caiuá (Igreja Presbiteriana)	1	1
ONG GTME (Grupo de Trabalho Missionário Evangélico) – Igreja Metodista	1	0
Casa do Índio (Governador Valadares)	2	0
OPAN (Operação Amazônia Nativa)	1	0
Instituto Dom Luciano Mendes (Igreja Católica)	0	1
ONG dos Estados Unidos	0	1
Não existe ajuda	1	0

FONTE: Dados coletados em Campo (Questionários)



Dentre as entidades governamentais envolvidas estão a FUNAI (cujo auxílio está relacionado, principalmente, às funções administrativas – políticas, econômicas e judiciais); a FUNASA (cuja presença é mais perceptível pelos índios do que a FUNAI, diante essencialmente de sua atuação mais presente no interior das aldeias (por meio dos atendimentos odontológicos, fornecimento de remédios e transporte dos índios doentes para a cidade); o Governo do Estado (principalmente Secretaria da Educação e Cultura); e a prefeitura de Resplendor (cujo maior apoio e respeito à etnia constituem uma das reivindicações do povo *Krenak*, mas que é destacada como parceira dos índios pelos entrevistados da sociedade envolvente, sendo este apoio dado apenas na realização de eventos culturais ou de turismo cultural na aldeia *Krenak*). As associações indígenas das aldeias também são mencionadas, neste contexto, principalmente, devido à sua função jurídica, na captação direta de auxílios financeiros ou cestas básicas.

Outra entidade destacada, tanto pelos indígenas como pela sociedade envolvente, foi a Rede Unir (Rede União de Resplendor), formada por lideranças e representantes dos diversos segmentos da sociedade local, com o intuito de “fomentar o desenvolvimento local através do diálogo social e da articulação de uma rede de parceiros e lideranças locais para o desenvolvimento de Resplendor” (REDE UNIR, 2013). A Rede UNIR é parceira do povo *Krenak*, inclusive, na gestão do projeto Língua Mãe, e em outras iniciativas que já beneficiaram as aldeias, como: o projeto de construção de casas de cultura, elaborado por eles, e executado por um dos parceiros da entidade, a VALE, que já atuam ativamente na aldeia; e o projeto de apicultura, implementado em toda região do Médio Rio Doce, que contempla algumas famílias *Krenak* (que já realizaram o curso de apicultores, oferecido pela parceria entre a EMATER, SENAC, Rede Vidas e Petrobrás). O projeto de “Fortalecimento da Apicultura no Território Rio Doce *Krenak*” é, a propósito, desenvolvido no âmbito do Programa “Petrobrás Desenvolvimento & Cidadania” e tem como público alvo, além dos índios *Krenak*, comunidades tradicionais como os pomeranos e demais assentamentos rurais que foram atingidos pela construção da barragem.

Há ainda apoios de organizações religiosas, como a Missão Evangélica Caiuá, da Igreja Presbiteriana do Brasil, criada em 1928, que associa à propagação do Evangelho nas aldeias indígenas, trabalhos assistencialistas nas áreas social, educacional e, principalmente, médica, mantendo, inclusive, convênio com o SUS e FUNASA, em outras regiões do país. Na TI *Krenak* sua atuação foi relacionada apenas ao apoio financeiro. Outra entidade indicada pelos índios *Krenak* foi o Instituto Dom Luciano Mendes, de promoção à causa indígena e

cidadania, afiliada à CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil), e ainda uma ONG dos Estados Unidos, cuja atuação foi relacionada particularmente aos serviços odontológicos.

Dentre as entidades discriminadas por entrevistados da sociedade envolvente destaca-se também o Grupo de Trabalho Missionário Evangélico (GTME) de caráter indigenista e ecumênico, relacionado à Igreja Metodista, criado em 1979, cuja atuação centra-se na articulação, qualificação e fortalecimento de ações evangélico-protestantes junto aos povos indígenas. A Casa do Índio (CASAI), que recebe e orienta os índios em Governador Valadares, e a Operação Amazônia Nativa (OPAN), também foram destacadas pela sociedade envolvente. A OPAN é uma das primeiras organizações indígenas, sem vínculo religioso, fundada no Brasil em 1969, que atua, principalmente, na promoção do protagonismo e valorização da cultura indígena, buscando qualificar suas práticas de gestão territorial e dos recursos naturais de forma autônoma e sustentável (embora sua atuação não seja verificada especificamente na TI Krenak). Vale ressaltar ainda que 42% dos não indígenas e 29% dos indígenas entrevistados não souberam responder à questão.

A presença cada vez mais freqüente de ONGs, associações e entidades diversas em terras indígenas é uma tendência que começou a ser observada principalmente na década de 1970, com a emergência da questão indígena no cenário político nacional, intensificada nos anos de 1980. É nesse sentido que buscamos verificar como está a percepção sobre o destaque ou evidência da questão indígena na atualidade, e chegamos aos seguintes resultados: 55% da sociedade envolvente e 50% dos *Krenak* consideram que a questão indígena está em destaque; já 40% dos não indígenas e 42% dos indígenas não a consideram em evidência na sociedade; e, ainda, 5% dos resplendorenses e 8% dos índios entrevistados não souberam responder à questão.

Dentre as percepções que consideram o movimento indígena em destaque na atualidade (TAB.22), podemos observar que enquanto para os indígenas o principal motivo está relacionado à sua mobilização e emergência político-social no contexto nacional, para a sociedade envolvente o destaque está relacionado às melhorias obtidas em educação e projetos, cada vez mais noticiadas e divulgadas, em decorrência do apoio governamental. Os não indígenas consideram ainda as reivindicações, as disputas de terra, os programas de TV sobre a cultura indígena, a preservação do meio ambiente e as práticas locais (mais relacionadas às apresentações culturais e convivência na sede municipal), como fatores intervenientes da emergência política dos povos indígenas. Entre os *Krenak*, é relevante ressaltar que muitos se consideram lembrados somente no Dia do Índio, tanto em escala local como nacional.

TABELA 22: Percepções sobre o destaque da questão indígena na atualidade

Percepções sobre o destaque da questão indígena na atualidade	Sociedade Envolvente (Nº Entrevistados)	Povo <i>Krenak</i> (Nº Entrevistados)
Apresentações culturais	2	2
Preservação do Meio Ambiente	1	0
Dia do Índio	0	4
Reivindicações, lutas, encontros e conquistas	6	9
Programas na TV sobre a cultura indígena	4	2
Estão tendo muitas melhorias (educação, projetos, etc.)	8	0
Políticas Governamentais	6	2
Convívio na cidade	4	2
Disputa de terras com fazendeiros	5	3
<b>Total de Entrevistados (valores absolutos)</b>	<b>36</b>	<b>24</b>
<b>Percentual de pessoas que consideram que os indígenas estão em destaque na atualidade</b>	<b>55%</b>	<b>50%</b>

FONTE: Dados coletados em Campo (Questionários)

Para os *Krenak* e para os integrantes da sociedade envolvente, que não consideram a questão indígena em evidência, a primeira justificativa para essa avaliação foi o esquecimento da cultura pelos índios em função das mudanças culturais e discriminação que sofrem, pois os destaques são predominantemente relacionados aos conflitos ou reivindicações, não no sentido de luta, mais que justa, por seus direitos, mas associando-os a atos de violência contra o direito dos não-indígenas (TAB. 23).

TABELA 23: Percepções que não consideram a questão indígena em destaque na atualidade

Percepções que não consideram a questão indígena em destaque na atualidade	Sociedade Envolvente (Nº Entrevistados)	Povo <i>Krenak</i> (Nº Entrevistados)
Antigamente era mais falado	4	1
Raramente falam algo	5	5
Só nas apresentações culturais	2	1
Só aparecem quando há alguma reivindicação (terras ou problemas)	3	5
Só os índios isolados que aparecem	2	1
Falta de mobilização política	1	0
Somente no dia do Índio	1	0
Está perdendo a cultura	1	0
Discriminação	0	2
Sem Justificativa	8	5
<b>Total de Entrevistados (valores absolutos)</b>	<b>27</b>	<b>20</b>
<b>Percentual de pessoas que consideram a questão indígena esquecida na atualidade</b>	<b>40%</b>	<b>42%</b>

FONTE: Dados coletados em Campo (Questionários)

Apesar do desconhecimento ou preconceito da sociedade envolvente em relação ao povo *Krenak*, a percepção de que os índios possuem uma interação preservacionista com a natureza (TAB. 24) atingiu um montante de 59% dos entrevistados, que a associaram, principalmente, à ligação de sobrevivência que os indígenas estabelecem com a “Natureza”, não adotando, inclusive, práticas depredatórias (como queimadas e desmatamentos). Já entre os 83% dos indígenas que testemunharam essa relação, além das percepções já destacadas, elecam

ainda outras práticas de preservação ambiental das comunidades tribais (como a revitalização das nascentes e reflorestamento de seu território).

**TABELA 24: Percepções sobre a relação de preservação dos índios com a natureza**

<b>Percepções sobre a relação de preservação dos índios com a natureza</b>	<b>Sociedade Envolvente (Nº Entrevistados)</b>	<b>Povo <i>Krenak</i> (Nº Entrevistados)</b>
Relação de sobrevivência (modo de vida na natureza, fazem chás, temperos, etc.)	20	17
Não realizam queimadas e nem desmatamento	15	9
Proíbem os brancos de desmatarem	1	1
Preservam, mas fazem queimadas	1	0
Revitalização das nascentes	0	6
Reflorestando (animais voltando a aparecer)	0	5
Caçam para comer	0	1
Usam para fazer artesanato	0	1
Sem Justificativa	2	0
<b>Total de Entrevistados (valores absolutos)</b>	<b>39</b>	<b>40</b>
<b>Percentual de pessoas que consideram que uma relação de preservação dos índios com a natureza</b>	<b>59%</b>	<b>83%</b>

FONTE: Dados coletados em Campo (Questionários)

Além dos 18% e 2% da sociedade envolvente e população indígena, respectivamente, que não souberam responder, há ainda 23% de não indígenas, para os quais a relação de depredação está relacionada ao desmatamento, queimadas e a pouca relação, que atualmente os índios estabelecem com a natureza, em decorrência da presença significativa de não-indígenas na aldeia. Já para os indígenas a inexistência de práticas de preservação ambiental está associada a pouca interação do índio com a natureza, em decorrência ao novo modo de vida associado à prática da pecuária e ao conseqüente desmatamento. A associação do povo *Krenak* ao manejo com o gado foi mencionada por 40% dos entrevistados, incluindo as mulheres que auxiliam seus esposos em tais atividades, desde a lida direta com os animais ao preparo da alimentação e ordenha das vacas (TAB. 25).

**TABELA 25: Percepções sobre a relação de depredação dos índios com a natureza**

<b>Percepções sobre a relação de depredação dos índios com a natureza</b>	<b>Sociedade Envolvente (Nº Entrevistados)</b>	<b>Povo <i>Krenak</i> (Nº Entrevistados)</b>
Não cuidam mais (pouca relação com a natureza)	3	3
Desmatamento	6	3
Degradação do meio ambiente (queimadas, caça e pesca em períodos não permitidos)	4	1
Vivem como os brancos	2	0
<b>Total de Entrevistados (valores absolutos)</b>	<b>15</b>	<b>7</b>
<b>Percentual de pessoas que não consideram que uma relação de preservação dos índios com a natureza</b>	<b>23%</b>	<b>15%</b>

FONTE: Dados coletados em Campo (Questionários)

Enquanto para 50% dos entrevistados na sociedade envolvente; e 12,5% do povo *Krenak*, a cultura indígena irá se diluir, principalmente pelo fato dos povos indígenas estarem

“aderindo” à cultura do “branco”, se miscigenando e se modernizando; para 65% dos índios *Krenak* ela irá se preservar, em decorrência, sobretudo, das práticas, em curso, de fortalecimento da cultura, também mencionadas por 38% dos não-índigenas, que aliás as relacionaram ainda às conquistas de direitos, investimentos em educação e projetos governamentais (TAB. 26).

**TABELA 26: Percepções sobre o futuro das comunidades indígenas**

Percepções sobre o futuro das comunidades indígenas	Sociedade Envolve	Povo <i>Krenak</i>
	Nº de menções nas respostas dos entrevistados	
Acabar	33	6
Melhorar	25	31
Não sabem	3	3
Crescimento Populacional	3	3
Não irá mudar nada de hoje (manter a cultura)	2	5

FONTE: Dados coletados em Campo (Questionários)

A partir de tais percepções (de indígenas e não indígenas) sobre a atual situação do povo *Krenak* podemos, a propósito, compreender algumas formas de manutenção e reprodução da cultura *Krenak*, associadas principalmente à escola indígena e aos projetos de fortalecimento da cultura e da língua-mãe, e ainda ao próprio projeto de pecuária leiteira, que apesar de promover “transfigurações” no cotidiano da aldeia, tem propiciado a sobrevivência socioeconômica do grupo.

#### **4.3.1. Iniciativas e projetos emergentes no território *Krenak***

A educação indígena, iniciada pela formação dos professores indígenas, chegou à TI *Krenak* em 1999, sendo desenvolvida nas duas escolas existentes à época, uma no Porto da Barca (na estrutura de uma antiga área de lazer construída por fazendeiros – a “escola da piscina”), e outra na região do rio Eme (na atual aldeia Atorã), embora construída com materiais de má qualidade e insuficientes.

Em 2002 o programa apresentava algumas dificuldades de infra-estrutura, demandando, além da construção de escolas mais adequadas, transporte escolar para os estudantes (que caminhavam até 8 km para chegarem à escola) e o aporte de recursos para a elaboração de material didático próprio. Diante das dificuldades iniciais de implementação da escola indígena no território *Krenak*, e da falta de orientações, previstas pelo Programa Nacional da Educação Indígena, os professores *Krenak* foram em busca de soluções,

formulando assim o projeto “Língua Mãe: fortalecimento da cultura *Krenak*” e enviando-o para o Edital Minas, de implementação de pontos de cultura em Minas Gerais no ano de 2009.

Com o apoio obtido principalmente da FUNAI e da Rede Unir, o projeto teve início em 2010, envolvendo todo o povo *Krenak*, e objetivando “unir o passado e o presente”, para apresentar às suas crianças indígenas a riqueza da cultura tradicional de seus ancestrais, mantida pela oralidade (ainda que parcialmente, em decorrência das guerras, imposições culturais e diversos exílios sofridos pelo povo *Krenak* durante a ditadura militar). No entanto, “os velhos *Krenak* foram fortes o suficiente para preservarem toda a essência da cultura tradicional, e a língua materna é hoje a fortaleza mais preciosa dos *Borun Krenak*” (KRENAK, 2013, p.2).

Além da contribuição dos mais velhos na retomada da oralidade da língua *Krenak*, o projeto foi desenvolvido por outros membros da comunidade indígena ocupando funções como: coordenador geral, produtor cultural, *designer* e professores de língua, escrita, cultura e da própria educação escolar indígena (formados pela UFMG). O projeto foi dividido em três etapas principais: Formação Básica; Resgate da História e de Aprendizado da Língua *Krenak*. Apesar desta divisão em etapas, os objetivos de cada fase foram sendo construídos concomitantemente ao longo dos três anos de duração do projeto, sendo a primeira etapa direcionada, principalmente para à compra/aquisição dos equipamentos para realização dos registros documentais, artísticos e pedagógicos (fundamentais para o desenvolvimento das demais etapas de formação básica, resgate histórico e aprendizado da língua mãe).

Para o ensino da língua *Krenak*, além da oralidade, são utilizadas, com as crianças, práticas pedagógicas com o uso de desenhos realizados por elas, jogos da memória, alfabeto ilustrado da língua *Krenak*, além da musicalidade e a própria dança; inclusive, no ensino das disciplinas convencionais. E, a partir desse ano, o uso dos materiais produzidos por meio do “Projeto Cultura *Krenak*” (solicitado à secretaria de cultura como uma complementação ao Projeto Língua-Mãe) dentre eles o dicionário *Krenak*, um vídeo histórico, além de uma cartilha didático-pedagógica para o ensino da língua e cultura *Krenak*. Como destacaram Wagner e Mikesell (2000), a linguagem, nas suas mais diversas variações (palavras, gestos, expressões, pinturas e músicas), é um dos símbolos culturais mais significativos na transmissão/manutenção do sentido e do significado das paisagens culturais, veiculando, inclusive, sua transmissão para as gerações futuras.

Mesmo que o povo *Krenak* não retome o uso exclusivo da língua mãe no cotidiano da aldeia, eles caminham, no contexto atual, para a consolidação de uma cultura bilíngüe, sendo

inclusive o uso da língua *Krenak* uma estratégia de defesa, ou de comunicação restrita aos falantes da língua indígena. Atualmente a língua *Krenak* é falada com maior fluência não apenas entre as anciãs da aldeia – Maria Júlia, Eva Dora, Maria Sônia, Laurita, Dejanira e Euclides –, mas também pelos professores de cultura e pelos mais jovens, que passaram pela escola indígena, e hoje se encontram engajados nas práticas de resgate da língua mãe. Tal constatação é confirmada na interlocução frequente de diálogos na língua *Krenak*, em conversas com os *Kraí*, impedindo-os de compreender o que estão falando. Essa estratégia, já realizada em termos remotos, antes da proibição de uso das línguas indígenas e da imposição do português pelas políticas pombalinas, retorna como uma forma de proteção da cultura *Krenak*.

Desse modo, o destaque dado ao Projeto Língua-Mãe nas percepções dos índios *Krenak* entrevistados, comprova a importância e o sucesso do projeto, no intuito de incentivar o uso da língua-mãe no cotidiano; instigar o interesse dos mais jovens para aprimorar seus conhecimentos sobre a sua cultura, revivendo as memórias do povo através da língua, e repassando-a às futuras gerações, e promovendo assim, o fortalecimento e a preservação da cultura *Krenak* como um todo.

Outra característica da paisagem cultural emergente *Krenak* é o uso das novas tecnologias para o fortalecimento cultural; tanto em práticas pedagógicas na escola, como nos encontros ou ensaios de dança, o uso de fotografias e gravações de áudio e/ou de vídeo, são ferramentas cada vez mais utilizadas pelos índios, no registro, manutenção e divulgação de sua cultura nas redes sociais. Com a facilidade de acesso à *internet* através do celular em alguns pontos da aldeia, os índios *Krenak*, independente da idade, divulgam fotos e vídeos de seus momentos de cultura (como a festa do índio, fogueiras, etc.), e realizam trocas e discussões críticas sobre a realidade atual dos povos indígenas, consolidando/intensificando o intercâmbio de informações e a divulgação de encontros e notícias por meio desses ambientes virtuais. Cada vez mais, os povos indígenas encontram-se interligados e mobilizados, tanto nacional como internacionalmente. Um exemplo dessa interlocução foi a exposição de arte de Maria Thereza Alves, exposta em dezembro de 2009, na galeria *Lumiar Cité*, em Lisboa (Portugal), intitulada “Sobre a Importância das Palavras, uma Montanha Sagrada (roubada) e a Ética das Nações”, cujo enredo e estrutura retratam a atual situação do povo *Krenak*, como ressalta Vera Carmo (2010, p.2):

O título da exposição, "Sobre a Importância das Palavras, uma Montanha Sagrada (roubada) e a Ética das Nações", remete para as atuais circunstâncias de vida do povo *Krenak*, impedido pelo governo brasileiro de ter acesso a uma área geográfica que reclama como seu santuário. A primeira parte da exposição compreendia uma imagem

em grande escala da 'Montanha Sagrada', Sete Salões, colada na fachada de vidro modernista da galeria. Foi acompanhada por uma petição e um texto explicativo, colocados numa mesa no interior da galeria, convidando os visitantes da exposição a apoiar a causa dos Krenak. Ao fundo do espaço da exposição, Maria Thereza Alves apresentou o filme *Iracema* (De Questembert), co-financiado pela Bienal de Lyon 2009. Este apoio permitiu a Shirley Krenak, a protagonista do filme, deslocar-se a Portugal juntamente com o seu irmão, Tam Krenak, não só para a preparação do dicionário e leccionarem no Programa de Estudos da Escola Maumaus, como também para visitarem instituições portuguesas cruciais na história dos Krenak: a Torre do Tombo, o Arquivo Ultramarino e o Museu de Etnografia. Shirley Krenak, a actriz principal do filme, assume o papel de uma personagem indígena que viaja da sua terra, no Brasil, para reclamar uma herança em França, fortuna que só consegue receber depois de levar o caso a tribunal e que acaba por utilizar na fundação de um Instituto das Artes e Ciências. Este enredo ficcional com seu utópico 'final feliz' recorda a prática artística de Maria Thereza Alves, que combina arte e ciência numa produção alternativa de conhecimento, contando-nos histórias que normalmente são ignoradas.

Além da articulação da exposição de artes plásticas à imagem da Serra dos Sete Salões, ela retrata ainda a paisagem cultural emergente *Krenak* (FIG. 106), associada ao resgate e ao estudo de um dicionário Krenak-Alemão elaborado no século XIX, pelo farmacêutico Bruno Rudolph e, que em visita ao Brasil neste período<sup>56</sup>, realizou o registro da fonética, pronúncia e glossário da etnia *Naknenuk*, que a tese de Lucy Seki, ratifica como tendo aproximação com o dialeto do grupo *Krenak*. Outro elemento que representa essa emergência cultural *Krenak* e que compôs a exposição foi o filme *Iracema* (de *Questembert*), contracenado por Shirley Krenak, no papel de uma índia que descobre ser herdeira de uma propriedade, foco de interesse de autoridades locais, que buscavam reavê-la de qualquer maneira, estabelecendo-se nesse contexto uma luta fundiária entre uma mulher indígena e a sociedade dominante. Observa-se nesse enredo não apenas a semelhança histórica da luta entre fazendeiros e o povo *Krenak*, como a própria resistência e força, representadas aí, inclusive, na emergência social feminina. A exposição chegou ao Brasil em 2010, na 29ª Bienal de São Paulo, realizada no Parque Ibirapuera, com a mesma proposta de promover os engajamentos e mudanças reais nos contextos sociais minoritários.

---

<sup>56</sup> Não se sabe ao certo se Bruno Rudolph veio da Alemanha para realizar seus estudos no Brasil, ou se nasceu aqui, e tem origem na terceira leva de alemães em 1853.



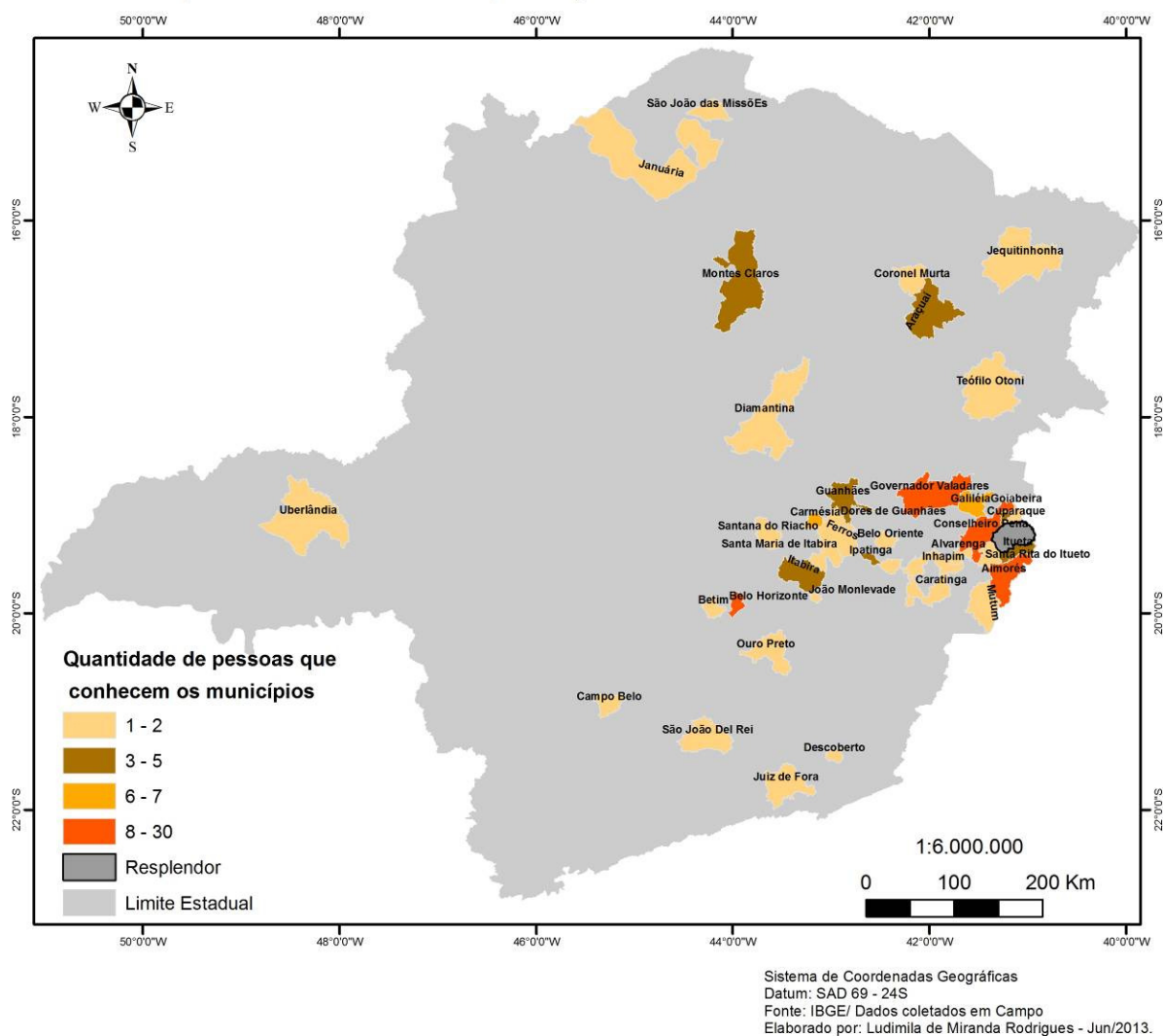


**FIGURA 106: Exposição “Sobre a Importância das Palavras, uma Montanha Sagrada (roubada) e a Ética das Nações” de Maria Thereza Alves, apresentada na galeria *Lumiar Cité*, em Lisboa - Portugal.**

FONTE: Encarte Estruturas Apoiadas 2009-2010 – Artes Plásticas e Fotografia. Associação *Maumaus*.

A mobilização política e social do povo *Krenak*, sempre envolvido nas lutas pelos direitos indígenas ou com encontros de etnias possibilitou-lhes criar uma rede de parceiros indígenas e não-indígenas em escala nacional e internacional. Dentre as etnias indígenas com as quais mantêm ou já tiveram algum contato em Minas Gerais estão, principalmente outros grupos Macro-Jê como: os *Pataxó* (com os quais conviveram no exílio na Fazenda Guarani – Carmésia, e ainda possuem, inclusive, relações familiares); os *Maxakali* (tanto no período em que ficaram na TI Krenak, quanto em suas aldeias localizadas em Água Boa, Ladainha, Valadares e Bertópolis) e os *Xakriabá* (em encontros realizados por meio da educação indígena, Festival de Dança e Cultura Indígena na Serra do Cipó, dentre outros eventos políticos e culturais). Destaca-se ainda, em menor intensidade, o contato com as etnias *Xukuru-Kariri*, *Aranã*, *Mukurim*, *Kaxixó* e *Pankararu* (de Araçuaí). Nos outros estados da federação podemos ainda mencionar: os *Kaingang* (de Vanuíre/ SP); os *Xavante* (Serra do Roncador/ MT); os *Pataxó Hã-Hã-Hãe* (sul da Bahia); os *Pankararu* (Pernambuco); os *Guarani* (de Araribá/SP e Aracruz/ES); os *Tupiniquim* (Aracruz/ES); os *Pataxó* (sul da Bahia); os *Terena* (de Ariribá e Icatú/SP); os *Yanomami* (Amazônia); os *Kaxinawá* (Acre); os *Tukano* (Amazônia); os *Kariri-Xokó* (Alagoas); os *Fulni-ô* (Pernambuco); os *Karajá* (Ilha do Bananal/ TO); os *Tuxá* (Rodelas/Bahia) e os *Xerente* (Tocantins). Essa articulação do povo *Krenak* os levou a conhecer, e a se fazer conhecer, em vários municípios de Minas Gerais, como podemos observar no mapa abaixo (FIG. 107), e pelos mais diversos motivos.

## Municípios conhecidos pelo povo Krenak em Minas Gerais



**FIGURA 107: Mapa de municípios conhecidos pelo povo Krenak em Minas Gerais**

Em todos os municípios mencionados já foram realizadas apresentações culturais e/ou encontros indígenas. Contudo há outros motivos detectados para a visitação de cidades (por três a cinco pessoas) tais como: visitas a familiares; encontros da igreja evangélica (Itabira, Conselheiro Pena e Caratinga) e estudos (para realização de cursos técnicos e/ou faculdades, principalmente em Montes Claros, Valadares e Aimorés). Nas cidades visitadas por seis a sete entrevistados (tais como Carmésia e Galiléia), observa-se, principalmente, a intenção de passeios, lazer, visita a parentes ou participação em eventos indígenas. Já nas cidades visitadas por mais de oito pessoas (sobretudo na faixa de 27 a 30 pessoas), observa-se os seguintes motivos: Governador Valadares (FUNAI, FUNASA – nesse caso para consultas médicas – e para estudos: UNIVALE); Belo Horizonte (encontros em escolas, consultas médicas e encontros com parentes); Aimorés (em busca de serviços relacionados a aposentadorias e

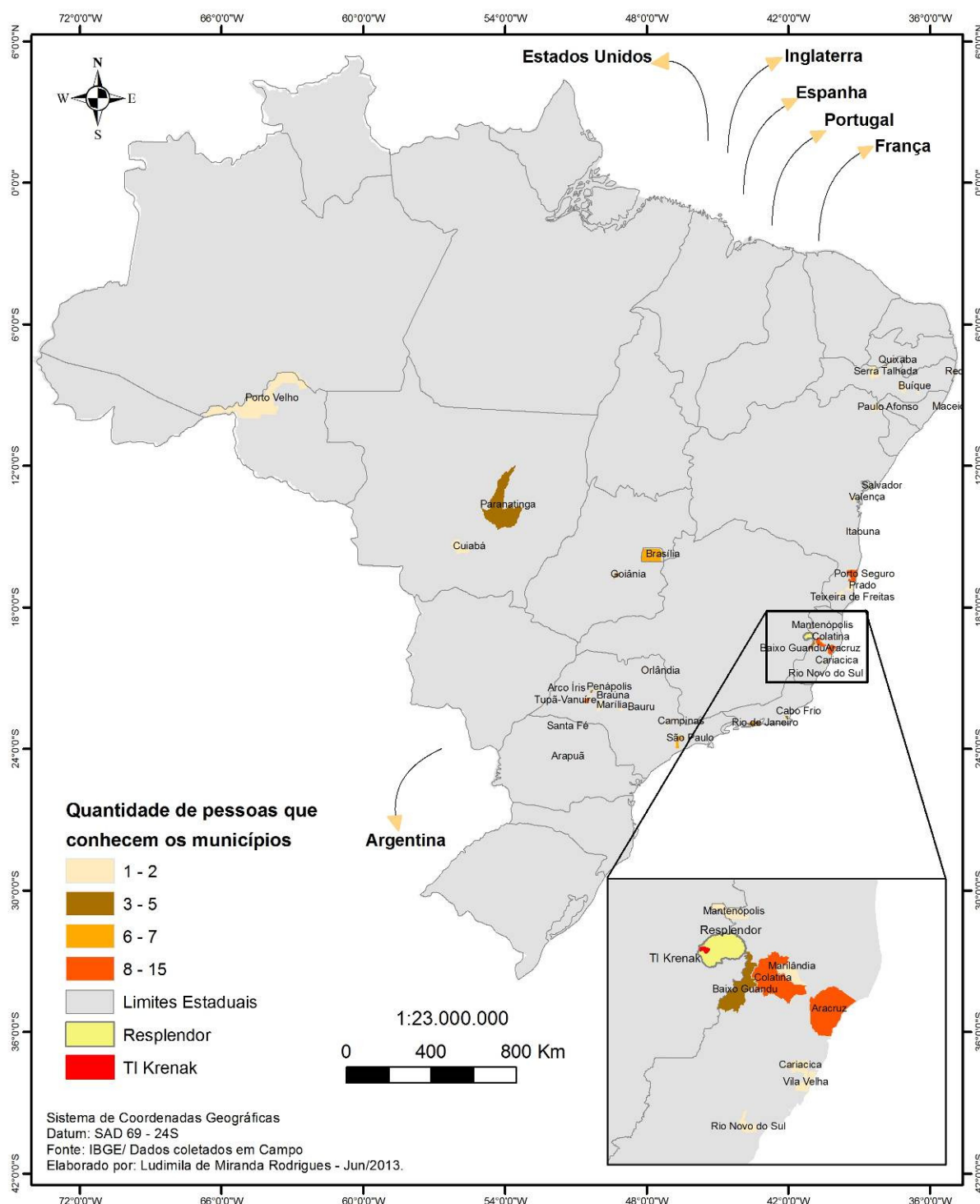
estudos); Conselheiro Pena (pagamento da cooperativa de leite e compras domésticas) e Resplendor, onde são realizadas consultas médicas, aquisição de medicamentos e o repasse de benefícios oriundos das medidas compensatória do Consórcio VALE/ CEMIG e UHE Aimorés. Nestas cidades, com exceção de Resplendor, são também realizadas muitas apresentações culturais, principalmente em Aimorés, onde os índios *Krenak* recebem todo apoio e valorização, e onde há, inclusive, o único museu do índio da região. Em 2010, a prefeitura de Aimorés organizou uma apresentação do grupo na APAE de Ipatinga, em um evento direcionado à valorização da diversidade e das diferenças culturais, que contou ainda, com a participação de grupos tradicionais de outros estados brasileiros (FIG. 108).



**FIGURA 108: Apresentação dos Índios *Krenak* na APAE – Ipatinga (2010)**  
FOTO: SILVAN BARBOSA (2010)

A articulação política e social do povo *Krenak* também alcança outros estados brasileiros, como: Rondônia; Mato Grosso; Goiás; Distrito Federal; Pernambuco; Alagoas; Rio de Janeiro; Paraná e, principalmente, Bahia, Espírito Santo e São Paulo, como podemos observar no mapa a seguir (FIG.109). Além da realização de apresentações culturais para os não-indígenas, muitos desses municípios possuem terras indígenas visitadas pelos *Krenak* no intuito de realizar ainda um intercâmbio de experiências políticas, sociais, culturais ou ainda de lutas fundiárias.

## CIDADES E PAÍSES CONHECIDOS PELO POVO KRENAK FORA DO CONTEXTO MINEIRO



**FIGURA 109: Mapa de cidades e países conhecidos pelo povo Krenak fora do contexto mineiro**

Em São Paulo, observa-se que há um conjunto de pessoas que conhecem as localidades de Marília, Tupã, Bauru, Braúna, Arco-Íris e Penápolis, região onde estão localizadas as aldeias indígenas de Vanuíre e Icatu, das etnias *Krenak*, *Kaingang* e *Terena*. No

Espírito Santo também há uma grande interlocução com os *Tupinikim* e *Guarani*, em Aracruz, mas destaca-se ainda a relação dos índios *Krenak* com os municípios deste estado que fazem limite com Resplendor, como Baixo Guandu e Colatina, onde realizam, inclusive, compras domésticas. Há ainda uma forte relação dos índios *Krenak* com os *Pataxó* da Bahia, em decorrência, principalmente das relações familiares que os *Borun* possuem com o grupo de Carmésia, também oriundo de Porto Seguro (BA).

O povo *Krenak* também se faz presente no contexto internacional em viagens para apresentações culturais para a Argentina, Estados Unidos, Inglaterra, Espanha, Portugal e França, representando a sua resistência cultural, inclusive, para os países colonizadores, e resgatando desses lugares, como em Portugal, um pouco da história de seus antepassados que foi “levada” para lá.

Outra página do protagonismo político do povo *Krenak* manifestou-se com a sua luta pela obtenção de medidas de compensação dos danos morais e ambientais causados a eles pela implantação de grandes empreendimentos, como a Estrada de Ferro Vitória Minas e UHE Aimorés. Vale ressaltar, que o atual acordo firmado com o consórcio VALE/CEMIG e UHE Aimorés, não contempla ainda as compensações pelos danos ambientais ocasionados à flora e ao solo da TI *Krenak* em decorrência da construção da ferrovia. Assim, além do desenvolvimento do Projeto de Pecuária Leiteira, o acordo, firmado em 2008, previa ainda a indenização de R\$ 10.200,00 para cada família indígena; uma taxa de manutenção no valor de R\$ 750,00, no período de 48 meses (contados a partir de novembro de 2007, e renovados, em 2012, por mais um ano) e cestas básicas. O depósito de tais montantes foi realizado por meio das associações indígenas da cada aldeia, segundo o número de famílias à época, e recalculado com a redistribuição das famílias em decorrência da criação de um novo grupo em 2010.

O projeto de Pecuária Leiteira teve início em de abril de 2009 a partir do evento de inauguração realizado na TI *Krenak* (FIG. 110-111), no qual estiveram presentes representantes do Consórcio UHE Aimorés, VALE e CEMIG, FUNAI, prefeitura e secretarias municipais, FUNASA, amigos e parceiros dos índios *Krenak*. No evento foi distribuída a documentação de inclusão no projeto para cada uma das 100 famílias contempladas, além de uma placa de inauguração do projeto entregue aos caciques de cada uma das aldeias (FIG. 112).



**FIGURA 110: Estrutura montada para inauguração do Projeto de Pecuária Leiteira – Krenak, 27/04/2009.**



**FIGURA 111: Famílias Krenak recebendo a documentação de inclusão no projeto.**

FOTOS: SECRETARIA DE CULTURA DE RESPLENDOR, 2009.



**FIGURA 112: Placa de Inauguração distribuída para cada uma das aldeias que compõem o território Krenak.**

FOTO: SECRETARIA DE CULTURA DE RESPLENDOR, 2009.

Em 2010 já estavam concluídas as etapas de compra das 600 reses e 15 muares para cada curral; construção de currais e cercamento das pastagens; implementação de infraestrutura de resfriamento do leite adequada às normas sanitárias; instalação de bateria no motor das picadeiras para facilitar o manejo do equipamento e a limpeza mecânica dos bebedouros de água (que se encontravam assoreados); e a instalação de uma caixa d'água de 1.500 litros em cada curral para a dessedentação animal para os períodos de estiagem. Além da hidratação, o período de seca, no qual os animais foram adquiridos, prejudicou ainda na alimentação dos animais, o que levou o consórcio a disponibilizar, nesta época do ano, sais minerais, ração e um composto alimentar para compensar a situação (USINA HIDRELÉTRICA DE AIMORÉS, 2010).

O leite, retirado em dois períodos do dia, é coletado diariamente pelo caminhão de coleta, que encaminha a produção para o resfriador e entrega às famílias produtoras um *ticket*

com a sua inscrição no projeto e a produção diária. Ao final do mês as famílias recebem o valor correspondente à quantidade de leite produzido à cooperativa em Conselheiro Pena. Para realizar o armazenamento do leite, a COOPMISTA (Cooperativa Mista dos Produtores de Conselheiro Pena Ltda.) realizou o treinamento de dois índios, que trabalham no resfriador, contratados pelo consórcio. Além do armazenamento, eles realizam, ainda, diariamente, o teste de *alizarol*, para verificar a acidez do leite, e mensalmente, enviam amostras do produto para o laboratório da UFMG, que realiza a análise das células somáticas<sup>57</sup> para comprovação da qualidade do material. A produtividade diária, no período de estiagem, variou de 1.400 a 1.600 litros por dia (USINA HIDRELÉTRICA DE AIMORÉS, 2010).

Nos primeiros meses de desenvolvimento do projeto, após a compra dos animais, morreram em torno de 73 animais, pelas mais diversas causas: *carbúnculo*, *botulismo*, fraqueza, parasitoses, desidratação, etc. Segundo análise da equipe técnica, esse quadro decorreu da dificuldade de manejo por algumas famílias, e da falta de água e forragem, decorrente do período de estiagem no qual os animais foram entregues aos índios, dentre outros fatores. Verifica-se ainda que algumas famílias, predominantemente aquelas cujos membros variam na faixa etária de 18 a 40 anos, destacaram-se na consolidação do projeto, realizando a ordenha nos horários corretos (ao amanhecer e no decorrer do dia), além de reformar pastagens, construir novas cercas e divisórias para facilitar o manejo das vacas, além de outras adaptações nos currais, como luz, água, etc.

Apesar do povo *Krenak* tradicionalmente não ter hábitos pecuaristas, o seu contato com essa atividade já havia se iniciado com a chegada do SPI na região, e instalação do PIGM, cujo chefe de posto desenvolvia, não apenas, a criação de gado, como também plantio de roças de milho, feijão, arroz, etc. O desenvolvimento da agropecuária nos territórios indígenas consistiu, inclusive, em uma das práticas de atração à “sociedade civilizada”, iniciada em 1823, pela política de José Bonifácio Andrada e Silva, que considerava ainda o comércio, os casamentos mistos e a catequese como formas de inserção do índio na sociedade envolvente afastando-os de suas práticas silvícolas. Posto isso, apesar de ser uma continuidade das práticas inadequadas do indigenismo do século XIX, o desenvolvimento do Projeto Pecuária Leiteira no território *Krenak*, frente às condições de degradação ambiental em que se encontrava a reserva, depois de tantas invasões, configurou-se uma alternativa compatível à realidade atual do povo *Krenak*, lhes proporcionando melhorias na qualidade de vida. Pois, a partir daí, muitas famílias,

---

<sup>57</sup> Qualquer célula de um organismo multicelular que não esteja diretamente envolvida na reprodução biológica do mesmo.

inclusive, conseguiram construir ou reformar suas casas, adquirir eletrodomésticos, aparelhos eletrônicos, dentre outros bens e utensílios domésticos.

A paisagem cultural emergente dos índios *Krenak* se constrói neste atual contexto de segregações e imposições da cultura dominante através da atribuição de significados a esse novo elemento imbricado ao seu cotidiano, nas suas relações sociais e na paisagem natural da aldeia. O cotidiano das famílias *Krenak* começa na ordenha das vacas, limpeza do curral e entrega do leite ao caminhão que passa logo cedo nas aldeias, por volta das 8 horas da manhã. No período da seca é preciso preparar o alimento dos animais, exigindo que a família siga para a plantação de cana-de-açúcar, onde corta, tritura e empacota a cana picada, misturando nos cochos, o concentrado fornecido pelo consórcio (FIG. 113-116).



**FIGURA 113: Ordenha**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 114: Limpeza do Curral**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 115: Coleta do leite**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 116: Preparo do alimento para o gado no período de estiagem.**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.

Sendo a pecuária um dos elementos que configuram essa paisagem, suas distintas atividades nas estações do ano (FIG. 117-118), além de dar diversos ritmos ao cotidiano da aldeia, propiciam às comunidades, principalmente no período das águas, quando há alimento e



água suficientes para o gado, o exercício de outras atividades, como a fabricação de artesanato e a preparação de encontros ou festividades na aldeia.



**FIGURA 117: Pastagem no período da estiagem**  
FOTO: RODRIGUES, Jul/2011.



**FIGURA 118: Pastagem no período do fim das águas**  
FOTO: RODRIGUES, Abr/2013.

A pecuária leiteira hoje ocupa grande parte das áreas abertas da aldeia, que se encontram desprovidas de vegetação arbórea, o que, acaba, entretanto, desencadeando e/ou intensificando impactos ambientais como processos erosivos, assoreamentos, queimadas, compactação dos solos e viabilização da disseminação de gramíneas. Tais impactos ocasionam ainda a redução da diversidade da fauna e flora e compromete a qualidade da água dos mananciais. Contudo, há ainda alguns representantes da fauna local como o quero-quero (FIG. 119) e o carcará (FIG. 120) observados, respectivamente, fazendo ninho próximo a escola da aldeia Atorã e a beira da estrada nas proximidades do rio Eme.



**FIGURA 119: Quero-quero nas proximidades da escola da Aldeia Atorã**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 120: Carcará nas proximidades do rio Eme**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.

Outro benefício adquirido por meio das medidas compensatórias do Consórcio VALE/CEMIG/UHE Aimorés foi a construção e manutenção das estradas no interior da aldeia. Em 2011 foi realizada uma vistoria nas estradas na aldeia para mantê-las em plenas condições de tráfego. Segundo o relatório técnico foram detectados problemas comuns de manutenção como “escoamento de águas torrenciais, causando erosões e descidas de barreiras sobre as mesmas, assim como problemas causados pelas enchentes dos rios locais e bueiros danificados” (USINA HIDRELÉTRICA DE AIMORÉS, 2011, p.1). Para os problemas críticos, foram adotadas as seguintes soluções: construção de pontes e desvios de água removendo o excesso de areia, e recompondo barreiras que caíram e encobrimento dos focos de erosão; além do cascalhamento de alguns trechos e da construção de novos bueiros (FIG. 121-122). Já para os problemas de manutenção rotineira, foram realizadas limpeza e conformação do acesso, com o uso de motoniveladora, retroescavadeira e de caminhão, além do desvio de águas da chuva através da abertura de saídas pela lateral da estrada e reforço do britamento em alguns trechos (USINA HIDRELÉTRICA DE AIMORÉS, 2011).

Em 2012, observamos que a maior parte das estradas já estava com os problemas críticos solucionados, mantendo-se apenas algumas intervenções de manutenção, como reforço do britamento da estrada, realizado, principalmente, no início da estação das águas, nos trechos de maior declividade.



FIGURA 121: Instalação de novos desvios de água.  
FOTO: RODRIGUES, 2011.



FIGURA 122: Processos erosivos e acúmulo de detritos no escoamento no desvio de água.  
FOTO: RODRIGUES, 2011.

Além da pecuária, o povo *Krenak* se dedica a outras atividades para o complemento de sua alimentação, como a criação de galinhas, patos, perus e porcos. Algumas famílias possuem plantios de hortaliças e roças de arroz, milho, feijão e mandioca, mas a maior parte dos alimentos é comprada na cidade. Consomem ainda frutas, comumente plantadas em seus quintais, tais como manga, mamão, laranja, banana, goiaba, dentre outras. Em 2011, no intuito de fornecer uma melhor alimentação e nutrição do povo *Krenak*, foi solicitado à Coordenação Geral de Promoção ao Etnodesenvolvimento, pelo técnico local da FUNAI, a implementação do projeto “Complementação da necessidade da sustentabilidade para as famílias *Krenak*”. A partir das demandas da comunidade, definiu-se então que o projeto teria a intenção de fortalecer e dar apoio à produção de alimentos e melhoria da nutrição dos *Krenak*, propiciando o preparo do solo e da lavoura através da concessão de diesel, mão de obra de tratorista, formicidas, enxadas e sementes. O projeto não foi aprovado, mas a iniciativa desencadeou a partir daí na mudança no hábito alimentar das famílias *Krenak*, que começaram a consumir mais verduras, compradas na feira de produtores em Resplendor ou de outros índios que produzem hortaliças dentro da reserva.

É a partir de tais iniciativas que atribuímos ao povo *Krenak* a configuração de paisagens culturais emergentes, uma vez que desafiando a cultura dominante, e seus preceitos e preconceitos, busca desenvolver nas aldeias tanto projetos de fortalecimento cultural como de desenvolvimento socioeconômico, concebendo, desta maneira, uma nova perspectiva/alternativa de reprodução sociocultural.

#### 4.3.2. Arte e Cultura: representações materiais e imateriais da emergência cultural *Krenak*

Como ressaltado nos questionários, o artesanato também é uma característica importante da cultura *Krenak*, reconhecida não apenas pelos indígenas como também pela sociedade envolvente. No entanto, a atual situação ambiental de seu território lhes trás sérias limitações para o desenvolvimento desta atividade. No intuito de sanar essa situação, foi elaborado, pela FUNAI, o projeto de “Resgate das matérias primas de plantas com potencialidade para o Artesanato”. O objetivo do projeto era solucionar a dificuldade dos índios artesão em obterem matéria prima, atualmente inexistente na TI *Krenak*, reflorestando-a com espécies utilizadas para esta finalidade. O projeto previa para a sua concretização parceria com a EMATER (para orientações no plantio das mudas) e do Instituto Terra, que além da concessão das mudas a valores abaixo do mercado (pela importância sociocultural do projeto), proporcionaria ainda orientações sobre o plantio, conservação e cuidados. Contudo, como nos ressaltou o técnico da FUNAI, o projeto não foi adiante devido à burocracia governamental relacionada aos orçamentos. Abaixo a relação das mudas e sua utilidade conforme estabelecido no projeto (TAB. 27).

**TABELA 27: Relação das mudas e sua utilidade**

<b>Mudas</b>	<b>Utilidade</b>
Tento Carolina	As sementes são utilizadas para a confecção de colares, pulseiras, brincos e ornamentação em geral
Angelim	Suas sementes são utilizadas na confecção de colares, brincos e pulseiras
Jatobá	Sua casca e resina são utilizadas com fins fitoterápicos; a farinha da entrecasca e semente é uma alimento poderoso, rico em ferro, pode ser utilizado em bolos, biscoitos, mingaus, etc.; além, é claro da utilização das sementes e cascas no artesanato e na criação de colares, brincos, pulseiras, etc.
Sabão-de-soldado	Suas sementes são utilizadas na confecção de colares, brincos, pulseiras, etc. Utilizado como fortificante estimulante do apetite, indicado contra anemia e doenças do baço e fígado. É rico em ferro, contém cálcio, hidratos de carbonato, calorias, oleaginosas, água e vitaminas B1, B2, B5 e C. Utilizado também para as pinturas corporais indígenas.
Guapuruva	Suas sementes são utilizadas na confecção de colares, brincos, pulseiras e acessórios em geral para o artesanato.
Açoita Cavallo	Suas sementes são utilizadas tanto para a produção de colares, pulseiras, brincos e outros artesanatos, quanto para a confecção de arranjos
Olho de Cabra	A madeira é utilizada para a produção de artesanatos e as sementes em decorações, colares, brincos, pulseiras e enfeites.

FONTE: FUNAI (2011)

Desse modo, os artesãos *Krenak*, que coletam sementes nas proximidades da aldeia ou na própria cidade de Resplendor (quando as encontram), acabam comprando sementes de parentes de outras aldeias, ou usando materiais industrializados, como miçangas, linhas de

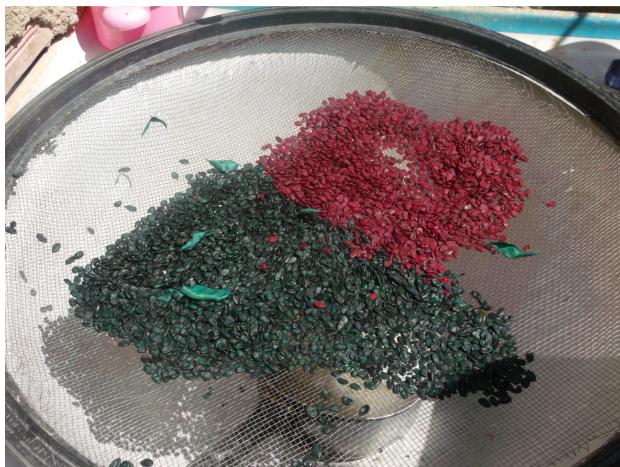
náilon, barbantes, etc. para a confecção de seus artesanatos. Na área do Sete Salões ainda existe toda a matéria prima utilizada na fabricação do artesanato *Krenak*, contudo, a distância e a transformação da área em um parque impossibilita a coleta de tais materiais. Na inexistência das árvores e sementes (citadas na tabela anterior), atualmente o povo *Krenak* utiliza os seguintes materiais para a confecção dos artesanatos (TAB. 28):

**TABELA 28: Artesanato e matéria prima para fabricação**

Artesanato	Materiais
Flechas	Talo de Ubá, para o corpo da flecha. Pena de galinha, jacu, pato ou outras aves, para dar direção às flechas. Madeira de braúna, guaribu ou osso para confecção da ponta da flecha
Arcos	Madeira de braúna ou guaribu para arcos mais duráveis e fortes ou bambu para arcos menores, macios e menos duráveis. Fios de algodão, taboa ou piteira
Lanças e bordunas	Madeira de braúna ou guaribu, principalmente devido a resistência e ao peso
Chocalhos	Cuité ou coco, conchas ou pedras e cabo de madeira
Flautas, pau-de-chuva e zarabatanas	Bambu e conchas ou pedras
Cestas	Bambu, taquara, palhas de milho, palha de palmeira e taboa
Bijuterias	Sementes de tento, leucena, juerana, copaíba, madeira de guaribu, ossos, coco, dentes de capivara, vértebras de peixe, cascos de tatu, fibras de piteira ou de algodão, penas coloridas de diversas espécies de aves ou tingidas com corantes naturais ou artificiais
Gamelas	Madeira de gameleira ou figueira

FONTE: KRENAK (2002).

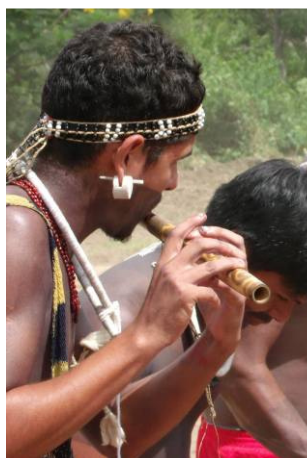
As cores do artesanato *Krenak*, em sua maioria, são obtidas através do uso de corantes artificiais. Sementes e penas são tingidas quando coletadas e secadas ao sol em peneiras, para em seguida, serem trabalhadas na produção do artesanato (FIG.123). São produzidos prendedores de cabelo, brincos, colares, pulseiras, tiaras (FIG. 124), além dos artefatos para crianças como as zarabatanas, arcos e flechas; e instrumentos musicais, como pau-de-chuva, *Krikrok*, flautas, etc (FIG. 125-128).



**FIGURA 123: Sementes de Leucena, tingidas e sendo secadas ao sol na peneira.**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 124: Artesanatos Krenak**  
FOTO: RODRIGUES, 2013.



**FIGURA 125: Flauta**  
FOTO: RODRIGUES, 2013.



**FIGURA 126: Cachimbo**  
FOTO: RODRIGUES, 2013.



**FIGURA 127: Krikrok**  
FOTO: RODRIGUES, 2013.



**FIGURA 128: Chocalhos**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.

O artesanato *Krenak* é predominantemente utilizado nas apresentações ou momentos de cultura. As danças e as músicas são expressões artísticas, que associadas ao idioma, expressam sua relação com a natureza e com a espiritualidade. As pinturas corporais que imitam as pelagens dos animais, os colares e cocares de penas e/ou sementes, ou ainda as roupas feitas com fibras de embira também reforçam a materialização e o reconhecimento do sentido/significado do sistema simbólico *Krenak*. Além da musicalidade, imitando os sons da natureza com as flautas, chocalhos e o Krikrok, que também reforçam a constante construção de sua identidade indígena.

Na comemoração do Dia do Índio, que é realizada na aldeia, os preparativos começam muito antes da festa, com a capina do terreiro, e os preparativos do local onde será realizado o encontro; e busca de materiais para a produção dos artesanatos a serem vendidos

aos visitantes; e os ensaios das músicas, cânticos e danças preparadas especialmente para o encontro. As pinturas com jenipapo também começam a ser feitas alguns dias antes da festa, pois como a coloração do jenipapo, em contato com a pele, vai ficando mais clara, alguns indígenas passam várias camadas para que ela fique bem escura. Para fazer os desenhos bem alinhados e homogêneos eles fazem uso de barbantes, palitos de bambu e um pincel (feito de bambu com uma esponja de algodão na ponta) para espalhar o jenipapo pelo corpo (FIG. 129-130).



**FIGURA 129: Pintura Masculina**  
FOTO: RODRIGUES, 2013.



**FIGURA 130: Pintura Feminina**  
FOTO: RODRIGUES, 2013.



FOTO: RODRIGUES, 2013. FOTO: RODRIGUES, 2013. FOTO: COSTA, 2013. FOTO: COSTA, 2013.

**FIGURA 131: Pinturas e adornos Indígenas Femininos**

Há diferenças entre as pinturas masculinas e femininas. As femininas são mais detalhadas, imitando a pelagem dos animais, como a onça, ou o casco do tatu (FIG. 131). As mulheres utilizam muitos adornos bem coloridos como tiaras, colares, brincos de pena, bustiês de linha, barbante ou algodão coloridos e saias de palha de embira. O significado das pinturas está relacionado à fartura, fecundidade e, inclusive, a resistência da cultura *Krenak*. Ao realizar

as pinturas emerge o “sentimento guerreiro” do povo *Krenak*, representado pelo discurso do orgulho de sua cultura, marcada em sua pele. O jenipapo (de cor preta) demora em torno de 15 dias para sair totalmente da pele, então mesmo após o Dia do Índio, as crianças vão pintadas para a escola, e pouco se importam com o preconceito, pois fortalecidas pela vivência de suas práticas culturais, elas afirmam seu orgulho e assumem sua cultura para a sociedade envolvente, aproveitando a atenção que é a eles direcionada nas comemorações do Dia do Índio. Já o urucum, de coloração avermelhada, presente principalmente nas pinturas femininas, sai mais facilmente da pele.

As pinturas masculinas cobrem a parte inferior do rosto, o tronco, braços e pernas, como uma armadura para o corpo dos *Borun Krenak* (FIG. 132). A utilização dos botoques é observada tanto pelos adultos como pelas crianças, alguns como alargadores, e outros com pequenas adaptações de encaixe que não demandam a abertura do orifício auricular (FIG. 133). O que antes era tido como vergonhoso, hoje se retorna com força total entre os mais novos, que se orgulham de utilizar os adornos herdados de seus ancestrais botocudos.



**FIGURA 132: Pinturas Masculinas**  
FOTO: RODRIGUES, 2013.



**FIGURA 133: Pintura e adorno masculino**  
FOTO: COSTA, 2013.

Apesar do apoio financeiro (em alimentos e brindes) que a festa do índio na Terra Indígena Krenak recebe de supermercados, cooperativa e da prefeitura de Resplendor, e da presença da sociedade envolvente, incluindo, alguns alunos das escolas da região, a festa é organizada e vivenciada, sobretudo, por eles e para eles. Tanto as pinturas quanto o momento de realização das danças, consistem no ato de vivenciar e fortalecer os valores culturais inscritos em sua paisagem. As práticas cotidianas que foram adaptadas da cultura não-indígena, às vezes acabam regendo o dia a dia dos índios *Krenak*; contudo a sua cultura está ali, viva,



expressa nas relações do encontro, e isto acontece mesmo quando vão trabalhar na lida do gado ou quando as mulheres se reúnem para produzir artesanatos.

Nessa festa do índio de 2013, estiveram presentes na aldeia alunos de algumas escolas do município, representantes da prefeitura, e ainda, alguns amigos e parceiros do povo *Krenak*. A interação é observada principalmente na compra dos artesanatos e nas fotografias, com os índios e índias mais “caracterizados”. Contudo, muitos se preocupam apenas com o registro do momento ou em levar um artesanato *Krenak* para casa, não se interessando com a verdadeira importância/essência daquele momento, da troca de experiências, e da interação com a cultura do outro, em seus signos e significados, e não apenas em sua materialidade (FIG. 134).



FOTO: RODRIGUES, 2013.



FOTO: COSTA, 2013.



FOTO: COSTA, 2013.

**FIGURA 134: Interação de indígenas com não indígenas através da venda dos artesanatos e fotografias**

As danças foram apresentadas primeiramente pelos homens, associadas ao uso dos instrumentos musicais (flautas, chocalho e *Krikrok*). Em seguida, as mulheres dançaram e entoaram os cânticos em agradecimento aos *Maret*. E para finalizar, homens e mulheres se reuniram cantando, tocando e dançando a cultura *Krenak*. Algumas vezes o significado do canto é revelado por eles; contudo, para a maioria dos *Kraí*, isto não é revelado, preservando-se o significado mais profundo daquele momento apenas para os *Borun*.

Essas são paisagens culturais emergentes, que agregam ao ato/interesse turístico dos não-indígenas, o verdadeiro significado de se comemorar a importância da cultura *Krenak*, compartilhando-a com os parentes, nesse momento do encontro, no qual as distâncias ou desentendimentos desaparecem, configurando uma paisagem que se impõe e se articula social e politicamente assegurando diálogos de resistência para o futuro de todo o povo *Krenak*, e não apenas como uma simples festa do Dia do Índio, como é concebida pela maioria dos visitantes.



**FIGURA 135: Dança dos homens.**  
FOTO: RODRIGUES, 2013.



**FIGURA 136: Dança das mulheres.**  
FOTO: COSTA, 2013.



**FIGURA 137: Dança de homens e mulheres.**  
FOTO: RODRIGUES, 2013.



**FIGURA 138: Momento de criação de uma nova música em agradecimento aos Maret**  
FOTO: RODRIGUES, 2013.

É em momentos como esses que os *Maret* se manifestam nas mensagens enviadas através dos *mamkiãm* (os mais velhos), em seus sonhos (FIG. 135-137). Na ocasião da festa do dia do índio, já ao entardecer, quando todos os visitantes haviam ido embora, umas das anciãs, que recebera uma mensagem dos *Maret* em seus sonhos, a repassou às lideranças mais jovens, que se reuniram e fizeram uma música, para que os *Borun Krenak* recebessem aquela mensagem (FIG. 138). A espiritualidade não é algo que podemos observar num rápido e superficial contato, ela é vivenciada com o grupo, a partir do momento que nos é concebida a confiança/autorização para participar daquele acontecimento. E assim, apesar da influência de outras religiões dentro da aldeia, o que prevalece aí é a crença e a religiosidade indígena. E frente aos desafios, ainda colocados pela cultura dominante, é aos seus espíritos ancestrais que eles ainda recorrem e deles recebem orientações.

Outro momento de destaque desta festividade são os jogos indígenas como: a competição de estilingue e a corrida com troca de bambus para as crianças; o lançamento de lanças, cabo de guerra e o jogo de arco e flecha, dos quais participam homens e mulheres, além da partida de futebol entre *Borun* e *Kraí* (FIG. 139-143).



**FIGURA 139: Estilingue**  
FOTO: RODRIGUES, 2013.



**FIGURA 140: Corrida com troca de bambus**  
FOTO: COSTA, 2013.



**FIGURA 141: Lançamento de lança**  
FOTOS: RODRIGUES, 2013.



**FIGURA 142: Cabo de guerra**  
FOTO: RODRIGUES, 2013.



**FIGURA 143: Arco e Flecha**  
FOTOS: RODRIGUES, 2013.

O futebol é atualmente um dos instrumentos de maior coesão do povo *Krenak*, não apenas nos treinos realizados na aldeia Uatu, onde está localizado o campo de futebol do território, como também nos leilões para se arrecadar verbas para patrocinar os jogos, transporte dos atletas, uniformes e, inclusive, contratação de jogadores profissionais para o time. Com a profissionalização e a sua participação oficial no Campeonato Municipal de Futebol (em Resplendor), chegando, inclusive a conquistar o título de campeão da série de aspirantes em 2010, a emergência indígena se faz cada vez mais presente na sociedade dominante, inclusive nos jogos, nos quais a participação da torcida *Krenak* é enfática e fervorosa, principalmente pelas mulheres que gritam e catam músicas no idioma em apoio aos seus jogadores durante os eventos esportivos (FIG. 144-146).



**FIGURA 144: Futebol na aldeia *Krenak* (2013)**  
FOTO: RODRIGUES, 2013.



**FIGURA 145: Campeonato Municipal de Futebol em Resplendor (2012)**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 146: Torcida *Krenak* no Estádio do América em Resplendor**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



A participação dos índios *Krenak* no campeonato municipal de futebol é um reflexo de sua identidade emergente, que se coloca frente à sociedade envolvente, se fazendo ouvir e

ser percebido em paisagens culturalmente dominantes, independente das relações de preconceito ou rejeição. Essa evidência do povo *Krenak* se dá ainda no âmbito da política. Em 2012, ano de eleições municipais, vários candidatos a prefeito e vereador estiveram na aldeia fazendo campanha. Antigamente a política começava e terminava, e nenhum candidato comparecia na aldeia. Com o início dos projetos advindos das políticas de compensação do consórcio VALE/CEMIG/UHE Aimorés, que proporcionaram uma série de melhorias na aldeia, e inclusive na qualidade e condição financeira dos índios, que os candidatos começaram a acreditar no poder do voto indígena. Assim, a política começou a entrar na aldeia visando, inclusive, a possibilidade de parcerias com as empresas e/ou ONGs que atuam no território indígena.

Em reunião realizada na aldeia durante nossas atividades de campo (FIG. 147), após as propostas apresentadas pelo candidato a prefeito, os índios se queixaram principalmente da falta de diálogo do município com eles, expressando sua percepção de que a aldeia é tratada como se não fizesse parte do município, pois apesar de pertencer à União, a TI Krenak está localizada no município de Resplendor, que deve oferecer a eles os mesmos serviços básicos fornecidos aos demais habitantes. Retrataram ainda a falta de valorização e reconhecimento do seu papel como os primeiros habitantes da região, contribuindo, inclusive, para a matriz genética de muitos resplendorenses. Outra queixa do povo *Krenak* é a respeito das condições de saúde, alegando que não são atendidos no hospital de Resplendor, onde os médicos os direcionam para a FUNASA, até mesmo em casos urgentes, quando o posto de saúde indígena se encontra fechado.



**FIGURA 147: Reunião com candidatos a prefeito e vereadores na aldeia Atorã – TI Krenak**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.

Diferentemente de outras terras indígenas do sudeste, onde os impactos ambientais causados por invasões de fazendeiros ou grandes empreendimentos, degradando o território, limitam a qualidade de vida, e impondo uma realidade socioeconômica de dificuldades, pobreza e doenças; na aldeia *Krenak*, o povo conseguiu reverter a situação, seguindo seus direitos constitucionais e lutando pela indenização por todos esses impactos juntamente à VALE. Sabe-se que os impactos ambientais (desmatamento, erosão e assoreamento do rio Doce) causados pelos fazendeiros estão associados, inclusive, ao avanço da Estrada de Ferro Vitória-Minas no Vale do Rio Doce, que trouxe consigo o surgimento dos pequenos núcleos, que hoje já configuram grandes cidades. A presença da ferrovia acarretou ainda o aumento das invasões, surgimento de doenças desconhecidas, problemas de prostituição e estupros de índias, além do intenso ruído causado pelas máquinas. Com a resposta do povo *Krenak* frente a tais adversidades, o trem, que parava na estação Crenaque, permitindo o embarque e desembarque dos índios, além da venda de artesanatos e compra de mercadorias vindas da cidade, deixou de parar.

Todo este contexto é resultado de lutas e muita resistência desse povo, que continua batalhando por seus direitos incessantemente, seja através da educação e formação superior de seus integrantes, ou no dia a dia se fortalecendo culturalmente, mesmo frente às limitações cotidianas impostas pelo trabalho na pecuária. São essas iniciativas, que dão aos *Krenak* atributos ou características de uma paisagem cultural alternativa emergente, que cada vez mais, enfrenta e confronta a sociedade dominante, através de projetos que visam a sobrevivência e fortalecimento de seu povo.

Os desafios são constantes. Atualmente o povo *Krenak* tem conhecimento de um possível processo de expropriação relacionado à construção de mais duas hidrelétricas no rio Doce, distando cada uma delas a 7 km da terra indígena, no, alto e baixo curso do rio, uma localizada em Conselheiro Pena (cujo nome será Crenaque), e outra homônima da cidade sua localização, Resplendor; e cada uma com uma área de reservatório equivalente a 6,14 Km<sup>2</sup> e 3,54 Km<sup>2</sup>, respectivamente. Prevê-se ainda que tais empreendimentos irão alagar toda a região da barca, além de outras regiões da reserva ao longo do rio Eme.

As preocupações do povo *Krenak* sobre a construção das hidrelétricas continuam as mesmas: modificação da pesca (com o desaparecimento de algumas espécies); alagamento do território indígena e de outras áreas tidas como importantes para o povo *Krenak* (e que poderiam ser reivindicadas como território no futuro); interferência na espiritualidade associada ao rio Doce (uma vez que o barramento do rio impossibilita a limpeza espiritual do povo); e, o

mais preocupante atualmente, que é a perda dos sítios arqueológicos descobertos, como as pedras pinturas, e aqueles que ainda não foram descobertos e que poderão ser perdidos com a formação do lago da represa.

Os estudos para a implementação de tais empreendimentos já se iniciaram, e mais uma vez, o Consórcio ainda não procurou dialogar com os índios *Krenak*, ao contrário dos fazendeiros da margem oposta do rio Doce que já foram contatados. A construção dessas usinas configura-se dessa forma num desafio ainda maior ao povo *Krenak*, posto que, o empreendimento influirá diretamente no seu território ocupado atualmente, impactando as atividades agrícolas aí desenvolvidas, sem mencionar o alagamento de áreas de importância cultural e histórica para os *Krenak*, como o antigo local de religião, as ruínas do presídio indígena, e até mesmo uma das “pedras pintura”, e interferindo, inclusive, no processo de retomada dos Sete Salões.

#### **4.3.3. Sete Salões: a vivência socioespacial ilegítima de um território sagrado**

As influências do entorno sempre contribuíram para grandes mudanças no cotidiano do povo *Krenak*. A vida na aldeia depende de vários aspectos externos, quais sejam: a interação com a vizinhança; as políticas públicas municipais, estaduais e federais; os problemas ambientais; os grandes empreendimentos; os meios de transporte; o comércio e as unidades de conservação.

A presença da Terra Indígena em Resplendor proporciona direitos de captação de recursos do *ICMS Ecológico* para o município, o qual, contudo, não é revertido em ações que beneficiem significativamente o povo *Krenak*, sendo estes recursos direcionados para outras áreas. O município recebe ainda incentivos de preservação ambiental relacionados ao Parque Estadual de Sete Salões, território irrevogavelmente sagrado para o povo *Krenak*, em processo de revisão para sua inclusão no território indígena, o qual, contudo, encontra-se abandonado e é frequentemente depredado por turistas que realizam ilegalmente visitas ao local.

O Parque Estadual de Sete Salões, criado em 1998, é a principal unidade de conservação da região de Resplendor, Santa Rita do Itueto, Conselheiro Pena e Itueta, abrangendo uma área de aproximadamente 12.520,90 ha. A unidade de conservação mantém preservadas áreas com florestas nativas, campos rupestres, florestas de candeia, afloramentos rochosos, grutas, patrimônio arqueológico e diversas espécies de fauna e flora silvestres. São encontrados aí, elementos representativos da fauna regional como: o macaco barbado, o

macaco prego, anta, tatu, além do urubu rei, o lobo guará e a onça pintada, espécies ameaçadas de extinção. Além de sua importância ambiental, o povo *Krenak* agrega ainda à região do Sete Salões uma importância cultural e religiosa, associada, principalmente, a existência de sítios arqueológicos (com pinturas rupestres) e as grutas, onde seus ancestrais realizavam encontros religiosos e cerimônias para os *Maret*. Como ressalta Douglas Krenak, no vídeo “Povo Krenak e o Sete Salões”:

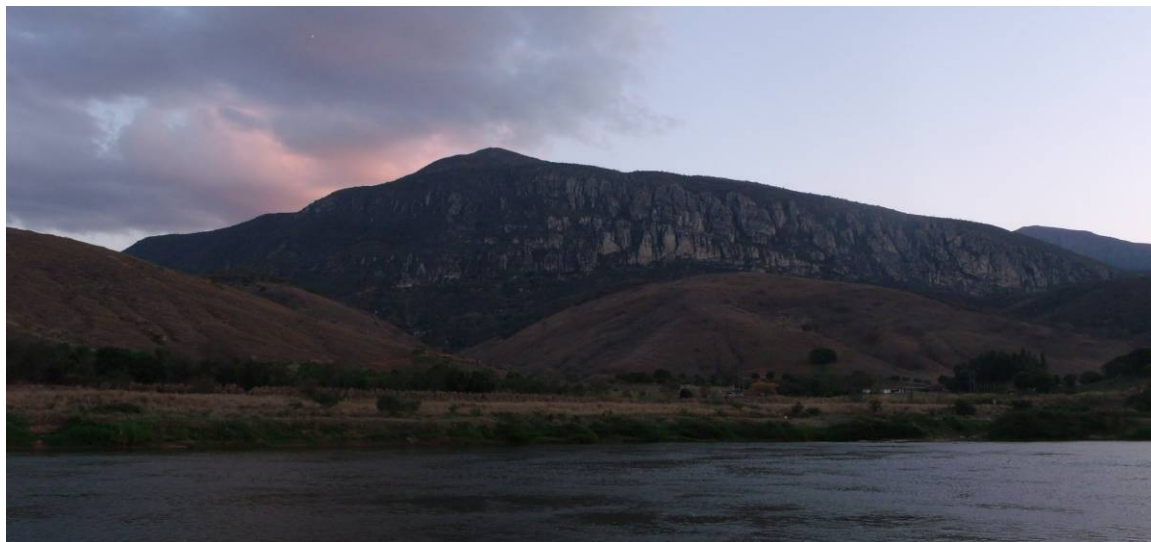
Todo território por onde passaram nossos ancestrais fugindo da expansão colonizadora, está carregado de significado histórico e cultural. A história das pequenas vitórias do nosso povo, na luta pela sobrevivência física e cultural está escrita em cada pedra do rio Doce. A natureza e a terra onde nossos antepassados estão enterrados são âncoras da resistência de nossa identidade cultural. A gruta dos Sete Salões e a pedra da pintura eram utilizadas como um refúgio na época das invasões e guerras. São considerados espaços sagrados, onde nossos antepassados realizavam rituais com a intenção de entrar em contato com os espíritos ancestrais e com as forças da natureza (Povo Krenak e o Sete Salões, 2002).

De todo o território *Krenak* é possível avistar a serra dos Sete Salões (FIG.148 – 152), paisagem com a qual os índios mantêm uma relação de afinidade e identificação, referenciada principalmente pelos mais velhos, que ressaltam a importância da espiritualidade que esse território sagrado expressa para eles, impondo a sua presença, “vigiando a aldeia” e lembrando-os da importância de resgatá-lo a todo tempo. Além do mais, a região dos Sete Salões é um símbolo da história ancestral e de resistência do povo *Krenak*, pois é aí onde os seus antepassados moravam, faziam seus registros nas pedras pinturas e se escondiam das invasões dos não indígenas, como relata Laurita Félix.

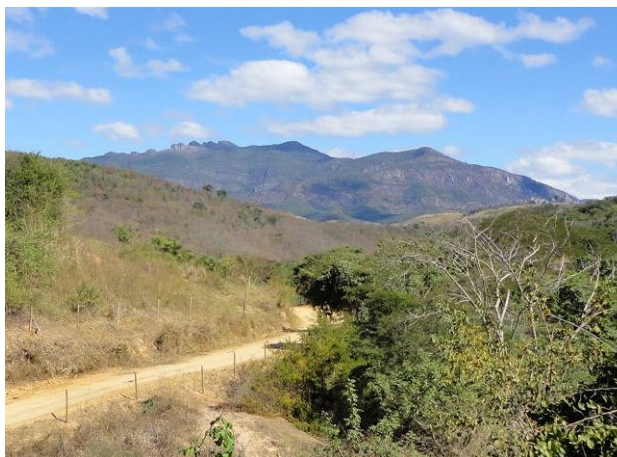
De primeiro eles ia lá pra... Pai ia lá pra fazer religião deles, quando eles ficava lá, acampado, lá no Sete Salão, lá caçava pra trazer pra casa. Caçava, panhava caratinga. E também quando os branco andava querendo matar eles, aqueles que tomava conta, então eles ia tudo pra lá. E quando eles via que Sete Salão era muito longe pra eles, eles vinha aqui na pintura. Ficava mais na pintura e de lá eles ia pra Sete Salão. Aí eles corria muito dos branco, e os branco andava fazendo ameaça pra matar eles, então eles saia. Que toda vida essa terra nossa foi cheia de confusão, desde que meus parente era vivo. Então eles ia tudo pra lá, pro Sete Salão. Meu pai falava que ia pra lá, e lá tudo era limpinho, hoje em dia ta tudo desmatado (Povo Krenak e o Sete Salões, 2002).

Na época da criação do parque os fazendeiros da região na iminência de perder suas terras sem indenização, como havia ocorrido na retomada do atual território *Krenak*, realizaram uma retirada maciça das principais espécies madeireiras da região, impactando seriamente uma porção da área então protegida pelos órgãos ambientais.





**FIGURA 148: Sete Salões vistos da Aldeia Uatu ao entardecer**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



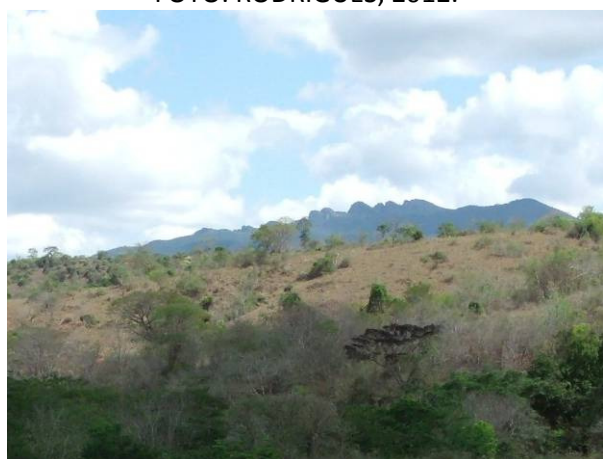
**FIGURA 149: Sete Salões vistos da aldeia Atorã**  
FOTO: RODRIGUES, 2011.



**FIGURA 150: Sete Salões vistos da aldeia Krenak**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 151: Sete Salões vistos da aldeia Nakrerré**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



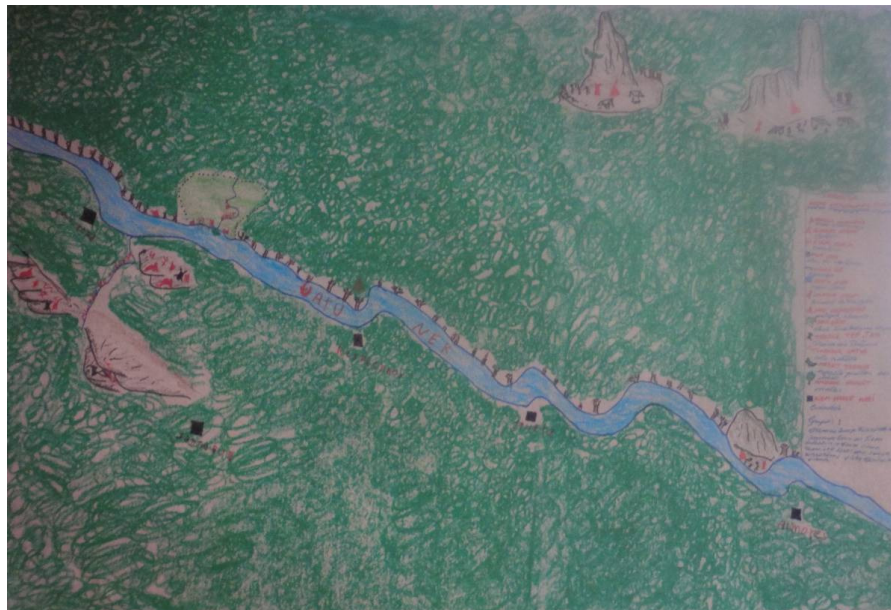
**FIGURA 152: Sete Salões vistos da aldeia Naknenuk**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.

Em 2002 foi realizado na aldeia um diagnóstico do patrimônio cultural indígena através da produção de mapas mentais representando o passado, o presente e o futuro da terra

indígena Krenak. Nos mapas do passado, aparecem locais onde seus antepassados moravam (as antigas aldeias como: Pancas, da pedra do Garrafão, pedra Lorena, pedra dos Sete Salões), seus esconderijos (córrego da Carranca e barra do Eme), além das “pedras pinturas”, e a representação de algumas práticas do seu modo de vida (fogueira, caça, pesca, etc.), como podemos observar na explicação de um dos grupos sobre o seu mapa do passado:

Antigamente os índios viviam andando pelos lugares da redondeza, viviam pescando, caçando, plantavam. Andava a pé até Resplendor para trocar pesca com farinha; na aldeia eles não tinham casa, viviam escondidos nas pedras e nas barracas, tinha na beira do rio um pé de Jenipapo onde eles se reuniam e dançavam (KRENAK, 2002, Grupo 3).

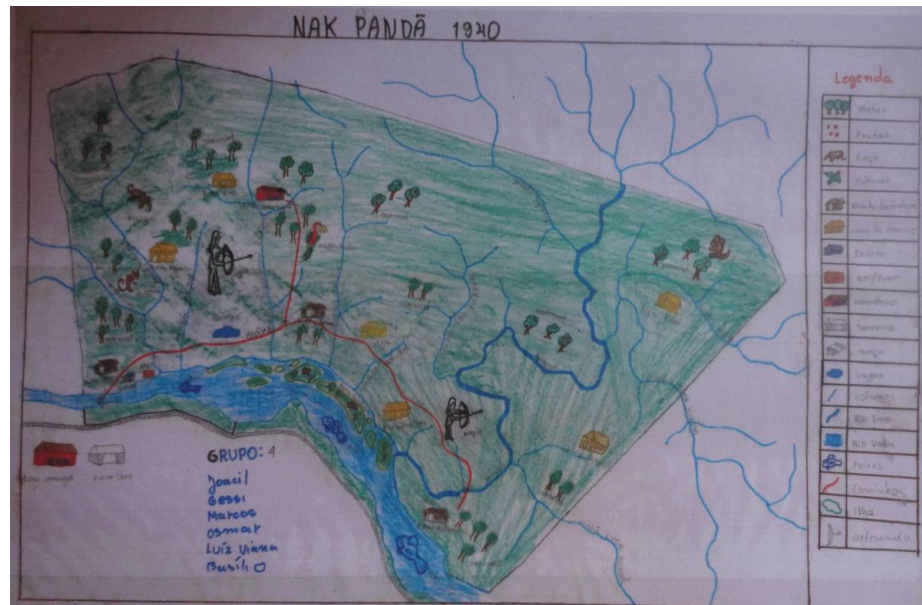
O território passado é ainda representado pelas matas preservadas, intercaladas por pequenos clarões onde ficavam localizadas as cabanas, o centro de cultura, a fogueira, os animais de caça, a prática da caça e da pesca e o espírito sagrado *Jonkyon*, que na sua crença protege-os de todos os males, como podemos observar nos mapas mentais apresentados a seguir (FIG. 153 e 154).



**FIGURA 153: Mapa mental sobre o Território Krenak no passado (Grupo 1)**

FONTE: KRENAK, 2002.





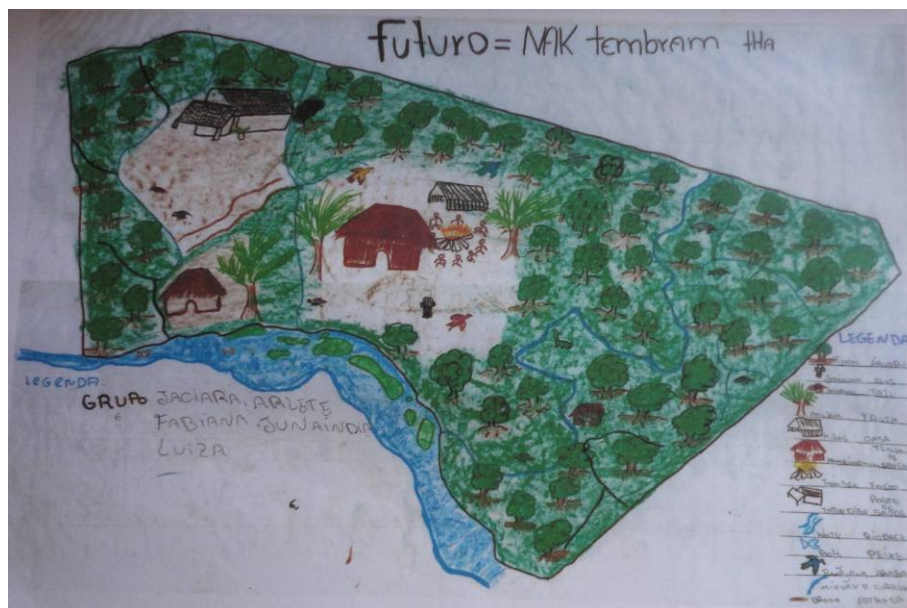
**FIGURA 156: Terra Indígena Krenak em 1940 (Grupo 4)**

FONTE: KRENAK (2002)

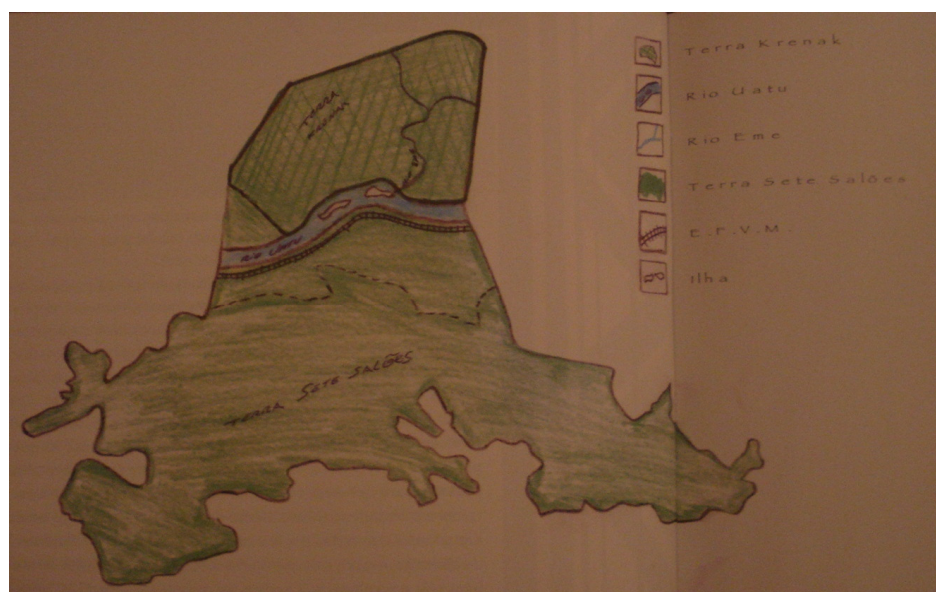
A percepção do território atual, em 2002, apresentou uma área devastada, com muitos processos erosivos, áreas de pastagem, solos expostos e poucos resquícios de mata original (FIG 157). Após a consolidação do diagnóstico da situação da TI Krenak, em 2002, alguns processos erosivos em expansão foram controlados, as nascentes foram protegidas e recuperadas, e algumas áreas de mata estão regenerando-se. Apesar dos impactos ambientais, alguns grupos também representaram aspectos culturais (FIG. 158), como: a cabana de religião que existia ainda nessa época na beira do rio Doce (mas que atualmente não existe mais, pois foi queimada em decorrência da vinda dos *Maxakali* para a aldeia); os escombros do antigo presídio indígena; a barca; e o caminho que alguns índios ainda fazem quando vão aos Sete Salões.

Os desenhos retratam ainda a importância simbólica atribuída às pinturas rupestres, evidenciando a ligação de seu povo com o modo de vida e com a história de seus antepassados, através de uma paisagem cultural ancestral representada por símbolos pictóricos que se referem à caça, aos animais, ao avanço dos trilhos do trem e à antiga aldeia que existia do outro lado rio Doce. Tais significados, atribuídos por eles, constituem fatores históricos e etnogeográficos (associados às marcas e sinais visíveis em seu território), que configuram uma consciência socioespacial de pertencimento, construída historicamente através do reconhecimento de sua identidade étnico-cultural.





**FIGURA 159: O futuro da Terra Indígena Krenak**  
 FONTE: KRENAK (2002)



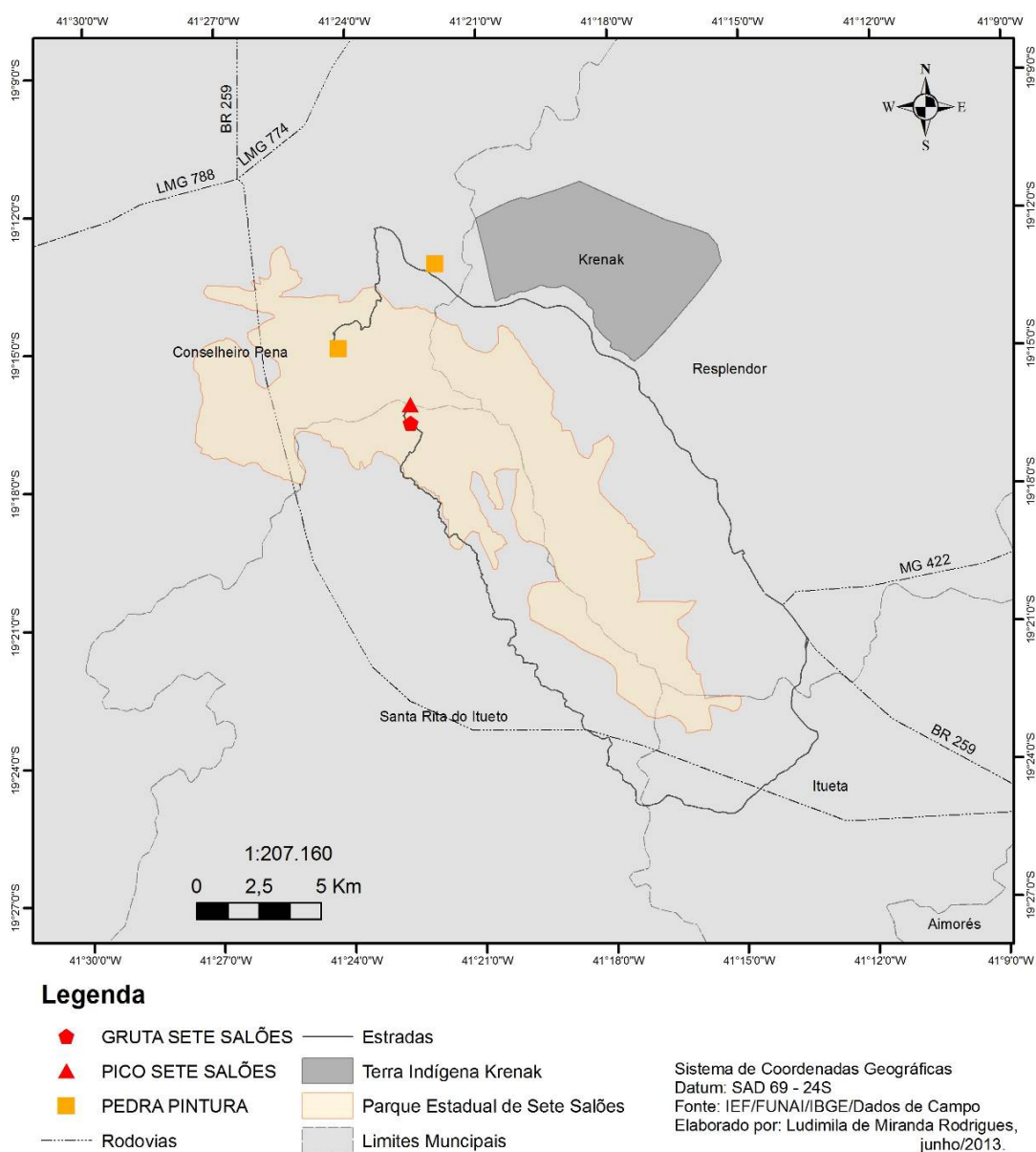
**FIGURA 160: O sonhado território Krenak**  
 FONTE: KRENAK (2009)

O território sonhado pelo povo *Krenak* (FIG. 160) incorpora toda a extensão do Parque Estadual de Sete Salões, onde inclusive estão localizadas as grutas onde seus ancestrais realizam seus rituais sagrados e uma das “pedras pintura” que compõem o seu patrimônio cultural, como podemos observar no mapa abaixo (FIG. 161). O desejo e sonho de retomada do território sagrado já era retratado por Nadil Krenak em 2002:

E vendo aquelas águas, né, cristalinas saindo assim dos locais das pedras, aquelas mina pingando, e aquele verde assim, bem daquilo que a gente sonha né, e aquelas pedras lindas, e aquele sete salões embaixo daquela floresta bonita, eu vou falar na língua o nome daqui, ah eu falei lá, Nak Borun Pandã (Povo Krenak e o Sete Salões, 2002).

A presença de águas cristalinas e de minas nas pedras dos Sete Salões, também chamou a atenção de fazendeiros da região, que descobrindo as propriedades minerais da água, criaram uma fábrica de água mineral, apropriando-se não apenas do território indígena, como do próprio nome da etnia, sob a justificativa de lhe conceder a manutenção da água mineral para consumo interno das aldeias, o que foi parcialmente executado.

## Localização do Parque Estadual de Sete Salões

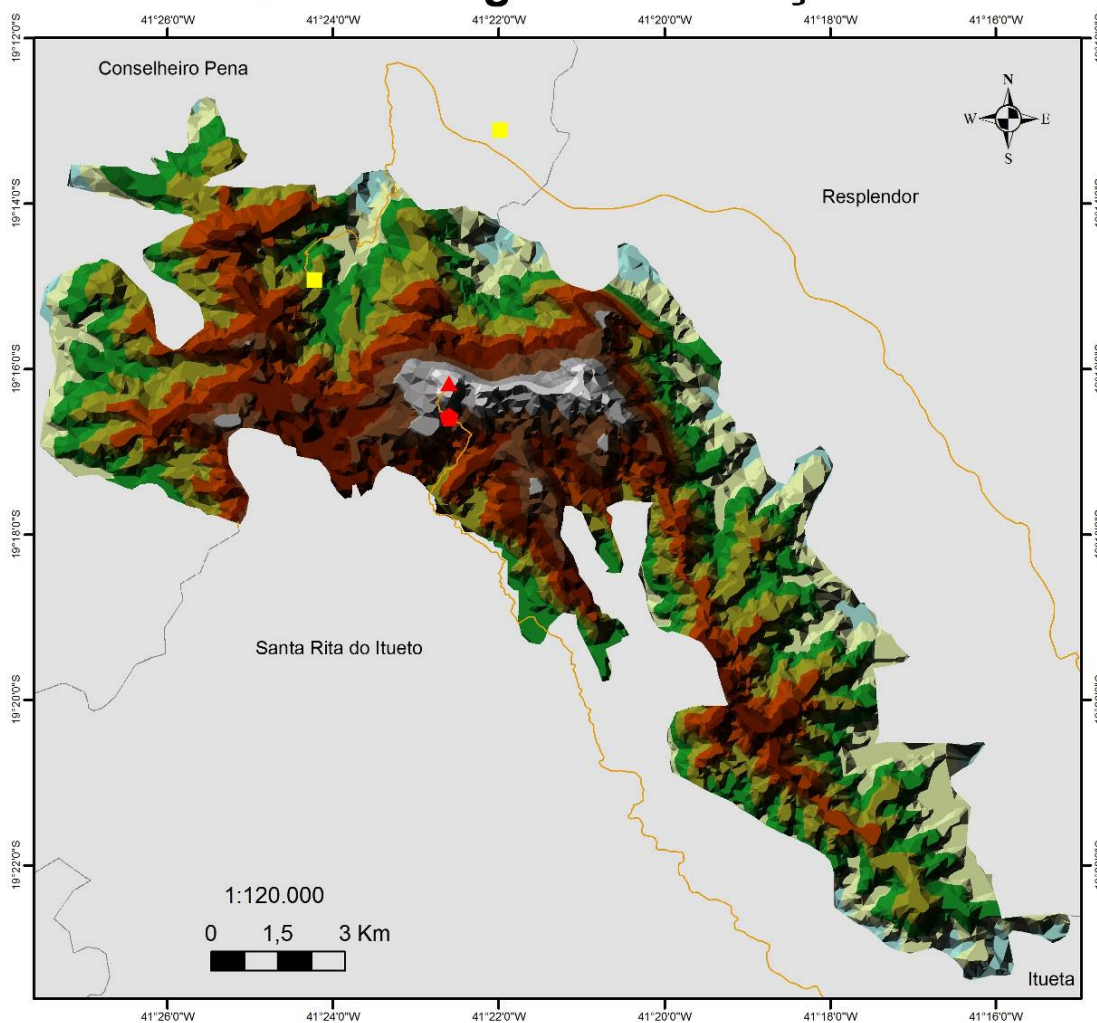


**FIGURA 161: Mapa de Localização do Parque Estadual de Sete Salões**

É relevante ressaltar que a ligação do povo *Krenak* com seus lugares sagrados tem uma vertente histórica muito importante, pois é na oralidade de seus anciãos que eles revivem e referenciam suas expectativas sobre a reconquista deste território. Contudo, há ainda um

sentimento de pertencimento muito forte, percebido na importância que dão aos seus patrimônios culturais, que são como verdadeiras fontes de energia para renovação do espírito *Krenak*. É nas grutas dos Sete Salões, ou nas “pedras pinturas”, que se faz a conexão entre as memórias passadas e o desejo de revivê-las em seu território presente e futuro.

### Topografia do Parque Estadual de Sete Salões: Modelo Digital de Elevação



**Legenda**

	GRUTA SETE SALÕES	<b>Modelo Digital de Elevação</b>		727,778 - 833,333		305,556 - 411,111
	PEDRA PINTURA		<b>Altitudes (m)</b>		622,222 - 727,778	
	PICO SETE SALÕES		1044,444 - 1150			411,111 - 516,667
	Trilhas_Sete_Salões		938,889 - 1044,444			
	Limites Municipais		833,333 - 938,889			

Sistema de Coordenadas Geográficas  
Datum: SAD 69 - 24S  
Fonte: IEF/FUNAI/IBGE/Dados de Campo  
Elaborado por: Ludimila de Miranda Rodrigues, junho/2013.

**FIGURA 162: Mapa da Topografia do Parque Estadual de Sete Salões: Modelo Digital de Elevação**



Além de sua importância enquanto um remanescente de Mata Atlântica (FIG. 163-164), distribuída ao longo dos cursos d'água, com espécies arbóreas de destaque como a peroba, braúna, jacarandá, além das orquídeas, encontradas principalmente nas rochas e no solo exposto dos campos rupestres (nas altitudes mais elevadas da montanha), o parque destaca-se ainda pelo relevo montanhoso (FIG. 162) recoberto por belas formações rochosas quartzíticas (que podem ser vistas por todo o território Krenak) e, em especial a gruta arenítica, cuja entrada é formada por um grande salão, que se subdivide em outros sete (FIG. 166), além de uma cachoeira das proximidades do mesmo (FIG. 165). Em nossa visita não observamos a presença de inscrições rupestres nesta área, ao contrário, muitas pichações e inclusive, lixo e resquícios de fogueiras deixados ali pelos visitantes. As pichações se estendem por todas as paredes da gruta dos Sete Salões (FIG. 167-168). Outro impacto expressivo são os esportes radicais praticados na área, como o rapel e as trilhas de *MotoCross* realizadas na região, que afetam a vegetação rasteira, e a fauna local.



**FIGURA 163: Mata dos Sete Salões (interior no início da subida – 604m de altitude)**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 164: Mata dos Sete Salões (vista de cima – 800m de altitude)**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 165: Cachoeira (830m de altitude)**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 166: Entrada da Gruta dos Sete Salões (907m de altitude)**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



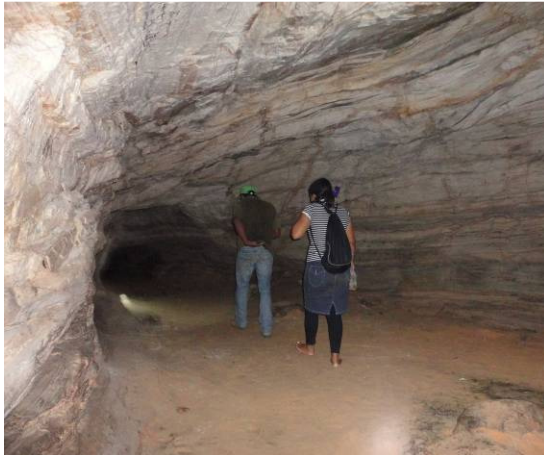
**FIGURA 167: Resquícios de fogueira na Gruta dos Sete Salões**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 168: Pichações no salão principal da Gruta dos Sete Salões**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.

No interior da gruta há alguns salões maiores, salas pequenas (onde comportam no máximo de seis a sete pessoas), e à medida que se vai adentrando pela gruta as passagens vão

ficando mais estreitas, o que acaba dificultando um pouco a chegada aos demais salões. As grutas de arenito têm seu início na ação erosiva do escoamento das águas superficiais ao longo das paredes, provocando remoção de grãos das paredes e a formação de buracos/tocas, e até, abrigos. A ação erosiva nas paredes propicia ainda o acúmulo arenoso na superfície da gruta, de coloração esbranquiçada e de granulometria bem fina.



**FIGURA 169: Primeira entrada para os salões mais internos**

FOTO: RODRIGUES, 2012.



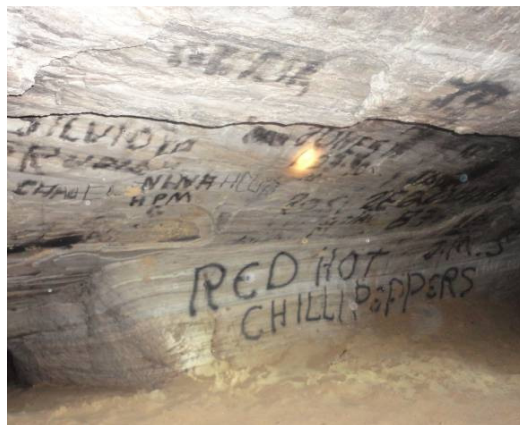
**FIGURA 170: Passagem para um dos salões internos maiores**

FOTO: RODRIGUES, 2012.

Mesmo nos salões mais internos encontramos muitas pichações que preenchem quase todas as paredes das salas, inclusive, na sala das cruzes cuja passagem é extremamente estreita (FIG. 169-170). Os índios *Krenak* contam que a existência de cruzes nessa sala está relacionada à morte de um padre neste local, para o qual são levadas cruzes como penitência, frente ao desafio oferecido pela subida à gruta; e ainda outras cruzes em agradecimento/honra a algum santo de devoção, como uma cruz que encontramos no local, que data de 2005, oferecida a Nossa Senhora Aparecida. A essa presença do catolicismo em seu território sagrado, os *Krenak* atribuem o “desencantamento” desses lugares (FIG. 171-176).



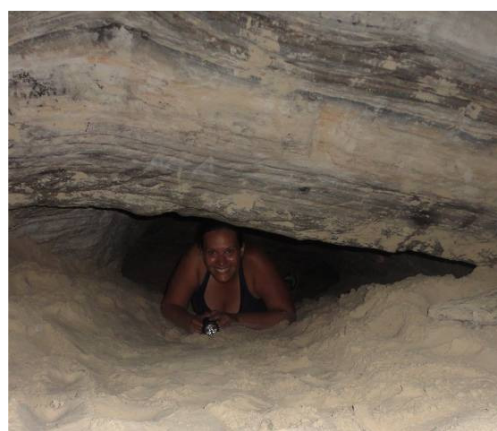
**FIGURA 171:** Primeiro salão interno mais amplo  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 172:** Pichações nos salões internos  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 173:** Passagem para a sala das cruzes (visão externa)  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 174:** Passando pelo estreito da passagem das cruzes (visão interna da sala)  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 175:** Sala das Cruzes  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 176:** Pegada de tatu no interior da gruta  
FOTO: RODRIGUES, 2012.

Os abrigos formados pelos processos erosivos da formação rochosa propiciam ainda a presença de alguns animais nas grutas, como onça, paca e tatu. Em nossa visita ao local encontramos uma pegada de tatu no interior da gruta (FIG. 176). Há inclusive, uma das serras, que compõem o complexo de Sete Salões, denominada Serra da Onça.

Após a gruta dos Sete Salões, entre 938 e 1044m de altitude, começa a se observar uma mudança na paisagem, com o aparecimento de campos rupestres desenvolvidos diretamente sobre a rocha ou em delgadas camadas de solo, formadas pela deposição da areia resultante da decomposição das rochas e acúmulo da matéria orgânica (FIG. 177). A vegetação apresenta algumas espécies de gramíneas, dispostas em touceiras ou pequenos arbustos, pequenas bromélias e orquídeas, dentre outras espécies endêmicas dos campos rupestres. Contudo, com a descoberta de espécies de orquídeas exclusivamente encontradas nesta região, muitas pessoas oriundas, principalmente, de Aimorés e de Baixo Guandu, vêm realizando a coleta ilegal da espécie. Do Pico de Sete Salões, a 1.133m de altitude, tem-se uma bela vista panorâmica do rio Doce e do complexo de montanhas que o circunda (FIG. 179).



**FIGURA 177: Campos rupestres – Sete Salões (938-1044m de altitude)**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 178: Bromélias nos campos rupestres da serra de Sete Salões**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



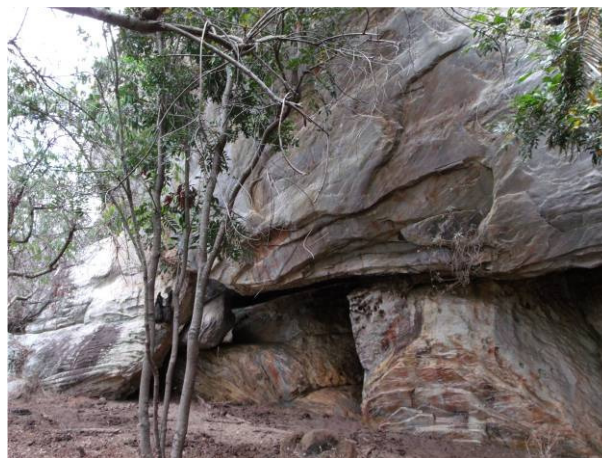
**FIGURA 179: Vista panorâmica do pico de Sete Salões**

Outros lugares sagrados para o povo *Krenak* são as duas “pedras pinturas”: uma localizada às margens do rio Doce, próxima à TI *Krenak*; e a outra, situada nos limites do Parque Estadual de Sete Salões, contudo, em propriedades privadas, que ainda não foram desapropriadas em decorrência da criação do parque. Também nesta área observa-se a presença de pichações e depredação do patrimônio cultural *Krenak*, e até, remoção de parte das

inscrições rupestres. Há relatos ainda de que muitos visitantes raspavam as inscrições no intuito de encontrar ouro (FIG. 180-183).



**FIGURA 180:** Vista geral do complexo da Pedra Pintura localizado no Parque Estadual de Sete Salões  
**FONTE:** RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 181:** Primeiro afloramento onde se encontra uma maior concentração de pinturas rupestres  
**FONTE:** RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 182:** Pintura rupestre arrancada  
**FONTE:** RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 183:** Pinturas rupestres  
**FONTE:** RODRIGUES, 2012.

Baeta & Matos (2007) destacam a existência de outros quatro sítios arqueológicos com grafias rupestres na área do parque, referenciados na memória *Krenak*, mas ainda não vivenciados pelos mais jovens. A associação à “pedra pintura” também a um local de refúgio e resistência *Krenak*, pode ser observada na própria compreensão e interpretação que os índios dão às pinturas rupestres, que representam os animais, os índios, e a caça, arcos e flechas, além dos pequenos traços paralelos, sinalizando, segundo eles, a construção da linha férrea.

Uma segunda formação rochosa desse complexo também chama a atenção pela sua beleza cênica, configurando, pela ação da água e do vento, aconchegantes e frescos refúgios (onde os índios se deitam para conversar ou descansar), e ainda rochas na forma de animais, ou até mesmo de pessoas (às quais eles se remetem quando lá estão). Na vegetação típica de

campos rupestres, destaca-se a presença de uma diversidade de cactos, além de pequenas árvores, resistentes ao estresse hídrico, que nascem nas frestas das rochas (FIG. 184-189).



**FIGURA 184: Segunda formação rochosa da Pedra Pintura**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 185: Formações refúgios**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 186: Pedras com formas humanas**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 187: Pedra com formato animal (sapo)**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 188: Pedra com formato animal (serpente)**  
FOTO: RODRIGUES, 2012.



**FIGURA 189: Vegetação de Campos rupestres na Pedra Pintura.**  
FOTOS: RODRIGUES, 2012.

Mediante a importância histórica e cultural da área, que corresponde hoje ao Parque Estadual de Sete Salões, não há como falar de paisagem cultural emergente, sem considerar a luta pela reconquista deste território sagrado, que vem desde o retorno do povo *Krenak*, em 1980, se intensificando, e, crescentemente constituindo a sua principal reivindicação no contexto atual. E como já dizia Shirley Krenak em 2002:

É lamentável que a área mais sagrada de nosso território tenha se transformado num local abandonado, sujeito ao turismo descontrolado, ao desmatamento e à destruição dos sítios arqueológicos. Nós, Krenaks, vamos lutar para ter de volta o que existe de mais sagrado de nossos antepassados: o Parque dos Sete Salões. Sou um índio Krenak, tenho orgulho de dizer. Sou tronco de uma árvore, sou forte pra valer (Povo Krenak e o Sete Salões, 2002).

Não há muitas informações ainda, a respeito do andamento do processo de reintegração da área ao povo *Krenak*, iniciado junto à criação do parque, e que até hoje está em fase de estudos. O embate entre os distintos interesses institucionais consiste no principal fator de morosidade do processo, pois enquanto o órgão ambiental permanece preocupado essencialmente com a preservação de um dos últimos remanescentes de Mata Atlântica preservados no estado; a FUNAI prioriza e busca a manutenção sociocultural do povo *Krenak*, em seu território tradicional. É preciso, portanto, ao menos se tentar conciliar e se conceber uma gestão compartilhada dessa paisagem natural/cultural tão significativa e marcante para a região leste mineira.

E é a partir dos projetos de fortalecimento da cultura, iniciativas de sustentabilidade socioeconômica, da superação e enfrentamento das imposições de uma cultura dominante, revivendo sua cultura adormecida e consolidando sua identidade cultural, que o povo *Krenak* configura no contexto atual uma paisagem cultural emergente, que se redescobre e se consolida através das referências do passado, que são retomadas como projetos de futuro, por meio, principalmente de desejo da vivência legítima de seu território sagrado.



# Considerações Finais

A análise das paisagens culturais tem por objetivo a compreensão das formas visíveis e invisíveis dos discursos sociais dos grupos humanos, que atribuem ao seu espaço vivido um sistema de signos e significações construído a partir de relações culturais, sociais, políticas e econômicas. Posto isso, o desafio do olhar geográfico frente aos processos sociais, sob o viés cultural, remete-se a essa busca pela compreensão das interpretações/percepções simbólicas que se configuram sobre a vida coletiva.

No âmbito das comunidades indígenas, a tradicionalidade étnica é construída partir de uma essência cultural imutável, transmitida entre gerações, que se associa, no entanto, às múltiplas influências individuais e coletivas de interpretação dos indivíduos daquele grupo, dando-lhe o caráter dinâmico e múltiplo, sobre o qual são atualmente compreendidas as culturas indígenas. Nessa perspectiva a cultura representa não apenas a herança e a experiência de um povo, mas uma projeção em direção ao futuro, apresentando-se ainda como um documento aberto a múltiplas leituras. Eis então mais um desafio do olhar do geógrafo em procurar captar as diversas leituras de uma paisagem, combinando de forma efetiva todos esses olhares.

Assim, neste trabalho buscamos compreender as percepções indígenas, e ainda as concepções sobre as quais a questão indígena é tratada pela cultura dominante expressas pelo histórico de contato, legislação, políticas governamentais e pela mídia, sendo esta um instrumento de dominação da cultura dominante que se projeta e comunica uma concepção dominadora e opressiva sobre a realidade cotidiana das culturas dominadas, sub-dominantes ou alternativas.

As populações indígenas despertam sensações de admiração e respeito pela sociedade envolvente, em decorrência de sua riqueza cultural, social e humana, mas contraditoriamente incitam, na sociedade envolvente, sob a perspectiva política e territorial, uma percepção preconceituosa, que põe em questão, inclusive a sua identidade e singularidade étnicas. A sociedade brasileira, em certa medida, ainda se encontra presa às amarras positivistas de uma visão equivocada da cultura indígena, no sentido de cobrar delas uma transmutação de sua condição de “selvagens” para uma reinserção na sociedade como segmentos “civilizados”, deixando sua condição de indígena, concepção esta ainda presente, inclusive, no Estatuto do Índio.

Quando o índio é isolado há conflitos, mas, imagetivamente se dá uma valorização de sua cultura, preservada sob a concepção dominante do “mito do bom selvagem”. No entanto, quando ele reage às agressões, espoliações e processos de etnocídio vivenciados por mais de 500 anos não é considerado mais como tal, sendo alvo de ações e discursos preconceituosos que desconsideram seus direitos previstos pela Constituição; e muitas vezes invalidados, inclusive, pelo próprio Estado, que inconstitucionalmente, permitiu e ainda permite a remoção e o desrespeito a suas terras tradicionais (é o que acontece hoje, com as comunidades tribais do sudeste do Pará, cujas opiniões/ posicionamentos a respeito da construção da Hidrelétrica de Belo Monte foram autoritária e flagrantemente ignoradas pelo atual governo). E, infelizmente, é essa concepção acrítica sobre a cultura indígena que predomina na percepção dessas sociedades, que, mesmo frente a tantos processos de extermínio, ainda resistem em pequenas áreas remanescentes de seu território tradicional (realidade concernente, sobretudo, às comunidades indígenas domiciliadas fora da Amazônia, hoje em dia). São essas identidades de resistência construídas por grupos marginalizados, estigmatizados pela lógica da dominação que configuram atualmente paisagens culturais emergentes, desafiando fazendeiros, políticos e até grandes empresas multinacionais.

As paisagens culturais dos povos indígenas brasileiros estão cada vez mais ligadas a uma nova maneira de conceber o mundo, emergindo por meio de uma politização de suas práticas e comportamentos sociais, com a construção de uma consciência de fortalecimento e re-significação das identidades, agregando às suas tradições e memórias, projetos alternativos de produção e organização sociocultural, bem como de afirmação e participação política.

E é nesse sentido, que o povo *Krenak* vem consolidando sua paisagem cultural alternativa. Descendentes de uma etnia à qual foi decretada guerra no século XIX, temida inclusive por outros grupos indígenas menos numerosos demograficamente, e ocupando parte considerável da região geográfica do leste brasileiro, os grupos *Botocudos* travaram diversas batalhas, das quais foram restando alguns poucos “remanescentes”, que formaram novos grupos, até chegarem à constituição atual do povo *Krenak*. A memória de uma paisagem cultural excluída e de sofrimento ainda se faz presente pelas curvas do rio Doce, e até mesmo, nas lembranças daquelas que nunca mais voltaram para o seu território tradicional. No entanto, a angústia e a desolação pelos parentes perdidos, e o desrespeito e a humilhação por eles vivenciados não os abateu e nem os exterminou como previa o Decreto de 1808. E foi também através da interação com a sociedade envolvente, que o grupo foi se informando e se fortalecendo, por meio da apropriação de conhecimentos, tecnologias e valores da cultura

dominante, para garantir a continuidade de sua identidade, valores e tradições culturais, acompanhadas, inclusive, da mobilização política e da formação dos movimentos indígenas na década de 1980.

Podemos, a propósito, visualizar os *Krenak* como um povo indígena bastante singular no contexto do nosso estado, pois se trata de uma sociedade autóctone que (assim como os *Maxakali*), se diferencia de outras comunidades indígenas hoje domiciliadas em Minas Gerais (*Pataxó, Kaxixó, Pankararu, Xukuru-Kariri...*), por possuir referências históricas significativas (claras e irrefutáveis) aqui estabelecidas e constituídas; e que representa, por outro lado, o grupo tribal com ligações mais fortes e diretas com os célebres e indômitos “botocudos” do leste brasileiro (também conhecidos como *Guerén* ou *Aimorés...*). Não há como negar a sua ancestralidade indígena, portanto, sejam quais forem os critérios de “indianidade” adotados, até porque eles não perderam sequer a sua língua nativa (o borun), hoje em processo de reafirmação e resgate (a partir do acionamento dos últimos falantes vivos do idioma e da coleta de registros históricos coexistentes, de viajantes e cronistas, por exemplo).

Vale ressaltar que o simbolismo presente na paisagem cultural *Krenak* traduz elementos de: proteção (como a divisão do grupo e sua distribuição por todo território visando a vigilância/proteção das fronteiras); subsistência (apropriando-se da atividade pecuária como uma forma de sobrevivência em um território intensamente devastado); resignificação de crenças e aspirações (construídas a partir de uma consciência socioespacial de pertencimento) e associadas a sinais visíveis de um projeto vital da sociedade, o “resgate” e fortalecimento cultural, que se consolidam por meio da contestação do presente em busca de novas e futuras formas alternativas de subsistir (expresso nos projetos emergentes incidentes no território).

Contudo, a afirmação das diferenças, frente a uma sociedade controlada por uma única visão de mundo, dominante, cria fronteiras, muitas vezes intransponíveis, entre o que está incluído e o que está excluído, desencadeando uma situação de exclusão social, como a vivenciada atualmente pelo povo *Krenak* frente à maioria dos munícipes de Resplendor. Desvalorização e preconceitos que, ao invés de desmobilizar o grupo, entretanto, só os fortalecem, através do caráter relacional e contrastivo oriundos do diálogo e/ou do conflito, que acabam lhes fornecendo uma perspectiva estratégica e posicional de resistência, que se manifesta através das relações políticas e de Poder.

Há ainda que se destacar que a mobilização política do povo *Krenak* se constrói também a partir de parcerias, cada vez mais freqüentes, com organizações não-governamentais, universidades e entidades religiosas, que de uma forma ou de outra, trazem benefícios para o

grupo, alterando algumas dinâmicas sociais, mas não influenciando diretamente na essência da tradicionalidade indígena, assim como os apoios governamentais associados à administração ou à saúde, através da FUNAI e FUNASA, respectivamente, que nem sempre atendem adequadamente contudo, as demandas dos grupos, sendo inclusive, fator instigador de conflitos entre indígenas e não-indígenas.

Para a compreensão dos sinais e registros culturais, históricos ou ecológicos da ação humana na paisagem, utilizamos ainda recursos cartográficos, compreendidos desde a geografia cultural tradicional, como instrumentos iminentes à compreensão das paisagens, uma vez que as qualidades físicas do meio são condicionantes importantes para a definição das formas de uso do território, auxiliando, principalmente, na compreensão das interações que se estabelecem entre os índios e meio, configurando-os como parte integrante dessa paisagem cultural.

A paisagem cultural dos Sete Salões se configura por sua vez, como uma testemunha viva de sua cultura, história, religião e ideologias, estabelecendo conexões com as diversas formas de vida espiritual que a gerou e se distingue pelos seus múltiplos signos e significados percebidos e vivenciados pelo povo indígena *Krenak*.

É relevante assinalar que há muito o que se avançar em termo das proposições e inflexões institucionais que dificultam os processos de preservação ambiental em terras indígenas, as quais em sua essência, já são (e deveriam ser reconhecidas como tal), verdadeiras unidades de conservação. Ressalta-se que a compreensão das unidades de conservação, sob o viés da sociobiodiversidade, agrega à preservação ambiental a manutenção do conhecimento humano sobre a utilização das espécies, que assegura, inclusive, a continuidade dos componentes materiais e imateriais da biodiversidade.

Existem, nesse sentido, algumas unidades de conservação que visam o reconhecimento da sociobiodiversidade e da preservação de práticas culturais, sociais e econômicas das populações tradicionais, como as reservas extrativistas ou de desenvolvimento sustentável. Contudo as divergências entre ambientalistas e indigenistas acabam por dificultar a implementação das mesmas em territórios indígenas. Desta forma, faz-se necessária a busca de alternativas de etnodesenvolvimento que propiciem a continuidade das práticas preservacionistas articuladas com a manutenção das práticas culturais indígenas, sem prejuízo de ambas as partes.

As propostas de gestão compartilhada sobre o viés ambiental ou patrimonial devem considerar ainda a importância simbólica da área para o povo indígena, sob a perspectiva de suas paisagens culturais.

No caso do Sete Salões fica claro, que esta indefinição, perdura mais de dez anos, precisa ser superada, pois enquanto não se concretizam os estudos antropológicos, a área continua sendo vastamente depredada por fazendeiros e/ou turistas irresponsáveis que destroem e desrespeitam um patrimônio sagrado para o povo *Krenak*. E, acredita-se, que seja por meio dessa emergência política e cultural de sua identidade, que se imbrica com a luta pela reconquista desse estratégico lugar, que o povo *Krenak* retomará o seu território tradicional e surpreenderá, mais uma vez, a visão predominantemente preconceituosa e etnocida da cultura dominante brasileira.

# Referências

AGUIAR, José Otávio. Os ecos autoritários da Marselhesa: Guido Tomaz Malière e a Colonização do Rio Doce (Minas Gerais). **Fenix** – Revista de História e Estudos Culturais. Uberlândia, vol. 4, Ano IV, n. 3, p.1-21, jul./ago./set. 2007. Disponível em: <<http://www.revistafenix.pro.br/PDF12/secaolivbre.artigo.8-Jose.Otavio.Aguiar.pdf>>. Acesso em: 30/04/2013.

ALMEIDA, Maria Geralda; VARGAS, Maria. A. M.; MENDES, Geise F. TERRITÓRIOS, PAISAGENS E REPRESENTAÇÕES: um diálogo em construção. **MERCATOR**, Fortaleza, v.10, n.22, p.23-35, mai./ago. 2011. Disponível em: <<http://www.mercator.ufc.br/index.php/mercator/article/viewArticle/550>>. Acesso em: 02/03/2012.

AMANTINO, Márcia. Entre o genocídio e a escravidão. **Revista do Arquivo Público Mineiro**. Belo Horizonte, vol. 45, fasc. 2, 120-135, jul/dez/2009. Disponível em: <[http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm\\_pdf/Ensaio2009-2.pdf](http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/acervo/rapm_pdf/Ensaio2009-2.pdf)>. Acesso em 30/04/2013.

AMAZONIAN CONSERVATION TEAM – ACT. **Proteção Biocultural do Xingu: Experiência da ACT Brasil na Terra do Kuarup**. Brasília: ACT Brazil, 2008.

ÂNGELO, Durval. Posse de terras em área de Mata Atlântica gera impasse entre índios Krenak, produtores rurais e IEF. **Notícias** – Deputado Durval Ângelo, Belo Horizonte, 08, nov., 2006. Disponível em: <[http://www.arquivodurval.tech4u.com.br/2/index.asp?m=4&c=231&cod\\_pagina=11778](http://www.arquivodurval.tech4u.com.br/2/index.asp?m=4&c=231&cod_pagina=11778)>. Acesso em: 30/04/2012.

ANGROSINO, Michael V. **Etnografia e observação participante**. Porto Alegre: Bookman: Artmed, 2009. 138p.

ARAÚJO, Ana Valéria *et all*. **Povos indígenas e a Lei dos “Branços”**: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. 208p. Disponível em: <[http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/livros/arquivos/CoLET14\\_Vias03WEB.pdf](http://www.trilhasdeconhecimentos.etc.br/livros/arquivos/CoLET14_Vias03WEB.pdf)>. Acesso em: 05/09/2012.

ARAÚJO, Ana Valéria; LEITÃO, Sérgio. Direitos indígenas: avanços e impasses pós-1988. In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs.). **Além da Tutela**: bases para uma nova política indigenista III. Rio de Janeiro: Contra Capa; LACED, 2002. p.23-33. Disponível em: <<http://laced.etc.br/site/arquivos/02-Alem-da-tutela.pdf>>. Acesso em: 07/02/2013.

ARAÚJO, Benedita Aparecida Chavedar. **ANÁLISE DO WÖRTERBUCH DER BOTOKUDENSPRACHE**. 1992. 114p. Dissertação (Departamento de Linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1992.

ARRUDA, Rinaldo S.V. Territórios Indígenas: Materiais, Existenciais. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v. 5, n. 5, p. 57-72, jul. 2000.

\_\_\_\_\_. “POPULAÇÕES TRADICIONAIS” E A PROTEÇÃO DOS RECURSOS NATURAIS EM UNIDADES DE CONSERVAÇÃO. In: DIEGUES, Antônio C. S. (Org.). **ETNOCONSERVAÇÃO: Novos Rumos para a Conservação da Natureza**. São Paulo: HUCITEC; NUPAUB, 2000a. p.273-290.

ARRUTI, José Maurício Andino. A Emergência dos “Remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **MANA** v.3, n.2, p.7-38, 1997.

\_\_\_\_\_. Etnogêneses Indígenas. In: RICARDO, Beto; RICARDO, Fany; TUGNY, Rosângela Pereira. **Povos Indígenas no Brasil 2001-2005**. São Paulo: ISA, 2006. p. 50-54.

ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE AÇÃO INDÍGENA – ANAÍ. **Povos Indígenas**, 2010. Apresenta o histórico e a situação fundiária das terras indígenas por estado brasileiro. Disponível em: < <http://www.anai.org.br/povos.asp>>. Acesso em: 06/07/2012.

AZANHA, Gilberto. **A LEI DE TERRAS DE 1850 E AS TERRAS DOS ÍNDIOS**. 2001. 12p. Disponível em: <<http://www.otca.org.br/normaslegales/arquivo1/terrapdf.pdf>>. Acesso em: 07/02/2013.

BAETA, Alenice Motta (Org.). **Conne Pãnda - Ríthioc Krenak** : coisa tudo na língua krenak. Belo Horizonte : SEE-MG ; Brasília : MEC/Unesco, 1997. 68 p.

\_\_\_\_\_. **A MEMÓRIA INDÍGENA NO MÉDIO VALE DO RIO DOCE ARTE RUPESTRE E IDENTIDADE KRENAK**. 1998. 190f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1998.

\_\_\_\_\_; MATTOS, Isabel Missagia de. **A SERRA DA ONÇA E OS ÍNDIOS DO RIO DOCE: UMA PERSPECTIVA ETNOARQUEOLÓGICA E PATRIMONIAL. HABITUS**, Goiânia, v.5, n.1, p.39-62, jan./jun. 2007.

BAINES, Stephen. **É a FUNAI que sabe**: a frente de atração Waimiri-Atroari. 1 ed. Belém, Pará: CNPq/MPEG, 1991. 1 vol. Disponível em: <<http://antropologias.descentro.org/files/downloads/2012/03/%C3%89-a-Funai-que-manda-Stephen-Baines.pdf>>. Acesso em: 30/01/2013.

BELLO, A. A. **Culturas e religiões**: uma leitura fenomenológica. Bauru: EDUSC, 1998. 200p.

BENSUSAN, Nurit. Terra Indígenas: as primeiras unidades de conservação. In: In: RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza**: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p.66-72.

BITTENCOURT, Libertad Borges. O movimento pan-indígena na América Latina: os casos do Brasil e do México. In: ROCHA, Leandro Mendes. **Indigenismo e participação política na América Latina**. Goiânia: Ed. da UFG, 2007. p.13-57.

BOBEK, Hans; SCHMITHÜSEN, Josef. A Paisagem e o Sistema Lógico da Geografia. Tradução de Gabrielle Corrêa de Paiva. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p.75-83.

BORGES, Maristela Corrêa. DA OBSERVAÇÃO PARTICIPANTE À PARTICIPAÇÃO OBSERVANTE: uma experiência de pesquisa qualitativa. In: RAMIRES, Júlio Cesar de Lima; PESSÔA, Vera Lúcia Salazar. (Orgs.) **Geografia e pesquisa qualitativa: nas trilhas da investigação**. Uberlândia: Assis, 2009. p.183-198.

BRASIL. Leis etc. **Colecção das Leis do Brazil de 1808**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1891. p. 37-41. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/revista/Rev\\_18/CartaRegia\\_1305.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_18/CartaRegia_1305.htm)>. Acesso em 10/08/2011.

\_\_\_\_\_. Lei nº. 5.371, de 5 de dezembro de 1967. Autoriza a instituição da "Fundação Nacional do Índio" e dá outras providências. **Brasil**, Brasília, 05 dez. 1967. 4p. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/1950-1969/L5371.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/1950-1969/L5371.htm)>. Acesso em: 18/07/2012.

\_\_\_\_\_. Lei nº. 6001 de 19 de dezembro de 1973. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. **Brasil**, Brasília, 19 de dez. 1973. Disponível em: <[http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/l6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/l6001.htm)>. Acesso em: 22/03/2012.

\_\_\_\_\_. Lei nº. 9.394 de 20 de dezembro de 1996. Lei de Diretrizes e Bases da Educação Nacional. **Brasil**, Brasília, 20 de dez. 1996. Disponível em: <<http://portal.mec.gov.br/arquivos/pdf/ldb.pdf>>. Acesso em: 19/05/2013.

\_\_\_\_\_. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**, 1988. Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico, 1988. 292p.

CALDEIRA, Vanessa. “História de Botocudo”: O Povo Krenak na Região do Vale do Rio Doce. In: ÁLVARES, Ricardo; REZENDE, Marcos (Orgs.). **ERA TUDO MATA: O processo de colonização do Médio Rio Doce e a formação dos municípios de Aimorés, Itueta e Resplendor**. Belo Horizonte: Consórcio da Hidrelétrica de Aimorés, 2009. p.42-61.

CAMPOS, Adolpho *et al.* **Rio Doce 500 anos**. Governador Valadares: Arquiplan Ltda, 2002. 75p.

CAMPOS, André. Krenak – o presídio indígena da ditadura. In: **PORANTIN: em defesa da causa indígena**. Ano XXXV, N0347, Brasília-DF, Agosto de 2012. p.8-9.

CAPRIGLIONE, Laura. **Como a ditadura ensinou técnicas de tortura à Guarda Rural Indígena**. Folha de São Paulo, São Paulo, 11/11/2012. Disponível em: <<http://folha.com/no1182605>>. Acesso em: 07/05/2013.

CARDOSO, Juliana de Souza. **DANDO COM A LÍNGUA NO PASSADO: O SER E NÃO SER MARCADO EM DISCURSOS, IMAGENS, OBJETOS E PAISAGENS**. 2008. 216p. Tese (Doutorado em Estudos Linguísticos) Faculdade de Letras, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

CARMO, Vera. **Apresentação de Livro** – Luminar Cite. 24/03/2010. Disponível em: <https://www.facebook.com/events/368465881517>. Acesso em: 26/09/2012.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Tradução Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999. (A era da informação: economia, sociedade e cultura; v.2). 344p.



CASTRIOTA, Leonardo Barci (Org.). **Paisagem cultural e sustentabilidade**. Belo Horizonte: Editora UFMG. 1ª Ed, 2009. 220 p.; il. – (Arquitetura & Cidade).

CASTRO, Eduardo Viveiros de. Quem é índio? In: ISA. **Povos Indígenas no Brasil Atual**. São Paulo: ISA, 2005. Disponível em: < <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/quem-e-indio>>. Acesso em 12/03/2011.

CASTRO, Maria Laura Viveiros de. **Patrimônio imaterial no Brasil: Legislação e Políticas Estaduais**. Brasília: UNESCO, Educarte, 2008, 199p.

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO ELOY FERREIRA DA SILVA – CEDEFES. **A luta dos índios pela terra**; contribuição à história indígena de Minas Gerais. Contagem: Cooperativa Editora e de Cultura Médica Ltda, 1987. 120p.

CLAVAL, Paul. **COMITÉ EDITORIAL “GÉOGRAPHIE ET CULTURES”**- La Culture Dans Tous Sés Espaces. *Géographie et Cultures*, Paris, n, 1, p. 3-5, 1992.

\_\_\_\_\_. Champs et Perspectives de la Géographie Culturelle. *Géographie et Cultures*, Paris, n. 1, p. 7-38, 1992a.

\_\_\_\_\_. Le Territoire dans la Transition à la Postmodernité. *Géographie et Cultures*, Paris, n. 20, p. 93-112, 1996.

\_\_\_\_\_. O Papel da Nova Geografia Cultural na Compreensão da Ação Humana. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Matrizes da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001. p. 35-86.

\_\_\_\_\_. A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na Geografia. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand, Brasil, 2003. p. 147-166.

\_\_\_\_\_. A Paisagem dos Geógrafos. IN: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **PAISAGENS, TEXTOS E IDENTIDADE**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. 13 – 74p.

\_\_\_\_\_. **A geografia cultural**. Tradução de Luíz Fugazzola Pimenta e Margareth de Casto Afeche Pimenta. 3 ed. Florianópolis: Ed da UFSC, 2007.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO – CIMI. **Y-Juca-Pirama** - o índio aquele que deve morrer. São Paulo: Cimi, 1973. 31p. Disponível em: <<http://issuu.com/porantim/docs/120823131950-87492f2fdeed452da6721d1cb19b9d17/7#>>. Acesso em: 24/04/2013.

CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE – CNS. **Resolução N.º 196**, de 10 de outubro de 1996. *Brasília*, CNS. 1996. 8p. Disponível em: <[https://www.ufmg.br/bioetica/coep/images/stories/196\\_96.pdf](https://www.ufmg.br/bioetica/coep/images/stories/196_96.pdf)>. Acesso em: 15/04/2011.

\_\_\_\_\_. **Resolução N.º 304**, de 09 de agosto de 2000. *Brasília*, CNS. 2000. 2p. Disponível em: <

[https://www.ufmg.br/bioetica/coep/index.php?option=com\\_content&task=view&id=17&Itemid=29](https://www.ufmg.br/bioetica/coep/index.php?option=com_content&task=view&id=17&Itemid=29)>. Acesso em: 15/04/2011.

CORRÊA, José Gabriel Silveira. A PROTEÇÃO QUE FALTAVA: O REFORMATÓRIO AGRÍCOLA INDÍGENA KRENAK E A ADMINISTRAÇÃO ESTATAL DOS ÍNDIOS. **Arquivos do Museu Nacional**, Rio de Janeiro, v.6, n.2, p.129-146, abr/jan. 2003. Disponível em:< <http://www.museunacional.ufrj.br/CP/Arquivos/Arq612003/Arq612/7Arq612.pdf>>. Acesso em: 13/11/2012.

CORRÊA, Roberto Lobato Corrêa; ROSENDAHL, Zeny. Apresentando leituras sobre paisagem, tempo e cultura. In: CORRÊA, Roberto Lobato Corrêa; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p. 7-11

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand, Brasil, 2003.

CORRÊA, Roberto Lobato. A Dimensão Cultural do Espaço: Alguns Temas. **Espaço e Cultura**. Rio de Janeiro: Ano I, n. 1, out. 1995. p.1-22. Disponível em: <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/espacoecultura/article/view/3479/2409>. Acesso em: 11/03/2010.

\_\_\_\_\_. **Trajetórias Geográficas**. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001. 304 p.

\_\_\_\_\_. Carl Sauer e a Escola de Berkeley – uma apreciação. In: ROSENDAHL, Zeni; CORRÊA, Roberto Lobato (Org.). **Matrizes da Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001a. p. 9-34.

COSGROVE, Denis. A Geografia está em toda parte: Cultura e Simbolismo nas Paisagens Humanas. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 1998. p. 93-122.

CRAVEIRO, Sílvia; PERRET, Nathalie. Programa de formação intercultural diferenciada e bilíngue de professores indígenas. In: TEIXEIRA, Marco Antônio Carvalho; GODOY, Melissa G.; COELHO, Carla. **Vinte experiências de gestão pública e cidadania**. Ciclo de Premiação 2004. São Paulo: Programa Gestão Pública e Cidadania, 2004, p. 109-120.

CRUZ, Valter do Carmo. Territórios, Identidades e Lutas Sociais na Amazônia. In: ARAUJO, Frederico G. B.; HAESBAERTH, Rogério (Orgs.). **Identidades e Territórios: questões e olhares contemporâneos**. Rio de Janeiro: Acess, 2007. p.93-121.

CUNHA, MANUELA CARNEIRO. Definições de Índios e Comunidades Indígenas nos Textos Legais. In: SANTOS, Silvio Coelho dos, et. al. (Org.) **Sociedades Indígenas e o direito: uma questão de Direitos Humanos**. Florianópolis: Ed. da UFSC. CNPq. 1985. P. 31-37.

DARDEL, Eric. **O homem e a Terra: natureza da realidade geográfica**. Tradução Werther Holzer. São Paulo: Perspectiva, 2011. 159p.

DELPHIM, Carlos Fernando de Moura. Paisagem. In: CARVALHO, Cláudia S. R.; GRANATO, M.; BEZERRA, R. Z.; BENCHETRIT, S. F. (Org.). **Um olhar contemporâneo**

sobre a preservação do patrimônio cultural material. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2008. p.88-100.

DEPARIS, Sidiclei Roque. **UNIÃO DAS NAÇÕES INDÍGENAS (UNI): CONTRIBUIÇÃO AO MOVIMENTO INDÍGENA NO BRASIL**. 2007. 126f. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal da Grande Dourados, Dourados, 2007.

DEUS, José Antônio Souza de; FANTINEL, Lúcia Maria; NOGUEIRA, Marly. **Índios e Quilombos nas Regiões de Antiga Mineração do Brasil: A Dimensão Geohistórica e a Percepção do Estado**. Caderno de Filosofia e Ciências Humanas. Ano VI, nº 11, out/1998.

DEUS, José Antônio Souza de; TUBALDINI, Maria Aparecida dos Santos. **UMA ABORDAGEM ETNOGEOGRÁFICA E ETNO-HISTÓRICA DAS PAISAGENS CULTURAIS ALTERNATIVAS E DOS PROCESSOS DE RETERRITORIZAÇÃO DE ÍNDIOS E QUILMBOLAS EM CURSO NA REGIÃO SUDESTE DO BRASIL**. Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-graduação e Pesquisa em Geografia. IX., 2011, Goiânia. **Anais...** Goiânia: UFG, 2011. 8p.

DEUS, José Antônio Souza de. Paisagens culturais alternativas e protagonismo etnopolítico de comunidades tradicionais no *hiterland* brasileiro. In: TUBALDINI, Maria Aparecida S.; GIANASI, Lussandra Martins (org.). **Agricultura Familiar, cultura camponesa e novas territorialidades no Vale do Jequitinhonha: gênero, biodiversidade, patrimônio rural, artesanato e agroecologia**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012. p.35-50.

DEUS, José Antônio Souza de; RODRIGUES, Ludimila de Miranda; GOULARD, Viviane P. F. **GEOLOGIA E SOCIEDADE: uma problematização sobre a implantação de hidrelétricas e a respeito do papel da sociedade civil brasileira no processo de desenvolvimento sob a ótica do ordenamento territorial**. In: QUINTANA-FERREIRA, *et al.* (Org.). **PARA DESENVOLVER A TERRA: memórias e notícias de Geociências no espaço Lusófono**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2012. p.35-44.

DIAS JÚNIOR, C. S.; VERNONA, A. P. A.; PENA, J.L.; MACHADO-COELHO, G. L. Crescimento da população indígena em Minas Gerais: uma análise da influência da dinâmica demográfica e reclassificação racial a partir dos dados censitários de 1991/2000. Encontro Nacional de Estudos Populacionais - ABEP, XVI, 2008, Caxambu/MG. **Anais...** Caxambu: [s.n.], 2008. 10p. Disponível em: <[http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2008/docsPDF/ABEP2008\\_1000.pdf](http://www.abep.nepo.unicamp.br/encontro2008/docsPDF/ABEP2008_1000.pdf)>. Acesso em: 11/03/2011.

DIEGUES, Antônio Carlos S. **O MITO MODERNO DA NATUREZA INTOCADA**. 3ª Ed. São Paulo: HUCITEC, 2001. 161p.

DUNCAN, James S. The Superorganic in American Cultural Geography. **Annals of the Association of American Geographers**, 70(2), 1980. p.181-198. Disponível em: <[http://www8.umoncton.ca/umcm-vincent\\_guy/Duncan%20-%20Superorganic%20in%20American%20cultural%20geography.pdf](http://www8.umoncton.ca/umcm-vincent_guy/Duncan%20-%20Superorganic%20in%20American%20cultural%20geography.pdf)>. Acesso em 18/07/2012.

\_\_\_\_\_. O SUPRAORGÂNICO NA GEOGRAFIA CULTURAL AMERICANA. **Espaço e Cultura**, n. 13, p. 7-33, 2002.

\_\_\_\_\_. A PAISAGEM COMO SISTEMA DE CRIAÇÃO DE SIGNOS. In: CORRÊA, Roberto L.; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Paisagens, textos e identidade**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2004. p.91-132.

DUTRA, Mara. *Et all.* Krenak, Maxacali, Pataxó e Xacriabá: a formação de professores indígenas em Minas Gerais. **Em aberto**, Brasília, v.20, n.76, p.74-88, fev. 2003. Disponível em:< <http://emaberto.inep.gov.br/index.php/emaberto/article/view/1160/1059>>. Acesso em: 19/05/2013.

ESPAÇO E CULTURA. Rio de Janeiro: UERJ; NEPEC, N. 7, JAN/JUN, 1999. Resenha de: CORRÊA, Roberto Lobato. CLAVAL, Paul; SINGAREVELOU. **ETHNOGEOGRAPHIES**. Ed. L. HARMATTAN, 1995.

ESPINDOLA, Haruf Salmen. **Sertão do Rio Doce**. São Paulo: EDUSC, 2005. (Coleção História). 488p.

\_\_\_\_\_. A navegação do Rio Doce: 1800-1850. **Revista Navigator**, vol. 3, n°. 5. 2007. p.50-72. Disponível em: <[http://www.revistanavigator.com.br/navig5/art/N5\\_art4.pdf](http://www.revistanavigator.com.br/navig5/art/N5_art4.pdf)>. Acesso em 24/04/2012.

ESTIGARRIBIA, Antônio. Índios do Rio Doce. Revista do Instituto Histórico e Geographico do Espírito Santo, n.7, mar. 1934. p. 12-19. Disponível em: <[http://biblio.etnolinguistica.org/estigarribia\\_1934\\_indios](http://biblio.etnolinguistica.org/estigarribia_1934_indios)>. Acesso em: 07/07/2011.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI. **Irmãos Vilas Boas**. Disponível em: < [http://www.funai.gov.br/indios/personagens/vilas\\_boas.htm](http://www.funai.gov.br/indios/personagens/vilas_boas.htm) >. Acesso em: 22/01/2013.

\_\_\_\_\_. Povos Indígenas – Mapas/ Geoprocessamento, 2013a. Disponível em:< <http://mapas.funai.gov.br/>>. Acesso em 09/05/2013.

FUNDAÇÃO VALE. **Documento de Visão Estratégica**: Programa Vale Mais – Resplendor 2006-2026. Rio de Janeiro: Agência 21, 2008. 100p.

G1. Aldeia em MG recebe restos mortais de índio que morreu na Alemanha - Borum Kuêk viajou para a Europa em 1818 a convite de um príncipe alemão. Urna com restos do indígena foram entregues para a comunidade Krenak. **G1**, Minas Gerais, 17, mai. 2011. Notícias. 1p. Disponível em:< <http://g1.globo.com/minas-gerais/noticia/2011/05/aldeia-em-mg-recebe-restos-mortais-de-indio-que-morreu-na-alemanha.html>>. Acesso em: 24/09/2011.

GAGLIARDI, José Mauro. **O Indígena e a República**. São Paulo: HUCITEC – Editora da Universidade de São Paulo: Secretaria do Estado de Cultura, 1989. (Estudos brasileiros; v. 25). 310 p.

GALLAIS, Jean. Alguns aspectos do espaço vivido nas civilizações do mundo tropical. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Geografia Cultural**: um século (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p.63-82.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? In: RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza**: o desafio das sobreposições. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p.37-41.

GUIMARÃES, Ceça. A cultura do sentido imaterial. In: CARVALHO, Cláudia S. R.; GRANATO, M.; BEZERRA, R. Z.; BENCHETRIT, S. F. (Org.). **Um olhar contemporâneo sobre a preservação do patrimônio cultural material**. Rio de Janeiro: Museu Histórico Nacional, 2008. p.101-108.

HAESBAERT, R. Território, Cultura e Des-territorialização. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Religião, Identidade e Território**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 2001. p.115-144.

\_\_\_\_\_. **O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.395p.

HALL, Stuart. **Da diáspora: Identidades e mediações culturais**. Organização Liu Sovik; Tradução Adelaine La Guardia Resente [*et all*]. Belo Horizonte: EdUFMG; Brasília: Representação da UNESCO no Brasil, 2003. 434p.

\_\_\_\_\_. Quem precisa da identidade? In: In: SILVA, Tomaz T. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 11ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p.102-133.

HOEFLE, Scott William. Debates recentes na geografia cultural anglo-americana. **Espaço e Cultura**, Rio de Janeiro, n. 8, p. 75-87, ago./dez. 1999

HOLZER, Werther. **Uma Discussão Fenomenológica sobre os Conceitos da Paisagem e Lugar, Território e Meio Ambiente**. Revista Território, Rio de Janeiro, ano II, nº 3, p. 77-85, jul./dez, 1997.

\_\_\_\_\_. Paisagem, imaginário, identidade: alternativas para o estudo geográfico. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Manifestações da Cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. p.149-168.

\_\_\_\_\_. A Geografia Cultural e a História: uma leitura a partir da obra de David Lowenthal. **ESPAÇO E CULTURA**. Rio de Janeiro, UERJ, nº. 19-20, p. 23-32, jan./dez. 2005.

HUSSERL, Edmund. **L'idée de la phénoménologie**. Cinq leçons. Traduit de l'allemand par Alexandre Lowit. Paris: Presses Universitaires de France, 1970. 136p.

INSTITUO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. **Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju**. Rio de Janeiro: IBGE, 2ª impressão, 1987. 94p.: mapa.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL - IPHAN. RESOLUÇÃO Nº 1, DE 3 DE AGOSTO DE 2006. **Brasília**: Distrito Federal, 23 mar. 2007. 5p.

\_\_\_\_\_. PORTARIA n. 127 de 30 de Abril de 2009. **Brasília**, Distrito Federal, 30 abr. 2009. 3p.

\_\_\_\_\_. Patrimônio em: Material. [s.d]. [s.p]. Disponível

<<http://portal.iphan.gov.br/portal/montarPaginaSecao.do?id=12297&retorno=paginaIphan.>>. Acesso em: 04/07/2009.

\_\_\_\_\_. Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. [s.d]. Disponível em <<http://portal.iphan.gov.br/portal/baixaFcdAnexo.do?id=201>>. Acesso em: 14/11/2010.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA. **Povos Indígenas no Brasil Atual**, 2013. Histórico sobre os povos indígenas na atualidade. Disponível em:< <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/quem-sao/povos-indigenas>>. Acesso em: 12/03/2011.

\_\_\_\_\_. **De Olho nas Terras Indígenas no Brasil**, 2013a. Banco de dados sobre a atual situação dos povos indígenas no Brasil. Disponível em:< <http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas>>. Acesso em 08/05/2013.

ISNARD, Hildebert. **O Espaço Geográfico**. Coimbra: Almedina, 1982. 257p.

JOSÉ, Oiliam. **Indígenas de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1965.

KRENAK, Ailton. **Mário, Nadil e Ruth, todos Krenak, falam sobre seu povo que está no Exílio** (Vale do Rio Doce/ Interior de São Paulo-Tupã/ Terena, MS - Aldeia de Cachoeirinha e Ilha do Bananal). *Programa de Índio*, São Paulo, 07 de maio de 1989 (28:18 minutos). Disponível em: <<http://www.programadeindio.org/index.php?s=pi&n=programa&pid=131>>. Acesso em: 03/05/2012.

\_\_\_\_\_. **O LUGAR ONDE A TERRA Descansa**. Rio de Janeiro: ECO RIO; NÚCLEO DE CULTURA INDÍGENA, 2000. 165p.

KRENAK, Associação Indígena (Org.). **Resgatar o Borum Nak: Nossa Terra é Nossa Vida – ETNOZONEAMENTO AMBIENTAL DA ETNIA E TERRA KRENAK**. Resplendor, Novembro de 2002. 115p.

KRENAK, Douglas. O povo indígena Krenak. **Rede de Información Indígena** – Notas, Opiniones Y Publicaciones. 17 de enero de 2005. 6p. Disponível em:< <http://www.redindigena.net/articulos/brasil.html>>. Acesso em: 25/05/2011.

KRENAK, Itamar de Souza Ferreira; ALMEIDA, Maria Inês de (Orgs). **Uatu Hoom**. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG; Edições Cipó Voador, 2009. 92p.

KRENAK, Itamar; DAMACENO, Anderson. **Projeto Língua Mãe**. Texto agregado ao relatório de prestação de contas do Projeto Cultura Krenak na entrega dos produtos finais (Dicionário, cartilha e DVD) à Secretaria de Cultura do Estado de Minas Gerais. 2013. 4p.

KRENAK, Shirley. **Shirley e Il popolo Krenak**. Narbone, França, 05 jun. 2007. Entrevista concedida à Artoong Studio. Disponível em:< [http://www.youtube.com/watch?v=0nHd4\\_wGpk](http://www.youtube.com/watch?v=0nHd4_wGpk)>. Acesso em: 17/05/2013.

KURY, Lorelai. Marchar com fé. In: **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro: Revista de História, ano 1, n.º11, agosto de 2006. p.26-30.

LEITÃO, Sérgio. Superposição de leis e de vontades – por que não se resolve o conflito entre Terras Indígenas e Unidades de Conservação? In: RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p.17-23.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, 408p.

LIMA, Ana Paula Ferreira. **Direitos iguais, (pre)conceitos diferenciados**. 2011. Disponível em: <[http://www.cedefes.org.br/index.php?p=colunistas\\_detalhe&id\\_pro=9](http://www.cedefes.org.br/index.php?p=colunistas_detalhe&id_pro=9)>. Acesso em: 27 de maio de 2011.

LIMA, Nísia Trindade; MIRANDA DE SÁ, Dominichi. No rastro do desconhecido. In: **Revista de História da Biblioteca Nacional**. Rio de Janeiro: Revista de História, ano 1, n.º11, agosto de 2006. p.18-25.

LOSCHNER, Renate; KIRSCHSTEIN-GAMBER, Birgit. **Viagem ao Brasil do príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied**. Petrópolis (RJ): Kapa Editorial, 2001. 217p. (Biblioteca Brasileira da Robert Bosch GmbH).

LUCIANO, Gerssem dos Santos. **O Índio Brasileiro: o que você precisa saber sobre os povos indígenas no Brasil de hoje**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. 227p.

MACEDO, Roberto Sidnei. **Etnopesquisa Crítica, etnopesquisa-formação**. 2ª Edição. Brasília: Liber Livro Editora, 2010. 179p. (série pesquisa v.15).

MACIEL, Caio Augusto Amorim. MORFOLOGIA DA PAISAGEM E IMAGINÁRIO GEOGRÁFICO: Uma Encruzilhada Onto-Gnoseológica. **GEOgraphia**, Rio de Janeiro, vol. 3, n.º 6, p. 71-82, 2001. Disponível em: <<http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/67/65>>. Acesso em 16/05/2012.

MALINOWSKI, Bronislaw. Objetivo, método e alcance dessa pesquisa. IN: GUIMARÃES, Alba Zaluar. **Desvendando máscaras sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980. p.39-61.

MARCATO, Sônia de Almeida. A Repressão contra os botocudos em Minas Gerais. **Boletim do Museu do Índio: Etno-história**. Rio de Janeiro: Fundação Nacional do Índio, n.1, p.3-59, maio. 1979.

MATOS; Patrícia F. de; PESSÔA, Vera Lúcia Salazar. OBSERVAÇÃO E ENTREVISTA: construção de dados para a pesquisa qualitativa em geografia agrária. In: RAMIRES, Júlio Cesar de Lima; PESSÔA, Vera Lúcia Salazar. (Orgs.) **Geografia e pesquisa qualitativa: nas trilhas da investigação**. Uberlândia: Assis, 2009. p.279-291.

MATTOS, Isabel Missagia. **Borum, Bugre, Kraí: a constituição social da identidade e memória étnica krenak**. 1996. 221f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Minas Gerais, Belo Horizonte, 1996.

MAXIMIANO, L.A. Considerações sobre o conceito de paisagem. **RA'EGA**. Curitiba, UFPR, n.8, p.83-91, 2004.

MEIRA, Ana Lúcia G.; PETRY, Sandra. O MONUMENTO, A CIDADE, O TERRITÓRIO: A TRAJETÓRIA DA PRESERVAÇÃO DAS MISSÕES JESUÍTICO-GUARANI NO RIO GRANDE DO SUL. In: Colóquio Ibero-Americano Paisagem Cultural, Patrimônio e Projeto, 2., 2012, Belo Horizonte. **Anais...** Belo Horizonte: IEDS, 2012. p.1-8.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios do Brasil**. 7ª ed. São Paulo: HUCITEC; Brasília: Editora da universidade de Brasília, 1993. (Estudos Brasileiros).

\_\_\_\_\_. **Áreas Etnográficas da América Indígena**. Brasília: Instituto de Ciências Sociais – Departamento de Antropologia, 2009. (Capítulo 31 – Leste). 9p. Disponível em: <<http://www.juliomelatti.pro.br/areas/31leste.pdf>>. Acesso em: 26/05/2011.

MELO, Alice; PELLI, Ronaldo. A volta do índio quase alemão. Chega ao Brasil restos mortais do Borun Kuêk. **Revista de História**. Distrito Federal, 13 mai. 2011. Reportagens, 2p. Disponível em:< <http://revistadehistoria.com.br/secao/reportagem/a-volta-do-indio-quase-alemao>. Acesso em: 24/09/2011.

MELO, Vera Mayrinck. Paisagem e Simbolismo. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Paisagem, Imaginário e Espaço**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001. p. 29-48.

MIKESELL, M. W. Posfácio: novos interesses, problemas não-resolvidos e tarefas que persistem. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny. **Geografia cultural: um século (II)**. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2000, p. 85-109

MINAS GERAIS. Decreto nº. 39.908, do dia 22 de setembro de 1998. **Minas Gerais**, Belo Horizonte, 22 set. 1998. 4p. Disponível em: <<http://www.siam.mg.gov.br/sla/download.pdf?idNorma=1557>>. Acesso em: 26/10/2011.

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. **A CONVENÇÃO SOBRE DIVERSIDADE BIOLÓGICA** - Cópia do Decreto Legislativo no. 2, de 5 de junho de 1992. Brasília: MMA, 2000. 30p. Disponível em:< [http://www.mma.gov.br/estruturas/sbf\\_chm\\_rbbio/\\_arquivos/cdbport\\_72.pdf](http://www.mma.gov.br/estruturas/sbf_chm_rbbio/_arquivos/cdbport_72.pdf)>. Acesso em: 14/11/2012.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL – MPF. **MPF/MG: acordo garante indenização por dano moral coletivo dos índios Krenak**. Belo Horizonte, 2008, 1p. Disponível em:< [http://noticias.pgr.mpf.gov.br/noticias/noticias-do-site/copy\\_of\\_indios-e-minorias/mpf-mg-e-funai-celebram-acordo-em-acao-civil-publica-e-garantem-indenizacao-por-dano-moral-coletivo-aos-indios-krenak](http://noticias.pgr.mpf.gov.br/noticias/noticias-do-site/copy_of_indios-e-minorias/mpf-mg-e-funai-celebram-acordo-em-acao-civil-publica-e-garantem-indenizacao-por-dano-moral-coletivo-aos-indios-krenak)>. Acesso em: 30/04/2012.

MORENO, César. **A colonização e o Povoamento do Baixo Jequitinhonha no século XIX: A guerra contra os índios**. 2ª Ed. Belo Horizonte: Canoa das Letras, 2011. 192p. (Coleção Testemunho Jequitinhonha; 4).

OLIVEIRA, João Pacheco. Contexto e Horizonte Ideológico: Reflexões sobre o Estatuto do Índio. In: SANTOS, Silvio Coelho dos, et. al. (Org.) **Sociedades Indígenas e o direito: uma questão de Direitos Humanos**. Florianópolis: Ed. da UFSC. CNPq. 1985. 17-30p.



\_\_\_\_\_; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. 268p.

OTONI, Teófilo. **Notícia sobre os selvagens do Mucuri**. Edição, apresentação e notas de Regina Horta Duarte. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2002. 184p. (Inéditos e Esparsos, 8).

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. OS BOTOUCUDOS E SUA TRAJETÓRIA HISTÓRICA. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p.413-430.

\_\_\_\_\_. MISSÕES E MISSIONAMENTOS CAPUCHINHOS NA BAHIA, MINAS GERAIS E ESPÍRITO SANTO (1845-1890). In: I Congresso Internacional Chiquitano “La Misión Jesuita em Territórios de Fronteira em América”, 2008, San Ignacio de Velasco, Bolívia. **Boletim Informativo n.º3**. San Ignacio de Velasco, Bolívia, 2008. p.1-23. Disponível em: <[http://www.utpl.edu.ec/portaichiquitano/images/stories/bibliotecas/archivo\\_interno/mision\\_chiquitos/lamisionenamerica\\_mariah\\_h\\_baqueiro\\_p\\_misioneros\\_misiones\\_capuchinhos.pdf](http://www.utpl.edu.ec/portaichiquitano/images/stories/bibliotecas/archivo_interno/mision_chiquitos/lamisionenamerica_mariah_h_baqueiro_p_misioneros_misiones_capuchinhos.pdf)>. Acesso em 30/01/2013.

PESSOA, Hélio dos Santos. **O negociador de vidas na saga do Rio Doce**. Belo Horizonte: Ed. Plurarts, 2001. (Vol. II – As Lutas). 297p.

POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, Vol.2, n.3, 1989, p.3-15. Disponível em: <[http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria\\_esquecimento\\_silencio.pdf](http://www.uel.br/cch/cdph/arqtxt/Memoria_esquecimento_silencio.pdf)>. Acesso em 04/07/2012.

POVO KRENAK E O SETE SALÕES. Direção: Shirley Krenak. Edição: Shirley Krenak; Anna Roberta Mahdi. Governador Valadares: Jefferson Valadares, 2002. DVD (11:17).

PREZIA, Benedito. **Indígenas do Leste do Brasil: destruição e resistência: subsídios didáticos para o ensino fundamental e médio**. São Paulo: Paulinas, 2004. (Coleção Ameríndia, 2). 118p.

QUIVY, R.; CAMPENHOUDT, L. **Manual de investigação em ciências**. Tradução de MARQUES, J. M.; MENDES, M. A. CARVALHO, M. Rio de Janeiro: Graúva, 1998. 282p.

REDE UNIR. Projeto Língua Mãe: o fortalecimento da língua Krenak. **REDE UNIR**, Resplendor, 15, jun., 2009. Projetos e Ações, 1p.. Disponível em: <[http://www.redeunir.org.br/exibir\\_proj\\_acao.asp?id=13](http://www.redeunir.org.br/exibir_proj_acao.asp?id=13)>. Acesso em: 21/05/2013.

\_\_\_\_\_. Apresentação – **A Rede UNIR**. Disponível em: <[http://www.redeunir.org.br/quem\\_somos.asp?id=1](http://www.redeunir.org.br/quem_somos.asp?id=1)>. Acesso em 25/06/2013.

REIS, Rogério Costa. **TERRITÓRIO SAGRADO: EXÍLIO E RECONQUISTA KRENAK NO VALE RIO DOCE**. 2011. 122f. Dissertação (Mestrado em Gestão Integrada do Território) – Universidade do Vale do Rio Doce, Governador Valadares, 2011.

\_\_\_\_\_; GENOVEZ, Patrícia Falco. TERRITÓRIO SAGRADO: EXÍLIO, DIÁSPORA E RECONQUISTA KRENAK NO VALE DO RIO DOCE (RESPLENDOR, MG). **Boletim Goiano de Geografia** (Online), Goiânia, v.33, n.1, p.11-25, jan/abr. 2013.

Disponível em:< <http://www.revistas.ufg.br/index.php/bgg/article/view/23628/13890>>. Acesso em: 24/04/2013.

RIBEIRO, Berta Gleizer. **O índio na história do Brasil**. São Paulo: Ed. Global, 1983. 128p.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização: A Integração das Populações Indígenas no Brasil Moderno**. 2ª Ed. Petrópolis: Editora Vozes Ltda., 1977. 509p.

\_\_\_\_\_. **Culturas e Línguas Indígenas do Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Brasileiro de Pesquisas Educacionais, 1957. 100p.

RIBEIRO, Eduardo Magalhães (Org.). **Lembranças da terra: histórias do Mucuri e Jequitinhonha**. Contagem: CEDEFES; SEGRAC, 1995. 235 p.

RICARDO, Carlos Alberto. Quem fala em nome dos índios? In: RICARDO, Carlos Alberto; INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL. **Povos Indígenas no Brasil: 1991/1995**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996. p.90-91.

RICARDO, Fany; MACEDO, Valéria. Apresentação. In: RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p.7-10.

RIOS, Aurélio Veiga. Terras indígenas no Brasil: definição, reconhecimento e novas formas de aquisição. In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos de; BARROSO-HOFFMANN, Maria (Orgs.). **Além da Tutela: bases para uma nova política indigenista III**. Rio de Janeiro: Contra Capa; LACED, 2002. p.63-81. Disponível em:< <http://laced.etc.br/old/arquivos/06-Alem-da-tutela.pdf>>. Acesso em: 07/02/2013.

RISSO, Luciene Cristina. Paisagens e Cultura: uma reflexão teórica a partir do estudo de uma comunidade indígena amazônica. **ESPAÇO E CULTURA**, UERJ, RJ, n. 23, p. 67-76, jan./jun, 2008.

ROCHA, Leandro Mendes. Os índios e a luta pela cidadania no Brasil. In: ROCHA, Leandro Mendes. **Indigenismo e participação política na América Latina**. Goiânia: Ed. da UFG, 2007. p.59-102.

SAINT-HILAIRE, Augusto. **Viagem pelas províncias de Rio de Janeiro e Minas Gerais**. Tradução e notas de Clado Ribeiro de Lessa. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938. p. 43-68 (Série Brasileira, série 5, vol. 126ª, tomo 2º).

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território pataxó do Monte Pascoal. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v.5, n.6, p.31-46, jul.2000. Disponível em:< <http://periodicos.pucminas.br/index.php/cadernohistoria/article/view/1703/1829>>. Acesso em: 14/05/2013.

\_\_\_\_\_. História e Presença dos Povos Indígenas na Bahia. Associação Nacional de Ação Indigenista, 2010. 8p. Disponível em:<[http://www.anai.org.br/povos\\_ba.asp](http://www.anai.org.br/povos_ba.asp)>. Acesso em: 08/05/2013.

SANTILLI, Juliana. A política nacional de biodiversidade: o componente intangível e a implementação do artigo 8(j) da Convenção da Diversidade Biológica. In: RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p.76-77.

\_\_\_\_\_. Povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais: a construção de novas categorias jurídicas. In: RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004a. p.42-49.

\_\_\_\_\_. **Agrobiodiversidade e direitos dos agricultores**. São Paulo: Peirópolis, 2009. 519p.

SANTILLI, Márcio. Os direitos indígenas na Constituição brasileira. In: Centro Ecumênico de Documentação e Informação. **Povos Indígenas no Brasil: 1987/88/89/90**. 3ª Reimpressão. São Paulo: CEDI, 1994. p.11-14.

\_\_\_\_\_. **Os Brasileiros e Os Índios**. São Paulo: Editora SENAC, 2000, 156 p.

\_\_\_\_\_. Estatuto da Alforria. In: RICARDO, Carlos Alberto (ed.). **Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000a. p.93-94.

\_\_\_\_\_. A cilada corporativa. In: RICARDO, Fany (Org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições**. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p.11-15.

SANTOS, Boaventura de Souza. **Um discurso sobre as ciências**. 9ed. Porto: Edições Afrontamento, 1997. 58p.

SAUER, Carl O. The Education of a Geographer. In: LEIGHLY, John (ed.). **Land and Life – a Selection from the Writings of Carl Ortwin Sauer**. Berkeley: University of California Press, 1983, pp.389-404. Disponível em: <[http://www.colorado.edu/geography/giw/sauer-co/1956\\_teg/1956\\_teg\\_body.html](http://www.colorado.edu/geography/giw/sauer-co/1956_teg/1956_teg_body.html)>. Acesso em: 18/07/2012.

\_\_\_\_\_. A Morfologia da Paisagem. Tradução de de Gabrielle Corrêa de Paiva. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Org.). **Paisagem, Tempo e Cultura**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1998. p.12-74.

SCHIER, Raul Alfredo. TRAJETÓRIAS DO CONCEITO DE PAISAGEM NA GEOGRAFIA. **Revista RA'E GA**, Curitiba, n. 7, p. 79-85, 2003. Disponível em: <[SEEMANN, Jörn. CARTOGRAFIA E CULTURA: ABORDAGENS PARA A GEOGRAFIA CULTURAL. In: ROSENDAHL, Zeby; CORRÊA, Roberto Lobato \(Org.\). \*\*Temas e Caminhos da Geografia Cultural\*\*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2010. p.115- 156.](http://www.google.com.br/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&sqi=2&ved=0CFwQFjAA&url=http%3A%2F%2Ffojs.c3sl.ufpr.br%2Ffojs2%2Findex.php%2Ffraega%2Farticle%2Fdownload%2F3353%2F2689&ei=b9mrT_3fK6nr0gHigIH7Dw&usq=AFQjCNG8qoPrnm98RvB6CV47c6j8iYNeQw.>. Acesso em: 10/05/2012.</p>
</div>
<div data-bbox=)

SILVA, Antônio Carlos Simoens. A “TRIBU DOS ÍNDIOS CRENAKS” (BOTOCUDOS DO RIO DOCE). IN: XX Congresso Internacional de Americanistas, 1922, Rio de Janeiro.

**Annaes** do XX Congresso Internacional de Americanistas. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1924. vol. I, p. 61-84. Disponível em:> [http://biblio.wdfiles.com/local--files/silva-1924-crenaks/silva\\_1924\\_crenaks.pdf](http://biblio.wdfiles.com/local--files/silva-1924-crenaks/silva_1924_crenaks.pdf)>. Acesso em: 02/05/2013.

SILVA, Orlando Sampaio. Os Povos Indígenas e o Estado Brasileiro In: SANTOS, Silvio Coelho dos, et. al. (org.) **Sociedades Indígenas e o direito: uma questão de Direitos Humanos**. Florianópolis: Ed. da UFSC. CNPq. 1985. 17-30p.

SILVA, Tomaz. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz T. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 11. Ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p.73-102.

SOARES, Geralda Chaves. **Os Borun do Watu** – Os Índios do Rio Doce. Contagem, CEDEFES, 1992. 198P.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CUNHA, Manuela Carneiro da. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: FAPESP, 1992. p.155-172.

TRIVIÑOS, Augusto Nivaldo Silva. **Introdução à pesquisa em ciências sociais: a pesquisa qualitativa em educação**. São Paulo, Atlas, 1987. 176 p.

UNESCO. **Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial**. Paris: UNESCO, 2003. Disponível em: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540por.pdf>>. Acesso em: 22/11/2010.

USINA HIDRELÉTRICA DE AIMORÉS. **Relatório de atividades realizadas pelo Consórcio da Hidrelétrica Aimorés, VALE e CEMIG junto ao povo Krenak nos trimestres de 16 de abril a 15 de julho e de 16 de julho a 15 de outubro de 2010**. Aimorés: UHE Aimorés, 2010. 35p.

\_\_\_\_\_. **LEVANTAMENTO DE PROBLEMAS NAS ESTRADAS DO POVO KRENAK**. Aimorés: UHE AIMORÉS, 2011. 13p.

VERDUM, Ricardo. Mapa da fome entre os povos indígenas: uma contribuição à formulação de políticas de segurança alimentar no Brasil. **Sociedade em Debate**, Pelotas, 9(1): 129-162, mar./2003. Disponível em: <<http://www.rle.ucpel.tche.br/index.php/rsd/article/view/512>>. Acesso em: 24/04/2013.

VIDAL, L. B. As Terras Indígenas no Brasil. In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **Índios no Brasil**. São Paulo: Global Editora, 1998, p. 193-204.

VIEIRA, Roberta. Preservação da Língua-mãe: os índios crenaques se organizaram e acabam de ser reconhecidos como o primeiro ponto de cultura da região do baixo rio doce. **Diário do Rio Doce**, Resplendor, 16, jul., 2009. Caderno Cultura, p.1-2. Disponível em:< <http://www.drd.com.br/news.asp?id=50031589917100002>>. Acesso em: 26/09/2012.

WAGNER, Philip L.; MIKSELL, Marvin W. Temas da Geografia Cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (organizadores). **Geografia Cultural: um século (1)**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000. p.111-167.

---

\_\_\_\_\_. Os temas da Geografia Cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (organizadores). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand, Brasil, 2003. p. 27-61.

WIED-NEUMIED, Maximiliano, Prinz Von. **Viagem ao Brasil**. Tradução de Edgar S. Mendonça; Flávio P. de Figueiredo. São Paulo; Rio de Janeiro; Recife; Porto Alegre: Companhia Editora Nacional, 1940. 511p. Disponível em: <http://www.brasiliana.com.br/obras/viagem-ao-brasil-nos-anos-de-1815-a-1817/preambulo/9/texto>. Acesso em 22/01/2013.

WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz T. (Org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos estudos culturais**. 11. Ed. Petrópolis: Vozes, 2012. p.7-72.

# APÊNDICE

## 1. QUESTIONÁRIOS E ROTEIROS DE ENTREVISTA



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
 INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS - IGC  
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

**Questionário I** de percepção quanto à questão indígena brasileira **direcionado aos povos indígenas** do tronco Macro-Jê de Minas Gerais (Pataxó e Krenak) – Projeto de Mestrado: Ludimila de Miranda Rodrigues

Entrevista nº \_\_\_\_\_ Data \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_ Cidade/Comunidade \_\_\_\_\_  
 Gravação: \_\_\_\_\_ Entrevistador \_\_\_\_\_  
 Profissão: \_\_\_\_\_ Sexo ( )F ( )M Idade: \_\_\_\_\_

### Questões Gerais:

1. O que caracteriza a cultura indígena em sua opinião? \_\_\_\_\_
2. O que significa o termo “exclusão social” para você? \_\_\_\_\_
3. Como está a situação do índio atualmente? \_\_\_\_\_
4. Para você a cultura indígena é algo presente nos dias de hoje ou você acha que ela se perdeu no passado? Por quê? \_\_\_\_\_
5. Em sua opinião o que está ocorrendo com a Cultura Indígena atualmente? Por quê? Como você percebe isso? \_\_\_\_\_
6. Em sua opinião como a cultura global dominante tem influenciado a cultura indígena? Por quê? \_\_\_\_\_
7. Qual você acha que será o futuro das comunidades indígenas no Brasil? \_\_\_\_\_
8. Atualmente quais são as principais reivindicações das comunidades indígenas? \_\_\_\_\_
9. As comunidades indígenas enfrentam algum problema nos dias de hoje? Quais? \_\_\_\_\_
10. Você conhece alguma associação, ONG ou outras entidades que atuam nas comunidades indígenas? Qual o papel delas? \_\_\_\_\_
11. Em sua opinião qual a relação dos índios com a natureza? \_\_\_\_\_
12. Em sua opinião os índios estão de alguma forma em evidência/destaque hoje em dia, ou não? Por quê? \_\_\_\_\_

### Perguntas Específicas para as Comunidades Indígenas:

1. Vocês têm algum contato com outras etnias? Quais? Onde ela/elas ficam? Como é essa relação? \_\_\_\_\_
2. Qual é o lugar mais importante para você aqui na sua comunidade/aldeia? Por quê? \_\_\_\_\_
3. Qual o lugar mais bonito/ atraente da comunidade em sua opinião? Por quê? \_\_\_\_\_
4. Como é o dia a dia na sua comunidade? \_\_\_\_\_
5. Quais cidades vocês conhecem em Minas Gerais? Por qual motivo vocês as conhecem? \_\_\_\_\_
6. E no Brasil? Quais cidades vocês conhecem e por quê? \_\_\_\_\_



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
 INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS - IGC  
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

**Questionário II** de percepção quanto à questão indígena brasileira **direcionado à Sociedade Envolvente** (“Não-índios”) dos povos indígenas do tronco Macro-Jê estudados em Minas Gerais (Pataxó e Krenak) – Projeto de Mestrado: Ludimila de Miranda Rodrigues

Entrevista nº \_\_\_\_\_ Data \_\_\_\_ / \_\_\_\_ / \_\_\_\_ Cidade/Comunidade \_\_\_\_\_  
 Gravação: \_\_\_\_\_ Entrevistador \_\_\_\_\_  
 Profissão: \_\_\_\_\_ Idade: \_\_\_\_\_

**Questões Gerais:**

1. O que caracteriza a cultura indígena em sua opinião? \_\_\_\_\_
2. O que significa o termo “exclusão social” para você? \_\_\_\_\_
3. Como está a situação do índio atualmente? \_\_\_\_\_
4. Para você a cultura indígena é algo presente nos dias de hoje ou você acha que ela se perdeu no passado? Por quê? \_\_\_\_\_
5. Em sua opinião o que está ocorrendo com a Cultura Indígena atualmente? Por quê? Como você percebe isso? \_\_\_\_\_
6. Em sua opinião como a cultura global dominante tem influenciado a cultura indígena? Por quê? \_\_\_\_\_
7. Qual você acha que será o futuro das comunidades indígenas no Brasil? \_\_\_\_\_
8. Atualmente quais são as principais reivindicações das comunidades indígenas? \_\_\_\_\_
9. As comunidades indígenas enfrentam algum problema nos dias de hoje? Quais? \_\_\_\_\_
10. Você conhece alguma associação, ONG ou outras entidades que atuam nas comunidades indígenas? Qual o papel delas? \_\_\_\_\_
11. Em sua opinião qual a relação dos índios com a natureza? \_\_\_\_\_
12. Em sua opinião os índios estão de alguma forma em evidência/destaque hoje em dia, ou não? Por quê? \_\_\_\_\_

**Perguntas Específicas para a Sociedade Envolvente:**

1. Você já foi a uma comunidade/ tribo indígena? ( ) Não. Como você imagina que elas sejam? \_\_\_\_\_  
 ( ) Sim. Qual? \_\_\_\_\_ Onde fica? \_\_\_\_\_ Como ela era? \_\_\_\_\_
2. Você já viu ou teve contato com algum (s) membro (s) de uma tribo/povo indígena? O que você achou deles? \_\_\_\_\_
3. Você já comprou algum artesanato indígena? \_\_\_\_\_ Qual? \_\_\_\_\_ Onde? \_\_\_\_\_  
 O que ele representa para você? \_\_\_\_\_



UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
 INSTITUTO DE GEOCIÊNCIAS - IGC  
 PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM GEOGRAFIA

**Entrevistas semi-estruturadas** de percepção quanto à questão indígena brasileira **direcionado às lideranças, professores ou outros representantes dos povos indígenas** do tronco Macro-Jê de Minas Gerais (Pataxó e Krenak) – Projeto de Mestrado: Ludimila de Miranda Rodrigues

Entrevista nº \_\_\_\_\_ Data \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_ Cidade/Comunidade \_\_\_\_\_  
 Gravação: \_\_\_\_\_ Entrevistador \_\_\_\_\_  
 Profissão: \_\_\_\_\_ Idade: \_\_\_\_\_

1. Você pode nos contar um pouquinho de como é a história do povo Krenak?
2. O que havia na sua aldeia antigamente e que hoje não existe mais? Por que você acha que acabou?
3. A paisagem de hoje é muito diferente da de antigamente? Por quê?
4. Qual o lugar mais importante para você aqui na comunidade? Por quê?
5. Qual o lugar mais bonito/atraente da comunidade em sua opinião? Por quê?
6. Os lugares sagrados mudaram? Como eles eram antes?
7. Você tem medo de ir a algum lugar aqui na região? Onde? Por quê?
8. Como é o seu dia a dia na aldeia?
9. Vocês preservam muitas festas/rituais dos antigos? Quais?
10. Como vocês fazem para curar as doenças?
11. Vocês fazem algum tipo de artesanato?
  - a. Qual?
  - b. Qual material você mais utiliza?
  - c. Onde você encontra o material para fazê-lo?
  - d. Onde vocês vendem?
  - e. Qual o significado desse artesanato para você?
12. O que você acha do projeto de resgate da língua Krenak?
13. Qual o termo mais adequado para eu me referir a vocês: “povo Krenak”, “nação Krenak” “comunidade Krenak”, “grupo Krenak” ou “sociedade Krenak”? Por quê?
14. Vocês mantêm relação com lugares que antigamente faziam parte do território Krenak e que hoje não fazem mais? Quais? Por quê?
15. Quando a criação de gado passou a fazer parte da vida Krenak? O consórcio Vale/ Usina Hidrelétrica de Aimorés exerceu alguma influência nesse processo?





## 2. TERMO DE ANUÊNCIA ASSINADO PELOS CACIQUES DA TERRA INDÍGENA KRENAK

DE : KRENAK RESPLENDOR MG 2002KRENAK FAX : 0313332639431

09 NOV. 2011 14:16 Pág. 1

### DECLARAÇÃO

*P/mirango*

Declaro, para os devidos fins que nós caciques abaixo, aceitamos a pós-graduada LUDIMILADE MIRANDA RODRIGUES à desenvolver a pesquisa intitulada "Paisagens Culturais Alternativas na vivência espacial da Comunidade Indígena Krenak para o projeto de pesquisa no desenvolvimento de dissertação de mestrado, vinculada ao Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociência da Universidade Federal de Minas Gerais (IGC/UFMG) e que se insere na linha de pesquisa em geografia Cultural/ Etnogeografia, que constitui sua área de atuação como docente.

Por ser verdade, firmamos o presente em 02 vias.

Terra Indígena Krenak, 28.10.2011.

*Leomir Cecilio de Souza*  
Leomir Cecilio de Souza

Cacique do Atorã

*Rondon Félix Viana*  
Rondon Félix Viana

Cacique do Krenak

*Luiz Viana*  
Luiz Viana

Cacique do Uatu

*Marcos da Silva Pereira*  
Marcos da Silva Pereira

Cacique do Nakrerre

*José Alfredo de Oliveira*  
José Alfredo de Oliveira

Cacique do Nakenuk

### 3. PARECER FINAL CONEP - Nº. 235/2012



CONSELHO NACIONAL DE SAÚDE  
COMISSÃO NACIONAL DE ÉTICA EM PESQUISA

PARECER Nº. 235/2012

**Registro CONEP 16827** (Este nº deve ser citado nas correspondências referentes a este projeto)

**Folha de Rosto – 444188**

**Processo nº 25000.011416/2012-26**

**Projeto de Pesquisa:** *"Paisagens Culturais Alternativas no Brasil Contemporâneo e vivência espacial das comunidades indígenas Krenak e Pataxó do Sudeste (Vale do Rio Doce/MG)" com Termos de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE – Grupos Indígenas e Sociedade Envolvente)-reformulados .*

**Pesquisador Responsável:** José Antonio Souza de Deus

**Instituição:** Universidade Federal de Minas Gerais (**CENTRO ÚNICO**)

**CEP de origem:** Comitê de Ética em Pesquisas - Universidade Federal de Minas Gerais

**Área Temática Especial:** Populações Indígenas

**Patrocinador:** FAPEMIG

**Sumário geral do protocolo**

Introdução/histórico do projeto: Na sociedade contemporânea, diante da mobilidade e da globalização crescentes da economia, acreditava-se na inevitável uniformização cultural do planeta. Contudo, verifica-se que a relevância atribuída ao consumo de natureza cultural, por exemplo, propiciou uma nova visibilidade às diferenças étnicas e culturais. Emerge então, por outro lado, e com muita força, um novo contexto sociocultural relacionado às comunidades tradicionais que passam a representar a manifestação de uma nova dinâmica social, pautada na valorização das diferenças culturais.

Tais transformações na conjuntura atual planetária vêm sendo objeto de estudos de grande relevância na ciência geográfica, que redireciona e renova sua atenção no sentido de analisar e interpretar as dimensões cultural e espacial, inclusive reconhecendo e reavaliando a importância das realidades culturais na organização do espaço, conforme destacou o Comitê Editorial do periódico *Géographie et Cultures*, em 1992. É, então, no âmbito da Geografia Cultural e Etnogeografia que tais discussões passam a ser discutidas e desenvolvidas nas Geociências.

As abordagens da Geografia Contemporânea, nestas perspectivas, partem, então, das relações entre os seres humanos e a Natureza, mediadas por uma dimensão cultural, "que aparece como um conjunto de gestos, práticas, comportamentos, técnicas, Know-how, conhecimentos, regras, normas e valores herdados dos pais e da vizinhança, e adaptados através da experiência e realidade sempre mutáveis". E é a partir dessa matriz cultural que se constrói uma identidade, por meio da experiência contínua e coletiva que se realiza em determinado espaço vivido.

Dentre os povos tradicionais brasileiros, as comunidades indígenas vêm, desde a ocupação do território brasileiro, sofrendo pressões dos "civilizados", e demonstrando destacada resistência frente aos diversos processos de dominação, repressão e discriminação advindos do contato, tantas vezes indiscriminado e violento, com a "sociedade regional".

As sociedades a serem estudados correspondem aos povos do tronco lingüístico Macro-Jê (o qual predomina no estado de Minas Gerais, havendo apenas algumas

Cont. Parecer CONEP nº 235/2012

poucas incidências de tribos dos demais troncos lingüísticos) inseridos do território do Vale do Rio Doce, sendo eles os Pataxó (da família Maxakali) presentes na Terra Indígena Fazenda Guarani, domiciliados no município de Carmésia/MG e os Krenak (da família Borun/ Botocudo), habitantes da Terra Indígena Krenak, no município de Resplendor/MG. O interesse do estudo destes dois territórios está relacionado ao processo de formação e consolidação do território étnico desses grupos, uma vez que os Botocudos do Vale do Rio Doce possuem uma relação histórica cultural mais antiga com seu território, e os Pataxós de Carmésia, já possuem uma relação mais recente com o seu território.

Esse estudo se justifica ainda pela relevância acadêmico-científica assumida pelas discussões hoje em curso em torno do conceito de Paisagem Cultural, e pela propriedade/ conveniência em se tentar estabelecer uma interlocução entre o aparato teórico acadêmico e as inflexões da realidade hoje em curso no país e no mundo - em particular, com fenômenos e processos imbricados com a "emergência de identidades coletivas".

**Objetivos:** Análise de elementos históricos particulares que contribuíram para a concentração de segmentos indígenas remanescentes (marginais e residuais) nas regiões estudadas; para ser efetivada a seguir uma pesquisa detalhada das questões relacionadas à territorialidade e cultura indígena, além da análise da materialização da dinâmica e revitalização demográfica dessas sociedades, buscando em paralelo, se realizar o mapeamento sistemático desses fenômenos.

Incluem-se nos objetivos do trabalho realizar uma contextualização geohistórica e etnológico-etnográfica e comparação/contraposição da situação vivenciada no período contemporâneo pelas sociedades indígenas em termos político-territoriais, socioambientais e socioculturais no Vale do Rio Doce, no cenário mundial globalizado (e no contexto da emergência de identidades coletivas, da implementação de modelos e aplicação de conceitos ligados ao etnoambientalismo e à etnossustentabilidade, e ainda, da gestação de uma "sociedade civil" mundial)

O trabalho também terá como objetivos específicos pesquisar as estratégias das comunidades que têm conduzido à emergência e redesenho de novas territorialidades indígenas, imbricadas com paisagens culturais particulares em formação nos territórios envolvidos na pesquisa, bem como avaliar a percepção de segmentos da sociedade envolvente sobre as novas dinâmicas da questão.

**Desenho do estudo:** pesquisa bibliográfica, cartográfica e documental, aplicação de questionários, entrevistas semi-estruturadas, elaboração de mapas mentais e observação participante.

**Crítérios de inclusão/exclusão:** não apresentados no projeto.

**Riscos/Benefícios:** "a pesquisa apresenta riscos mínimos como o constrangimento, cansaço, timidez" (TCLE, p. 1/1).

#### **Local de realização**

Trata-se de um projeto nacional e unicêntrico, de caráter acadêmico, realizado para obtenção do título de mestre.

Não foi possível definir o número de sujeitos de pesquisa. O projeto conta com autorizações da FUNAI e de liderança pataxó para a realização de pesquisa em terra indígena.

#### **Apresentação do protocolo**

Os seguintes documentos foram apresentados no CD-ROM do protocolo em tela:

1. Resposta ao Parecer 158-2002 (5 páginas); Resposta ao Parecer 158-2012\_Assinado (5 páginas); Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE – Grupos Indígenas)-reformulado (1 página); Termo de Consentimento Livre e Esclarecido

Cont. Parecer CONEP nº 235/2012

(TCLE – Sociedade Envolvente)-reformulado (1 página); Carta de encaminhamento do CEP para avaliação de respostas às pendências do projeto (Word); Carta de encaminhamento do CEP para avaliação de respostas às pendências do projeto (PDF); Parecer consubstanciado do CEP sobre as respostas às pendências.(word); Parecer consubstanciado do CEP sobre as respostas às pendências.(PDF)

**Considerações sobre a análise das respostas ao Parecer CONEP Nº. 158/2012, relativo ao projeto de pesquisa em questão:**

1. Solicita-se apresentar objetivamente os critérios de inclusão e exclusão do estudo, bem como um plano de recrutamento dos sujeitos da pesquisa. (Resolução CNS 196/96 item VI.3."d").

**Resposta:** A pesquisa partirá da utilização de quatro procedimentos metodológicos a serem desenvolvidos in loco: aplicação de questionários, entrevistas semi-estruturadas, elaboração de mapas mentais e observação participante. A aplicação de questionários será realizada com dois públicos-alvo: a sociedade envolvente (principalmente, comerciantes e comerciários da sede municipal que possuem maior contato com os índios, quando esses vão à cidade realizar suas compras) e os próprios índios Krenak e Pataxó nas respectivas aldeias.

Por tratar-se de uma pesquisa de percepção, para responder aos questionários os critérios de inclusão para interlocução com a sociedade envolvente são a frequência dos contatos estabelecidos com membros da comunidade indígena e conseqüentemente o maior envolvimento e conhecimento sobre a questão indígena local, mais especificamente sobre os índios que moram no município; e os de exclusão, são a falta de interesse da(s) pessoa(s) inseridas nesse universo em participarem da pesquisa, e o desconhecimento delas sobre esta realidade. O plano de recrutamento para participação na pesquisa com a sociedade envolvente parte de uma abordagem das pessoas nos centros comerciais estabelecendo-se com elas um diálogo explicitando-se aí o caráter e os objetivos gerais da pesquisa, e do interesse e disponibilidade dos comerciantes e comerciários de participarem, ou não, da pesquisa. Para os índios, os critérios de inclusão partem principalmente do interesse e disponibilidade deles em falarem sobre a sua própria cultura e modo de vida, após prévia autorização das lideranças comunitárias para o estabelecimento de contato com os mesmos; e os critérios de exclusão passam pela opção dos próprios indivíduos em não participarem da pesquisa, por timidez, constrangimento, desinteresse, etc. em estarem se vinculando a tal atividade. O plano de recrutamento para o desenvolvimento dessa metodologia incluirá a visita às aldeias/moradias dos índios que optarem livremente por participarem da pesquisa, e será aplicado o questionário de forma individual.

A metodologia de entrevistas semi-estruturadas também será realizada com dois públicos-alvo: as autoridades constituídas e profissionais da área educacional não indígenas; e as lideranças, professores ou representantes indígenas. No caso dos representantes não indígenas os critérios de inclusão na pesquisa são o envolvimento e o conhecimento adequado sobre a questão indígena, tendo tido essas pessoas, por exemplo, qualquer desenvolvimento de atividades junto às aldeias a serem estudadas; e o critério de exclusão é a falta de proximidade e identidade com os índios Krenak e Pataxó. O plano de recrutamento para o desenvolvimento dessa metodologia é o agendamento de entrevistas com essas pessoas, cujos contatos e indicações serão buscados junto às prefeituras municipais e organizações não-governamentais (indigenistas). Já para os índios os critérios de inclusão para esta metodologia é ser ou ter sido algum tipo de representante/líder da comunidade ou ministrar ou ter ministrado aulas na escola

Cont. Parecer CONEP nº 235/2012

indígena. Os critérios de exclusão passam pela opção dos próprios indivíduos em não participarem da pesquisa, por timidez, constrangimento, desinteresse, etc. em estarem se vinculando a tal atividade. O plano de recrutamento partirá da interlocução com os caciques e da indicação dos próprios membros da comunidade das pessoas que possuem tal perfil de representante, liderança ou educadores indígenas, pelos seus próprios padrões e critérios socioculturais/etnopolíticos internos.

Para a elaboração de mapas mentais o recrutamento dos sujeitos partirá do agendamento com as lideranças das aldeias nos períodos e datas que forem mais adequados para a comunidade, para o desenvolvimento de uma oficina, tendo como critérios de inclusão o conhecimento dos participantes sobre o território indígena, os recursos naturais e sua importância simbólica a partir de uma percepção individual e coletiva. Já como critério de exclusão será adotado o eventual desconhecimento do território e de suas características pelo indivíduo, impedindo-o de representá-lo adequadamente em forma de um mapa mental; e o desinteresse da pessoa em participar da dinâmica, inclusive por não sentir-se à vontade para elaborar um desenho ou mapa, ainda que não parametrizado de forma rigorosamente geométrica.

A observação participante será realizada principalmente na inserção dos pesquisadores em eventos, festas e no cotidiano da aldeia a partir da autorização e consentimento das lideranças indígenas. Para tal metodologia os critérios de inclusão e exclusão e o plano de recrutamento partirão da própria aldeia (lideranças e comunidade como um todo), que irá/irão definir do que os pesquisadores poderão ou não participar.

**Análise:** Pendência atendida.

2. No documento "3.Folha de Rosto-SISNEP" consta que são 2 (dois) sujeitos de pesquisa. No documento "TCLE – Grupos Indígenas" (doc. 9) é afirmado "A primeira será a aplicação de entrevistas semi-estruturadas com as lideranças, professores e mais velhos da comunidade, com o objetivo de resgatar a história e o processo de ocupação do território. A segunda consistirá na aplicação de questionários com toda a comunidade" e ainda no TCLE para a "Sociedade envolvente" (doc. 10) consta que "Serão ainda desenvolvidas entrevistas semi-estruturadas com representantes dos órgãos públicos municipais, professores, ONGs, ou lideranças relacionadas à questão indígena, para melhor compreender como se dá a relação entre os índios e a população da cidade". Considerando a incoerência das informações, solicita-se esclarecimento.

**Resposta:** A informação presente na Folha de Rosto-SISNEP refere-se ao número de etnias que serão estudadas, que são os Krenak e os Pataxó, não tendo sido aí estabelecido o número de sujeitos de cada etnia, pelo fato da pesquisa a ser realizada materializar-se a partir do consentimento dos mesmos, o que implica que nem todos os índios das aldeias estarão dispostos, ou terão disponibilidade, para participar das atividades propostas no projeto. Avaliamos que no mínimo 50 indivíduos distribuídos pelas diferentes aldeias se envolverão nessas atividades. O projeto contemplará também a percepção da sociedade envolvente sobre esses grupos com o desenvolvimento de questionários, principalmente com os comerciantes e comerciários, e entrevistas semi-estruturadas com representantes dos órgãos públicos municipais, professores, integrantes de ONGs, ou lideranças relacionadas à questão indígena nas sedes municipais de Carmésia e Resplendor. Como a participação desses também dependerá da disponibilidade e indicação, sobretudo da prefeitura, não foi possível enumerar a quantidade exata de pessoas

Cont. Parecer CONEP nº 235/2012

que participarão da amostragem. Avaliamos, no entanto, que um número mínimo de 100 indivíduos nas duas sedes municipais serão recrutados nessa etapa do projeto.

**Análise:** Pendência atendida.

3. Quanto ao TCLE:

a) A Resolução CNS 196/96 define que deve se ponderar os benefícios, comprometendo-se com o máximo de benefícios e o mínimo de danos e riscos e sempre prevalecendo as probabilidades dos benefícios esperados sobre os riscos previsíveis. Por isso, solicita-se explicitação dos benefícios.

Resposta: Para melhor explicitar os benefícios esperados inseriu-se os seguintes trechos no TCLE – Grupos Indígenas e no TCLE – Sociedade Envolvente, respectivamente:

“Como benefícios para as aldeias, serão construídos mapas geográficos temáticos da área, que poderão ser acompanhados de fotografias e imagens, além do registro e gravação de imagens de festas e encontros da comunidade, que serão utilizados para a elaboração de um material que será disponibilizado para as aldeias no final do trabalho de acordo com a demanda dos mesmos, vindo a construir um acervo de registros iconográficos para as comunidades”. (trecho re-formulado no TCLE – Grupos Indígenas).

“Além de deixar como benefício ao município, a própria dissertação, artigos e mapas geográficos temáticos da área, que poderão ser acompanhados de fotografias e imagens da paisagem local e registros de festas e encontros da comunidade que poderão ser utilizados para construção de material didático, cartilhas e outras atividades escolares, ou até mesmo como base ou referência para projetos a serem eventualmente implementados e que beneficiem o município e o território indígena inserido nele.” (trecho re-formulado no TCLE – Sociedade Envolvente – quarto parágrafo).

b) Nos documentos TCLE (Grupos Indígenas (doc.9) e TCLE Comunidade Envolvida (doc.10)) não foram apresentados os possíveis riscos aos quais os sujeitos de pesquisa podem estar expostos caso aceitem participar do estudo. Cabe ressaltar que, de acordo com o item V da Resolução CNS 196/96, “considera-se que toda pesquisa envolvendo seres humanos envolve risco. O dano eventual poderá ser imediato ou tardio, comprometendo o indivíduo ou a coletividade”. Ressalte-se ainda o item II.8 da mesma resolução que define como “Risco da pesquisa - possibilidade de danos à dimensão física, psíquica, moral, intelectual, social, cultural ou espiritual do ser humano, em qualquer fase de uma pesquisa e dela decorrente”. Solicita-se adequação.

**Resposta:** Em ambos os documentos foram realizadas as seguintes adequações:

“Mediante a metodologia utilizada, vale destacar que a pesquisa apresenta riscos mínimos aos sujeitos que aceitarem participar da mesma, como o constrangimento moral, intelectual, social e/ou cultural e emocional, ao qual possam estar submetidos, por exemplo, pela própria timidez ou retraimento dos envolvidos; o cansaço advindo da mudança de sua rotina cotidiana, etc., os quais pretende-se minimizar com uso de práticas participativas, respeitando-se a disponibilidade e vontade dos participantes.”

**Análise:** Pendências atendidas.

c) No TCLE não consta a garantia de assistência integral e indenização em caso de danos decorrentes da participação do sujeito no estudo assim como a identificação do responsável pela assistência, conforme exigido pelos itens IV.1.“i”, IV.1.“d”, V.5 e V.6 da Resolução CNS 196/96. Solicita-se adequação.

Cont. Parecer CONEP nº 235/2012

**Resposta:** Foi inserida a seguinte adequação nos dois modelos de TCLE:

“Em caso de danos ou constrangimentos advindos da pesquisa, é garantido aos participantes assistência integral e indenização pelo ocorrido, sendo os responsáveis por isso a pesquisadora e o Programa de Pós-graduação em Geografia – IGC/UFMG, ao qual a mesma está formalmente vinculada”.

- d) Como prevêem os itens IV.1."h" e VI.3."h" da Resolução CNS 196/96, deve ser garantido ao sujeito de pesquisa, o ressarcimento de despesas decorrentes da participação no estudo, tais como transporte e alimentação nos dias em que for necessária sua presença. Assim sendo, solicita-se que a garantia de ressarcimento dos gastos decorrentes da participação no estudo seja apresentada de modo claro e afirmativo nos TCLE - Grupos Indígenas e TCLE Comunidade Envolvida. Solicita-se adequação.

**Resposta:** O ressarcimento de despesas decorrentes da participação no estudo não foi apresentada pelo fato das pesquisas serem desenvolvidas in loco, de forma que os sujeitos não precisarão utilizar nenhum recurso financeiro próprio para poder participar da pesquisa. Contudo, visando deixar o TCLE ainda mais completo e coerente com a Resolução 196/96 foi inserido o seguinte trecho:

“Em virtude da pesquisa ser desenvolvida in loco, os indivíduos não estarão sujeitos a arcarem com quaisquer despesas para sua participação. Contudo, caso haja necessidade de gastos para a realização de alguma(s) da(s) atividade(s) prevista(s) no projeto, é garantido ao sujeito de pesquisa o ressarcimento dos valores devidamente comprovados e anteriormente comunicados à pesquisadora.” (quinto parágrafo)

**Análise:** Pendências atendidas.

- e) Nos TCLE - Grupos Indígenas e TCLE Comunidade Envolvida, consta somente a forma de contato da pesquisadora do estudo. Embora tenha sido feita referência ao CEP não foram apresentados os telefones de contato e nem o endereço daquele Comitê. Solicita-se adicionar no texto dos TCLE - Grupos Indígenas e TCLE Comunidade Envolvida os telefones fixos e endereço do CEP.


**Resposta:** A citada referência ao CEP já constava no TCLE, mas encontrava-se em nota de rota-pé. Contudo, mediante solicitação nesse parecer as informações abaixo serão incorporadas ao texto.

**Análise:** Pendência atendida.

**Diante do exposto, a Comissão Nacional de Ética em Pesquisa – CONEP, de acordo com as atribuições definidas na Res. CNS 196/96, manifesta-se pela aprovação do projeto de pesquisa proposto.**

Situação: **Protocolo aprovado.**

Brasília, 27 de março de 2010.



**Gyselle Saddi Tannous**

Coordenadora da CONEP/CNS/MS



#### 4. Termos de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE)

##### TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA PARTICIPAÇÃO NA PESQUISA—(Grupos Indígenas)

Prezado (a) Senhor (a): Leomir Cecílio de Souza (Cacique da Aldeia Atoã)

Você está sendo convidado(a) a participar da pesquisa da estudante Ludimila de Miranda Rodrigues, do Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais intitulada "Paisagens Culturais Alternativas no Brasil Contemporâneo e vivência espacial das comunidades indígenas Krenak e Pataxó do Sudeste (Vale do Rio Doce/MG)".

O objetivo principal deste trabalho é realizar um levantamento e diagnóstico atual em termos sociais, culturais e ambientais dos povos indígenas do leste de Minas Gerais, avaliando também a percepção (opinião) das pessoas sobre a questão indígena nas localidades próximas às áreas habitadas por esses povos. Para tal, far-se-á necessário compreender o modo de vida dessas comunidades, suas práticas culturais e tradições nos lugares e paisagens em que vivem, destacando seus costumes e identidade.

Os trabalhos desenvolvidos nas aldeias serão divididos em três etapas. A primeira será a aplicação de entrevistas semi-estruturadas com as lideranças, professores e mais velhos da comunidade, com o objetivo de resgatar a história e o processo de ocupação do território. A segunda consistirá na aplicação de questionários com toda a comunidade, com o objetivo de compreender a sua vivência cotidiana no ambiente em que vive. E a terceira o desenvolvimento de oficinas com toda a comunidade, nas quais serão realizados mapas mentais (ou seja, mapas livremente desenhados pelas pessoas da forma que elas enxergam os lugares) com o objetivo de conhecer o território e cultura dos grupos indígenas estudados. Como benefícios para as aldeias, serão construídos mapas geográficos temáticos da área, que poderão ser acompanhados de fotografias e imagens, além do registro e gravação de imagens de festas e encontros da comunidade, que serão utilizados para a elaboração de um material que será disponibilizado para as aldeias no final do trabalho de acordo com a demanda dos mesmos, vindo a construir um acervo de registros iconográficos para as comunidades. Mediante a metodologia utilizada, vale destacar que a pesquisa apresenta riscos mínimos aos sujeitos que aceitarem participar da mesma, como o constrangimento moral, intelectual, social e/ou cultural e emocional, ao qual possam estar submetidos, por exemplo, pela própria timidez ou retraimento dos envolvidos; o cansaço advindo da mudança de sua rotina cotidiana, etc., os quais pretende-se minimizar com uso de práticas participativas, respeitando-se a disponibilidade e vontade dos participantes.

O material e os dados coletados serão utilizados para a construção da dissertação de mestrado, cujos resultados serão apresentados em eventos acadêmicos nacionais e internacionais, com o objetivo de demonstrar a diversidade e riqueza cultural e ambiental das paisagens relacionadas às populações indígenas.

A participação na pesquisa é totalmente voluntária, sendo garantida a total liberdade aos integrantes da comunidade participar ou não na pesquisa. Em virtude da pesquisa ser desenvolvida in loco, os indivíduos não estarão sujeitos a arcarem com quaisquer despesas para sua participação. Contudo, caso haja necessidade de gastos para a realização de alguma(s) da(s) atividade(s) prevista(s) no projeto, é garantido ao sujeito de pesquisa o ressarcimento dos valores devidamente comprovados e anteriormente comunicados à pesquisadora. Em caso de danos ou constrangimentos advindos da pesquisa, é garantido aos participantes assistência integral e indenização pelo ocorrido, sendo os responsáveis por isso a pesquisadora e o Programa de Pós-graduação em Geografia – IGC/UFMG, ao qual a mesma está formalmente vinculada. Os depoimentos permanecerão totalmente confidenciais, e, portanto, seu nome não será citado em nenhuma publicação científica. Para resguardo de direitos, deixo à disposição da comunidade, o meu contato, do meu orientador e do Comitê de Ética da UFMG (COEP), que podem ser procurados para maiores esclarecimentos de dúvidas referentes à pesquisa.

Caso concorde com sua participação nesse estudo, o que antecipadamente agradecemos, por favor, preencha o termo de consentimento a seguir:

Eu, Leomir Cecílio de Souza li e entendi as informações fornecidas pela pesquisadora e concordo com o exposto. Diante do papel de liderança, sinto-me esclarecido para participar da pesquisa da estudante Ludimila de Miranda Rodrigues juntamente com minha comunidade. Estou ciente dos objetivos e procedimentos a serem realizados. A pesquisadora fica, conseqüentemente, autorizada a transcrever e publicar, para fins científicos, os questionários, as entrevistas, fotografias e imagens, no todo ou em partes, editados ou não, com a ressalva de manter em sigilo as informações sobre os entrevistados.

Resplendor, 21 de Setembro de 2012

Leomir Cecílio de Souza  
Assinatura do participante

Pesquisadores:

Ludimila de Miranda Rodrigues  
Ludimila de Miranda Rodrigues, estudante do Programa de Pós-Graduação de Geografia IGC/UFMG.  
E-mail: ludimilardrigues96@gmail.com - Tel.: (31)9904-1412/(31) 3474-1846.

Prof. Dr. José Antônio Souza de Deus  
Prof. Dr. José Antônio Souza de Deus – (31) 3344-8981/ (31) 3409-5447 - E-mail: jantoniosdeus@uol.com.br

COEP/UFMG - COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
Av. Antônio Carlos, 6627 - Unidade Administrativa II - 2º andar - Sala 2005 - Campus Pampulha - Belo Horizonte, MG – Brasil  
CEP: 31270-901. E-mail: coep@prpq.ufmg.br. Tele fax: (31) 3409-4592

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA PARTICIPAÇÃO NA PESQUISA – (Grupos Indígenas)**Prezado (a) Senhor (a): Luiz Viana (cacique da Aldeia Vatu)

Você está sendo convidado(a) a participar da pesquisa da estudante Ludimila de Miranda Rodrigues, do Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais intitulada **"Paisagens Culturais Alternativas no Brasil Contemporâneo e vivência espacial das comunidades indígenas Krenak e Pataxó do Sudeste (Vale do Rio Doce/MG)"**.

O objetivo principal deste trabalho é realizar um levantamento e diagnóstico atual em termos sociais, culturais e ambientais dos povos indígenas do leste de Minas Gerais, avaliando também a percepção (opinião) das pessoas sobre a questão indígena nas localidades próximas às áreas habitadas por esses povos. Para tal, far-se-á necessário compreender o modo de vida dessas comunidades, suas práticas culturais e tradições nos lugares e paisagens em que vivem, destacando seus costumes e identidade.

Os trabalhos desenvolvidos nas aldeias serão divididos em três etapas. A primeira será a aplicação de entrevistas semi-estruturadas com as lideranças, professores e mais velhos da comunidade, com o objetivo de resgatar a história e o processo de ocupação do território. A segunda consistirá na aplicação de questionários com toda a comunidade, com o objetivo de compreender a sua vivência cotidiana no ambiente em que vive. E a terceira o desenvolvimento de oficinas com toda a comunidade, nas quais serão realizados mapas mentais (ou seja, mapas livremente desenhados pelas pessoas da forma que elas enxergam os lugares) com o objetivo de conhecer o território e cultura dos grupos indígenas estudados. Como benefícios para as aldeias, serão construídos mapas geográficos temáticos da área, que poderão ser acompanhados de fotografias e imagens, além do registro e gravação de imagens de festas e encontros da comunidade, que serão utilizados para a elaboração de um material que será disponibilizado para as aldeias no final do trabalho de acordo com a demanda dos mesmos, vindo a construir um acervo de registros iconográficos para as comunidades. Mediante a metodologia utilizada, vale destacar que a pesquisa apresenta riscos mínimos aos sujeitos que aceitarem participar da mesma, como o constrangimento moral, intelectual, social e/ou cultural e emocional, ao qual possam estar submetidos, por exemplo, pela própria timidez ou retraimento dos envolvidos; o cansaço advindo da mudança de sua rotina cotidiana, etc., os quais pretende-se minimizar com uso de práticas participativas, respeitando-se a disponibilidade e vontade dos participantes.

O material e os dados coletados serão utilizados para a construção da dissertação de mestrado, cujos resultados serão apresentados em eventos acadêmicos nacionais e internacionais, com o objetivo de demonstrar a diversidade e riqueza cultural e ambiental das paisagens relacionadas às populações indígenas.

A participação na pesquisa é totalmente voluntária, sendo garantida a total liberdade aos integrantes da comunidade participar ou não na pesquisa. Em virtude da pesquisa ser desenvolvida in loco, os indivíduos não estarão sujeitos a arcarem com quaisquer despesas para sua participação. Contudo, caso haja necessidade de gastos para a realização de alguma(s) atividade(s) prevista(s) no projeto, é garantido ao sujeito de pesquisa o ressarcimento dos valores devidamente comprovados e anteriormente comunicados à pesquisadora. Em caso de danos ou constrangimentos advindos da pesquisa, é garantido aos participantes assistência integral e indenização pelo ocorrido, sendo os responsáveis por isso a pesquisadora e o Programa de Pós-graduação em Geografia – IGC/UFMG, ao qual a mesma está formalmente vinculada. Os depoimentos permanecerão totalmente confidenciais, e, portanto, seu nome não será citado em nenhuma publicação científica. Para resguardo de direitos, deixo à disposição da comunidade, o meu contato, do meu orientador e do Comitê de Ética da UFMG (COEP), que podem ser procurados para maiores esclarecimentos de dúvidas referentes à pesquisa.

Caso concorde com sua participação nesse estudo, o que antecipadamente agradecemos, por favor, preencha o termo de consentimento a seguir:

Eu, Luiz Viana li e entendi as informações fornecidas pela pesquisadora e concordo com o exposto. Diante do papel de liderança, sinto-me esclarecido para participar da pesquisa da estudante Ludimila de Miranda Rodrigues juntamente com minha comunidade. Estou ciente dos objetivos e procedimentos a serem realizados. A pesquisadora fica, conseqüentemente, autorizada a transcrever e publicar, para fins científicos, os questionários, as entrevistas, fotografias e imagens, no todo ou em partes, editados ou não, com a ressalva de manter em sigilo as informações sobre os entrevistados.

Resplendor, 21 de Setembro de 2012

Luiz Viana  
Assinatura do participante

**Pesquisadores:**

Ludimila de Miranda Rodrigues, estudante do Programa de Pós-Graduação de Geografia IGC/UFMG.  
E-mail: ludimilardrigues86@gmail.com - Tel.: (31)9904-1412 / (31) 3474-1846.

Prof. Dr. José Antônio Souza de Deus – (31) 3344-8981 / (31) 3409-5447 - E-mail: jantoniosdeus@uol.com.br

**COEP/UFMG - COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
Av. Antônio Carlos, 6627 - Unidade Administrativa II - 2º andar - Sala 2005 - Campus Pampulha - Belo Horizonte, MG - Brasil  
CEP: 31270-901. E-mail: coep@prpq.ufmg.br. Tele fax: (31) 3409-4592

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA PARTICIPAÇÃO NA PESQUISA (Grupos Indígenas)**Prezado (a) Senhor (a): Marcos da Silva Pereira (Pacique da Aldeia Makrerre')

Você está sendo convidado(a) a participar da pesquisa da estudante Ludimila de Miranda Rodrigues, do Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais intitulada "Paisagens Culturais Alternativas no Brasil Contemporâneo e vivência espacial das comunidades indígenas Krenak e Pataxó do Sudeste (Vale do Rio Doce/MG)".

O objetivo principal deste trabalho é realizar um levantamento e diagnóstico atual em termos sociais, culturais e ambientais dos povos indígenas do leste de Minas Gerais, avaliando também a percepção (opinião) das pessoas sobre a questão indígena nas localidades próximas às áreas habitadas por esses povos. Para tal, far-se-á necessário compreender o modo de vida dessas comunidades, suas práticas culturais e tradições nos lugares e paisagens em que vivem, destacando seus costumes e identidade.

Os trabalhos desenvolvidos nas aldeias serão divididos em três etapas. A primeira será a aplicação de entrevistas semi-estruturadas com as lideranças, professores e mais velhos da comunidade, com o objetivo de resgatar a história e o processo de ocupação do território. A segunda consistirá na aplicação de questionários com toda a comunidade, com o objetivo de compreender a sua vivência cotidiana no ambiente em que vive. E a terceira o desenvolvimento de oficinas com toda a comunidade, nas quais serão realizados mapas mentais (ou seja, mapas livremente desenhados pelas pessoas da forma que elas enxergam os lugares) com o objetivo de conhecer o território e cultura dos grupos indígenas estudados. Como benefícios para as aldeias, serão construídos mapas geográficos temáticos da área, que poderão ser acompanhados de fotografias e imagens, além do registro e gravação de imagens de festas e encontros da comunidade, que serão utilizados para a elaboração de um material que será disponibilizado para as aldeias no final do trabalho de acordo com a demanda dos mesmos, vindo a construir um acervo de registros iconográficos para as comunidades. Mediante a metodologia utilizada, vale destacar que a pesquisa apresenta riscos mínimos aos sujeitos que aceitarem participar da mesma, como o constrangimento moral, intelectual, social e/ou cultural e emocional, ao qual possam estar submetidos, por exemplo, pela própria timidez ou retraimento dos envolvidos; o cansaço advindo da mudança de sua rotina cotidiana, etc., os quais pretende-se minimizar com uso de práticas participativas, respeitando-se a disponibilidade e vontade dos participantes.

O material e os dados coletados serão utilizados para a construção da dissertação de mestrado, cujos resultados serão apresentados em eventos acadêmicos nacionais e internacionais, com o objetivo de demonstrar a diversidade e riqueza cultural e ambiental das paisagens relacionadas às populações indígenas.

A participação na pesquisa é totalmente voluntária, sendo garantida a total liberdade aos integrantes da comunidade participar ou não na pesquisa. Em virtude da pesquisa ser desenvolvida in loco, os indivíduos não estarão sujeitos a arcarem com quaisquer despesas para sua participação. Contudo, caso haja necessidade de gastos para a realização de alguma(s) da(s) atividade(s) prevista(s) no projeto, é garantido ao sujeito de pesquisa o ressarcimento dos valores devidamente comprovados e anteriormente comunicados à pesquisadora. Em caso de danos ou constrangimentos advindos da pesquisa, é garantido aos participantes assistência integral e indenização pelo ocorrido, sendo os responsáveis por isso a pesquisadora e o Programa de Pós-graduação em Geografia – IGC/UFMG, ao qual a mesma está formalmente vinculada. Os depoimentos permanecerão totalmente confidenciais, e, portanto, seu nome não será citado em nenhuma publicação científica. Para resguardo de direitos, deixo à disposição da comunidade, o meu contato, do meu orientador e do Comitê de Ética da UFMG (COEP), que podem ser procurados para maiores esclarecimentos de dúvidas referentes à pesquisa.

Caso concorde com sua participação nesse estudo, o que antecipadamente agradecemos, por favor, preencha o termo de consentimento a seguir:

Eu, Marcos da Silva Pereira li e entendi as informações fornecidas pela pesquisadora e concordo com o exposto. Diante do papel de liderança, sinto-me esclarecido para participar da pesquisa da estudante Ludimila de Miranda Rodrigues juntamente com minha comunidade. Estou ciente dos objetivos e procedimentos a serem realizados. A pesquisadora fica, conseqüentemente, autorizada a transcrever e publicar, para fins científicos, os questionários, as entrevistas, fotografias e imagens, no todo ou em partes, editados ou não, com a ressalva de manter em sigilo as informações sobre os entrevistados.

Rosplando 21 de Setembro de 2012

[Assinatura]  
Assinatura do participante

Pesquisadores:

[Assinatura]  
Ludimila de Miranda Rodrigues, estudante do Programa de Pós-Graduação de Geografia IGC/UFMG.  
E-mail: ludimilardrigues86@gmail.com - Tel.: (31)9904-1412/ (31) 3474-1846.

[Assinatura]  
Prof. Dr. José Antônio Souza de Deus – (31) 3344-8981/ (31) 3409-5447 - E-mail: jantoniosdeus@uol.com.br

**COEP/UFMG - COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS**  
Av. Antônio Carlos, 6627 - Unidade Administrativa II - 2º andar - Sala 2005 - Campus Pampulha - Belo Horizonte, MG – Brasil  
CEP: 31270-901. E-mail: coep@prpq.ufmg.br. Tele fax: (31) 3409-4592

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA PARTICIPAÇÃO NA PESQUISA – (Grupos Indígenas)**Prezado (a) Senhor (a): José Alfredo de Oliveira (cacique da Aldeia Naknonuk)

Você está sendo convidado(a) a participar da pesquisa da estudante Ludimila de Miranda Rodrigues, do Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais intitulada **"Paisagens Culturais Alternativas no Brasil Contemporâneo e vivência espacial das comunidades indígenas Krenak e Pataxó do Sudeste (Vale do Rio Doce/MG)"**.

O objetivo principal deste trabalho é realizar um levantamento e diagnóstico atual em termos sociais, culturais e ambientais dos povos indígenas do leste de Minas Gerais, avaliando também a percepção (opinião) das pessoas sobre a questão indígena nas localidades próximas às áreas habitadas por esses povos. Para tal, far-se-á necessário compreender o modo de vida dessas comunidades, suas práticas culturais e tradições nos lugares e paisagens em que vivem, destacando seus costumes e identidade.

Os trabalhos desenvolvidos nas aldeias serão divididos em três etapas. A primeira será a aplicação de entrevistas semi-estruturadas com as lideranças, professores e mais velhos da comunidade, com o objetivo de resgatar a história e o processo de ocupação do território. A segunda consistirá na aplicação de questionários com toda a comunidade, com o objetivo de compreender a sua vivência cotidiana no ambiente em que vive. E a terceira o desenvolvimento de oficinas com toda a comunidade, nas quais serão realizados mapas mentais (ou seja, mapas livremente desenhados pelas pessoas da forma que elas enxergam os lugares) com o objetivo de conhecer o território e cultura dos grupos indígenas estudados. Como benefícios para as aldeias, serão construídos mapas geográficos temáticos da área, que poderão ser acompanhados de fotografias e imagens, além do registro e gravação de imagens de festas e encontros da comunidade, que serão utilizados para a elaboração de um material que será disponibilizado para as aldeias no final do trabalho de acordo com a demanda dos mesmos, vindo a construir um acervo de registros iconográficos para as comunidades. Mediante a metodologia utilizada, vale destacar que a pesquisa apresenta riscos mínimos aos sujeitos que aceitarem participar da mesma, como o constrangimento moral, intelectual, social e/ou cultural e emocional, ao qual possam estar submetidos, por exemplo, pela própria timidez ou retraimento dos envolvidos; o cansaço advindo da mudança de sua rotina cotidiana, etc., os quais pretende-se minimizar com uso de práticas participativas, respeitando-se a disponibilidade e vontade dos participantes.

O material e os dados coletados serão utilizados para a construção da dissertação de mestrado, cujos resultados serão apresentados em eventos acadêmicos nacionais e internacionais, com o objetivo de demonstrar a diversidade e riqueza cultural e ambiental das paisagens relacionadas às populações indígenas.

A participação na pesquisa é totalmente voluntária, sendo garantida a total liberdade aos integrantes da comunidade participar ou não na pesquisa. Em virtude da pesquisa ser desenvolvida in loco, os indivíduos não estarão sujeitos a arcarem com quaisquer despesas para sua participação. Contudo, caso haja necessidade de gastos para a realização de alguma(s) da(s) atividade(s) prevista(s) no projeto, é garantido ao sujeito de pesquisa o ressarcimento dos valores devidamente comprovados e anteriormente comunicados à pesquisadora. Em caso de danos ou constrangimentos advindos da pesquisa, é garantido aos participantes assistência integral e indenização pelo ocorrido, sendo os responsáveis por isso a pesquisadora e o Programa de Pós-graduação em Geografia – IGC/UFMG, ao qual a mesma está formalmente vinculada. Os depoimentos permanecerão totalmente confidenciais, e, portanto, seu nome não será citado em nenhuma publicação científica. Para resguardo de direitos, deixo à disposição da comunidade, o meu contato, do meu orientador e do Comitê de Ética da UFMG (COEP), que podem ser procurados para maiores esclarecimentos de dúvidas referentes à pesquisa.

Caso concorde com sua participação nesse estudo, o que antecipadamente agradecemos, por favor, preencha o termo de consentimento a seguir:

Eu, X José Alfredo de Oliveira li e entendi as informações fornecidas pela pesquisadora e concordo com o exposto. Diante do papel de liderança, sinto-me esclarecido para participar da pesquisa da estudante Ludimila de Miranda Rodrigues juntamente com minha comunidade. Estou ciente dos objetivos e procedimentos a serem realizados. A pesquisadora fica, conseqüentemente, autorizada a transcrever e publicar, para fins científicos, os questionários, as entrevistas, fotografias e imagens, no todo ou em partes, editados ou não, com a ressalva de manter em sigilo as informações sobre os entrevistados.

Responder 21 de Setembro de 2012

X José Alfredo de Oliveira  
Assinatura do participante

Pesquisadores:

Ludimila de Miranda Rodrigues  
Ludimila de Miranda Rodrigues, estudante do Programa de Pós-Graduação de Geografia IGC/UFMG.  
E-mail: ludimilardrigues86@gmail.com - Tel: (31)9904-1412/ (31) 3474-1846.

Prof. Dr. José Antônio Souza de Deus  
Prof. Dr. José Antônio Souza de Deus – (31) 3344-8981/ (31) 3409-5447 - E-mail: jantoniosdeus@uol.com.br

COEP/UFMG - COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
Av. Antônio Carlos, 6627 - Unidade Administrativa II - 2º andar - Sala 2005 - Campus Pampulha - Belo Horizonte, MG - Brasil  
CEP: 31270-901. E-mail: coep@prpq.ufmg.br. Tele fax: (31) 3409-4592

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA PARTICIPAÇÃO NA PESQUISA – (Grupos Indígenas)**Prezado (a) Senhor (a): Rondon Felix Viana (Cacique da Aldeia Krenak)

Você está sendo convidado(a) a participar da pesquisa da estudante Ludimila de Miranda Rodrigues, do Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais intitulada "Paisagens Culturais Alternativas no Brasil Contemporâneo e vivência espacial das comunidades indígenas Krenak e Pataxó do Sudeste (Vale do Rio Doce/MG)".

O objetivo principal deste trabalho é realizar um levantamento e diagnóstico atual em termos sociais, culturais e ambientais dos povos indígenas do leste de Minas Gerais, avaliando também a percepção (opinião) das pessoas sobre a questão indígena nas localidades próximas às áreas habitadas por esses povos. Para tal, far-se-á necessário compreender o modo de vida dessas comunidades, suas práticas culturais e tradições nos lugares e paisagens em que vivem, destacando seus costumes e identidade.

Os trabalhos desenvolvidos nas aldeias serão divididos em três etapas. A primeira será a aplicação de entrevistas semi-estruturadas com as lideranças, professores e mais velhos da comunidade, com o objetivo de resgatar a história e o processo de ocupação do território. A segunda consistirá na aplicação de questionários com toda a comunidade, com o objetivo de compreender a sua vivência cotidiana no ambiente em que vive. E a terceira o desenvolvimento de oficinas com toda a comunidade, nas quais serão realizados mapas mentais (ou seja, mapas livremente desenhados pelas pessoas da forma que elas enxergam os lugares) com o objetivo de conhecer o território e cultura dos grupos indígenas estudados. Como benefícios para as aldeias, serão construídos mapas geográficos temáticos da área, que poderão ser acompanhados de fotografias e imagens, além do registro e gravação de imagens de festas e encontros da comunidade, que serão utilizados para a elaboração de um material que será disponibilizado para as aldeias no final do trabalho de acordo com a demanda dos mesmos, vindo a construir um acervo de registros iconográficos para as comunidades. Mediante a metodologia utilizada, vale destacar que a pesquisa apresenta riscos mínimos aos sujeitos que aceitarem participar da mesma, como o constrangimento moral, intelectual, social e/ou cultural e emocional, ao qual possam estar submetidos, por exemplo, pela própria timidez ou retraimento dos envolvidos; o cansaço advindo da mudança de sua rotina cotidiana, etc., os quais pretende-se minimizar com uso de práticas participativas, respeitando-se a disponibilidade e vontade dos participantes.

O material e os dados coletados serão utilizados para a construção da dissertação de mestrado, cujos resultados serão apresentados em eventos acadêmicos nacionais e internacionais, com o objetivo de demonstrar a diversidade e riqueza cultural e ambiental das paisagens relacionadas às populações indígenas.

A participação na pesquisa é totalmente voluntária, sendo garantida a total liberdade aos integrantes da comunidade participar ou não na pesquisa. Em virtude da pesquisa ser desenvolvida in loco, os indivíduos não estarão sujeitos a arcarem com quaisquer despesas para sua participação. Contudo, caso haja necessidade de gastos para a realização de alguma(s) da(s) atividade(s) prevista(s) no projeto, é garantido ao sujeito de pesquisa o ressarcimento dos valores devidamente comprovados e anteriormente comunicados à pesquisadora. Em caso de danos ou constrangimentos advindos da pesquisa, é garantido aos participantes assistência integral e indenização pelo ocorrido, sendo os responsáveis por isso a pesquisadora e o Programa de Pós-graduação em Geografia – IGC/UFMG, ao qual a mesma está formalmente vinculada. Os depoimentos permanecerão totalmente confidenciais, e, portanto, seu nome não será citado em nenhuma publicação científica. Para resguardo de direitos, deixo à disposição da comunidade, o meu contato, do meu orientador e do Comitê de Ética da UFMG (COEP), que podem ser procurados para maiores esclarecimentos de dúvidas referentes à pesquisa.

Caso concorde com sua participação nesse estudo, o que antecipadamente agradecemos, por favor, preencha o termo de consentimento a seguir:

Eu, Rondon Felix Viana, li e entendi as informações fornecidas pela pesquisadora e concordo com o exposto. Diante do papel de liderança, sinto-me esclarecido para participar da pesquisa da estudante Ludimila de Miranda Rodrigues juntamente com minha comunidade. Estou ciente dos objetivos e procedimentos a serem realizados. A pesquisadora fica, conseqüentemente, autorizada a transcrever e publicar, para fins científicos, os questionários, as entrevistas, fotografias e imagens, no todo ou em partes, editados ou não, com a ressalva de manter em sigilo as informações sobre os entrevistados.

Rondon Felix Viana, 21 de Setembro de 2012

Assinatura do participante

Pesquisadores:

Ludimila de Miranda Rodrigues, estudante do Programa de Pós-Graduação de Geografia IGC/UFMG.  
E-mail: ludimilardrigues86@gmail.com - Tel.: (31)9904-1412/ (31) 3474-1846.

Prof. Dr. José Antônio Souza de Deus – (31) 3344-8981/ (31) 3409-5447 - E-mail: jantoniosdeus@uol.com.br

COEP/UFMG - COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
Av. Antônio Carlos, 6627 - Unidade Administrativa II - 2º andar - Sala 2005 - Campus Pampulha - Belo Horizonte, MG – Brasil  
CEP: 31270-901. E-mail: coep@prpq.ufmg.br. Tele fax: (31) 3409-4592

**TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO PARA PARTICIPAÇÃO NA PESQUISA**  
(Sociedade Envolvente)

Prezado (a) Senhor (a): SILVANO BARBOSA MOREIRA (Chefe da Coordenação Local da FUMAI)

Você está sendo convidado(a) a participar da pesquisa da estudante Ludimila de Miranda Rodrigues, do Programa de Pós-Graduação em Geografia do Instituto de Geociências da Universidade Federal de Minas Gerais intitulada "Paisagens Culturais Alternativas no Brasil Contemporâneo e vivência espacial das comunidades indígenas Krenak e Pataxó do Sudeste (Vale do Rio Doce/MG)".

O objetivo principal deste trabalho é realizar um levantamento e diagnóstico atual em termos socioculturais e socioambientais dos povos indígenas do leste de Minas Gerais, avaliando também a percepção (opinião) das pessoas sobre a questão indígena nas localidades próximas às áreas habitadas por esses povos. Para tal, far-se-á necessário compreender o modo de vida dessas comunidades, suas práticas culturais e tradições nos lugares e paisagens em que vivem, destacando seus costumes e identidade.

Os trabalhos desenvolvidos na sociedade envolvente (municípios em que se encontram as aldeias) partirão da aplicação de questionários de caráter quantitativo nas áreas comerciais das cidades, visando obter um banco de dados básicos concernentes a este público-alvo, sem a necessidade de identificação dos entrevistados ou uso de quaisquer de suas falas, bem como de suas fotografias/ imagens. Serão ainda desenvolvidas entrevistas semi-estruturadas com representantes dos órgãos públicos municipais, professores, ONGs, ou lideranças relacionadas à questão indígena, para melhor compreender como se dá a relação entre os índios e a população da cidade. Para tais entrevistas é que será necessário o consentimento esclarecido dos participantes (por meio do TCLE) para que possam ser utilizadas as informações aí contidas no desenvolvimento do trabalho.

O material e os dados coletados serão utilizados para a construção da dissertação de mestrado, cujos resultados serão apresentados em eventos acadêmicos nacionais e internacionais, com o objetivo de demonstrar a diversidade e riqueza cultural e ambiental das paisagens relacionadas às populações indígenas. Além de deixar como benefício ao município, a própria dissertação, artigos e mapas geográficos temáticos da área, que poderão ser acompanhados de fotografias e imagens da paisagem local e registros de festas e encontros da comunidade que poderão ser utilizados para construção de material didático, cartilhas e outras atividades escolares, ou até mesmo como base ou referência para projetos a serem eventualmente implementados e que beneficiem o município e o território indígena inserido nele. Mediante a metodologia utilizada, vale destacar que a pesquisa apresenta riscos mínimos aos sujeitos que aceitarem participar da mesma, como o constrangimento moral, intelectual, social e/ou cultural e emocional, ao qual possam estar submetidos, por exemplo, pela própria timidez ou retraimento dos envolvidos; o cansaço advindo da mudança de sua rotina cotidiana, etc., os quais pretende-se minimizar com uso de práticas participativas, respeitando-se a disponibilidade e vontade dos participantes.

A participação na pesquisa é totalmente voluntária, sendo garantida a total liberdade aos convidados de participar ou não na pesquisa. Em virtude da pesquisa ser desenvolvida in loco, os indivíduos não estarão sujeitos a arcarem com quaisquer despesas para sua participação. Contudo, caso haja necessidade de gastos para a realização de alguma(s) da(s) atividade(s) prevista(s) no projeto, é garantido ao sujeito de pesquisa o ressarcimento dos valores devidamente comprovados e anteriormente comunicados à pesquisadora. Em caso de danos ou constrangimentos advindos da pesquisa, é garantido aos participantes assistência integral e indenização pelo ocorrido, sendo os responsáveis por isso a pesquisadora e o Programa de Pós-graduação em Geografia – IGC/UFMG, ao qual a mesma está formalmente vinculada. Os depoimentos permanecerão totalmente confidenciais, e, portanto, seu nome não será citado em nenhuma publicação científica. Para resguardo de direitos, deixo à sua disposição, o meu contato, do meu orientador e do Comitê de Ética da UFMG (COEP), que podem ser procurados para maiores esclarecimentos de dúvidas referentes à pesquisa.

Caso concorde com sua participação nesse estudo, o que antecipadamente agradecemos, por favor, preencha o termo de consentimento a seguir:

Eu, SILVANO BARBOSA MOREIRA li e entendi as informações fornecidas pela pesquisadora e concordo com o exposto. Estou ciente dos objetivos e procedimentos a serem realizados e sinto-me esclarecido(a) para participar da pesquisa da estudante Ludimila de Miranda Rodrigues. A pesquisadora fica, conseqüentemente, autorizada a transcrever e publicar, para fins científicos, as informações por mim concedidas por meio da entrevista, no todo ou em partes, editadas ou não, com a ressalva de manter em sigilo os dados pessoais do/da entrevistado(a).

RESPLENDOR .20 de SETEMBRO de 2012

Assinatura do participante

Pesquisadores:

Ludimila de Miranda Rodrigues, estudante do Programa de Pós-Graduação de Geografia IGC/UFMG.  
E-mail: ludimilardrigues86@gmail.com - Tel.: (31)9904-1412 / (31) 3474-1846.

Prof. Dr. José Antônio Souza de Deus – (31) 3344-8981 / (51) 3409-5447  
E-mail: jantoniosouza@uol.com.br

COEP/UFMG - COMITÊ DE ÉTICA EM PESQUISA DA UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS  
Av. Antônio Carlos, 6627 - Unidade Administrativa II - 2º andar - Sala 2005 - Campus Pampulha - Belo Horizonte, MG – Brasil  
– CEP: 31270-901. - E-mail: coep@prpq.ufmg.br. Tele fax: (31) 3409-4592