OS PROCESSOS DE RESISTÊNCIA E A EMERGÊNCIA ETNOPOLÍTICA DOS BORUN DO WATU

BORUN DO WATU BRAZILIAN INDIANS' RESISTANCE PROCESSES AND ETHNOPOLITIC EMERGENCY

PROCESOS DE RESISTENCIA Y EMERGENCIA ETNOPOLÍTICA DE LOS BORUN DO WATU

LUDIMILA DE MIRANDA RODRIGUES SILVA
Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: ludimilarodrigues86@gmail.com

JOSÉ ANTÔNIO SOUZA DE DEUS
Docente do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). E-mail: jantoniosdeus@uol.com.br

* Artigo publicado em julho de 2018.

Resumo: O atual contexto sociocultural relacionado às comunidades tradicionais tem evidenciado uma nova dinâmica social, construída por meio do histórico de resistência destas coletividades, configurando-se estes atores, neste contexto e a partir das suas vivências intersubjetivas, como agentes políticos cada vez mais ativos e influentes na conjuntura regional. Nessa perspectiva, este artigo tem como objetivo realizar uma investigação em torno das paisagens culturais alternativas vinculadas à experiência histórica e atual da comunidade indígena Krenak do Rio Doce (Minas Gerais), a partir das concepções heterodoxas do marxismo cultural de Denis Cosgrove. Partindo de uma abordagem etnogeográfica, foram realizadas pesquisas bibliográfica, cartográfica e documental, além de trabalhos de campo com o desenvolvimento de entrevistas junto à comunidade e sociedade envolvente. Esta pesquisa possibilitou o reconhecimento das paisagens culturais emergentes vinculado ao protagonismo etnopolítico dos Borun do Watu, que tem proporcionado à comunidade um importante fortalecimento de sua identidade.

Palavras-chave: paisagens culturais alternativas, etnopolítica, comunidade indígena Krenak, Vale do Rio Doce, identidade cultural.

Abstract: The current socio-cultural context related to traditional communities have showed a new social dynamic built through these collectivities' resistance history setting up, these actors, in this context and from their intersubjective experiences, as increasingly active and influent political actors. In this perspective, this article aims to conduct an investigation around the alternative cultural landscapes linked to historical and current experience of the Krenak indigenous community of Rio Doce (Minas Gerais State, Brazil), developed from Denis Cosgrove's unorthodox conceptions of cultural marxism. Starting from an ethnogeographic approach, bibliographic, cartographic and documentary researches were carried out; besides fieldworks with the development of interviews with the community and surrounding society. This research enabled the recognition of emerging cultural landscapes linked to Borun's ethnopolitical role, which has given to the community an important strengthening of their cultural identity.
Keywords: alternative cultural landscapes, ethnopolitics, Krenak indigenous community, Vale do Rio Doce, cultural identity.

Resumen: El actual contexto sociocultural relacionado con las comunidades tradicionales ha evidenciado una nueva dinámica social, construida por medio del histórico de resistencia de estas colectividades, configurándose estos actores, en ese contexto y a partir de sus vivencias intersubjetivas, como agentes políticos cada vez más activos e influyentes en la coyuntura regional. En esta perspectiva, este artículo tiene como objetivo realizar una investigación en torno a los paisajes culturales alternativos vinculados a la experiencia histórica y actual de la comunidad indígena Krenak del Rio Doce (Minas Gerais, Brasil) a partir de las concepciones heterodoxas del marxismo cultural de Denis Cosgrove. Partiendo de un enfoque etnogeográfico, se realizaron investigaciones bibliográfica, cartográfica y documental; además de trabajos de campo con el desarrollo de entrevistas junto a la comunidad y sociedad envolvente. Esta investigación posibilitó el reconocimiento de los paisajes culturales emergentes vinculados al protagonismo etnopolítico de los Borun del Watu, el cual ha proporcionado a la comunidad un importante fortalecimiento de su identidad.
Palabras clave: paisaje cultural alternativo, etnopolítica, comunidad indígena Krenak, Vale do Rio Doce, identidad cultural.

Introdução

Na sociedade contemporânea, face à mobilidade e à globalização crescente da economia, apostava-se, até recentemente, na inevitável uniformização cultural do planeta. Contudo, o que se verifica, na atualidade, são realidades que se alinham a uma nova visibilidade adquirida, nos *mass media*, pela emergência das diferenças étnicas e culturais. Emerge, ainda, um novo contexto sociocultural relacionado às comunidades tradicionais[1] que passam a vivenciar uma nova dinâmica social e que, a partir de suas lutas históricas de resistência, pautadas na valorização das diferenças, tornam-se cada vez mais protagonistas de sua história. Ademais, a retomada cultural e a emergência de "contraprojetos" desenvolvidos pelos grupos étnicos, culturais e religiosos vêm sendo problematizadas extensivamente na teoria social, além de exercerem considerável influência no cenário sociopolítico e econômico contemporâneos. Tais transformações, na conjuntura planetária atual, vêm sendo objetos de estudo de grande densidade e amplitude na ciência geográfica, que renova e redireciona sua atenção no sentido de analisar e (re)interpretar as dimensões sociais, étnicas e espaciais, reconhecendo e reavaliando a importância das realidades culturais na organização do espaço, discutidas e desenvolvidas no vasto campo das geociências.

As abordagens da geografia contemporânea, nessa perspectiva, então, partem das relações entre o homem 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

[1] "Os povos e comunidades tradicionais são grupos culturalmente diferenciados, que possuem condições sociais, culturais e econômicas próprias, mantendo relações específicas com o território e com o meio ambiente no qual estão inseridos" (CIMOS, 2014, p. 12).

(CLAVAL, 1992; 1996; 2003). É nesse contexto de (re)valorização étnico-cultural, portanto, que os estudos de comunidades tradicionais progressivamente emergem e adquirem relevância nas investigações e práticas geográficas. Entre os povos tradicionais do Brasil, as comunidades indígenas[2] vêm, desde o início da ocupação do território brasileiro, sofrendo pressões da sociedade envolvente, contra as quais exercem também destacada resistência frente aos diversos processos de dominação, repressão e discriminação advindos do processo de contato – tantas vezes, indiscriminado e violento – com a sociedade nacional.

Contudo, tais conflitos e contatos com a sociedade envolvente não causaram, necessariamente, o desaparecimento desses grupos. Vale ressaltar que as diferenças culturais podem persistir, mesmo com o contato e as 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 um crescimento significativo das comunidades indígenas no Brasil: em média, 3,5% ao ano, índice muito maior que a média de 1,6%, estimada para a população brasileira em geral neste mesmo período. E tal processo de revitalização demográfica esteve, a propósito, intrinsecamente relacionado à rearticulação e reafirmação da identidade indígena, sobretudo a partir de 1970, que se explicita como um momento histórico a partir do qual tais comunidades 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

[2] Entendemos como comunidade indígena um conjunto de pessoas que: mantêm relações de parentesco ou vizinhança entre si; são descendentes dos povos que habitavam o continente antes da chegada dos europeus; apresentam modos de vida que são transformações das antigas formas de viver das populações originárias das Américas (ISA, 2018).

utilização, em seu cotidiano, de um código cultural próprio. As atividades rituais e todo um conjunto de tradições, nitidamente inibidas após o contato, vêm, nos últimos anos/décadas, sendo fortemente retomadas e articuladas como formas de afirmação de uma identidade coletiva, além de poderem representar, paralelamente, um mecanismo de inserção no mercado de consumo cultural (ARRUDA, 2000).

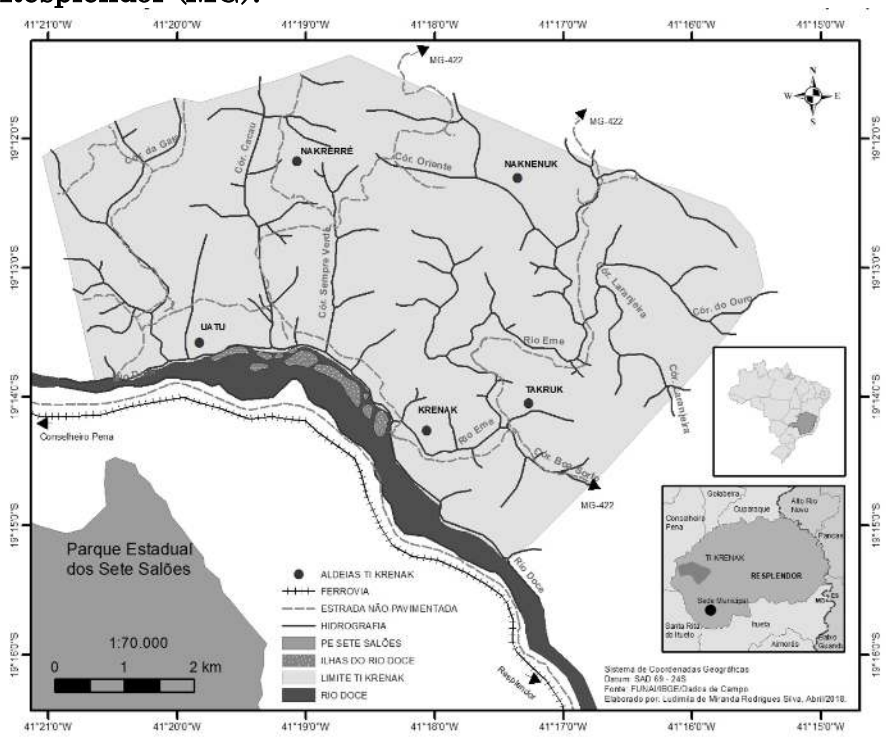
No âmbito das distintas experiências socioculturais das comunidades indígenas e dos diversos níveis de contato com a nossa sociedade, estabelecidos historicamente, este artigo sinaliza como meta o estudo específico e verticalizado das paisagens culturais alternativas da comunidade indígena Krenak, remanescente da família Borun, que ainda resiste em seu território tradicional, no Vale do Rio Doce. 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 da comunidade indígena Krenak, no Vale do Rio Doce. Tal abordagem partiu de uma aproximação às linhas interpretativas da geografia cultural contemporânea e, sobretudo, de visões mais heterodoxas do "marxismo cultural" de Denis Cosgrove (2012). Buscamos levantar, nesta perspectiva, suas principais formas culturais expressas, tanto materialmente quanto no imaginário, por meio das representações, e imbricadas com as diversas questões que permeiam suas experiências político-territoriais, socioculturais, de vivência espacial etc.

A comunidade indígena Krenak do Vale do Rio Doce pertence ao tronco linguístico Macro-Jê, que, sobretudo no contexto contemporâneo, predomina no estado de Minas Gerais. Na Terra Indígena Krenak (homologada por Decreto Federal, em 2011), residem 343 indígenas, que ocupam um território de 4.039 hectares, distribuído em cinco aldeias: Krenak, Naknenuk, Nakrehé, Takruk e Uatu (ISA, 2013), conforme se vê no Mapa 1. Alguns indígenas domiciliam no estado de São Paulo (aldeia

Vanuíre, no município de Tupã), juntamente com indígenas da comunidade indígena Kaingang,3 e há também notícias de sua presença no Mato Grosso (aldeia Cachoeirinha, no município de Miranda), no Mato Grosso do Sul (aldeia Buriti, no município de Dois Irmãos do Buriti) e na Ilha do Bananal, no Tocantins.

O interesse pelo estudo dessa área está relacionado ao processo de formação e consolidação do território étnico Krenak, uma vez que os Borun do Watu (os índios do rio Doce) possuem uma relação histórico-cultural imemorial com seu território tradicional.

Mapa 1: Organização espacial da Terra Indígena Krenak – Resplendor (MG).



3 Comunidade indígena do Sul do Brasil também integrante do tronco Macro-Jê.

Vale ressaltar ainda que, em reconhecimento e respeito às concepções etnológicas e etnográficas, foi importante para nossa pesquisa a investigação das dimensões da identidade e da etnicidade visando à elaboração de um estudo da diversidade e da vivência espacial e territorial da comunidade. Partindo da concepção relacional e contrastiva da identidade, que é construída a partir do reconhecimento da alteridade que se estabelece no diálogo e/ou no conflito com o outro, realizou-se ainda uma interlocução com índios e não índios a fim de se tentar compreender o papel e a percepção de ambos sobre as estratégias de resistência destas comunidades. Tais estratégias têm conduzido à emergência e ao redesenho de *novas paisagens culturais indígenas* particulares, e daquelas em construção, no território envolvido nesta pesquisa.

As concepções teórico-conceituais que orientaram nosso trabalho partiram da preocupação inicial de se compreender a categoria de análise paisagem, a partir de sua evolução conceitual no âmbito da geografia cultural. Foram buscadas, particularmente, contribuições de autores como Corrêa (1995), Claval (2004), Cosgrove (2012), 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 de que a paisagem, como já destacaram autores clássicos da geografia cultural no século XX, é algo para ser descrito/percebido, analisado/interpretado e explicado/compreendido. Tais bases teóricas possibilitaram, aliás, uma análise da realidade com enfoque etnográfico/etnogeográfico.

Em termos de método, utilizamos, mais especificamente, a abordagem proposta por Denis Cosgrove (2012), 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. Este 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, 2012).

Culturas dominantes e alternativas: a leitura das paisagens culturais de Denis Cosgrove

As paisagens vêm sendo apreendidas por geógrafos e viajantes que, ao descreverem a natureza das regiões percorridas, utilizaram o olhar geográfico. Para os pioneiros do início desta 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). Ressalte-se que, até meados do século XVIII, as descrições das paisagens abstinham-se de termos técnicos e universais para tratar 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 (SCHIER, 2003).

Até o século XIX, os geógrafos procuraram descrever, de forma precisa, as paisagens por meio da interface entre atmosfera/litosfera e hidrosfera. Contudo, entre 1880 e 1890, abriu-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 na Alemanha pela obra de Ratzel, delimitando-se aí um novo campo da geografia: a antropogeografia, concebida na interface entre "natureza e fatos sociais" ou

"natureza e cultura". E, neste 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 disto, então, uma visão vertical da realidade, que começou a buscar alcançar e compreender elementos ainda negligenciados na paisagem pelo olhar horizontalizado, resultante de vários pontos de vista sucessivos dos viajantes, estes ainda muito próximos da paisagem dos pintores. E foi a partir dessa nova perspectiva que a visão geográfica sobre a paisagem deixou de ser apenas horizontal ou oblíqua, e tornou-se também vertical, incorporando o cruzamento de informações (como o desenho das parcelas de terras, as estradas, o plano das aldeias e das cidades) por meio, principalmente, do mapeamento das paisagens, o que correspondeu a uma realidade de grande importância para o estudo das paisagens.

Vale ainda ressaltar que tal fundamentação da paisagem partiu da utilização de novos procedimentos além da observação direta, como o uso de fotografias aéreas, mapas temáticos, consulta de planos cadastrais e entrevistas junto aos atores sociais, entre outros. Contudo, a diversificação de metodologias e a verticalização do olhar geográfico podem levar a simplificações e à perda da realidade como um todo. O olhar do geógrafo, consequentemente, 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 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 da paisagem, na perspectiva da geografia cultural, estiveram concentrados nos Estados Unidos e na Europa, principalmente. Nas abordagens da escola anglo-saxônica da geografia cultural contemporânea, há uma diversidade de concepções teórico-conceituais que inclui tanto vertentes ligadas ao marxismo cultural quanto outras que fazem, por exemplo, uma releitura dos estudos clássicos da Escola de Berkeley, de Carl Sauer. As primeiras propõem uma abordagem "renovada" e "radical" da geografia humana – vertentes que incluem autores como Don Mitchel, Raimund Willians, Denis Cosgrove, Nancy Duncan e Peter Jackson – e criticam o "determinismo cultural" dos enfoques clássicos. É relevante assinalar, contudo, que os enfoques de Denis Cosgrove, embora imbricados com o marxismo cultural, podem ser considerados mais heterodoxos, já que este autor é caracterizado, por Hoefle (1999, p. 83), como um pesquisador "bastante consistente filosoficamente através dos anos na sua migração intelectual do Marxismo Cultural ao Pós-Modernismo".

Denis Cosgrove é um expoente da escola anglo-saxônica da geografia cultural, que 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. Vale ressaltar que a paisagem se coloca como um lugar simbólico que carrega um sistema de significações, compostas por meio das relações do seu espaço vivido.

Cosgrove adota um conceito de cultura 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 e suas próprias suposições, tomadas como verdadeiras, como objetivas e válidas para todas as pessoas (COSGROVE, 2012). As relações de poder se concretizariam mais em circunstâncias nas quais as

suposições culturais do grupo dominante aparecem como senso comum, o que, segundo este autor, define uma *hegemonia* cultural. É assim que, para Cosgrove, se formam as culturas dominantes e as subdominantes ou alternativas. Ele incorpora, nesta discussão, tanto os sentidos políticos, como os de etnicidade, sexo e idade. Em vista de tais postulações, os pesquisadores que seguem esta 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 ideias de intervenção humana e controle das forças que modelam e remodelam nosso mundo. Nesse sentido, sua proposta é aplicar à paisagem humana algumas das habilidades interpretativas de que dispomos ao estudar um romance, um poema, um filme ou um quadro, e de tratá-la como uma expressão humana intencional composta de muitas camadas de significados (COSGROVE, 2012). Este 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, que agem como direcionamento para as ações dos seres humanos de alterar e aperfeiçoar o meio ambiente.

A respeito dos aspectos culturais de uma paisagem, além de sua concepção ligada ao poder, Cosgrove destaca ainda que a construção cultural é estabelecida, constantemente, por meio 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. Revelar os significados na paisagem cultural exige a

habilidade imaginativa de entrar no mundo dos outros de maneira autoconsciente e, então, re-presentar essa paisagem num nível em que seus significados possam ser expostos e refletidos. E 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, 2012).

Para alcançar os significados citados por Cosgrove, faz-se necessário compreender as expressões impressas por uma cultura em sua paisagem, para as quais a linguagem consiste em um instrumento fundamental, tanto por seu significado simbólico quanto por meio de sua instrumentalização por inventários toponímicos e da análise de sua relação com as paisagens culturais. Como principal método para a leitura das paisagens, o referido autor propõe a execução de trabalhos de campo, a elaboração e interpretação de mapas e a busca de "evidências", que informem os significados contidos nas paisagens. Ele 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, 2012).

As paisagens das culturas dominantes refletem a hegemonia que um determinado grupo ou classe exerce sobre outro(s), pela dominação dos meios de vida, como a terra, o capital, as matérias-primas e a força de trabalho. Desse modo, as paisagens culturais dominantes expressam a influência dos valores de uma determinada cultura, por meio, inclusive, da alocação do excedente social produzido por toda a comunidade a fim de manter e reproduzir o seu poder. Com isso, se alcança a

capacidade de projetar e comunicar, por quaisquer meios disponíveis e por todos os outros níveis e divisões sociais, uma imagem do mundo consoante com sua própria experiência, e de ter esta imagem aceita como reflexo verdadeiro da realidade de cada um. Cosgrove destaca ainda que tais paisagens simbólicas não são concebidas apenas como "estáticas e formais"; trata-se de valores culturais concretizados na vida cotidiana ou ainda em rituais públicos (COSGROVE, 2012).

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. Neste conjunto de paisagens alternativas, Cosgrove 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 seus sistemas geográfico e simbólico, concebendo uma nova perspectiva/alternativa de reprodução sociocultural. Para Corrêa (1995, p. 6), as paisagens culturais emergentes são aquelas "portadoras de uma nova mensagem social", mas cuja investigação desperta o interesse pelo "caráter utópico expresso em uma nova organização social e espacial impresso na paisagem". Esta "visão de futuros alternativos" vinculada às paisagens culturais emergentes carrega um aspecto futurista ou utópico, que ainda se encontra predominantemente no plano das ideias ou no papel. E é sugestivo notar que, no contexto dos países subdesenvolvidos, a configuração de tais paisagens (inclusive, assumindo a forma de contraprojetos às culturas dominantes) tem se consolidado, principalmente entre as comunidades tradicionais, como destaca Deus:

> 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 (DEUS, 2011, p. 3).

Segundo Corrêa (1995), as paisagens residuais podem, por sua vez, ser encontradas no mundo rural e também em algumas áreas da cidade, onde os elementos da paisagem carregam pouco ou nada de seu significado original, configurando o que muitos geógrafos denominam de paisagens-relíquias. A análise destas 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 delas nos diz tanto sobre nós mesmos e nossas suposições culturais quanto sobre seu significado original (COSGROVE, 2012).

Já as paisagens excluídas são formadas por grupos minoritários e pouco integrados, como as minorias étnicas (índios e ciganos) ou religiosas e ainda, segundo esse autor, a cultura feminina, dos homossexuais, dos maçons, das 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 incita a importância processual de sua construção, não apenas no âmbito cultural, mas na sua própria essência histórica, econômica e social. E é nessa perspectiva que buscamos compreender a vivência e a experiência dos índios Krenak.

Paisagens culturais excluídas: signos e significados da diáspora Krenak

Desde os primeiros contatos dos Borun com os não índios, já na ocupação do Vale do Rio Doce, em fins do século XVIII, estabeleceu-se uma situação de exclusão social dos índios. Estas memórias de exclusão – e, inclusive, de exílio – de seu território

tradicional ainda são retomadas por aqueles que as vivenciaram. Para os jovens Krenak,[4] essas lembranças consistem em verdadeiros marcos da sua resistência étnico-cultural. Um marco estruturante deste processo remete à Carta Régia de 13 de maio de 1808, que, indo ao encontro das novas demandas econômicas então colocadas, oficializou as ações hostis contra os índios, legalizando a "guerra justa" contra os Botocudos, que garantia a ocupação dos seus territórios, inclusive com a escravização da mão de obra indígena, o 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, seccionando este território em faixas controladas pelos militares, com o propósito do extermínio indígena e da ocupação demográfica do vale, o que também estimulou a chegada de colonos dispostos a escravizar os indígenas e a dedicar-se ao cultivo e comércio na região, recebendo para isto uma série de isenções fiscais. A Carta Régia de 1808 transformou-se no marco do genocídio indígena, atingindo não apenas os grupos de botocudos, como também diversas outras comunidades indígenas.

No intuito de compreender a diáspora Krenak, realizamos uma reconstrução da sua experiência de exílio a partir dos relatos de algumas lideranças indígenas. Este processo remonta, principalmente, ao momento em que os grupos residentes no município de Resplendor foram expulsos de suas terras, retirados à força e "despejados" como verdadeiras cargas humanas, em territórios de outras comunidades indígenas, como o Posto Indígena Maxakali, localizado nas proximidades de Santa Helena de Minas, região norte de Minas Gerais. Deixados às margens da aldeia, a estratégia governamental partia justamente do

[4] Tais percepções foram narradas pelos próprios indígenas por meio de diálogos estabelecidos conosco, durante a aplicação dos questionários ou em momentos festivos, durante a realização dos trabalhos de campo.

reconhecimento das diferenças étnicas das comunidades, inclusive ao colocá-las em conflito, para acelerar ainda mais o processo de etnocídio (evidenciado, sobretudo, no período do regime militar).

Frente às dificuldades vividas e às enfermidades adquiridas na Terra Indígena Maxakali, os Krenak juntaram suas famílias e iniciaram uma jornada de regresso ao seu território original, passando incialmente pelas cidades mineiras de Carlos Chagas, Teófilo Otoni e Governador Valadares, caminhando e comendo carirú, bernueba, gondó (maria-gondó ou capiçoba), caratinga e outras plantas que encontravam à beira das estradas. Chegando a Governador Valadares, foram enviados para a cidade do Rio de Janeiro (RJ), para onde se dirigiram no intuito de buscar esclarecimentos sobre o que estava acontecendo junto ao chefe da Fundação Nacional do Índio (FUNAI). Pernoitaram, naquela noite, no Rio de Janeiro, e, no dia seguinte, foram encaminhados para Belo Horizonte (MG), com destino à terra Krenak. Ao chegarem à capital mineira, resolveram ir a São Paulo (SP) para apoiar outros grupos que haviam sido direcionados para esta cidade. Em São Paulo, um dos líderes desse movimento foi preso e enviado para Dourados (MS), pois, para o governo, ele era considerado um articulador importante que precisava ser desmobilizado e afastado dos demais indígenas. Todavia, a resistência dos Krenak e a vontade de retornarem ao seu território fizeram com que este grupo e diversos outros indígenas resistissem até, enfim, conseguirem retornar aos seus familiares, já em fins da década de 1980.

Diversas histórias individuais e familiares sobre essa diáspora pelo território nacional foram vivenciadas, primordialmente, no período militar, quando o contexto político incluiu a criação de um Reformatório Indígena, em 1969, no então Posto Indígena Guido Marliére, sob o comando do capitão Pinheiro, para o qual índios de diversas comunidades foram transferidos a fim de serem condicionados às diretrizes da cultura

dominante. Neste contexto, foram submetidos a violências e despidos de suas práticas culturais e sociais.

Os relatos que remetem a este período revelaram a dor de verem seus parentes presos e forçados a diversas práticas distintas de suas tradições étnicas, além do sofrimento junto a indígenas de outras regiões do país, que, muitas vezes, não resistiam nem sequer às diferenças climáticas a que foram submetidos. Segundo Corrêa (2003), entre 1969 e 1972, período em que o reformatório esteve funcionando no Posto Indígena Guido Marliére, ali ficaram detidos mais de cem índios, por motivos como: agressão a mulheres, atritos com o chefe do posto, homicídio, roubo, embriaguez, vadiagem, uso de drogas, saídas sem autorização da terra indígena. Muitos, entretanto, ali chegaram "sem motivo para envio", sendo este o segundo maior motivo documentado depois da embriaguez. Além dos Krenak, que também se encontravam presos e/ou encarcerados no reformatório, havia ainda índios das comunidades Karajá (GO), Terena (MS), Maxakali (MG), Bororo (MT), Krahô (GO), Pataxó (BA), Pankararu (PE), Canela (MA), Fulni-Ô (PE), Kaingang (RS), Urubu-Ka'apor (MA), Kampa (AC) e Xavante (MT).

Concomitantemente ao reformatório, foi criada a Guarda Rural Indígena (GRIN), cujo objetivo, no regime militar, era o de passar à sociedade a imagem de que os próprios índios estariam cuidando das aldeias, inclusive, com sua apresentação e formatura em um desfile militar na capital, quando foram apresentadas práticas de tortura, sendo a mais chocante a imagem de uma pessoa que desfilou em um pau-de-arara, o que referencia o processo de institucionalização desta prática hedionda no Brasil, àquela época. Em 1971, em decorrência de alguns conflitos com fazendeiros, e ainda devido à atenção que jornalistas começavam a dar ao Reformatório Krenak, o chefe do posto (capitão Pinheiro) determinou que os indígenas fossem, mais uma vez, transferidos para a Fazenda Guarani, no município de Carmésia (MG), onde

também funcionava um presídio indígena, na antiga sede desta fazenda.

A partir desses relatos, observamos que os Krenak, nesse período de resistência à opressão, se configuraram como uma paisagem cultural excluída, subjugada pelas ações opressoras do Estado e sem visibilidade, uma vez que a sociedade desconhecia a luta e resistência indígenas, construídas sobre uma memória de sofrimento. Nas entrelinhas desta história, ainda emanam as lembranças de um passado de adversidades:

> *Aí, eu sei que nós sofre muito mesmo. Nossa! Aqui, tudo era fazendeiro que morava. Índio passava aqui, [os fazendeiros] 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 Júlia; aquele 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 (entrevista concedida por Laurita Félix, 75 anos, em incursões de campo realizadas no ano de 2012).*

Tais paisagens excluídas foram construídas sobre a memória de diásporas, sobre muita luta e sofrimento dos Krenak, em tempos remotos e, principalmente, no período da ditadura militar. A identidade cultural dos Krenak está, dessa forma, associada ao seu passado de exclusão, a partir de histórias partilhadas e compostas de singularidades das vivências e representações dos indivíduos, reforçando e reafirmando sua identidade. Inclusive, essa situação de exclusão ainda é observada nas percepções e concepções da sociedade envolvente do município de Resplendor. Todavia, não é o esquecimento desses processos que transfigura suas paisagens – de excluídas para emergentes –, mas, sim, a perpetuação dessas histórias, evidenciadas a partir da luta pela conquista e retomada de seu território tradicional, que fundamenta a base consubstancial da emergência etnopolítica da comunidade indígena Krenak.

Paisagens culturais emergentes: projetos e iniciativas de fortalecimento da identidade Krenak

O movimento de marginalização cultural incide a todo momento, com o intuito de excluir e dizimar as comunidades que, de alguma forma, desenvolvem contraprojetos de resistência à soberania da cultura dominante. Todavia, faz parte da vivência das comunidades indígenas reagir, não apenas por meio do combate direto ou de manifestações públicas, mas também por iniciativas que visam a fortalecer a identidade e a cultura de resistência comunitária, por meio, por exemplo, do desenvolvimento de projetos de educação, de atividades culturais e de práticas de cultivo que viabilizam a manutenção dos membros no território tradicional, entre outras.

Nesse sentido, um dos primeiros projetos que se destacaram na Terra Indígena (TI) Krenak, após a retomada do seu território, na década de 1980, foi a educação indígena, iniciada pela formação dos professores indígenas, em 1999, e desenvolvida nas duas escolas existentes à época: uma no Porto da Barca e outra na região do rio Eme, na atual aldeia Takruk (construída com materiais de má qualidade e insuficientes). Ressalte-se que, frente às dificuldades de infraestrutura, transporte escolar e aporte para a elaboração de materiais didáticos apropriados, inclusive da falta das orientações previstas pelo Programa Nacional da Educação Indígena, os professores Krenak se mobilizaram na construção do projeto "Língua Mãe: fortalecimento da cultura Krenak", que foi enviado ao Edital Minas (para a implementação de pontos de cultura em Minas Gerais), no ano de 2009.

Com o apoio obtido da FUNAI e da Rede Unir,[5] este projeto teve início em 2010, envolvendo todas as aldeias, no intuito

[5] Entidade ambientalista de Resplendor (MG), cuja finalidade é a proteção, conservação, melhoria ambiental e inclusão social, com a

de "unir o passado e o presente", apresentando às crianças a riqueza da cultura tradicional de seus ancestrais, preservada por meio da oralidade (ainda que parcialmente, em decorrência das guerras, imposições culturais e diversos exílios sofridos pelos Krenak, durante a ditadura militar). Nesse sentido, "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). Pautado sobre os pilares da formação básica, do resgate da história e do aprendizado da língua Krenak, o projeto contemplou desde a aquisição de equipamentos de registros audiovisuais a materiais didático-pedagógicos, inclusive com a elaboração de um dicionário Krenak e de um vídeo histórico, além de uma cartilha didático-pedagógica direcionada ao ensino da língua e da cultura. Ressalte-se que, 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, a sua transmissão para as gerações futuras.

Mesmo que os Krenak não retomem o uso exclusivo da língua mãe no cotidiano da aldeia, eles caminham, no contexto atual, para a consolidação de uma cultura bilíngue, sendo o uso da língua Krenak uma estratégia de autodefesa ou para momentos em que se faz necessária ou conveniente a comunicação restrita aos falantes desta língua indígena. Atualmente, a língua Krenak é falada com maior fluência não apenas entre as anciãs da aldeia, mas também pelos professores de cultura e pelos mais jovens, que passaram pela escola indígena e se encontram engajados nas práticas de resgate da língua mãe. Tal constatação é confirmada nas interlocuções frequentes na língua krenak, em conversas com os Kraí (brancos), que impedem que estes compreendam o que os

finalidade de fomentar o desenvolvimento local, integrado e sustentável do município.

índios estão falando. Esta estratégia (já realizada em tempos remotos, antes da proibição do uso das línguas indígenas e da imposição do português pelas políticas pombalinas) retornou, nos dias atuais, como uma forma de proteção da cultura krenak.

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, as fotografias e gravações de áudio e/ou de vídeo se configuram como ferramentas utilizadas pelos indígenas no registro, na manutenção e na divulgação de sua cultura nas redes sociais. Com a facilidade de acesso à internet em alguns pontos da aldeia, os Krenak divulgam fotografias e vídeos de seus momentos de cultura (como a festa do índio, as fogueiras etc.) e realizam trocas e discussões críticas sobre a realidade atual das comunidades indígenas, consolidando e intensificando o intercâmbio de informações e a divulgação de encontros e notícias por meio desses ambientes virtuais. É relevante assinalar que, cada vez mais, as comunidades indígenas encontram-se interligadas e mobilizadas, tanto nacional como internacionalmente.

Um exemplo dessa interlocução foi a exposição de arte de Maria Thereza Alves, realizada 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 retratavam a atual situação dos Krenak. A exposição chegou ao Brasil em 2010, na 29ª Bienal de São Paulo, realizada no Parque Ibirapuera, com uma proposta idêntica: a de promover os engajamentos e mudanças reais nos contextos sociais minoritários.

A mobilização política e social da comunidade indígena Krenak, sempre envolvida nas lutas pelos seus direitos ou em encontros de etnias, possibilitou-lhe criar uma rede de parceiros indígenas e não indígenas, em escalas nacional e internacional. Entre as comunidades indígenas com as quais os Krenak mantêm

ou já mantiveram algum contato em Minas Gerais, estão, principalmente, outras comunidades Macro-Jê, como: os Pataxó (com os quais conviveram no exílio na Fazenda Guarani, em Carmésia, e com os quais ainda mantêm, 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 e do Festival de Dança e Cultura Indígena, na Serra do Cipó, entre outros eventos políticos e culturais). Destaca-se, ainda no estado de Minas Gerais, em menor intensidade, o contato com as etnias Xukuru-Kariri, Aranã, Mukurim, Kaxixó e Pankararu (de Araçuaí). Em todos os municípios mencionados, já foram realizadas apresentações culturais e/ou encontros indígenas. Contudo, há outros motivos detectados para a visitação de cidades mineiras (registradas por algumas pessoas), tais como: visitas a familiares; encontros da igreja evangélica (em Itabira, Conselheiro Pena e Caratinga); consultas médicas; serviços de aposentadoria (em Aimorés, Valadares, Belo Horizonte) e estudos (para a realização de cursos técnicos e/ou faculdades, principalmente em Montes Claros, Valadares e Aimorés).

A articulação política e social dos Krenak também alcança outros estados brasileiros, por meio do contato com as seguintes comunidades: Kaingang (de Vanuíre/SP); Xavante (Serra do Roncador/MT); Pataxó Hã-Hã-Hãe (sul da Bahia); Pankararu (PE); Guarani (de Araribá/SP e Aracruz/ES); Tupiniquim (Aracruz/ES); Pataxó (sul da Bahia); Terena (de Ariribá e Icatú/SP); Ianomâmi (AM e RR); Kaxinawá (AC); Tukano (AM); Kariri-Xokó (AL); Fulni-Ô (PE); Karajá (Ilha do Bananal/TO); Tuxá (Rodelas/BA) e Xerente (TO). Além disso, sua presença também se faz ativa, no contexto internacional, em viagens para apresentações culturais realizadas na Argentina, nos Estados Unidos, na Inglaterra, na Espanha, em Portugal e na França,

representando a sua resistência cultural e resgatando um pouco da história de seus antepassados.

Outra face do protagonismo político dos Krenak manifestou-se com a sua luta pela obtenção de medidas de compensação pelos danos morais e ambientais causados à sua comunidade pela implantação de grandes empreendimentos, como a Estrada de Ferro Vitória-Minas e a Usina Hidrelétrica de Energia de Aimorés. Deve-se ressaltar que o atual acordo firmado com o consórcio estabelecido entre a Companhia Vale do Rio Doce (Vale), a Companhia Energética de Minas Gerais (CEMIG) e a Usina Hidrelétrica de Energia de Aimorés não inclui as compensações pelos danos ambientais ocasionados à flora e ao solo da TI Krenak em decorrência da construção da ferrovia. Pois, além do desenvolvimento do Projeto de Pecuária Leiteira, este acordo, firmado em 2008, previa ainda a indenização para cada família indígena, taxa de manutenção e cestas básicas.

O projeto de Pecuária Leiteira teve início em de abril de 2009, a partir do evento de inauguração realizado na TI Krenak, em que estiveram presentes representantes do consórcio Usina Hidrelétrica de Energia de Aimorés, Vale/CEMIG, FUNAI, prefeitura e secretarias municipais, Fundação Nacional de Saúde (FUNASA), amigos e parceiros dos índios. É sugestivo observar que, apesar de a comunidade Krenak tradicionalmente não ter hábitos pecuaristas, o seu contato com esta atividade já havia se iniciado com a chegada do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) na região e com a instalação do Posto Indígena Guido Marliére, cujo chefe de posto desenvolvia não apenas a criação de gado, como também o plantio de roças de milho, de feijão, de 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, segundo os membros da comunidade indígena, o desenvolvimento desse projeto no território Krenak, frente às condições de degradação ambiental em que se encontrava a reserva depois de tantas invasões, configurou-se como uma alternativa compatível à realidade atual dos Krenak, proporcionando-lhes melhorias na qualidade de vida. Pois, a partir disso, muitas famílias conseguiram construir ou reformar suas casas, adquirir eletrodomésticos e aparelhos eletrônicos, entre outros bens e utensílios domésticos. A pecuária leiteira, atualmente, ocupa grande parte das áreas abertas da reserva (desprovidas de vegetação arbórea), mas acaba por intensificar impactos ambientais, como os processos erosivos, os assoreamentos, as queimadas, a compactação dos solos e a disseminação de gramíneas. Tais impactos ocasionam a redução da diversidade da fauna e da flora e compromete a qualidade da água dos mananciais.

Outro impacto relacionado à degradação do território Krenak está relacionado a pouca disponibilidade de espécies nativas para a produção de artesanato, atividade cuja importância é reconhecida não apenas pelos indígenas, mas também pela sociedade envolvente. Desse modo, os artesãos Krenak acabam tendo que coletar sementes nas proximidades da aldeia ou na própria cidade de Resplendor, quando as encontram, ou acabam comprando sementes de parentes de outras aldeias, ou, ainda, utilizando materiais industrializados (miçangas, linhas de náilon, barbantes etc.) para a confecção de seus produtos artesanais.

Diferentemente, contudo, 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, impondo uma realidade socioeconômica de dificuldades, pobreza e doenças –, na aldeia Krenak, a comunidade conseguiu reverter esta situação, seguindo seus direitos constitucionais e tendo lutado pela indenização da

Vale por todos esses impactos. Sabe-se que os impactos ambientais (desmatamento, erosão e assoreamento do rio Doce) causados pelos fazendeiros estão associados ao avanço da Estrada de Ferro Vitória-Minas, no Vale do Rio Doce, que trouxe o surgimento dos pequenos núcleos que, atualmente, configuram grandes cidades. A presença desta ferrovia acarretou o aumento das invasões, o surgimento de doenças desconhecidas, os problemas de prostituição e estupros de índias, além do intenso ruído causado pelas máquinas. O trem, que, inicialmente, parava na estação Crenaque (permitindo o embarque e desembarque dos índios, além da venda de seu artesanato e a compra de mercadorias vindas da cidade), deixou de parar ali quando os Krenak realizaram mobilizações em defesa de seus direitos.

Tais mobilizações resultaram de muita resistência dessa comunidade indígena, que continua batalhando por seus direitos incessantemente, seja por meio da educação e da formação superior de seus integrantes, seja no dia a dia, se fortalecendo culturalmente, mesmo frente às limitações cotidianas impostas pelo trabalho na pecuária. São estas iniciativas que, no período mais recente, deram aos Krenak os atributos ou características de uma paisagem cultural alternativa emergente que, cada vez mais, se contrapõe à sociedade dominante, materializando-se inclusive por intermédio de projetos que, como já reportamos, visam à sobrevivência e ao fortalecimento de sua identidade cultural. Os desafios são constantes.

No ano de 2013, os Krenak tiveram conhecimento sobre um possível processo de expropriação relacionado à construção de mais duas hidrelétricas no rio Doce, distando, cada uma delas, sete quilômetros da terra indígena, no alto e baixo curso do rio: uma localizada em Conselheiro Pena (cujo nome será Crenaque) e outra, homônima da cidade de sua localização (Resplendor); e terão áreas de reservatório equivalentes a 6,14 Km^2 e 3,54 Km^2, respectivamente. Prevê-se ainda que tais empreendimentos

alaguem parte da aldeia localizada às margens do rio Doce, além de outras regiões da reserva ao longo do rio Eme.

As preocupações dos Krenak sobre a construção das hidrelétricas continuam as mesmas: impactos na pesca, com o desaparecimento de algumas espécies; alagamento do território indígena e de outras áreas tidas como importantes para a comunidade (e que poderiam ser reivindicadas como territórios indígenas, no futuro); interferência na espiritualidade associada ao rio Doce (uma vez que o barramento do rio impossibilita a limpeza espiritual da comunidade); e a perda dos sítios arqueológicos descobertos, como as "pedras pinturas" (pinturas rupestres), e daqueles que ainda não foram descobertos e que poderão ser perdidos com a formação do lago da represa.

Outra luta dos Krenak é a retomada do território sagrado no qual está instalado o Parque Estadual de Sete Salões, onde estão as grutas em que seus ancestrais realizavam rituais sagrados e uma das "pedras pintura" que compõem o seu patrimônio cultural. A este local vinculam-se o desejo e o sonho de muitos indígenas de retomada e reconquista do seu território sagrado original. É relevante ressaltar que a ligação dos 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 dada aos seus patrimônios culturais, que são como verdadeiras fontes de energia para a renovação do espírito Krenak. É nas grutas dos Sete Salões, ou nas "pedras pinturas", que eles fazem a conexão entre as memórias passadas e o desejo de revivê-las em seu território presente e futuro.

Diante da importância histórica e cultural dessa área (que, atualmente, corresponde ao Parque Estadual de Sete Salões), não há como falar de paisagem cultural emergente sem se considerar a luta pela reconquista deste território sagrado. Esta luta vem se desenvolvendo desde o retorno dos Krenak, em 1980, e

vem, crescentemente, constituindo a principal reivindicação desta comunidade, no contexto atual. Como disse Shirley Krenak, em seu depoimento, 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).

O embate entre os distintos interesses institucionais consiste no principal fator de morosidade desse processo, pois, enquanto o órgão ambiental responsável permanece essencialmente preocupado com a preservação de um dos últimos remanescentes de Mata Atlântica preservados no estado de Minas Gerais, a FUNAI prioriza e busca a manutenção sociocultural dos Krenak, em seu território tradicional. É preciso, portanto, ao menos tentar conciliar e conceber uma gestão compartilhada dessa paisagem natural/cultural tão significativa e marcante para a região leste mineira. Depois de tantas discussões e reivindicações, a luta e a persistência dos Krenak desencadearam, em março de 2013, a tão esperada abertura do processo de identificação e expansão do seu território (incluindo-se a área referente aos Sete Salões), que, entretanto, até o presente momento, encontra-se apenas parcialmente consolidado.

Outros projetos de resistência e emergência etnopolítica dos Krenak são a solicitação, encaminhada pelos indígenas ao Ministério Público, referente ao Procedimento Investigativo Criminal n° 1.22.009.000437/2012-92/PRM Governador Valadares/MG, em 2012, e o Inquérito Civil Público nº 1.22.000.000929/2013-49/PRDC-MG, em 2013, que vêm sendo trabalhados em conjunto pelo Ministério Público Federal, por meio do Grupo de Trabalho Violação dos Povos indígenas e Regime Militar. Tal equipe dedica-se à análise dos processos que se

referem às comunidades indígenas vitimadas pela implantação do Reformatório Krenak e da Fazenda Guarani e pelo funcionamento da Guarda Rural Indígena, no estado de Minas Gerais. Nesse sentido, vem sendo desenvolvida uma série de entrevistas, rodas de conversa e questionários, com o intuito de documentar e investigar as melhores formas de se ajuizarem as citadas ações civil e criminal em andamento (MPF, 2014). Já como desdobramento deste processo, em março de 2015, uma carta foi elaborada pelo procurador da República reconhecendo as "violações aos direitos humanos perpetradas contra o povo indígena Krenak pelo Estado Brasileiro, durante a ditadura militar, [reconhecimento este que deve ser] acompanhado de pedido público de desculpas" e a "reparação econômica coletiva em prol do povo indígena Krenak, tendo em vista que os atos da ditadura provocaram sua desagregação social e cultural, colocando em risco, portanto, sua própria existência enquanto povo" (MPF, 2015, p. 1).

Em novembro de 2015, mais um dos direitos dos Krenak foi violado, com o rompimento das barragens de rejeitos da mineradora Samarco-Fundão e Santarém, localizadas em Mariana (MG). Além de destruir ou descaracterizar os distritos de Bento Rodrigues e diversas outras localidades da bacia do rio Doce, terras indígenas, assentamentos e comunidades de pescadores dos territórios mineiro e capixaba, deixando diversas populações sem alimento, sem água e até mesmo sem condições de exercerem atividades agrícolas, esse crime ambiental impactou a biodiversidade da bacia hidrográfica do rio Doce e também, diretamente, a cosmologia krenak, segundo a qual o rio é muito mais que um recurso natural, pois trata se de uma entidade sagrada – um parente, um *maret* ou espírito ancestral encantado. Ainda nos dias presentes, os impactos da lama contaminada que não para de descer pelo rio Doce são vivenciados nesta região (ISA, 2018).

Curiosamente, em dezembro de 2015, foi lavrada uma ação civil pública com pedido de antecipação de tutela contra a União Federal, a FUNAI, o estado de Minas Gerais, a Ruralminas e Manoel dos Santos Pinheiro (o capitão Pinheiro). Nesta ação civil, a partir dos estudos da comissão e de laudos psicológicos feitos com as populações indígenas em questão, comprovou-se que as ações executadas e que afetaram essas comunidades, no período militar, foram tão graves e degradantes que "a própria reprodução física e cultural dos Krenak se viu ameaçada" (MPF, 2015, p. 88).

Deve-se ressaltar que cabe ao Estado e a todas as entidades e pessoas envolvidas repararem os danos causados às comunidades indígenas atingidas, possibilitando: "(i) o fortalecimento da identidade e da autoestima dos indivíduos e da coletividade Krenak; (ii) o resgate e o fortalecimento da cultura krenak; (iii) a garantia do direito à memória, visando à não repetição das violações perpetradas" (MPF, 2015, p. 92). Entre os pedidos formulados nesta ação, constam: a recuperação ambiental da TI Krenak, devastada e totalmente degradada, com a entrega dos títulos de suas terras aos fazendeiros da região pela Ruralminas, no período da ditadura e da diáspora Krenak; a tradução para a língua Krenak da Constituição da República de 1988, da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e do texto do relatório final da Comissão Nacional da Verdade; a entrega de documentos e arquivos impressos, digitais e audiovisuais registrados no período militar, referentes à comunidade, ao Reformatório Krenak e à sua transferência compulsória para a Fazenda Guarani; ações e apoio para o registro, a transmissão e o ensino da língua Krenak, assim como para as iniciativas que visem a resgatar a cultura, o território e a espiritualidade indígena desta etnia.

Além disso, para os Krenak, seria importante ainda: a conclusão do processo administrativo de identificação de delimitação da Terra Indígena Krenak de Sete Salões; a sistematização e a publicização da documentação referente às

graves violações dos direitos humanos das comunidades indígenas durante o período de 1967 a 1988, devendo o registro e a discussão concernentes a tais eventos e experiências serem inseridos nos currículos escolares estaduais; e uma cerimônia pública, na TI Krenak (que os índios gostariam que fosse veiculada em rede nacional de televisão), com representantes dos governos federal e estadual, para que seja feito um pedido público de desculpas à comunidade "pelas graves violações de direito perpetradas contra esta etnia durante a ditadura militar" (MPF, 2015).

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 isto, o desafio do olhar geográfico frente aos processos sociais, sob o viés cultural, remete 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 a partir de uma essência cultural imutável, transmitida entre gerações, que se associa, no entanto, às múltiplas influências individuais e coletivas de interpretação dos indivíduos da comunidade, dando-lhe o caráter dinâmico e múltiplo segundo o qual, atualmente, são compreendidas as culturas indígenas. Nessa perspectiva, a cultura representa não apenas a herança e a experiência de uma comunidade, mas uma projeção em direção ao futuro, apresentando-se ainda como um documento aberto a múltiplas leituras. Eis aí mais um desafio do olhar do geógrafo ao procurar captar as diversas leituras de uma paisagem, combinando, de forma efetiva, todos esses olhares.

É nesse sentido que os Krenak vêm consolidando sua paisagem cultural alternativa emergente. Descendentes de uma comunidade contra a qual se decretou uma guerra, no século XIX, temida até por outras comunidades indígenas menos expressivas demograficamente e ocupando parte considerável da região geográfica do leste brasileiro, os Botocudos travaram diversas batalhas, das quais foram restando alguns poucos "remanescentes", que formaram novas comunidades até chegarem à constituição atual dos Krenak.

A memória de uma paisagem cultural excluída e de sofrimento ainda se faz presente, até mesmo nas lembranças daqueles membros da comunidade que nunca mais voltaram para o território tradicional. A angústia e a desolação pelos parentes perdidos, o desrespeito e a humilhação por eles vivenciados, no entanto, não os abateu e nem os exterminou, como previa o Decreto de 1808. E, por meio da interação com a sociedade envolvente, a comunidade foi se informando e se fortalecendo, com a apropriação de conhecimentos, tecnologias e valores da cultura dominante, para garantir a continuidade de sua identidade, valores e tradições culturais, inclusive, com a mobilização política e a formação dos movimentos indígenas, na década de 1980.

Deve-se ressaltar que o simbolismo presente na paisagem cultural Krenak traduz elementos de: proteção (como a divisão da comunidade e sua distribuição por todo o território visando à vigilância e proteção das fronteiras); subsistência (apropriando-se da atividade pecuária como uma forma de sobrevivência em um território intensamente devastado); ressignificação de crenças e aspirações (construídas a partir de uma consciência socioespacial de pertencimento e associadas a sinais visíveis de um projeto vital da sociedade); "resgate" e fortalecimento cultural, que se consolidam por meio da contestação do presente em busca de novas e futuras formas alternativas de subsistir (expressas nos projetos emergentes incidentes no território).

Posto isso, acredita-se que, por meio da emergência política e cultural de sua identidade, que se imbrica com a luta pela reconquista desse estratégico lugar, os Krenak retomarão o seu território tradicional e surpreenderão, mais uma vez, contra a visão predominantemente preconceituosa e depreciativa da cultura dominante sobre eles.

Referências bibliográficas

ARRUDA, Rinaldo S. V. "Territórios indígenas: materiais, existenciais." In: *Cadernos de História*, Belo Horizonte, v. 5, n. 5, pp. 57-72, jul. 2000.

CIMOS – Coordenadoria de Inclusão e Mobilização Sociais. *Direitos de povos e comunidades tradicionais de Minas Gerais.* Ministério Público de Minas Gerais (MPMG), 2014.

CLAVAL, Paul. Comitê Editorial "Géographie et Cultures" – La Culture dans Tous sés Espaces. In: *Géographie et Cultures*, Paris, n. 1, pp. 3-5, 1992.

_____. "Le territoire dans la transition à la postmodernité." In: *Géographie et Cultures,* Paris, n. 20, pp. 93-112, 1996.

_____. "A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na geografia." In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. *Introdução à geografia cultural*. Rio de Janeiro: Bertrand, pp. 147-166, 2003.

_____. "A paisagem dos geógrafos." IN: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (orgs.). *Paisagens, textos e identidade*. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp. 13-74, 2004.

_____. *A geografia cultural*. Tradução de Luíz F. Pimenta e Margareth de C. Afeche Pimenta. 3ª ed. Florianópolis: Ed. UFSC, 2007.

CORRÊA, Roberto Lobato. "A dimensão cultural do espaço: alguns temas." In: *Espaço e Cultura.* Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, pp. 1-22, out. 1995.

CORRÊA, José Gabriel Silveira. "A proteção que faltava: o Reformatório Agrícola Indígena *Krenak* e a administração estatal dos índios." In: *Arquivos do Museu Nacional*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 2, pp.129-146, abr./jan. 2003.

COSGROVE, Denis. "A geografia está em toda parte: cultura e simbolismo nas paisagens humanas." In: COSGROVE, Denis. *Geografia cultural: uma antologia.* Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012, pp. 219-237.

DEUS, José Antônio Souza; TUBALDINI, Maria Aparecida dos Santos. "Uma abordagem etnogeográfica e etno-histórica das paisagens culturais alternativas e dos processos de reterritorialização de índios e quilombolas em curso na Região Sudeste do Brasil." In: Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia. IX, 2011, Goiânia. *Anais...* Goiânia: UFG, 2011, 8p.

HOEFLE, Scott W. "Debates recentes na geografia cultural anglo-americana." In: *Espaço e Cultura*, Rio de Janeiro, n. 8, pp. 75-87, ago./dez. 1999.

HOLZER, Werther. "Uma discussão fenomenológica sobre os conceitos da paisagem e lugar, território e meio ambiente." In: *Território*, Rio de Janeiro, ano II, n. 3, pp. 77-85, jul./dez. 1997.

_____. "Paisagem, imaginário, identidade: alternativas para o estudo geográfico." In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, R. L. (orgs.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp. 149-168, 1999.

ISA – Instituto Socioambiental. *Povos indígenas no Brasil – 2018*. Disponível em: https://www.socioambiental.org/pt-br. Acesso em: 11/04/2018.

_____. *De olho nas terras indígenas no Brasil*, 2013. Disponível em:< http://ti.socioambiental.org/pt-br/#!/pt-br/terras-indigenas>. Acesso em: 08/05/2013.

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, 4 p.

MELO, Vera M. "Paisagem e simbolismo." In: CORRÊA, R. L.; ROSENDAHL, Z. (orgs.). *Paisagem, imaginário e espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, pp. 29-48, 2001.

MPF – Ministério Público Federal. Relatório de atividades: *Grupo de Trabalho Violação dos Povos Indígenas e Regime Militar.* Belo Horizonte, 2014.

_____. *Ação civil pública, com pedido de antecipação de tutela* – Grupo de Trabalho Povos Indígenas e Regime Militar. Belo Horizonte, 10 de dezembro de 2015.

SAUER, Carl O. "A morfologia da paisagem." Tradução de Gabrielle C. Paiva. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (org.). *Paisagem, tempo e cultura.* Rio de Janeiro: *E*dUERJ, pp.12-74, 1998.

SCHIER, Raul A. "Trajetórias do conceito de paisagem na geografia." In: *RA'EGA*, Curitiba, n. 7, pp. 79-85, 2003.

VIDAL, Lux B. "As terras indígenas no Brasil." In: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. *Índios no Brasil*. São Paulo: Global Editora, pp. 193-204, 1998.