

UNIVERSIDADE VALE DO RIO DOCE - UNIVALE
ASSESSORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
NÚCLEO DE ESTUDOS HISTÓRICOS E TERRITORIAIS - NETH

Edileila Maria Leite Portes

DESENHOS DE UM TERRITÓRIO:

Arte e Territorialidade na Sociedade *Athorã/Krenak*
no Vale do Rio Doce – MG

Governador Valadares - MG

2011

EDILEILA MARIA LEITE PORTES

DESENHOS DE UM TERRITÓRIO:

Arte e Territorialidade na Sociedade *Athorã/Krenak*
no Vale do Rio Doce – MG

Dissertação para obtenção do Título de
Mestre em Gestão Integrada do Território
apresentada ao Programa de Mestrado
do Núcleo de Estudos Históricos e Territoriais
da Universidade Vale do Rio Doce.

Orientadora: Profa. Dra. Patrícia Falco Genovez

Governador Valadares, MG

2011

EDILEILA MARIA LEITE PORTES

DESENHOS DE UM TERRITÓRIO:

Arte e Territorialidade na Sociedade *Athorã/Krenak*
no Vale do Rio Doce - MG

Dissertação para obtenção do Título de
Mestre em Gestão Integrada do Território
apresentada ao Programa de Mestrado do
Núcleo de Estudos Históricos e Territoriais
da Universidade Vale do Rio Doce.

Governador Valadares, ____ de _____ de 2011

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Patrícia Falco Genovez (Orientadora)
Universidade Vale do Rio Doce

Profa. Dra. Rita Cristina Santos Souza
Universidade Vale do Rio Doce

Prof. Dr. Jean Luiz Neves Abreu
Universidade Federal de Uberlândia

Profa. Dra. Maria Celeste Reis Fernandes de Souza (Suplente)
Universidade Vale do Rio Doce

À Memória do *borum* Waldemar *Krenak*, *Itchó-Itchó*,
cuja partida para o mundo encantado dos *Marét*
já se encontra desenhada no território *Krenak*.

À ele, o nosso *Erehé!*

AGRADECIMENTOS

Inicialmente agradeço a Lei Maior que rege o “Cosmos”, uma vez que é nela que tento pautar as minhas ações. Tal crença é que me leva também a agradecer ao meu pai e à minha mãe (*in memoriam*), por me incentivarem às ações que consegui realizar. São elas que procuro repassar às minhas filhas, Maria e Inês, as quais muito agradeço pelo amor/ação que partilhamos e pela paciência – mais uma vez - com as minhas ausências físicas e mentais durante a imersão em mais este trabalho. Ao Vinícius, pelo companheirismo, nos momentos em que as ações mentais eram maiores que a capacidade física. A ele, ainda agradeço pelo esforço em me auxiliar nas caminhadas, nos registros fotográficos, nas filmagens, na edição do vídeo - em parceria com o Prof. Plínio Nunes Lacerda, a quem também sou grata. Aos familiares, que sempre apostaram e creram no meu esforço de vincular as ações ao conhecimento. Aos amigos que, nesta caminhada, me apoiaram. Aos professores do curso que trouxeram, muitos deles, o conhecimento vinculado à ação. Aos Professores Dra. Rita Cristina Santos e Dr. José Luiz Cazarotto que, na qualificação, acreditaram no caminho que eu começara a trilhar, indicando novas possibilidades e, portanto, novas ações e, aqui, destaco o meu agradecimento ao Dr. José Luiz Cazarotto que, por várias vezes leu o trabalho e orientou-me na revisão do mesmo. Ao Professor Dr. Jean Luiz Neves Abreu, que iniciou a orientação desta dissertação e que, muito mais que orientador, foi um amigo, leitor e incentivador do trabalho. À Professora/Orientadora Dra. Patrícia Falco Genovez que, sabiamente, convidou a todos nós, alunos do Programa do Mestrado, a sairmos “de nossas casinhas” e acreditarmos nos caminhos que apontavam novas possibilidades de conhecimento do mundo, mas principalmente, pela delicadeza com que me conduziu até aqui, mostrando-me que o trabalho tomaria a direção do meu olhar para esse mesmo mundo. Finalmente agradeço aos *borum/Krenak* e, de forma particular, ao *borum Itchó-Itchó*, que veio a falecer durante a pesquisa, à sua esposa Rute, aos *borum Tãm, Tã* e *Djukurnã* e seus familiares, pela presteza com que sempre me receberam em seu território geográfico e pela confiança depositada em mim para compartilharem o seu território cultural. A todos, o meu *Erehé!* “Muita Luz! Muita Paz!”

*“Um ser humano não é eterno. Um dia pára de viver, o seu coração pára,
a respiração já não está. Um ser humano não é eterno.
Pode viver ao longo de muitos anos. Pode sentir-se que a vida é uma eternidade
por ser pesada para a pessoa. Um ser humano pode pensar
que há seres humanos eternos: um dia estão connosco e habituamo-nos à sua presença,
no outro dia podem não estar mais. Vivem no símbolo, esse sinal que representa,
nas nossas mentes as suas formas de viver a vida, o transcorrer da cronologia
da vida material na história, ou a representada na imagem virtual
que criámos dessa pessoa. Porque não é eterno, cria uma eternidade,
fabrica uma longevidade que fica fora deste mundo e alimenta os que nele já não estão, como
comida que passa a ser oferta aos deuses que tomam conta
dessa inexistência de vida material.
Vida material que representa o que é, tem sido e será.
A vida material, que vivemos em interação enquanto
não existe morte social e estamos com os outros.
Há morte social por nos afastarmos dos outros, ou porque os outros
nos afastam por respeito, despreço, desdém, ou desprezo, por não sermos capazes
de atingir a grande obra que ele fez ou, ainda, por louvor a esse saber que dá medo.
Medo de não saber responder à acumulação de saber que aparece em frente de nós.”*

(Raul Iturra)

RESUMO

A presente dissertação objetiva compreender o território *Krenak* e as territorialidades que o compõem, especificamente a dos *borum Athorã/Krenak*, da etnia pertencente ao grupo lingüístico macro-gê, localizados no Vale do Rio Doce, Minas Gerais por meio dos valores, dos significados e dos sentidos materializados em seus desenhos, considerados aqui como ações desencadeadas pelo pensamento que rege a sociedade *borum*. Nestes termos, a linha epistemológica baseada na teoria compreensiva de Weber e na antropologia interpretativa/hermenêutica de Geertz, orientada por uma caminhada etnográfica, pode permitir uma reflexão teórica vinculada aos sentidos dados a essas ações pelos próprios *borum*, de forma a inseri-las num contexto sócio-territorial. Dessa forma, vislumbrei no espaço geográfico *Krenak*, identidades culturais formando novos territórios, novas ideologias enfim, multiterritorialidades e que, mais que categorias ou conceitos, ali estão presentes sentidos onde alma, corpo, identidade, território, arte, territorialidades se fundem formando um território simbólico.

Palavras-chave: território, territorialidade, identidade, cultura, arte.

ABSTRAITE

Cette dissertation a comme cible la compréhension du domaine *Krenak* et les territorialités que le compose, particulièrement celle des borum *Athorã/Krenak*, dont l'ethnie appartient au groupe linguistique *macro-gê*, situés dans le Vale do Rio Doce, à Minas Gerais, qu'on définit la pensée parmi des dessins dont les sens y sont pleins de valeurs et significats pour la société *borum*. Dans ces termes, on base la ligne épistémologique dans la théorie de Weber et l'anthropologie de l'herméneutique/interprétative de Geertz, ici pour une voie ethnographique donnée par les actions *borum*, eux mêmes, en permettant de faire la réflexion théorique dans le contexte socio-territorial. De cette façon, on envisage dans l'espace géographique *Krenak* les identités culturelles, avec ses nouvelles idéologies multiterritorialités, plus que catégories ou concepts y présentés forment le corp, l'âme, l'identité, l'art qui s'ajoutent en fusion d'un territoire symbolique.

Mots-clé : territoire, territorialité, identité, culture, art.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Mapa da localização das cidades de Governador Valadares, Conselheiro Pena, Resplendor e do território <i>Krenak</i>	14
Figura 2 - Ilustração <i>borum</i> do livro “ <i>Conne Pãnda Ríthioc Krenak</i> ”	73
Figura 3 – Desenho do mapa do do território <i>Krenak</i> feito pelos <i>borum</i>	73
Figura 4 e 5 – Ilustrações do livro “ <i>Borum Huá Kuparak</i> ou A Onça Protetora” ilustrado pelo <i>borum</i> Geovani <i>Krenak</i> , o <i>Tãm</i>	79
Figura 6 – Padrões vetorizados criados pelo <i>borum Tãm</i> a partir de formas do “Cosmos” <i>Borum</i>	82

LISTA DE FOTOGRAFIAS

Foto 1 - Os <i>borum Itchó-Itchó</i> , Itamar <i>Krenak</i> e <i>Tãm</i> durante o <i>Athorãn</i>	19
Foto 2 - <i>Borum</i> se alimentado com batata doce.....	20
Foto 3 - Dança do Fogo - <i>Kandé</i>	20
Foto 4 - <i>Borum Djukurnã</i> com filho no colo e uma <i>borum</i> , xamã, sendo entrevistada durante o <i>Athorãn</i>	21
Foto 5 - <i>Krikók</i> - Instrumento musical de sopro feito de bambu, onde gravam desenhos.....	21
Foto 6 - Dança do sol – <i>Tepó</i> - <i>borum</i> e visitantes durante o <i>Athorãn</i>	22
Foto 7 - O <i>borum Tãm</i> e seu primo <i>Huaketã</i>	25
Foto 8 - Estrada que leva ao território <i>Krenak</i>	25
Foto 9 - Casa de alvenaria construída no território <i>Krenak</i> (acervo pessoal, fev/2010).....	26
Foto 10 - Os <i>borum Tã</i> e <i>Tãm</i> com os corpos desenhados, à beira do rio Doce, o <i>Watu</i>	27
Foto 11 - Crianças <i>borum</i> com desenhos corporais geometrizados feitos por ocasião do aniversário do filho do <i>borum Tãm</i>	27
Foto 12 - Partida de futebol onde os <i>borum</i> de vários grupos se reuniram.....	29
Foto 13 - Mergulho dos <i>borum</i> no rio Doce, o <i>Watu</i> , antes da partida de futebol e, ao fundo, a montanha <i>Kuparak</i>	30
Foto 14 - O <i>borum Itchó-Itchó</i> segurando um <i>Krikók</i> , ao lado de um neto.....	31
Foto 15 - Ritual do Fogo – <i>kandé</i> - antes da visita à <i>Takruktektek</i> “Pedra da Pintura”	31
Foto 16 - Travessia do <i>Watu</i> no barco remado pelos <i>borum Tãm</i> e <i>Tã</i> , rumo à <i>Takruktektek</i>	32
Foto 17 – Subida da montanha que leva à <i>Takruktektek</i>	32
Foto 18 - Vista panorâmica do território <i>Krenak</i> a partir da montanha que leva à <i>Takruktektek</i>	33
Foto 19 - Vista panorâmica da Pedra da Pintura, a <i>Takruktektek</i> ,.....	33
Foto 20 - Desenho do sol, o <i>tepó</i> , na visão dos <i>borum</i>	34
Foto 21 - Os <i>borum Tã</i> e <i>Tãm</i> no alto da <i>Takruktektek</i>	34

Foto 22 - Momento em que o <i>borum Tãm</i> coleta um osso da carcaça de um bezerro.....	35
Foto 23 - Desenho corporal geométrico elaborado pelo <i>borum Tãm</i> em um visitante	36
Foto 24 - Desenho corporal feito pelo <i>borum Tãm</i> num visitante, com linha curva ao meio...36	
Foto 25 - Horta e curral próximos à casa do <i>borum Tãm</i>	37
Foto 26 – Artesanato produzido no território <i>Krenak</i>	38
Foto 27 - O Professor <i>borum</i> Itamar <i>Krenak</i> relatando sobre os Projetos de Educação Indígena	38
Foto 28 - Os <i>borum Tãm</i> e o cacique Leonir <i>Krenak</i>	39
Foto 29 – Detalhes dos desenhos da Pedra da Pintura, a <i>Takruktektek</i>	64
Foto 30 – Desenhos da <i>Takruktektek</i> : 1.Formas geométricas; 2.Lagartos (<i>thé-tché-tché</i>); 3. Lagarto antropomorfo superposto; 4. Flechas, lanças.....	65
Foto 31 – Desenhos antropomorfos do <i>tché-tché-tché</i> - lagartos ou sáurios	66
Foto 32 - Desenhos antropomorfos, biomorfos e zoomorfos na <i>Takruktektek</i>	67
Foto 33 – Desenhos da <i>Takruktektek</i> - tons de alaranjado, amarelo, vermelho e preto	67
Foto 34 – Desenhos superpostos da <i>Takruktektek</i> - tons de vermelho em predominância.....	68
Foto 35 – Desenhos geometrizados na <i>Takruktektek</i> , no <i>Krikók</i> , no corpo e numa lança <i>borum</i>	70
Foto 36 - Desenhos gravados em apitos de madeira feitos por uma <i>borum</i> da etnia <i>Pataxó</i>	72
Foto 37 - <i>Borum</i> desenhando com uma vara a localização do território <i>Krenak</i>	74
Foto 38 - Desenho corporal de um sol (<i>tepó</i>) feito pelo <i>borum Tãm</i>	76
Foto 39 - Cobertura feita de madeira e folhas de coqueiro em uma cabana <i>borum</i>	77
Foto 40 - Desenhos geometrizados, formando estruturas compositivas, feitos pelo <i>borum Tãm</i> em um <i>Krikók-tondón</i> - flauta de bambu	78
Foto 41 - Desenhos na coleção de bolsas criadas pelo <i>borum Tãm</i>	81
Foto 42 - <i>Borum Tãm</i> com desenho corporal inspirado em manchas da <i>Kuparak</i> (onça) durante um ritual	83
Foto 43 - Desenhos corporais em rituais coletivos	84
Foto 44 – <i>Borum Tãm</i> com desenho corporal criado pelo <i>borum Tãm</i>	84
Foto 45 – Crianças, filhas de <i>borum</i> com <i>Kraí</i> , com desenhos corporais geometrizados.....	85

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	01
1 ENTRE OS <i>BORUM</i>: RECONHECIMENTO DO TERRITÓRIO <i>KRENAK</i>.....	06
1.1 OS BOTOCUDOS DO LESTE DE MINAS.....	09
1.2 UMA RELEITURA DOS BOTOCUDOS: OS <i>BORUM ATHORÃN/KRENAK</i>	13
1.2.1 Os primeiros contatos	14
1.2.2 Expandindo o espaço do trabalho de campo.....	17
1.2.3 O <i>Athorãn</i> : à espera do novo.....	19
1.2.4 Novas percepções da cultura <i>Borum</i>	22
1.2.5 A terceira visita ao Território <i>Krenak</i>	24
1.2.6 A viagem de <i>Itchó-Itchó</i> para o mundo dos <i>Marét</i>	40
2 DA CAMINHADA ETNOGRÁFICA À REFLEXÃO TEÓRICA: O “MULTINATURALISMO” NA SOCIEDADE <i>BORUM/KRENAK</i>	43
2.1 PREMISSAS PARA ANÁLISE E INTERPRETAÇÃO DO “COSMOS” <i>BORUM</i>	43
2.2 O PENSAMENTO <i>BORUM</i> : TRÂNSITO ENTRE NATUREZA E CULTURA	48
2.3 ARTE, ARTE INDÍGENA, ARTE <i>BORUM/KRENAK</i> : OS IMBRICADOS CAMINHOS PARA A COMPREENSÃO DA ARTE	56
2.4 VALORES, SIGNIFICADOS E SENTIDOS DOS DESENHOS <i>BORUM</i>	61
2.4.1 Os desenhos da <i>Takruktektek</i> : inventário do “Cosmos” <i>Borum</i>	64
2.4.2 As “Poliformas”: hibridização cultural na sociedade <i>Borum</i>	71
2.4.3 A padronização dos desenhos: revelação do “Cosmos” <i>Borum</i>	77
2.4.4 Desenhos corporais: materialização do “Cosmos” <i>Borum</i>	83
3 DESENHOS DE UM TERRITÓRIO: ESPAÇO GEOGRÁFICO E ESPAÇO CULTURAL-SIMBÓLICO <i>KRENAK</i>.....	88
3.1 ESPAÇOS PROFANOS E SAGRADOS NO TERRITÓRIO <i>KRENAK</i>	95

3.2 ARTE, ALTERIDADE E IDENTIDADE NA SOCIEDADE <i>BORUM</i>	99
3.3 RELAÇÕES DE PODER: DISCURSO, IDEOLOGIAS, CONFLITOS E ACORDOS POLÍTICOS.....	107
3.4 AS MULTITERRITORIALIDADES NO TERRITÓRIO <i>KRENAK</i> E A <i>ATHORÃN/KRENAK</i>	113
CONCLUSÃO	120
REFERÊNCIAS	123
GLOSSÁRIO DOS TERMOS <i>BORUM</i>	132
GLOSSÁRIO DOS TERMOS ARTÍSTICOS	134
ANEXOS	135
ANEXOS AUDIOVISUAIS	150

INTRODUÇÃO

Enveredar por uma região na tentativa de encontrar um território, um lugar pode nos levar a conhecer espaços, paisagens e caminhos que nem sempre são vistos, ao primeiro olhar. Foi o que percebi ao escolher, inicialmente, no Programa de Mestrado em Gestão Integrada do Território, como tema, uma abordagem do território Vale do Rio Doce, por meio dos estudos da arte da etnia *Krenak*¹.

Ao iniciar a pesquisa de campo percebi, no entanto, a presença de uma sociedade possuidora de uma cultura complexa, rica, necessitando assim, cada vez mais, fazer um recorte no objeto de pesquisa. Dessa forma, uma nova proposta surgiu e busco, portanto, já no título - “Desenhos de um Território” – elucidar o tema desta dissertação: um estudo etnográfico para a compreensão do território *Krenak*, no Vale do Rio Doce, Minas Gerais e, das territorialidades que o compõem, particularmente a *Athorã/Krenak* por meio dos valores, sentidos e significados “materializados” em seus desenhos, considerando que estão presentes nos mesmos, elementos que caracterizam identidades/alteridades frisando aqui que, foi a partir do próprio contexto etnográfico, no entanto, que a arte se revelou como um elemento fundamental na vida da sociedade pesquisada.

O acima percebido durante o trabalho de campo veio, dessa forma, ao encontro do que propus uma vez que o meu interesse pelo universo estético, voltado para uma visão “intercultural”, começou na graduação em Artes, na Universidade Federal de Minas Gerais, entre 1982 a 1987, quando foquei a atenção nas manifestações estéticas da arte primitiva, nem sempre validadas pelos “cânones culturais hegemônicos”². Já ali percebi que elas não estavam

¹ Significado na língua *Borum Krenak*: “senhor/cabeça da terra”. Tal designação foi dada a esta etnia, a partir da cisão de dois grupos de botocudos: *Nakrehé* e *Gutkrak*, de onde se originam os atuais *borum krenak* (BAETA, 1998), grupo ameríndio do tronco lingüístico macro-gê que se localiza numa reserva de 4.039 ha, no Vale do Rio Doce, região leste do estado de Minas Gerais, entre as cidades de Resplendor e Conselheiro Pena contando, em 2010, com uma população de 319 membros (censo IBGE/2010).

² Estudos desenvolvidos por Ana Mae Barbosa nos direcionam para uma arte comprometida com a diversidade cultural extrapolando, dessa forma, os códigos europeus e norte-americanos brancos, focados nas manifestações eruditas. Levam-nos, ainda, a atentar para a diversidade de códigos culturais em função das raças, etnias, gênero, classe social que caracteriza uma sociedade (BARBOSA, 2002), o que é corroborado por Rachel Mason na sua abordagem da educação multicultural na arte. Segundo Mason (2001) esta questão nos remete a outra: o reconhecimento da diversidade cultural e conseqüentemente, da singularidade/identidade que caracteriza o indivíduo, o grupo, a sociedade. Conceito também fundamental neste estudo.

isoladas de outras ações sociais: caracterizavam concepções coletivas de uma cultura, reelaboradas de forma individual pela sensibilidade e criatividade do portador. Tal percepção pode ser confirmada durante a realização de projetos de arte-educação em comunidades do Vale do Mucuri, entre 1995 e 1999, ao registrar e catalogar as experiências estéticas daquelas comunidades. Na busca pela compreensão e interpretação de tais manifestações, onde percebi a influência da arte da etnia *Maxakali*³, vi que tais culturas eram caracterizadas por ações onde nada era gratuito - tudo adquiria um sentido. As ações continham, muitas vezes, significados e sentidos nem sempre expressos claramente. Como “produtos do espírito humano”, nada ali era “insignificante ou acidental” (EHRENZWEIG, 1977:35) e que, na iconografia daquela cultura poderia estar evidenciado o imaginário daquelas sociedades (PORTES, 1998).

Dessa forma, somei a experiência anterior ao que propõe o Programa de Mestrado em Gestão Integrada do Território. A sua abordagem multidisciplinar permite trazer, portanto, para a compreensão do território e das territorialidades que o compõem, a arte, vinculando a esta, as questões da cultura e da identidade/alteridade, por perceber relações que se fazem presentes entre elas.

Para melhor compreensão do que seja território e territorialidades, a vertente simbólico-cultural para o estudo do território proposta por Haesbaert é apropriada aqui uma vez que ela “prioriza a dimensão simbólica e mais subjetiva, em que o território é visto, sobretudo, como o produto da apropriação/valorização simbólica de um grupo em relação ao seu espaço vivido” (HAESBAERT, 2006, p. 40). Ainda apoiada neste autor, considere como territorialidade, o sentimento de pertencimento, de identidade que um indivíduo, um grupo mantém com um dado espaço geográfico. Neste sentido, a presença de vários grupos localizados no mesmo território, caracteriza o que denomino, neste estudo, de multiterritorialidades. A partir daí, busco sustentação para a vertente escolhida na geografia cultural (CLAVAL, 1999, 2007, 2010; ROSENDAHL, 1996, 1999, 2005, 2010) sendo subsidiada ainda, por outros autores que serão citados no decorrer desta dissertação e, que vinculam tais conceitos aos de cultura, de identidade/alteridade e aos de arte, fundamentais neste estudo.

³ Ameríndios da língua Jê, que habitam atualmente terras situadas a nordeste de Minas Gerais (ROSSE, 2007/2008:vii).

Esclareço que diante da proposta de estudar o território na vertente acima, a linha epistemológica escolhida foi baseada na teoria compreensiva de Weber (1864 - 1920) que me leva a premissas que também trazem essa possibilidade ao considerar que não se pode sistematizar por completo o saber, devendo o sábio salvaguardar de semelhante prática “levando em conta outras interpretações e sistematizações possíveis com base em outras pressuposições (...)” (FREUND, 1970, p. 10), direcionando-me ao encontro da antropologia interpretativa de Geertz (1978, 2001)⁴ e do método etnográfico em busca de possíveis novas significações.

Para tanto, utilizei a técnica de observação participante, obedecendo a acordos feitos com os observados, orientada que fui pelos estudos de Silva (1994, 2006) e Viveiros de Castro (1996, 2002, 2006). Neste sentido, a coleta de dados se deu através de visitas feitas à aldeia e nos contatos externos com os *borum*. Além dos relatos, coletei fotos e imagens que fazem parte do corpus documental deste estudo.

A perspectiva de estudar a história da colonização e territorialização da região do Vale do Rio Doce vinculada à história indígena foi subsidiada inicialmente pela proposição de Lima (1987, 2005), Oliveira (1998) e Arruda (1994) que convidam a um caminho que, acredito, pode ser “recomposto” pelo método citado acima, uma vez que ele permite sair de uma visão reducionista/colonialista da formação de uma região, permitindo ainda, uma reflexão acerca da possibilidade da construção não linear da história do citado Vale.

Na perspectiva de pesquisador, para as concepções tradicionais, modernas e contemporâneas de arte, a reflexão inicial foi subsidiada pelos estudos de Barbosa (1998, 1999, 2002, 2008) apoiada a seguir em Gadamer (1985), Bosi (2004) e Fernandes Dias (2000, 2001). Para a concepção de arte indígena, vários estudos etnográficos como os de Viveiros de Castro (id.), Villaça (2002), Rosse (2007) e principalmente os de Lagrou (2002, 2003, 2009, 2010) trouxeram dados que permitiram comparações e analogias entre as manifestações de arte de várias sociedades ameríndias com a dos *borum/Krenak*. No entanto, a que norteou a interpretação/compreensão foi o sentido dado à arte pelos observados. Tal interpretação/compreensão foi subsidiada pela caminhada etnográfica e pelo trabalho do

⁴ Considerado o fundador de uma das vertentes da antropologia contemporânea - a chamada Antropologia Hermenêutica ou Interpretativa. Para a compreensão da hermenêutica proposta por Geertz (id.) fui subsidiada pelos estudos de Gadamer (id.).

*borum*⁵ Geovani *Krenak*, o *Tãm*⁶. Com ele, que também teve uma formação acadêmica em Design Gráfico, pude dividir algumas inquietações vinculadas à nossa própria percepção a respeito da arte.

Neste sentido, o fato do *borum* citado acima ser meu aluno, aproximou-me da sua família, da sua gente, dos seus parentes. Assim, fui sempre recebida com presteza, facilitando a coleta de dados, podendo dizer como são bons anfitriões, contrariando a imagem dos botocudos “bravios” com a qual, ao longo de um bom tempo, foram identificados na região. Ainda aqui, numa visão proposta por Silva (2006) busquei olhar também a visão dos observados em relação a este contato. Assim, a dissertação só tomou esta forma pela boa vontade dos mesmos em contribuir com o estudo, uma vez que a ciência não se faz com uma só mão. Várias mãos levaram-me por este caminho. Caminho que levou, acredito, a colher dados significativos para a compreensão do objeto desta dissertação. Neste sentido, o “Cosmos” *Krenak* foi aos poucos sendo desvendado e pude, pelas mãos dos *borum* Waldemar *Krenak*, Shirley *Krenak*, Douglas *Krenak*, Geovani *Krenak*, Itamar *Krenak*, Leonir *Krenak* e todos os outros que contribuíram com este estudo compreender, ainda que não totalmente, os sentidos dados à arte, à cultura, ao mundo *borum*, ao território *Krenak*. Compreender enfim, as identidades/alteridades e em consequência, as territorialidades que ali vi presentes.

Neste caminho, a reflexão de tais dados, feita através de pesquisa bibliográfica, busca demonstrar que cada autor faz uma abordagem específica na sua área. A nossa proposta é a busca de um diálogo interdisciplinar, vinculando-o ao percebido entre os próprios *borum*, aparato fornecido pelo Programa de Mestrado em Gestão Integrada do Território e pela metodologia utilizada para a compreensão do proposto. Nesta abordagem, portanto, a presente dissertação foi dividida em três capítulos:

- no primeiro, teço uma breve descrição da localização histórica e geográfica dos *borum Krenak* e relato a caminhada etnográfica pelo território *Krenak*, buscando já antever os componentes culturais que a norteiam. Dessa forma, já aqui pude ir encontrando o contorno das identidades com que foram apresentados e com a que se representam enquanto *borum*, levando-nos ao encontro do estudo das territorialidades e do território;

⁵ É como se designam. Significa “gente” com o sentido de “essência do ser”.

⁶ Na língua *Borum* significa “filho mais novo”.

- no segundo, faço algumas reflexões da literatura escolhida e o que foi colhido por meio da etnografia e, na tentativa de apreensão do pensamento *borum* passo, ainda, pelos vários conceitos dados a arte, buscando descrever a arte da sociedade *borum*, especificamente os desenhos, numa leitura dos valores, significados e sentidos dados aos mesmos pelos próprios *borum* - para a compreensão e interpretação do território *Krenak*, das territorialidades e, de forma particular, a dos *Athorã/Krenak*, recortando alguns momentos em que pude perceber a arte como um dos elementos fundamentais da cultura que permeia tal sociedade;

- no terceiro, trago o compreendido das reflexões teóricas e do colhido em campo buscando traçar o vínculo entre o território, a territorialidade, a identidade, a cultura e os desenhos dos *borum Krenak*, o que me permitiu ver as relações de poder, os conflitos, as ideologias presentes na sociedade *borum*.

Cumpre-me, no entanto, dizer que, observando os “traços”, “as cores” e “as formas” presentes na cultura da sociedade *borum*, “desenhei” alguns caminhos que serão mostrados aqui. No entanto, pela intensidade e quantidade de relações percebidas, outros caminhos puderam apenas ser “rascunhados” e que podem ainda ser melhor elaborados em trabalhos futuros. Como numa viagem, os caminhos foram se abrindo e puderam ir, aos poucos, dando sentido ao que me propus compreender. Neste percurso, vejo este trabalho como um esforço para “transitar” por questões que, ainda percebo, estão permeadas de impasses nas suas abordagens e, portanto, requerem também esforços para a sua compreensão.

1 ENTRE OS *BORUM*: RECONHECIMENTO DO TERRITÓRIO *KRENAK*

*Borum Krenak tafotupy ynhait, Guikãñ Makyam ué acan rnim.
Marét, Jormyônt mum hará candé ynhait andjuk cathy.*

*Erehé!*⁷

(*Borum Waldemar Krenak, Itchó-Itchó* apud Geovani Krenak, 2009)

Os códigos de conduta e as interações humanas que caracterizam a sociedade *borum Krenak* podem ser melhor percebidos, acredito, se nos ativermos aos fenômenos e fatos que exprimem a vida desta sociedade. Neste sentido é que busco, neste capítulo, descrever o que percebi durante os vários momentos de contato com os *borum*.

Percorrendo esta trajetória, o coletado em campo, já neste capítulo, será refletido com base na linha epistemológica escolhida para compor esta dissertação buscando, no entanto, ir ao encontro do proposto por Viveiros de Castro e Silva, já citados: a importância de se perceber o significado de cada ato numa sociedade, uma vez que o mesmo é ação de um sujeito - social e cultural - e que o fato não está isolado das ações que ali se processam. Neste sentido, entendo que as premissas da teoria de Weber trazem tal possibilidade ao considerar em uma pesquisa, o número infinito de interpretações e sistematizações de um determinado fenômeno o que, acredito, corrobora a opção pela antropologia proposta por Geertz e pelo método etnográfico.

Dessa forma, ao propor enxergar a cultura dos *Athorãñ/Krenak* como uma “teia de significados” e a antropologia como uma forma de interpretar tais significados, fui subsidiada por autores que serão citados durante a dissertação para a compreensão dos conceitos de identidade. A escolha por esses autores se fundamenta nos estudos que os mesmos trazem: vinculam aos conceitos de identidade, os de alteridade, os de cultura que, por sua vez,

⁷ Significa: “O Povo *Krenak* é muito forte e guerreiro porque o Grande Espírito nos protege. Que nossos guardiões, *Marét* e *Jormyônt* levem luz e sabedoria àqueles que procuram. Muita Luz! Muita Paz!”

encontram-se ligados aos de território, desterritorialização, territorialidades. Conceitos que, por sua vez, conforme já me referi, serão basilados na geografia cultural.

Na abordagem que trazem, do território e das territorialidades ligados ao hibridismo cultural, ao espaço de redes e fluxos, às fronteiras, os autores acima vão ao encontro da vertente proposta por Haesbaert escolhida para direcionar a compreensão do objeto desta dissertação - a simbólico-cultural. No entanto, ao reivindicarem para os seus membros, um espaço também para garantir o direito de uso dos seus recursos, o contato com os *borum*, particularmente os *Athorã/Krenak*, permitiram que fosse percebido nessa sociedade, outras vertentes para estudo da questão territorial: a econômica, a geográfica e a política, incorporando elementos à vertente escolhida.

Foi interessante observar, ainda, na teoria weberiana, a possibilidade de “extrair” o conteúdo simbólico das ações que caracterizam um fenômeno social, direcionando-me para a busca da compreensão dos valores, sentidos, significados dos desenhos *borum* que, por sua vez, só puderam ser compreendidos quando percebi, de uma forma mais ampla, as ações que caracterizam o “Cosmos” *borum*. Aproprio-me aqui dos estudos de Mircea Eliade para o uso desse termo nesta dissertação: “é preciso observar que, se todo território habitado é um “Cosmos”, é justamente porque foi consagrado previamente, porque, de um modo ou de outro, esse território é obra dos deuses ou está em comunicação com o mundo deles” (ELIADE, 2008, p. 33). Reflexão que me direciona para os vínculos entre espaços geográficos e espaços simbólicos. É neste sentido que foi necessário fazer uma caminhada pelo espaço geográfico *Krenak* como forma de compreensão do território simbólico e das territorialidades que o compõem.

Portanto, friso, a escolha da arte como estratégia para compreensão do território *Krenak* e das territorialidades pode ser corroborada somente a partir do próprio contexto etnográfico, quando a arte se revelou como um elemento fundamental da sociedade *borum*, levando-me novamente para uma constante caminhada entre a etnografia e a reflexão teórica na busca do entendimento da sua importância para o proposto. Foi também a partir do contexto etnográfico - ao compreender melhor os valores, os significados e os sentidos dados aos “entes” e “seres” pelos *borum* - que escolhi utilizar nesta dissertação, o termo *borum* para os indivíduos dessa sociedade – é como se designam - como também os outros termos da língua *Borum* que fui aprendendo durante o contato e que designavam esses mesmos “entes” e “seres” apresentados a mim, percebendo aí que tais sentidos é que caracterizavam as ações e

as identidades/alteridades que também ali estavam presentes. Fiz a escolha para referir-me, a eles de *borum*, e não de índios, também por perceber que essa herança da colonização/ocidentalização não os identificaria da maneira como se revelaram, da maneira como pude percebê-los, na sua essência de ser *borum*, “gente”. Essência que os faz lutar para não submeterem-se completamente à dominação, preservando os códigos que lhes são caros e, que os identificam enquanto *borum*.

Na tentativa de efetivar uma coleta de campo que permitisse afetar, o mínimo possível, a interpretação dos dados coletados, me relatei com o grupo pesquisado de forma que tal contato pudesse proporcionar uma melhor compreensão dos códigos culturais que os regem, buscando enfim, uma melhor compreensão do “Cosmos” *borum Krenak*. Assim, a coleta feita pelo método etnográfico com a técnica da observação participante obedeceu a uma sistemática acordada com os próprios *borum*, à medida que a pesquisa foi evoluindo, podendo assim, a sociedade pesquisada ser observada num todo - crianças, jovens, adultos e idosos - não tendo critérios de exclusão quanto à população.

Informo que o contato se deu através de visitas feitas à aldeia, de contatos externos com os *borum* e mesmo na própria universidade onde trabalho. Neste sentido, a noção de campo ampliou o espaço da aldeia, uma vez que a pesquisa não se deu somente no território geográfico *Krenak*, mas também no território que freqüentam em contato com os brancos.

Este contato com os *borum Krenak*, que se deu ao longo de aproximadamente nove anos, pode permitir-me traçar um breve estudo dos códigos culturais que regem as ações sociais dessa etnia, incluindo a arte, como forma da compreensão do território *Krenak* e das territorialidades que o compõem, incluindo a dos *Athorân*. Em consequência dessa proposta, foi importante, apoiada na etnografia e na reflexão teórica, verificar nesse bojo, as identidades/alteridades que dele fazem parte. Nesse sentido, acredito que cabe aqui informar que, além da caminhada etnográfica, foi necessário buscar suporte em estudos etnográficos e históricos que me reportaram à origem dos *borum Krenak*, como sendo descendentes dos botocudos (PARAISO, 1992; MATTOS, 1996; BAETA, 1998; ESPÍNDOLA, 2005) e, é seguindo este percurso que, nos próximos itens, teço uma breve descrição da localização histórica e geográfica dos *borum Krenak* e relato a caminhada etnográfica pelo território *Krenak*, buscando já antever os componentes culturais que a norteiam.

1. OS BOTOCUDOS DO LESTE DE MINAS

A destruição ocorreu, de fato, na situação colonial, que se caracterizou pela violência, humilhação e exploração perpetradas contra os índios. Nesse sentido, a relação entre o Ocidente em movimento de expansão e os índios – cujo movimento histórico não seguia na mesma direção – não pode ser considerada apenas como um simples “encontro” entre diferentes povos, mas um “encontrão” entre povos indígenas e “civilizados”. Porém, isso não significa o fim dos índios, que demonstram enorme capacidade de resistir através da reelaboração de seu patrimônio cultural, tomando da sociedade ocidental alguns elementos e incorporando-os segundo sua própria lógica.

(Izabel Missagia de Mattos, 1996)

Durante a pesquisa pude perceber que a gênese dos *borum/Krenak* é marcada por uma história de êxodos, em função de conflitos com outros grupos e, ainda, pela própria expansão territorial que marcaram os períodos do Brasil Colonial e Imperial deslocando as sociedades nativas para outros espaços a fim de escapar da violência, dos massacres, da exploração a que foram submetidos pelos colonizadores, o que intensificou os contatos interétnicos (ARRUDA, 1974; BAETA, 1998; LIMA, 2005; CARNEIRO DA CUNHA, 1992; PARAÍSO, 1991; ESPINDOLA, 2005).

Portanto, segundo Baeta, os *borum/Krenak* é o resultado da junção de dois subgrupos de botocudos, *Nakrehé* e os *Gutkrak*, pertencentes à mesma família lingüística, a macro-gê, que ocorreu no início do século XX, o que é corroborado por Mattos. Já Paraíso encontra dificuldades no reconhecimento de uma identidade original, uma vez que outros subgrupos, segundo ela, também participaram da formação dos *Krenak*: os *Pojixá*, *Miñajirum*, *Etwet* e *Naknenuk* devido à grande migração ocorrida pelo contato conflituoso com a sociedade dominante, no início do século XIX.

Outro dado observado é que o sentido dado à palavra “botocudo”, ao longo da história da colonização do Vale do Rio Doce, difere da forma como foram vistos e como se vêem. Em Espíndola (id., p. 28) encontrei que “a imagem do Botocudo foi construída com cores fortes: “terror das florestas do rio Doce”; “insaciáveis em carne humana”; “nação ferocíssima”; “última expressão dos aimorés decadentes”; “formidáveis canibais”; “traíçoeiro”; “bárbaro”; “feroz”; “temível”. Esses mesmos estudos me levam a considerar que tal identidade, na história da colonização do citado Vale no início do século XIX, tenha sido forjada, basilada

em interesses políticos pela posse das terras desse “Sertão”⁸. O contexto etnográfico também pode me permitir verificar a visão dos *borum* na questão de como se identificam enquanto botocudos, uma vez que transferem ao homem branco, os adjetivos dados a eles: “ferozes”, “sanguinários”.

Durante a pesquisa, tive acesso a uma Carta Aberta do *borum* Douglas Krenak, o *Tâ*⁹, à população do Vale do Rio Doce, em abril de 2008, em comemoração aos 200 anos de colonização do citado Vale (anexo). Em alguns trechos, o *borum* evidencia o sentido da palavra “botocudo” dado a eles: por usarem adornos nas orelhas e nos lábios, receberam o termo “pejorativo”, “que advém de Botoque, que significa rolha de fechar barril”, o que me leva a perceber que foram criados estereótipos, não só dos botocudos, mas também do espaço que habitavam. Encontrei ainda, em Espíndola, a corroboração desta afirmativa. Para esse autor, o Vale do Rio Doce foi um espaço de referências simbólicas que,

antes de ser real, foi lugar imaginário de riquezas, território onde não se podia penetrar, mas mandava-se que entrassem; onde não se podia explorar ouro, mas ordenava-se que o descobrissem; terra de índios antropófagos, mas onde não se viu indício de canibalismo; campos de esmeraldas, mas onde não existia jazida e nem campo (ESPÍNDOLA, id., p. 27).

Ainda acredito ser interessante observar que as mesmas referências simbólicas criadas para esse território também fazem parte do imaginário dos *borum*. Em outro trecho dessa mesma carta, o *borum* *Tâ* cita: “O choque, o contato entre os *Kraí-Krenton*¹⁰ e o meu povo foi o mais violento”, mas ele “resistiu bravamente impedindo que os estranhos destruíssem nossas matas e levassem toda nossa riqueza”. Noutro trecho, fala das “terras de riquezas exuberantes”, o que teria gerado uma “severa e cruel estratégia” dos *Kraí-Krenton*: “a de convencerem seus líderes que era preciso nos matar sem piedade” para extrair tais riquezas das terras. Nesse aspecto, vi que a representação de um território de “riquezas exuberantes” faz parte tanto da memória dos *borum* quanto dos brancos.

⁸ Como eram chamadas, no século XIX, as terras da Capitania de Minas Gerais, que ficavam no interior, desviadas da população, e onde não era praticada a atividade de mineração (COUTO, 1904 apud ESPÍNDOLA, 2006).

⁹ Aqui observo o sentido de cada palavra na língua *Borum*: o *borum* Geovani Krenak, referido anteriormente, por ser o filho caçula, é chamado de *Tãm* – “filho mais novo”. Já o *borum* Douglas Krenak, seu irmão, recebeu o nome na língua *Borum*, de *Tâ*, por ser o “filho do meio”. Uma terceira irmã, a *borum* Shirley Krenak, a qual me referirei mais à frente, é chamada de *Djukurnã* – “a que não envelhece”, sendo ela a mais velha dos três irmãos.

¹⁰ É como os *borum* denominam os soldados brancos.

Diante de tais representações, para a compreensão da identidade *borum* e do território *Krenak*, os dois caminhos escolhidos - a etnografia e a reflexão teórica - puderam permitir uma série de indagações que direcionou este trabalho. Ao vincular a formação da territorialidade à questão dessa identidade, tais indagações puderam sinalizar primeiro, para a existência de representações que formam a imagem dos *borum Krenak* como índios “botocudos antropófagos” e depois, a insatisfação dos mesmos com tal representação - uma contradição entre as representações engendradas pela estratégia política do século XIX, mas que perdura ainda, no imaginário das sociedades locais (BAETA, id.; MATTOS, id.). Neste sentido, tal estudo pode dar o contorno para entender como se processam as relações entre tais sociedades e os *borum Krenak*, dado percebido também no trabalho de campo, descrito a seguir e que será retomado, no terceiro capítulo, apoiado na fundamentação teórica.

Os estudos referidos acima ainda trazem os seguintes dados: os contatos iniciais com os primeiros povos “botocudos” se deram no Sul da Bahia, local de onde foram expulsos pelo povo Tupi, refugiando-se na Mata Atlântica e logo depois para a Região conhecida hoje como Espírito Santo, descendo a seguir, para do rio Doce¹¹. Em 1808, a Guerra Justa¹² decretada pelo Governo Português, estimulou várias pessoas a aderirem ao combate desses índios e de outros, como forma de conquistar trechos de terra para cultivo, mas principalmente para a navegação do rio Doce, em busca de riquezas – ouro e esmeraldas – que acreditavam ali existir. Os “bravos gentios”, como eram chamados os botocudos, eram um empecilho para tal empreitada. Dessa forma, depois de massacres contínuos, tentaram também o aldeamento através de religiosos e militares e no século XX, com implantação de Postos Indígenas sob o comando de forças militares, ao qual sempre resistiram bravamente. Resistência que observei, é um dos traços constitutivos da identidade *borum Krenak*.

¹¹ Segundo estudos trazidos por Baeta (1998, p. 125), no Médio Vale do Rio Doce, onde se localiza os *Athorã/Krenak*, “a primeira frente de colonização ocorreu entre 1553 e 1573, por intermédio da entrada de Sebastião Tourinho. Essa investida foi estimulada pela possibilidade de encontrar jazidas de esmeraldas e ouro na região”. Afirma ainda que a ocupação no Rio Doce pelos botocudos, na época chamados de Aimorés, se deu em 1577, “por ocasião da entrada de Salvador Corrêa de Sá (Emmerch & Montserrat, 1977, p. 05). A partir de 1811, vários cronistas e naturalistas estrangeiros visitam o Vale do Rio Doce, descrevendo os indígenas e a paisagem da época. Dentre eles, destacam-se Wied-Neuwied (1816), Saint-Hillaire (1827) e Rugendas (1835)”.

¹² Medidas decretadas que justificava a matança dos grupos indígenas que viviam em conflito pela posse das “terras originais” contra o governo e latifundiários que pregavam a expansão territorial da região (ESPÍNDOLA, ib.).

Na busca de contextualizar a história dessa etnia, ouvi também, dos próprios *borum*, que eles se constituem nos últimos Botocudos do Leste e que pertencem ao grupo lingüístico Macro-Jê, mas cuja língua é denominada por eles de *Borum*. Em algumas narrativas, relataram que por muito tempo, receberam a classificação de Aimorés, dada pelos *Tupi*, mas que o nome *Krenak* veio de um líder do grupo, o Capitão *Krenak*. Localizaram-se na margem esquerda do rio Doce, entre as cidades de Resplendor e Conselheiro Pena, cidades da região Leste do estado de Minas Gerais, depois de um exílio imposto pelas forças políticas e econômicas, numa reserva criada pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Aproprio-me ainda de Paraiso para complementar tal afirmativa.

O início do século XX transformou o sul da Bahia, o norte do Espírito Santo e a região do Doce, em Minas Gerais, na principal área de atuação do recém-criado Serviço de Proteção aos Índios (SPI), devido à construção das estradas de ferro Bahia-Minas e Vitória-Minas, que penetraram os últimos territórios dos Botocudos. Para atender às necessidades de viabilizar os trabalhos dos operários, foram criados os *postos de atração* da Ermida, no trecho baiano do Jequitinhonha; um no rio Pepinuke, para os *Jiporok*; outro no Rio Pancas, para os *Minãjirum*, no Espírito Santo; outro no Rio Pancas, para os *Gutkrak*; e o do Rio Eme para os *Krenak*, em Minas Gerais (PARAISO, id..p. 420).

Segundo tal autora, tais aldeamentos foram atingidos por doenças infecto-contagiosas, exterminando vários nativos, provocando a extinção dos postos, restando apenas o do Rio Eme, para onde foram transferidos os sobreviventes dos outros aldeamentos e passando este posto a se chamar Guido Marliére. Como a intenção do programa do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) era desativar tal posto, houve por parte do Capitão *Krenak* e seu filho *Muhin*, resistência com a retirada dos mesmos do local e, liderando o grupo de sobreviventes, conseguiram demarcar, numa negociação do Órgão citado acima com o Governo do Estado de Minas Gerais, em 1918, dois mil ha de terra para os índios *Krenak* e *Pojixá*, ampliadas para quatro mil em 1920. A relação, no entanto, se tornou difícil, pois o órgão arrendava as terras para fazendeiros provocando conflitos, gerando o Massacre do *Kuparak*, em 1927, que ainda é viva na história oral de alguns *borum*.

De toda forma, foi interessante observar durante a pesquisa de campo, que as referências teóricas vão ao encontro do relato dos próprios *borum*, não sendo possível, no entanto, delimitar até onde tais relatos fazem parte da própria memória *borum* ou se tais memórias foram incorporadas pelos mesmos através da história.

Apoiada, portanto, em historiadores, em etnógrafos e nos relatos dos *borum*, encontrei uma história permeada de guerras, exílios e retornos. Os vários contatos com brancos e outros “parentes” fizeram surgir relações interétnicas que se intensificaram no século XIX e que se fazem presente ainda hoje, dado que pude perceber no grupo *borum Athorã/Krenak* durante a pesquisa de campo e que aponta para o estudo das identidades geradas na sociedade *borum* e no território *Krenak* uma vez que vi, além das multiterritorialidades formadas pelos vários grupos *borum*, presenças de brancos e de outras etnias como *Pataxó*. Observei, também, que ali estava presente uma rede de fluxos de conhecimentos, de saberes, de códigos que se processam entre sociedades, grupos, indivíduos deixando à mostra a permeabilidade de fronteiras culturais. No entanto, apesar de receber influências de sociedades com outros códigos culturais, o território *Krenak* ainda se caracteriza por uma sociedade cujo universo mítico, estudado no grupo *Athorã*, é centrado na figura dos *Marét*, dos *Nanitiong*, dos *Tokón*, dos *Nandyón* - espíritos de humanos e animais que povoam a vida cotidiana. Essa hibridização cultural pode ser vista em muitos momentos do contato, deixando-nos entrever a criatividade/plasticidade que caracteriza tal sociedade.

Esses momentos de contato, tanto no espaço geográfico *Krenak* quanto fora dele foram feitos principalmente com um dos grupos que se localizam no território *Krenak*: o *Athorã*, esclarecendo que tal fato se deu foi pelo próprio contexto em que os contatos foram acontecendo e também pela proximidade que se estabeleceu com os membros do grupo durante os mesmos e que serão descritos no próximo item.

1.2 UMA RELEITURA DOS BOTOCUDOS: OS ATHORÃ/KRENAK

Por várias vezes, em lugares e momentos diferentes, grupos indígenas declararam ter “pacificado os brancos”, arrogando para si a posição de sujeitos e não de vítima. “Pacificar os brancos” significa várias coisas: situá-los, aos brancos e aos seus objetos, numa visão de mundo, esvaziá-los de sua agressividade, de sua malignidade, de sua letalidade, domesticá-los, em suma, mas também entrar em novas relações com eles e reproduzir-se como sociedade, desta vez, não contra, e sim, através deles, recrutá-los em suma, para sua própria continuidade.

(Manuela Carneiro da Cunha, 2002)

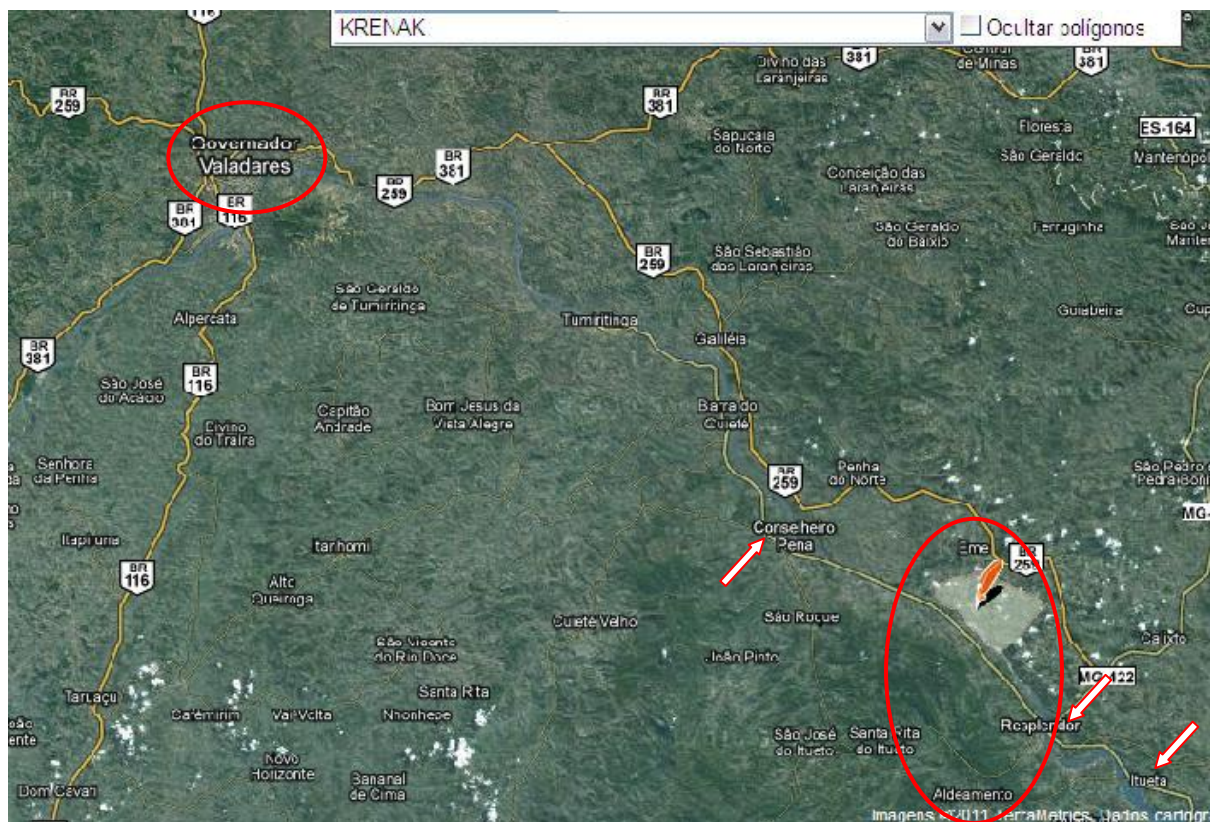


Figura 1. Mapa da localização das cidades de Governador Valadares, Conselheiro Pena, Resplendor e do Território Krenak¹³

1.2.1 Os primeiros contatos

Vislumbrei os primeiros dados que direcionaria, posteriormente, este estudo, já no primeiro contato com os *borum/Krenak*, que se deu assim que cheguei à Universidade Vale do Doce, em Governador Valadares¹⁴, em 2002, quando um grupo de professores da Instituição, representantes de áreas específicas, recebeu o convite para visitar a aldeia dos *borum Krenak*,

¹³ Disponível em: http://pib.socioambiental.org/caracterizacao.php?id_arp=3736 . Acesso em 15/06/2011.

¹⁴ Governador Valadares é uma cidade pólo do Vale do Rio Doce, situada na Região Leste do Estado de Minas Gerais, com aproximadamente 250 mil habitantes (censo 2010 – IBGE). No início do século XIX, em plena colonização, foi uma importante divisão militar, denominada Figueira comandada, entre outras, pelo emigrado francês Guido Marlière, nomeado inspetor pelo governo imperial. Foi criada com o objetivo de atrair e dominar as aldeias indígenas, objetivando mão de obra para a agricultura e mineração, em decorrência do esgotamento de algumas minas de ouro do Quadrilátero Ferrífero e do distrito Diamantino. Importante destacar que muitos colonos e militares eram indivíduos em débito com a sociedade da época, criminosos enviados à Região para cumprimento de penas (BAETA, ib.; MATTOS, ib.; ESPÍNDOLA, ib.). Nesse sentido, o estudo da colonização da Região bem como a luta empreendida para a tomada do território *Krenak* pelos brancos pode ganhar um novo contorno a ser compreendido.

localizada próxima às cidades de Resplendor e Conselheiro Pena, no lado leste do Estado de Minas Gerais. Tal convite foi feito pelo *borum* Waldemar *Krenak*, *Itchó-Itchó*¹⁵ que, segundo nos relatou, esteve exilado por muito tempo em outras aldeias espalhadas pelo país¹⁶ e que havia conseguido, entre 1989 e 1998, reunir um grupo de *borum krenak* e estava retornando, voltando ao seu lugar de “origem”: uma faixa de terra situada às margens do rio Doce, localizada entre as cidades de Resplendor e Conselheiro Pena, Minas Gerais, no Vale que tem o mesmo nome do rio. Queria um contato com a Universidade para um estreitamento de laços que, para ele, sabia ser necessário, no momento, num discurso político que, vi depois, caracterizava as suas ações de líder naquela sociedade e que, segundo ainda nos orienta Lima (2005), denotava a presença de agências políticas, com as quais, segundo observei, os *borum* já mantinham contato.

Um microônibus nos levou até lá e fomos guiados até a aldeia pelo *borum Tã*, filho do *borum Itchó-Itchó*. Passamos por alguns lugarejos, saímos da BR e entramos por uma estrada sem pavimentação. O *borum* ia mostrando o limite das terras *Krenak* até nos depararmos, mais à frente, com uma ponte quebrada sobre um riacho. Acabamos de chegar à aldeia a pé. Para aquele *borum*, isso era comum e, ria irônico das reclamações de alguns de nós, visitantes.

¹⁵ “Besouro da beira de rio” na língua *borum Krenak*. Na comunidade, o *borum Itchó-Itchó* era também conhecido como Nadil.

¹⁶ Segundo relato do próprio *borum*, ele esteve exilado entre os *Maxakali*, no norte de Minas Gerais, em 1965; em 1971, entre os *Pataxó*, na fazenda Guarani, município de Carmésia, também em Minas Gerais e em Vanuíre, São Paulo. O *borum Tãm*, citado na dissertação, *filho de Itchó-Itchó*, nasceu nesse aldeamento. Encontrei a descrição desse exílio também em Baeta (1998): em 1955, tendo sido descoberto no território geográfico *krenak*, uma mina de mica, valorizando ainda mais as terras, o governo é pressionado pelos arrendatários locais que pedem a anulação da doação da terra. Em meio a esse conflito, uma bomba explode na residência do chefe do Posto Guido Marlière, onde estavam aldeados alguns botocudos, que são acusados da autoria do atentado. “(...) sob ameaça policial, foram obrigados a abandonar suas terras, sendo transferidos para o posto onde moram seus tradicionais inimigos, os *Maxakali*. Alguns *Krenak* se recusam a deixar o Rio Doce, refugiando-se nas ilhas do rio” (SOARES, 1991, p. 131 apud BAETA, ib., p. 132). O relato de tal exílio ainda é complementado por Seky (1992, p. 05 apud BAETA, ib.): “Foi feita, então, a transferência dos índios *Krenak* para o PI Engenheiro Mariano de Oliveira, dos *Maxacali*, onde dizem, foram deixados abandonados, sem qualquer assistência, sofrendo discriminações várias. Os Botocudos iniciaram um longo e penoso regresso ao PI Guido Marlière. Alguns foram para a Ilha do Bananal e para o Mato Grosso (PI Cachoeirinha), outros para São Paulo (PI Vanuíre), de onde alguns regressaram depois ao posto Guido.” No segundo capítulo desta dissertação, o *borum Itchó-Itchó* relata a morte do pai, o líder *Yacu* - Jacó ou Joaquim Grande - durante o exílio e o seu retorno ao *Kijeme* - “aldeia” na língua *Borum*. Encontro ainda em Baeta (ib.) o relato de que, inclusive, o território *Krenak* já havia sido uma prisão para os próprios índios, quando em 1967, sob o comando do militar Capitão Pinheiro, o Posto Guido Marlière se transforma em Reformatório Agrícola Indígena e, logo depois, em Centro de Reeducação, onde foram aprisionados com representantes de várias outras etnias; *karajá*, *Pankararu*, *Kaiwá*, *Terena*, *Kadivéu*, *Xerente*, *Maxacali*, *Pataxó*, *Guajajara*, *Kaingang*, *Bororó*, *Urubu*, *Fulnô*, *Kanela*, *Mawé* vivendo os *borum* em um ambiente de “repressão e tensão, sendo a sua liberdade constantemente tolhida.” Período em que eram proibidos de falar a sua própria língua e de realizar seus rituais (SEKU, ib. apud BAETA, ib., p. 133).

Percebi que o fato das estradas estarem em péssimo estado para transitar – nas visitas posteriores tal fato também foi percebido – dificultava o acesso à aldeia. Dado que foi confirmado nos estudos de campo de Mattos e Baeta como uma estratégia de defesa utilizada pelos botocudos desde tempos imemoriais, uma vez que o difícil acesso dificultava o ataque dos inimigos, dos índios de outros grupos e, dos brancos invasores, o que deixava em evidência, ao mesmo tempo, dois espaços a serem analisados e interpretados: o geográfico e o simbólico, possibilidades para o estudo do território, conforme me propus.

Ao chegar, vi um aldeamento diferente do que habita a imaginação sonhadora do romântico. O local onde habitavam se diferenciava dos vistos em outras sociedades nativas. As casas me faziam vislumbrar uma paisagem bem parecida com a de qualquer sociedade rural: eram afastadas umas das outras e, eram feitas em alvenaria. Fomos recebidos por alguns *borum*, entre eles, *Itchó-Itchó* que explicou-nos o motivo de tal mudança: no retorno do exílio, num acordo com o Governo, as terras haviam sido divididas e cada grupo tinha o “seu pedaço”, sua própria casa. Algumas delas foram “herdadas” de fazendeiros que haviam se apossado das terras enquanto estiveram exilados. Outro dado que, numa fase posterior, pode ser incorporado à pesquisa como possibilidade de estudo da sociedade *borum* numa vertente política e econômica como símbolos daquele território.

Ouvimos do *borum Itchó-Itchó* várias histórias, sentados no chão de uma cabana de palha – ambiente que contrastava com o anterior – para onde nos levou mais tarde. Lá se encontrava um *borum Krenak* que, pelas informações, tinha aproximadamente 13 anos. Não pude vê-lo, pois estava isolado num compartimento fechado da própria cabana. Informaram que o *borum* estava sendo iniciado para ser o desenhista das histórias da tribo. Ficaria ali por uma semana aproximadamente, ouvindo relatos das memórias dos *borum* mais velhos e posteriormente as transporia, em forma de desenhos, para a *Takruktektek*, a “Pedra da Pintura”, onde registram, através de desenhos, as histórias que vão sendo lembradas e os fatos vivenciados pela comunidade.

Tal fato aguçou a minha curiosidade em saber mais, em conhecer de forma mais aprofundada a cultura daquela sociedade. Pela minha própria formação em Artes Visuais e, pelo olhar que vinha desenvolvendo desde a graduação: de que os traços, as cores, as formas presentes nos desenhos ultrapassavam a leitura puramente formal/estética. Pude verificar tais dados numa visita posterior à aldeia, quando fui até o local e vi ali, desenhos de “entes” e de “seres” e, de animais antropomorfoseados, deixando-me vislumbrar os possíveis sentidos para

aqueles que os produziam¹⁷. Aquele local havia sido consagrado pelos *borum* para o encontro com os *Makián* e os *Marét*, espíritos de *borum* já mortos.

1.2.2 Expandindo o espaço do trabalho de campo

Novos dados sobre essa sociedade se delinearão também em encontros posteriores. Alguns, fora do espaço da aldeia, fazendo expandir o espaço e o trabalho de campo, uma vez que me permitia traçar comparações das condutas/ações dos *borum* em espaços geográficos e contextos culturais diferentes. Um deles foi quando um grupo de *borum Krenak* veio à Universidade, no ano seguinte, para um dia de discussão sobre a “sua” cultura: exposição do artesanato, palestras, debates. Relatos do exílio, dos conflitos internos, da luta pela reintegração do espaço, o contato com o *Watu*¹⁸, com a mata, com a terra, com a arte, a prática de rituais foram os temas desse encontro (anexo). Dados que eram observados por mim e aos poucos, foram incorporados à pesquisa e em reflexões que farei posteriormente. Revelavam, naquele espaço que não era o da aldeia, valores que não são os incorporados pela modernidade¹⁹. Mesmo fora do seu espaço geográfico, mantinham práticas que são do domínio do universo mítico que vi, mais tarde, é concebido pela sociedade *borum*. No entanto, havia ali também, códigos culturais dos brancos que já haviam sido por eles, incorporados.

¹⁷ Tal olhar é corroborado por Veneroso (2006, p. 13) num estudo sobre as concepções contemporâneas de arte, quando propõe que a concepção plástica está vinculada à maneira do artista pensar o mundo e antes de “alcançar a forma” passa por uma “elaboração mental e conceitual”. Ao dar “corpo a um pensamento plástico (...) agrega teoria à práxis”.

¹⁸ *Watu* – “rio grande” – é como chamam o rio Doce – que corta a região do Vale do Rio Doce e separa o território *krenak* em dois: o que agora habitam (geográfico) e o pelo qual ainda lutam e que está na posse de alguns fazendeiros (simbólico).

¹⁹ Para a compreensão do que sejam os valores incorporados pela modernidade, trago um estudo anterior (PORTES, 1998, p. 13): “Para alguns autores, é na Idade Média que estariam os germens da modernidade, nos primeiros movimentos que surgiram a partir do esfacelamento dos feudos, nas primeiras conquistas científicas. Ela marcaria, por isso, a transição aos tempos modernos. (...) Mas, para Anthony Giddens (1991, p. 11), “modernidade refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do Século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência. Segundo SOUZA (1998) para ser “moderno” tem que “deixar para trás o velho e viver o próprio tempo, vivendo sem superstições e sem temores”. Para viver “sem superstições e sem temores”, necessita-se de “explicações razoáveis acerca das coisas”, pois só assim o homem poderá viver a liberdade em sua plenitude. Na modernidade, não se pode viver “à revelia da natureza, precisa-se de conhecimentos para dominá-la”.

Uma maior percepção desse sistema de valores pode se efetivar quando, dois anos depois, o *borum Tãm* ingressou como aluno no curso de Design Gráfico da Universidade onde ministrou algumas disciplinas, dentre as quais destaco a de Arte e Cultura Brasileira, cujo conteúdo permitiu que vários relatos dos códigos culturais dos *borum* pudessem ser ouvidos. Transitávamos, assim, desde os desenhos que produziam até os códigos culturais que vivenciávamos. Esse fato aproximou-me também da sua família, o que facilitava o contato e o acesso às informações.

Relatou, naquela ocasião, o impacto que foi, para os *borum* mais velhos, a construção de uma barragem em Itueta, cidade próxima ao território *Krenak*, encoberta pelas águas do rio Doce – *Watu*. O fato da cidade estar localizada logo abaixo do “seu” território (figura1), os preocupava: eles se purificam na água do rio e o que deixam lá – energias ruins, maus espíritos – poderia retornar a aldeia uma vez que as águas não mais fluiriam para o mar – estavam represadas. Pude, mais tarde, compreender o sentido que aquele lugar tinha para os *borum*. Ali, nas suas narrativas, o universo cultural daquela sociedade ia sendo delineado. O estreito contato dos *borum* com a água - observado posteriormente - criava um elo com o espaço geográfico *Krenak*, dificultando à adaptação em outros espaços.

A pesquisa estava se consolidando e o espaço do campo se expandia, nesses encontros, os limites da aldeia *Krenak*. Outra narrativa do *borum Tãm*, também em sala de aula, foi o relato do seu pai quanto ao estranhamento que tiveram ao receberem as casas para moradia, no retorno do exílio, citado atrás: as casas de palha com piso de chão batido haviam sido substituídas por casas de alvenaria com piso de madeira. Como o costume, na aldeia, era toda noite sentar ao redor da fogueira e contar histórias, foi o que fizeram na primeira noite, resultando num pequeno incêndio de um pedaço do piso. Relatara o fato entre um misto de riso e ironia. Tal mudança alterava aquele lugar, aquela paisagem, aquele meio e aquela cultura, mudando as relações dos *borum* com o “seu espaço” (CLAVAL, 2007). Conhecer os *borum* fora da aldeia permitiu-me conceber um novo olhar para os mesmos. Consolidava a percepção de uma sociedade cuja cultura se hibridizava, mas que buscava, concomitantemente, manter as “tradições”.

1.2.3 O Athorã: à espera do novo

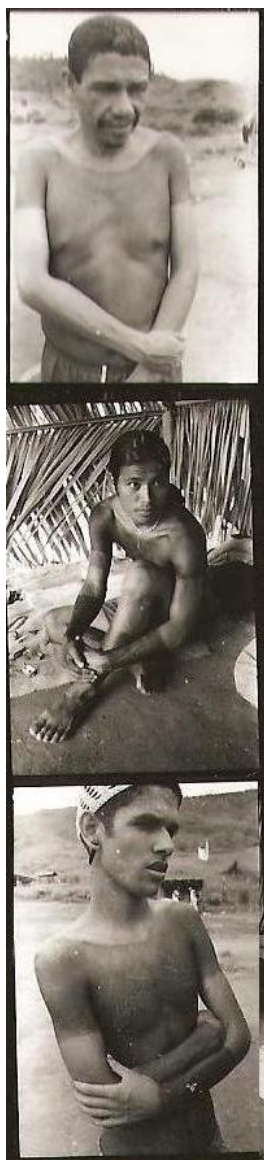


Foto 1. Os borum Itchó-Itchó, Itamar Krenak e Tãm durante o Athorã (por Diego Neves – acervo pessoal, abril/2004)

Apesar das mudanças que se processavam na sociedade *borum* nos contatos com os brancos, as práticas culturais tradicionais ainda faziam parte do universo *borum* e o retorno ao *Kijeme*, à sua terra, proporcionava isso. Segundo eles, também queriam que os *kraí*²⁰ conhecessem um pouco mais a cultura dos *borum* e soubessem como isso era importante para os mesmos. Foi assim que em 2006, fui convidada para participar do *Athorã* – encontro de várias etnias, seus “parentes”²¹, no território *Krenak*. É um momento, segundo relataram, em que praticam vários rituais e convidam pessoas das suas relações para conhecer e participar dos mesmos.

Cumpre-me, neste ponto, esclarecer que o *Athorã*, segundo os próprios *borum*, é uma festa onde buscam a “purificação do espírito”. Relataram, ainda, que o evento tinha sido aberto aos *kraí* com o intuito de aproximar os *borum* das comunidades do entorno, das instituições, numa estratégia política dos líderes, quando do retorno do exílio. Como uma sociedade que tem tido necessidade de se adaptar ao dinamismo das próprias forças que a caracteriza, o grupo, durante o período da pesquisa que relato neste capítulo, se subdividiu e o grupo com o qual mantenho contato mais direto - um dos idealizadores do evento - se autodenominou também *Athorã*, numa significação emblemática de “à espera do novo”, deixando-me entrever as identidades e possíveis novas territorialidades que vão se formando no território *Krenak*.

Cheguei à aldeia pela manhã e encontrei um grupo grande de “parentes” dos *borum* e também de *kraí* já reunidos. Os *borum* estavam animados: receberam-me com cortesia, apresentando-me aos seus “parentes”.

²⁰ Homem e mulher brancos na língua *borum krenak*.

²¹ É como denominam os indivíduos de outras etnias – *Maxakali, Pataxó, Guarani...* - ou brancos que conseguem apreender os seus costumes – conforme relatarei de uma experiência minha durante a pesquisa de campo.



Foto 2. Borum se alimentado com batata doce (por Diego Neves – acervo pessoal, abril/2004)

A cortesia com que fui recebida - também nas outras visitas - jogava por terra a representação de “botocudos bravios” com que foram identificados durante a colonização e perdurou nas representações das comunidades locais até o retorno do exílio, já referido. Uma identidade forjada, acredito, para afastá-los do seu espaço geográfico, pelo que pude perceber nos relatos dos mesmos e nas fontes secundárias citadas.

Pesquisadores de outros estados e de outros países também se encontravam lá: mais uma experiência enriquecedora, evidenciando os vários contatos que os *borum* já mantinham, as relações e as ideologias que caracterizam os “novos botocudos”. Ali, os contatos externos que os *borum* já mantinham, revelavam-se nas presenças de várias instituições, inclusive, internacionais: era um momento novo e importante para aquela sociedade. Naquela relação de alteridade, se identificavam como *pataxó*, *krenak*, *guarani*.

Durante o *Athorã*n, tive contato com vários costumes: o ritual da dança do fogo (*kandé*), o da dança do sol (*tepó*), o da caça, o das flautas. Além desses rituais, itens da culinária *borum* estavam sendo preparados em grande quantidade: batata doce e carne de capivara cozida, comida que, segundo relatos, era a tradicional para os *borum*. Os alimentos estavam sendo cozinhados em grandes tachos.

Neste dado, a hibridização cultural e a rede de fluxos (CANCLINI, 1997; CASTELLS, 2008) já se fazia intensa: o *borum Tã* havia se casado com uma *kraí* e, a comida, também poderia ser adquirida com ela - maionese, arroz, feijão e frango frito. Durante todo o dia, o movimento foi grande. As várias etnias presentes numa troca intensa, vendendo artesanatos com características particulares, dançando, conversando, comendo. A comunicação se fazia pelas próprias trocas culturais.

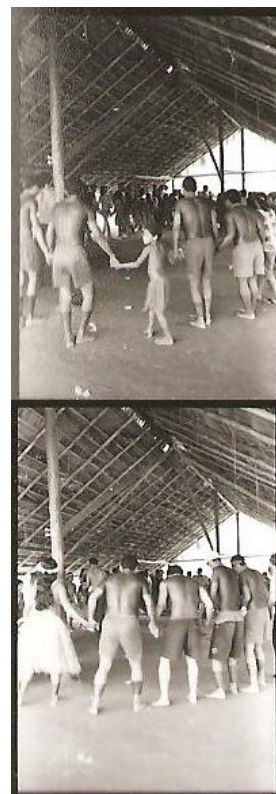


Foto 3. Ritual do Fogo - *Kandé* (por Diego Neves – acervo pessoal, abril/2004)

Essa permuta cultural simbolicamente estava representada numa grande barraca de palha, a exemplo dos mercados populares, que havia sido armada no centro do terreno e, era lá que estavam pequenos “stands” com o artesanato para ser “trocado”. Apesar da forma geometrizada que comungavam em toda aquela manifestação estética – os desenhos estavam presentes nos objetos, no artesanato e nos corpos - era perceptível traços característicos de cada etnia: desenhos geometrizados, mas que revelavam particularidades – análise e interpretação que farei nos capítulos seguintes.



Foto 4. *Borum Djukurñã* com filho no colo e uma *borum, xamã*, sendo entrevistada durante o *Athorãn* (por Diego Neves – acervo pessoal, abril/2004)

Outra troca se processava no mesmo local, num ponto central, num amontoado de madeira para, segundo informaram, se transformar numa fogueira para realização do “Ritual do Fogo” – *Kandé* - que mais tarde, presenciei: com *Krikók* (foto 5) dançavam ao redor da fogueira, cantando músicas ritmadas no batido forte dos pés no chão, soprando as cinzas, o que fazia subir fagulhas, num visual que atraía o olhar. Segundo relataram posteriormente e, mesmo durante outros momentos em que pude participar desse ritual, esse é um momento rotineiro na vida dos *borum* – é onde se “purificam e se regeneram” mantendo as “tradições”. Simbolicamente, esse elemento está vinculado à idéia de “purificação” e “regeneração” (CHEVALIER, 1999; ELIADE, ib.), significados dados a este elemento também pelos *borum*. Quase sempre à noite, os familiares se reúnem para dançar, tocar, cantar e contar histórias, normalmente pelos mais velhos que repassam os conhecimentos aos mais jovens.



Foto 5. *Krikók* - instrumento musical de sopro feito de bambu, de aproximadamente 1,50 m, onde são gravados desenhos (acervo pessoal, fev/2010).

Durante este mesmo ritual, as músicas cantadas, segundo nos informaram mais tarde, eram também das outras etnias presentes no *Athorãn*: *Pataxó e Guarani*. No canto dos *Guarani*, músicas do folclore advindas, acredito, do contato com as comunidades do entorno, demonstrando a permeabilidade das fronteiras entre os *borum*, os “seus parentes” e os *kraí*, novamente nos reportando à idéia de fluxos, de redes, de culturas híbridas (CANCLINI, 1997; CASTELLS, ib.; CLAVAL, ib.; ORTIZ, 1998).

Na manhã seguinte, se prepararam para a “Saudação ao Sol” - *Tepó*. Como no ritual do fogo, entoaram cânticos ao Sol, à Terra, girando em círculos e batendo fortemente os pés no chão, num barulho ritmado que emprestava musicalidade às letras. Novamente se comungavam com o sagrado. Dentro da proposta metodológica de observação participante, fiquei conversando, observando, participando. A exemplo de outras culturas tradicionais que se perdem no tempo e no espaço, mesmo sendo o *Athorãñ*, conforme relataram, uma estratégia política dos *borum* para uma aproximação com as agências, já citadas, nesse momento, ao lado desse “espaço profano”, era construído por meio dos rituais, um “espaço sagrado”, o que me direcionava para uma melhor compreensão do território simbólico-cultural.



Foto 6. Dança do sol – *Tepó* - *borum* e visitantes durante o *Athorãñ*
(por Diego Neves – acervo pessoal, abril/2004)

1.2.4 Novas percepções da cultura *Borum*

Tal compreensão pode ser ampliada ao ter contato, fora do espaço geográfico *Krenak*, com a *borum* Shirley *Krenak*, a *Djukurnã*, permitindo que novas percepções fossem incorporadas à pesquisa. Cito aqui o momento em que me convidou a participar da sua banca de graduação no curso de Jornalismo e Publicidade da Universidade em que trabalho. Na ocasião, relatou-me que, para conseguir escrever o que se propusera - um mito *Guarani* - teve que se ausentar por um tempo do contato com os *kraí* e se refugiar na aldeia, na casa da *Xamã* Djanira, que lhe orientou como proceder diante do que estava acontecendo: participou de rituais, tomou chá de ervas e ficou em contato com os *Tokón*, com os *Marét*, por aproximadamente uma semana, buscando proteção. Para a *borum*, era importante, naquele momento, pedir a proteção dos *Tokón* e dos *Marét*.

Faço um parêntesis na minha descrição para uma análise: tal fato me leva a perceber que os *borum* transitam com naturalidade entre os “dois mundos”, entre o sagrado e o profano ou, ainda percebo, esses dois mundos se fundem. O *xamã* – uma das figuras centrais dessa sociedade possuidora de uma cultura eivada de um universo mítico – geralmente ocupa o cargo de líder político. Talvez isto explique o fato: o *xamã* é considerado pelos *borum*, como intermediário entre a Terra e os *tokón* – espíritos da natureza - segundo relataram os *borum* e corroborados nos estudos de Baeta e Mattos . É o *borum Tãm* quem traz os sentidos para este dado: os *Marét*, “habitantes das esferas superiores” são para os *borum*, os grandes ordenadores dos fenômenos da natureza” e, dentre eles, se destaca o “*Marét-khamaknian*, herói criador dos homens e do mundo, benevolente e civilizador da humanidade”. Já os *Tokón* são espíritos da natureza, “responsáveis pela eleição dos seus intermediários na Terra” (GEOVANI KRENAK, 2009).

Sobre o trânsito que fazem entre espaços sagrados e profanos, continuo descrevendo o momento de contato com a *borum Djukurnã*: depois de avaliada e aprovada pela banca, pediu permissão para fazer um ritual, ali mesmo, na sala onde ocorreu sua avaliação. Colocou algumas ervas num recipiente de cerâmica para queimar, tocou o *krikók* e entoando algumas músicas, convidou os membros da banca para dançar com ela, em agradecimento. Naquele momento, presenteou-me com o *krikók* que ela havia levado e disse: “*Toda vez que entrar nesta sua sala, sobre o krikók. Ele vai afastar as energias negativas que estiverem aqui dentro*”. Tal qual havia acontecido durante o “Ritual do Sol” descrito acima, ali estava sendo construído outro espaço. Era um espaço “qualitativamente” diferente do espaço profano que nos cercava. Espaços sagrados e espaços profanos são lugares, portanto, por onde transitam os *borum*. Mais do que isso, estes espaços se fundem.

Em meio aos dados observados, um em especial chamava a minha atenção: os desenhos. Pelos motivos já citados no início dessa dissertação e pela intensidade dessas manifestações que vi presentes ali. Nesse sentido, um novo fato trouxe novos elementos a serem estudados: em 2009, fui convidada para orientar o *borum Tãm*, que havia proposto para o trabalho final no Curso de Design Gráfico, a apropriação dos símbolos contidos nos desenhos dos *krenak*, como subsídios gráficos para criação de uma coleção de bolsas. Acompanhando sua pesquisa percebi, mais de perto, os valores, significados e sentidos dados aos desenhos naquela sociedade, tornando-se meu informante direto. Vários dados, portanto, foram tomando mais corpo, desde os relatos do próprio *borum* até a minha observação perante

a sua interpretação do “seu mundo” materializada em seus desenhos: os desenhos dos *borum* também fundiam a beleza formal, exigida para formação de design gráfico aos sentidos que lhes eram dados pelos mesmos.

Este contato mais estreito proporcionou-me vivenciar momentos que descortinavam outros dados como o momento em que fui presenteada com uma flauta de bambu, coberta de desenhos, feita por ele. Entregou-me e disse: “*Esta foi feita para você*”, explicando-me que na aldeia, cada um que quer tocar, faz a sua própria flauta. As que são vendidas como artesanato, podem ser feitas por qualquer *borum*. Nesse instante, delimitava novamente o objeto e os desenhos, uma hora como sagrado e outra, como profano. Relatos que me foram caros para a compreensão dos sentidos que dão a arte, às suas ações e cuja análise e interpretação serão feitos nos seguintes capítulos, buscando compreender melhor o que me propus.

Reflito aqui, mais uma vez, que foram todas essas experiências que me levaram a propor a pesquisa que me trouxe a esta dissertação: essa etnia possuía uma sociedade possuidora de códigos culturais desconhecidos pela maioria dos habitantes do Vale do Rio Doce. Destaco que o meu interesse pela profusão desses códigos, presentes nas ações dessa sociedade se deu pelo fato de entender que é a compreensão dos mesmos que trouxe suporte para a compreensão dessa sociedade e conseqüentemente, do território *Krenak* e da territorialidade *Athorã*n. Pude vislumbrar também, que o conhecimento de tais códigos, traria elementos para uma percepção mais ampla do território *Krenak* contribuindo, dessa forma, para um olhar também mais ampliado para a territorialização do Vale do Rio Doce.

É nesta perspectiva que descrevo, a seguir, uma terceira visita ao território geográfico *Krenak*, durante o carnaval de 2010, combinada previamente com os *borum Tãm, Tã e Itchó-Itchó*.

1.2.5 A terceira visita ao Território *Krenak*

Hospedada na casa do *borum Tã* pude, de forma mais aprofundada, perceber uma sociedade repleta de momentos onde “seres” e “entes” múltiplos - humanos, plantas, animais, espíritos, “cosmos” – traduziam uma multiplicidade de ações, incluindo a arte. Nesse sentido, os estudos de Lagrou (2002), Rosse (2006), Villaça (2000) e Viveiros de Castro (2003, 2006)

me deram suporte, uma vez que essa multiplicidade de ações, percebidas por esses autores em outras etnias, também estão materializadas nas manifestações de arte.

Conforme o combinado com os *borum*, fui em direção às terras *Krenak* parando na divisa da estrada que leva à cidade de Resplendor. Apesar de já ter ido ali outras vezes, não me lembrava exatamente do lugar. Numa moto, o *borum Tãm* e o seu primo *Huaketã*²² me aguardavam. Como das outras vezes, foram extremamente cordiais e pude assim, registrar com fotos, esse novo encontro. Subiram na moto e seguiram em frente parando, de vez em quando, para ver se os seguíamos. Por estarem de moto e conhecerem a estrada, eram mais velozes e assim, por várias vezes, se distanciavam do veículo em que eu me encontrava.



Foto 7. O *borum Tãm* e seu primo *Huaketã* (acervo pessoal, fev/2010)

Ouvia risos e não sabia se conversavam alheios à nossa presença ou se era exatamente a nossa presença que os faziam conversar e rir. Mais tarde pude conhecer um Geovani mais alegre, cheio de humor, irônico, até! Bem diferente do aluno sisudo que conhecia na Universidade. Ali, no “seu lugar”, no “seu território” parecia participar melhor do universo descrito acima. Penso até que, naquele momento, ele era o *Tãm*, revelando-me a sua identidade *borum*. Até então, a que se havia revelado para mim, de uma forma mais clara, era a do meu aluno, o Geovani *Krenak*.



Foto 8. Estrada que leva ao Território *Krenak* (acervo pessoal, fev/2010).

Numa estrada ainda de chão, seguia a moto, observando a paisagem, já diferente da que havia deixado para trás, tentando entender o porquê da escolha daquelas terras pelos *borum*, o porquê de não aceitarem estar em outro lugar, para onde foram exilados algumas décadas atrás. A estrada de chão tinha agora muito cascalho. Informaram-me, depois, que o cascalho impedia do carro de ficar “atolado” nas temporadas de chuva.

²² Nome na língua da etnia *Pataxó*, uma vez que o jovem era filho de *Krenak* com *Pataxó* e estava lá em visita.



Foto 9. Casa de alvenaria construída no território *Krenak* (acervo pessoal, fev/2010)

aos rituais tradicionais. Outra explicação para as “novas casas” era a infestação dos insetos, conhecidos popularmente como “barbeiros”, transmissores de doenças do coração, nas paredes que eram feitas de bambus e barro. Banheiros químicos, vindos de um projeto da Secretaria de Saúde do Estado de Minas Gerais, também eram objetos de mudança na paisagem.

Chegando à casa do *borum Tâ*, fomos recebidos por seus familiares. Retiramos alguns víveres do carro e até aí, eu não sabia como receberiam nossa contribuição pelos dias que ali ficaríamos. No entanto, foram bastante receptivos, deixando-me à vontade, recebendo de bom grado o que havia levado.

Ao sentir falta da *borum Djukurnã*, disseram-me que ela havia ficado em Governador Valadares com o marido *Krai*²³ e os dois filhos e agora residia definitivamente lá. Num encontro posterior, a *borum* relatou-me que trabalhava em Governador Valadares ministrando aulas no ensino fundamental num bairro da periferia da cidade. Estava se adaptando aquela nova cultura sem deixar, no entanto, de viver a sua identidade de *borum*. Relatou-me ainda, a grande curiosidade dos alunos em relação à sua origem. Percebi, em mais este dado, a possibilidade da interação entre uma cultura e outra. A minha percepção da sociedade *borum* ia se consolidando: era híbrida, plástica.

²³ Quando da minha primeira visita à aldeia, descrita no início deste capítulo, a *borum Djukurnã* era casada com um *borum*. Cito aqui também, que o mesmo fato ocorreu com o *borum Tãm*, relatado por ele durante uma das nossas conversas. Segundo ele, muito novo ainda, se interessou por uma *borum* de outro grupo *Krenak*. Quando os pais tomaram conhecimento, combinaram o casamento. Tempos depois se separaram.

Hospedada na casa do *borum Tâ*, segui as orientações de Silva (2006) para o trabalho em campo. Segundo ele, nos diálogos etnográficos que mantemos com os membros de uma determinada sociedade é um momento que deve ser aproveitado para criar uma relação de



Foto 10. Os *borum Tâ* e *Tãm* com os corpos desenhados, à beira do rio Doce, o *Watu* (acervo pessoal, fev/2010)

confiança, buscando ainda um conhecimento mínimo dos códigos culturais que a regem. Assim, os dados foram sendo coletados, neste contato, por meio da observação participante, buscando interferir, o mínimo possível, na vida dos observados.

Neste sentido, ao chegar à casa do *borum Tã*, o *borum Tãm* e seu primo *Huaketã*, retiraram a camisa e observei nos troncos e nos rostos dos homens adultos, desenhos que eram desconhecidos para mim: estavam cobertos por uma tinta preto azulada, diferentemente do das crianças que, na

frente e nas costas, portavam desenhos simétricos, geometrizados. Por mais por mais que chamassem a minha atenção de uma forma especial - os desenhos dos corpos das crianças seguiam os padrões tradicionais - linhas que se cruzavam, formando desenhos geometrizados - e, a dos adultos, revelando dados novos – eram desenhos contínuos que iam do maxilar até o baixo ventre cobertos de um preto azulado – aguardei um momento oportuno para ouvir do *borum Tã* que eles serviam “para se protegerem” e que “eram um estado de espírito”.

Mais tarde conversávamos a respeito dos desenhos e o *borum Tãm* informou-me que eles haviam sido feitos em comemoração ao aniversário de seu filho no dia anterior. Perguntei se foram feitos só para essa ocasião ou se havia um autor, ao que respondeu:



Foto 11. Crianças *borum* com desenhos corporais geometrizados feitos por ocasião do aniversário do filho do *borum Tãm* (acervo pessoal, fev/2010)

“A gente vai criando conforme vai aparecendo na cabeça da gente, conforme os Marét vai inspirando. Esta, no nosso corpo, é a primeira vez que faço. Às vezes, alguém da tribo vê, gosta e começa a pintar o seu corpo. Aí pega e todo mundo começa a fazer. É uma pintura para todo mundo que quiser. Elas servem sempre para proteger da doença, dos espíritos” (BORUM TÂM, fev/2010).

Num determinado momento, perguntei sobre a prática da religiosidade e ficou bem marcada uma fala, novamente do *borum Tãm*: “*Nós não temos como separar a nossa pintura, a religião, da nossa vida. É tudo uma coisa só. Alguns aqui tem outras religião. As igrejas dos presbiterianos tão aqui tem tempo. Eu sou contra.*” Enquanto outros *borum* aceitavam, observei a resistência do *borum*. Durante o contato, ele revelou-me que via estas igrejas como inibidoras da identidade cultural, uma vez que o mesmo, assim como outros *borum* valorizam muito, como eles mesmos gostam de falar, “as suas tradições”.

Interessante observar que alguns elementos da cultura *borum* são mais “intensamente” percebidos por eles como tradicionais, como o relatado acima. No entanto, outros códigos já se encontram híbridos e são vivenciados com naturalidade pelos *borum*. A culinária, por exemplo. Quando da minha chegada, o almoço já estava sendo preparado. De uma experiência anterior em pesquisa de campo sobre cultura popular em comunidades rurais no vale do Mucuri, Minas Gerais (PORTES, 1998), observei que não era muito diferente o modo de preparo da culinária escolhida para o dia: frango caipira, arroz, feijão, mandioca, jiló, revelando novamente a permeabilidade das fronteiras entre os códigos culturais de uma cultura e outra. No entanto, pude registrar, por meio de vídeo, que na preparação do frango, a mulher *kraí* de *Itchó-Itchó*, Rute, ensinava para as noras – mulheres *kraí* dos *borum Tãm e Tã* – que no sangue que ficara no prato, ao cortar o pescoço da ave, deveria ser colocado uma pena da mesma ave, para evitar que os *Nanitiong*²⁴ viessem bebê-lo. Esta observação me leva a perceber que dados importantes ali eram revelados, conforme nos orienta, ainda uma vez, Silva quanto à pesquisa antropológica. Segundo ele, num estudo etnográfico, o conhecimento

pode ser apresentado em forma de parábolas, de mitos, de casos aparentemente sem sentido imediato, em horas aparentemente inapropriadas, durante uma refeição, no intervalo de um ritual, enquanto se deparam na cozinha aves sacrificadas ou se trituram as folhas para um banho (SILVA, ib.: 45).

Enquanto as mulheres – todas *Kraí* – preparavam o almoço, pude conversar com alguns *borum*. Falávamos sobre alimentação e estranhei quando o *borum Itchó-Itchó* disse que não se alimentava de carne vermelha e que era praticamente vegetariano – uma postura bem diferente dos demais, que gostavam e se diziam necessitados de carne de caça ou, quando os *borum Tãm e Tã*, irônicos, relatavam uma viagem feita ao Rio de Janeiro para um encontro

²⁴ *Nanitiong* – “espíritos encantados de seus mortos, (...) responsáveis pela fecundação das mulheres humanas e por emitir avisos de morte” (GEOVANI KRENAK, 2009).

de comunidades indígenas. Segundo eles, os organizadores da viagem sugeriram que, para não estranharem, comessem alimentos parecidos com os que tinham na aldeia, e eles disseram que queriam experimentar o que todos experimentavam: “*queríamos também, assim como eles, conhecer novas culturas*”.

Veio, depois à tona, o gosto pelo futebol. O campo de futebol, segundo o *borum Tâ*, tinha sido reconstruído a partir de uma iniciativa sua “*mas que todos os membros dos outros três grupos haviam aderido*”, relatando que os *Krenak*, naquele momento, se dividiam em quatro grupos. O *Athorãn* era o grupo ao qual o *borum* pertencia e com o qual eu tinha um contato direto. Tal relato apontava a possível presença de multiterritorialidades no território *Krenak*.



Foto 12. Partida de futebol onde os *borum* de vários grupos se reuniram (acervo pessoal, fev/2010)

Informaram-me que havia sido organizada por eles, uma partida de futebol e assim, conheci o local onde haviam construído o campo - ficava próximo ao espaço que eu havia visitado pela primeira vez, em 2002. Posteriormente, o *borum Itchó-Itchó* relatou que as terras, que no acordo com o governo, depois da volta do exílio, ficaram destinadas ao grupo *Athorãn* eram localizadas agora às margens do rio Eme, um afluente do Rio Doce e era onde estava hospedada. Fui percebendo assim, um território geográfico permeado de símbolos, de histórias, de códigos, de identidades e, de possíveis territorialidades.

Alguns outros dados puderam ser colhidos no momento do jogo de futebol: tive contato com o *borum* Euclides *Krenak*, de aproximadamente 80 anos, um dos últimos a chegar do exílio; também contatei os *borum* de outros grupos que chegavam para participar do jogo.



Foto 13 . Mergulho dos *borum* no rio Doce, o *Watu*, antes da partida de futebol e, ao fundo, a montanha *Kuparak* (acervo pessoal, fev/2010)

regenerescência” (CHEVALIER, *ib.*, p. 15). Naquele ritual de mergulhar no *Watu* “para se energizarem”, se preparavam para a partida de futebol, cujo significado também era importante para esta sociedade, uma vez que, pelos relatos, ficava evidenciado que o jogo era uma manifestação que os identificava, que os aproximava: era uma construção coletiva.

Também colhi como dado este fato: ali conversavam animadamente na língua *borum* e de vez em quando, traduziam alguns trechos, deixando-me por vezes participar da conversa e, em muitos momentos, alheios a ela. O *borum Tãm* com humor disse que na comunidade, era corrente achar que o futebol havia sido criado por eles: “*Um tatu-bola²⁵ veio rolando e um borum o chutou. Assim foi criado o jogo. A primeira bola que usamos, foi o próprio tatu-bola.*” Riram. Dessa forma, era possível entrever o “Cosmos *borum*” a partir da visão dos mesmos; era possível vislumbrar nestas ações, o próprio campo de futebol como um espaço sagrado, como um território simbólico. Segundo Rosendahl (*ib.*) o jogo também promove a construção de um espaço diferenciado para os que dele participam, pelas regras que o mesmo contém, pela emoção que carrega, pelo papel integrador que desempenha. No momento do jogo, assim como fazem com outros espaços, eles sacralizam aquele espaço.

À noite, sentamo-nos ao redor da fogueira e foram chegando outros *borum* e alguns *Kraí* visitantes de outras instituições de ensino, já conhecidos da comunidade. Segundo os *borum*, por meio do “Ritual do Fogo” que se iniciaria logo a seguir, estavam nos preparando para a jornada do dia seguinte: uma visita à Pedra da Pintura, a *Takruktektek*. Estaríamos,

²⁵ Animal que faz parte da caça ainda praticada por eles sendo, portanto, reverenciado na sociedade *borum*.



Foto 14. O *borum Itchó-Itchó* segurando um *Krikók*, ao lado de um neto (acervo pessoal, fev/2010).

assim, protegidos de possíveis ataques de onça – *kuparak*, espírito/animal que protege aquele espaço sagrado. Riam do nosso espanto. Este e em muitos outros momentos do contato, vi que, em alguns momentos eram *borum* – revelando-nos a identidade de *borum* e em outros estavam *borum* (CRUZ, 2007)

Sentados ao redor da fogueira, ouvia os relatos do *borum Itchó-Itchó*: histórias do exílio, do pai Jacob - *Yacu* - também líder daquele povo, morto durante o exílio na Fazenda Guarani, citado atrás; da missão a ele destinada pelo pai – o de trazer de volta o seu povo e que isso teria sido conseguido com algo que muito os identificava – a arte. Segundo ele, era naquele espaço

que poderiam de novo cantar, dançar e desenhar e, eram essas práticas que os faziam se sentir de novo “*borum*”, o que não era possível fora dali. Parava de vez em quando, tocava o *Krikók*. Tais memórias compartilhadas também iam fazendo com que eu me adentrasse naquele mundo, naquele “Cosmos”, na compreensão da territorialidade *Athorã*. Segundo Ricouer (2007), são as lembranças de fatos que nos remetem às lembranças de nós mesmos.

O *borum Itchó-Itchó* parava de vez em quando e tocava o *Krikók*. Num dado momento, pegou o *Krikók* passando-o para as minhas mãos e riu quando eu não conseguia emitir nenhum som. Mostrou-me como tocar e disse: “*Fecha os olhos, sente a música.*” Quando consegui emitir um som próximo aos que eles conseguiam, o *borum* disse: “*Ela é parente*”. Esse fato parecia me aproximar deles, da sua cultura. Consustancialidade



Foto 15. Ritual do Fogo – *kandé* - antes da visita à *Takruktektek*, “Pedra da Pintura” (acervo pessoal, fev/2010)



Foto 16. Travessia do *Watu* no barco remado pelos *borum Tãm e Tã*, rumo à *Takruktektek* (acervo pessoal-fev/2010)fev/2010)

antevista nos estudos de Villaça (ib.) sobre os Wari²⁶. Nas músicas, a presença dos elementos da natureza, dos animais. Segundo o *borum Itchó-Itchó* havia relatado, eles eram a fonte de inspiração para as criações e que era intensa a relação dos *borum* com essas “entidades” e esses “seres”.

Na manhã seguinte – 5h – com alguns víveres e bastante água, fomos de carro até a margem do Rio Doce - o *Watu*. Um pequeno barco nos aguardava para a travessia que nos levaria à *Takruktektek*. Observei que se sentaram de costas para a frente do barco e aí, diferentemente do que já havia visto, os *borum Tãm, Tã e Huaketã* o remaram. Indaguei se não estavam na direção contrária. Alegaram que remando daquela forma,

conseguiam mais equilíbrio. Conhecimento adquirido pela experiência.

A partir daí, seguimos a pé, numa jornada de aproximadamente quatro horas, rumo à *Takruktektek*, onde estavam alguns dos registros rupestres *borum*. Observei, no entanto, que depois da travessia, tornaram-se mais sisudos: aquele espaço faz parte do território simbólico *Krenak*, mas continua sob a posse de fazendeiros e é ali que passa a linha de ferro da Cia. Vale – com quem lutam na justiça, uma vez que, segundo eles, a linha atravessa um lugar que é sagrado para os *borum* - lugar das manifestações de seus rituais.



Foto 17. Subida em direção à *Takruktektek*, a “Pedra da Pintura” (acervo pessoal, fev/2010)

²⁶ A etnia *Wari* vive aldeada numa região do estado de Rondônia, chamada de *Guajará-Mirim*. Relata Villaça (id.): “Na primeira fase de meu trabalho de campo, ouvia constantemente exclamações do tipo: ‘Ela não é Wari, não come gongos’. Quando finalmente ingerei diante deles algumas dessas larvas, a notícia que se espalhou na aldeia é que eu havia me tornado completamente Wari”. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n44/4147.pdf> - Acesso em: 13/06/2009



Foto 18. Vista panorâmica do território *Krenak*, a partir da montanha que leva à *Takruktektek* (acervo pessoal, fev/2010)

Passamos por um pequeno vilarejo, onde me mostraram uma escola desativada, que havia sido freqüentada, segundo relataram, por vários *borum*, evidenciando mais fatos da vida daquela sociedade - o contato que mantinham com as sociedades do entorno. Continuamos seguindo em frente, numa caminhada de subida bastante íngreme. Algumas vezes, parávamos para descansar e tomar um pouco de água. Os relatos sobre a posse da terra, os encontros com fazendeiros,

governos, associações continuava. Sentiam-se invadidos no “seu” território.

Em um determinado, já no alto de uma montanha, pude vislumbrar toda a extensão do território *Krenak* que havia ficado para trás, tentando compreender o significado e o sentido de tal lugar para os *borum* ampliando ainda mais essa compreensão quando, uma hora depois, nos deparamos, num lugar escondido, com a *Takruktektek*: uma parede inteira de aproximadamente 6m de altura por 10m de largura (BAETA, id.), coberta de desenhos estava à nossa frente. Agarrada a uma das paredes, uma imensa casa de marimbondos que, segundo os *borum*, serviam de proteção para o local, evitando a presença dos *Kraí*: novamente a presença de seres, de animais no cotidiano da sociedade, evidenciando o seu sentido do mundo. Nesse relato era perceptível um sentimento de mágoa pela destruição da história desenhada. Vi em alguns pontos, locais de onde haviam sido retiradas lascas de pedras com desenhos, segundo afirmaram, para serem levados como “lembranças”, desconhecendo que ali estavam sendo “roubadas” as lembranças dos mesmos.



Foto 19. Vista panorâmica da “Pedra da Pintura”, a *Takruktektek* (acervo pessoal - fev/2010)

Os *borum* mostravam-me os desenhos, explicando-me os significados e eu, tentando compreender também, os sentidos. Algumas figuras estavam ainda bem definidas, permitindo-

me a identificação de alguns temas: animais - sapos, lagartos - num desenho bastante estilizado e alguns outros, eram grafismos - traçados em linhas retas que se cruzavam, muitas vezes, gerando formas, cujas associações com a cultura *borum/Krenak* serão feitas nos



Foto 20. Desenho do sol, o *tepó*, na visão do *borum Tãm* (acervo pessoal, fev/2010)

próximos capítulos. Observei ainda que os grafismos, ali, predominavam sobre as figuras dos animais. Os desenhos tinham, na sua maioria, um tom avermelhado, feitos com uma pedra que fica à beira de um rio próximo dali e que tive a oportunidade de conhecer logo depois, no caminho de volta à aldeia²⁷.

Depois de explorar o conjunto das pedras “desenhadas”, o *borum Tãm* fez em meu braço, um símbolo de força, de energia, com a tinta feita de jenipapo que ele havia levado. Com traços lentos e precisos foi surgindo, de forma estilizada, um sol, o *tepó* para eles: um círculo ao centro rodeado de quatro triângulos. No espaço do meu braço e no espaço das pedras, por meio dos desenhos, a materialização das crenças, dos mitos enfim, do “cosmos” *borum*, do território simbólico dos *borum*.

Momentos depois, subimos no ponto mais alto da pedra e tive a oportunidade de ouvir do *borum Tã*: “*Aqui nós nos sentimos mais perto dos Marét. Estas pedras falam com a gente. São como se eles estivessem aqui falando... É aqui que a gente se alimenta*”. Afastaram-se um pouco de nós. Em silêncio, fumaram um cachimbo feito de



Foto 21. Os *borum Tã* e *Tãm* no alto da *Takruktektek* (acervo pessoal, fev/2010)

madeira, onde foram colocadas diversas ervas. Soltaram gritos e tocaram flauta. A pedra (*Jíonne*) e os desenhos materializavam o “Cosmos”, o território simbólico dos *borum*.

²⁷ Segundo Baeta (ib.: 142) trata-se da pedra-giso (corante de origem mineral) encontrada “no fundo dos leitos dos rios para pintar as paredes dos abrigos de pedra (*Jionne*).”

Nesse ponto, acredito ser válido frisar que a própria pedra também foi percebida carregada de sentido para esta sociedade. Assim como o estudado em outras culturas (CHEVALIER, id.; ELIADE, id.), o elemento pedra tinha um significado especial para os *borum*, o que pode ser confirmado num outro momento, no relato do *borum Itchó-Itchó*. Segundo ele, havia um conjunto de pedras que era usado pelos *borum* para a prática de rituais e que fica localizado na *Kuparak*, ou “Serra do Onça”. Referia-se a um conjunto de grutas a que chamam de Sete Salões. Relatou-me que numa dessas práticas, encontraram no fundo da gruta, um *Kraí* totalmente perdido, sem saber onde se encontrava. E complementou: “*Aquelas pedras deixa a gente zonzo*”. “Tradicionalmente entre a alma e a pedra existe uma relação estreita. (...) Ela simboliza a ação humana que se substitui à energia criadora” (CHEVALLIER, id., p. 696). Para Baeta, os *borum/Krenak* habitam por “tempos imemoriais” essa região e, atualmente, “possuem território demarcado na margem oposta do rio Doce defronte, portanto, da área deste parque”. E que esses lugares, o território intangível abrange esses lugares, vividos e revividos na memória do grupo, “habitados até hoje por espíritos de velhos boruns - os *Makhián* - encantando-os. (...) A preservação desta serra, faz-se necessária não só por ser um lugar especial para o povo Krenak, mas também por apresentar um conjunto paisagístico e patrimonial” (BAETA, 1998).

Novos espaços e novos dados foram apresentados para mim na volta à aldeia. Ao descermos pela trilha das cachoeiras numa jornada de aproximadamente três horas, encontramos carcaças de bezerros que jaziam no pasto e que, para os *borum*, tinham sido devorados pela onça (*kuparak*), que protegia a região dos *Kraí*. O *borum Tãm* coletou um pedaço de osso que, segundo ele, serviria para fazer um instrumento musical aprendido com um índio europeu, numa de suas viagens a outros países, revelando-nos que as fronteiras, tanto simbólicas quanto geográficas, transcendem os limites da aldeia e do território geográfico *Krenak*.

Nessa trilha, mais uma vez a afinidade com o elemento água se fez presente: subiam até um ponto mais alto do barranco ou de uma árvore e saltavam na água, soltando gritos.



Foto 22. Momento em que o *borum Tãm* coleta um osso da carcaça de um bezerro para fazer um instrumento musical (acervo pessoal, fev/2010)

Nesse momento, o *borum Tãm* colheu no rio minúsculas pedras de tom avermelhado - com elas é que faziam os desenhos na *Takruktektek*.



Foto 23. Desenho corporal geométrico elaborado pelo *borum Tãm* em um visitante (acervo pessoal, fev/2010)

No caminho de volta, um fazendeiro nos olhou com azedume - conforme relatei atrás, os *borum Krenak* ainda mantêm com os fazendeiros e sítiantes locais uma relação conflitante, uma vez que a luta pela posse do espaço onde estão estes locais sagrados, continuam, o que denotava um território e territorialidades ainda em conflito.

Outro dado pode ser percebido ao chegar à casa do *borum Tã* e ser oferecida, para aliviar os meus pés e joelhos da exaustão da caminhada, uma mistura feita com ervas. Interessante relatar aqui que a mistura, apesar de feita com ervas, conhecimento que dominam, não havia sido preparada ali. Era semi industrializada, o que mostrava novas formas daquela cultura se adaptar a outros códigos culturais.

Mais tarde, a pedido dos visitantes, o *borum Tãm* ia elaborando nos braços e troncos dos mesmos, desenhos geométricos, bem parecidos com os que ornaram o artesanato. Não era um desenho elaborado para a preparação de rituais, mas a composição geometrizada seguia o padrão daqueles. Vivenciar tais experiências me fazia compreender melhor aquele território. Naquele momento, permitiam que participássemos dos seus “rituais”, das suas crenças, sacralizando os espaços dos nossos corpos com os desenhos.

Uma composição nova, no entanto, surgiu nas costas de um dos visitantes: em meio às linhas retas que acostumara a ver, tinha surgido uma linha curva. Indaguei o motivo, ao que o *borum Tãm* elucidou: “É o caminho da Pedra da Pintura que acabamos de fazer.” Tal mudança



Foto 24. Desenho corporal feito pelo *borum Tãm* num visitante, com linha curva ao meio (acervo pessoal, fev/2010)

direcionava para analisar os desenhos corporais como uma ação onde também poderia se materializar os novos fatos que aconteciam na vida dos *borum*.



Foto 25. Horta e curral próximos à casa do *borum Tâ*, feitos a partir da verba recebida dos acordos com a Cia. Vale e o Governo

Em vários momentos do contato, os novos códigos que orientavam já aquela cultura se tornavam presentes. Outros dados que me reportaram ao momento em que vivem no que tange à adaptação aos códigos culturais dos *Kraí* foram colhidos do *borum Tâ* quando, na manhã seguinte, ouvi o seu relato sobre o uso, na aldeia, da verba recebida por meio de acordos feitos com empresas, governo, instituições. Segundo ele, num acordo com a Cia. Vale, a Usina Hidrelétrica de Aimorés e o Governo, havia sido imposta a construção de um curral e a compra de gado, o que garantiria a sobrevivência do grupo - costumes que não faziam parte das “tradições” do seu povo. Detalhou mais um pouco sobre a negociação que havia sido feita; como e onde deveriam ser realizadas as obras; onde deveria ser plantada a mandioca. Regras que eles não obedeceram. Seguiram os costumes tradicionais do seu povo, construindo o curral e plantando em local contrário ao que tinha sido orientado. Os valores daquela sociedade, particulares, contrapunham, muitas vezes, aos incorporados pela sociedade moderna, que são universais. Em contatos posteriores, os *borum Tãm e Tâ* relataram-me a dificuldade que estavam tendo em se adaptar às essas novas atividades.

No entanto, os valores que regem os códigos de conduta no que tange ao costume acima, se tornaram maleáveis quanto à produção do artesanato. Dediquei a manhã desse dia para conhecer o artesanato produzido pelos membros da comunidade: era evidente a diversificação no estilo, uma vez que alguns eram produzidos por *borum Krenak*, seguindo a tradição; outros, por mulheres *kraí* casadas com *borum* – evidenciado vestígios da influência de peças e corantes industrializados; outros ainda, criados por mulheres da etnia *Pataxó* casadas com *borum Krenak*, denotavam formas diferentes. Aqui pude me reportar aos estudos de Canclini (id.) e Castells (id.) quando nos convida a enxergar uma história não linear, onde a tecnologia substituiria o passado. Códigos culturais eram apropriados, fronteiras se mostravam permeáveis, costumes se hibridizavam.



Foto 26. Artesanato produzido na aldeia: flautas, colares, enfeites para cabelo e brincos (acervo pessoal, fev/2010)



Foto 27. O Professor *borum* Itamar Krenak relatando sobre os Projetos de Educação Indígena implantados no território Krenak (acervo pessoal, fev/2010)

Outras percepções puderam ser incorporadas durante esta visita quando, ainda nesta manhã, visitei o professor da comunidade, o *borum* Itamar Krenak e outros moradores *borum*, pertencentes ao grupo *Athorãn*. Na fala do Professor - cuja formação se dá na Universidade Federal de Minas Gerais em Belo Horizonte - por meio de projetos em parceria com essa Instituição - um discurso ostensivo do orgulho de ser *borum* e na sua luta pela para a valorização, na aldeia, da língua *borum* - com cujo contato os mais novos já haviam perdido - através de projetos que haviam aprovado junto ao Governo.

Foi-me também apresentado o Cacique Leonir Krenak, representante deste grupo que, para nossa estranheza, era bastante jovem – em estudos anteriores sobre sociedades nativas, o cacique sempre era um membro mais velho. Explicaram-me o fato: “*Hoje, com os encontros, os acordos e as viagens que necessitamos fazer, precisamos de caciques jovens,*

mas continuamos ouvindo muito os mais velhos”. Relações novas que se processavam, revelando a dinamicidade da cultura e, da natureza conforme orienta Viveiros de Castro (ib.), duas categorias a serem estudadas no segundo capítulo, mas que, na visão *borum*, mais que conceitos, revelaram-me sentidos.

Códigos culturais eram apropriados, fronteiras se mostravam permeáveis, costumes se hibridizavam. Também se revelaram “híbridos” os desenhos ilustrados pelos *borum* em projetos escolares: formas tradicionais – particulares – aliadas a cores e formas valorizadas pela estética kantiana – tomadas como universais cujos conceitos, que também discutiremos no próximo capítulo, serão analisados e interpretados. Nos dados acima, da culinária aos desenhos – a percepção da permeabilidade das fronteiras entre os códigos culturais de uma cultura e outra



Foto 28. Os *borum* Tãm e o cacique Leonir Krenak (acervo pessoal, fev/2010)

Em frente à casa de alvenaria do cacique, estava construída uma barraca de palha. Foi lá que nos sentamos e novamente surgiu o discurso da luta pela posse da terra e dos acordos que vinham sendo feitos com a Cia Vale e o Governo. Ali mesmo recebi a recomendação de que, no nosso próximo retorno à aldeia, deveria comunicar com antecedência ao Cacique para conseguir sua autorização para a visita. O dia em que o conselho *borum* está reunido, não poderia me receber e que, diante dos acordos que estavam buscando fazer, isso estava acontecendo muitas vezes.

As várias experiências vivenciadas durante esta visita puderam evidenciar ações caracterizadas pelos códigos culturais que regem aquela sociedade. Por um bom período, além das leituras, revi os vídeos e as fotos, na tentativa de compreender aquela sociedade. Nesses registros, presentes os dados que analisaria: os desenhos. Eles faziam parte de vários momentos da vida dos *borum*: estavam gravados no artesanato, nos corpos e na *Takruktektek*. Todos obedeciam a uma composição geometrizada. Registrei com fotos os detalhes dos desenhos observados, na busca da compreensão dos valores, significados e sentidos que ali estavam registrados, materializados, “encarnados”. Os dados mostram uma sociedade que, apesar de fazer parte da rede de fluxos imposta pelos valores incorporados pela modernidade,

vivencia códigos culturais específicos, revelando identidades em meio a alteridades o que, nos revela a possível presença de multiterritorialidades no território *Krenak*.

1.2.6 A viagem de *Itchó-Itchó* para o mundo dos *Marét*

Passou-se um mês dessa visita e fui surpreendida pela morte súbita do *borum Itchó-Itchó*, acometido de ataque cardíaco fulminante, na cidade de Governador Valadares. Em contato com a família, deparei-me com os filhos *borum* e a esposa Rute bastante abatidos. Velavam o corpo num salão do templo de uma Igreja Presbiteriana, religião a qual muitos *borum krenak* já se encontram vinculados, relembrando aqui a narrativa do *borum Tãm* quanto à perda das suas tradições com a presença de várias religiões no território *Krenak*.

Presentes estavam autoridades civis, representantes da Universidade a qual estamos vinculados, amigos, muitos *borum krenak* e os “parentes” da etnia *Pataxó*, residentes em outra aldeia também próxima à Governador Valadares. Em torno do corpo, entoavam cantos e choravam a perda do líder. Uma *xamã borum* pronunciava palavras inteligíveis para mim. Mais tarde, acompanhei a cerimônia do enterro do *borum* num cemitério da cidade de Governador Valadares. Mesclavam-se ali rituais *borum* - cantos e falas – e rituais católicos e evangélicos.

Aconteceu aqui um fato que registrei: no lugar onde o corpo estava sendo enterrado, o céu estava aberto, com um sol claro e quente. Ao redor, no entanto, aproximadamente a uma distância de aproximadamente um quilômetro caía uma chuva, como se fosse uma cortina cercando aquele espaço. Tal fenômeno fez gerar um arco-íris, que foi interpretado pelos *borum* como um sinal dos *Marét* que estavam, naquele momento, recebendo o espírito do *borum Itchó-Itchó*. Mais tarde, a *borum Djukurnã* nos convidava para ir ao local onde findava o arco-íris: lá haveria de ter algum sinal deixado pelo pai ou pelos *Marét*, revelando-nos com este relato um pouco mais do “Cosmos” *borum*.

Alguns dias depois, fui convidada para participar de uma missa na Igreja Católica, onde foi celebrada uma missa pelos sete dias da partida do *borum Itchó-Itchó*, quando pude ouvir da sua esposa Rute que eles ainda tinham que prosseguir na missão iniciada pelo esposo: encontrariam o bastão perdido, o *Jonkyón* ou *Yonhyón* - bastão sagrado feito em madeira que, segundo os *borum Krenak*, havia sido extraviado/roubado durante o exílio, em 1940 – e que já havia sido citado pelo *borum Itchó-Itchó* numa das conversas que tivemos.

Registro aqui dois dados para serem compreendidos: a presença de instituições religiosas – a presbiteriana e a católica - em meio à mitologia da cultura *borum*. Outras territorialidades se delineavam, ali, portanto.

Encontro referência a este fato nos estudos de Baeta (ib. apud MATTOS, ib.). Segundo relata, o tótem/bastão sagrado foi roubado para impedir que os *borum* continuassem a fazer seus rituais, o que fortaleceria a identidade e conseqüentemente, dificultaria a expulsão dos mesmos do território pelos fazendeiros que haviam, já em 1930, arrendado tais terras. Ainda nos estudos de Mattos ao se referir ao *Jonkyón* ou *Yonhyón*, afirma que era diante desse tótem - segundo relata, chegou a ser fotografado por Niemuendaju²⁸ ao visitar o território, em 1939, época, ainda, do seu desaparecimento - que os rituais eram realizados. Tais rituais seriam vetados a participação feminina e tinham o sentido de procurar soluções para os problemas sociais e políticos da sociedade, mas também os problemas de ordem individual, “doenças e sofrimentos, atribuídos a feitiços de inimigos”. Segundo tal autora, *Jonkyón*, significa “beija flor” e que tal figura, na antropogonia *borum* tem um significado muito grande, uma vez que esses pássaros “se transformaram nos primeiros ancestrais dos índios, quando da criação dos homens. Os homens brancos por sua vez, teriam se originado da transformação dos pássaros denominados socós, enquanto que os negros seriam originariamente urubus” (ib., p.166).

Diante desses fatos, novamente fui orientada pelos estudos sobre a conduta do observador numa pesquisa etnográfica (SILVA, ib.). Procurei manter contato com os filhos e a esposa no sentido de ser observadora participante sem, no entanto, interferir no processo que caracterizava tal fato. Dispuseram-se a continuar contribuindo com a pesquisa e em contatos posteriores a este fato, pude ouvir dos mesmos que estavam sendo guiados pelo *borum Itchó-Itchó*, que agora era também um *Marét*.

²⁸ “Curt Niemuendaju (1883-1945) nasceu em Lena, cidade que serviu de ponto de encontro para os pensadores românticos alemães. Sem grandes posses nem instrução superior, tinha, no entanto, grande interesse por textos de viajantes, sobretudo de conteúdo histórico e geográfico. Chegou ao Brasil em 1903 e auto-financiou sua primeira viagem trabalhando como cozinheiro. Buscou recursos para suas viagens através de seus serviços como indigenista e humanista, mas, sobretudo, vendendo peças etnográficas e arqueológicas para Museus do Brasil e da Europa, inserindo-se no mercado internacional de bens culturais como um coletor especializado. Forneceu, deste modo, objetos para museus do Brasil e do exterior. Tornou-se reconhecido como antropólogo principalmente após a publicação das monografias sobre os Apinaye (1939) Sherente (1942), Timbira (1946) e, em 1952, da monografia *The Tukuna*, editada por Robert Lowie, na Universidade da Califórnia”. Disponível em: <http://www.museu-goeldi.br/etnografiatraducao/Nimuendaju.htm> - Acesso em 20/01/2010.

A partir daí, entrei na fase de uma entrevista mais direta. Em virtude do papel assumido pelo *borum Tām* na pesquisa de informante direto, outros vários contatos foram feitos, auxiliando-me a compreender os sentidos, significados dos desenhos *borum* – que procurarei analisar e interpretar mais adiante.

O colhido em campo me permitiu, portanto, entrever uma sociedade possuidora de uma cultura complexa, rica, híbrida convidando-me a uma reflexão teórica, cujo suporte pode ser encontrado na linha epistemológica escolhida. Reflexão que farei no próximo capítulo.

2 DA CAMINHADA ETNOGRÁFICA À REFLEXÃO TEÓRICA: “MULTINATURALISMO” NA SOCIEDADE *BORUM*

Hoje, mais do que nunca, em virtude de uma avaliação dos “progressos ocidentais”, uma sociedade na qual os órgãos de sentido de seus participantes vivem afinados com seu mundo é considerada de uma maneira tão especial quanto à preservação do ambiente onde vivem e a sua conseqüente preservação da sua biodiversidade.

(Nelson Aguilar, 2000)

O contato com os *borum* descrito no capítulo anterior, evidencia uma sociedade que tem buscado se adaptar aos códigos culturais contemporâneos, mas que convive ainda com um universo mítico que faz desencadear ações que se interagem, natureza e cultura que se mesclam o que, acredito, justifica de início, o uso do termo “multinaturalismo” no título deste capítulo. Tal termo é proposto por Viveiros de Castro, quando convida a perceber “um dos traços contrastivos do pensamento ameríndio em relação às cosmologias ‘multiculturalistas’ modernas”. Segundo ele, no pensamento ameríndio “a cultura ou o sujeito seriam aqui a forma do universal: a natureza ou o objeto, a forma do particular”, pressupondo “uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos”, enquanto que nas cosmologias multiculturalistas, haveria uma “unicidade da natureza e multiplicidade das culturas”, ou seja, “gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e do significado” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 349). Perspectiva que percebemos, pelo observado em campo, também no pensamento que rege a sociedade *borum*, uma vez que ali o trânsito entre natureza e a cultura é particular e as ações que desencadeia são múltiplas.

A partir desta reflexão, para a compreensão dos valores, significados e sentidos percebidos nas ações que caracterizam a sociedade *borum* proponho, já de início, uma abertura para os conceitos de arte, cultura, identidade, território e territorialidade, fundamentais nesta dissertação e que, conforme pude comprovar durante a pesquisa bibliográfica, estão carregados de diferentes concepções, com cada autor fazendo uma abordagem específica na sua área. Nesta dissertação, diante das particularidades vistas na sociedade *borum*, busco apresentá-los de forma a possibilitar possíveis novas significações, conforme propõe o método compreensivo de Weber e a antropologia interpretativa de Geertz. Neste sentido, a linha epistemológica aliada à pesquisa de campo, pode me direcionar para um

diálogo interdisciplinar na tentativa de atingir os objetivos propostos. Desta forma, para a compreensão do objeto, trago desde os aspectos metodológicos utilizados, passando pela reflexão com os autores escolhidos vinculando-a ao observado durante a caminhada etnográfica.

Neste capítulo, portanto, caminho pelo “estado da arte” em que se encontram os conceitos de arte, sociedade, cultura, natureza, bem como os possíveis indicadores presentes em cada um, vinculando-os aos sentidos dados aos mesmos pelos *borum*, buscando a possibilidade de vinculá-los, posteriormente, aos estudos das identidades/alteridades, do território e das territorialidades. Nessa perspectiva, estão presentes aqui, como forma de evidenciar as possíveis interações entre a cultura, a identidade *borum*, o território *Krenak* e a territorialidade *Athorã/Krenak*, os desenhos dos *borum*.

2.1 PREMISSAS PARA A INTERPRETAÇÃO DO “COSMOS” *BORUM*

Em sua gênese, a abordagem antropológica se caracterizou, pela época em que surgiu – em plena modernidade – por uma visão dicotômica do mundo: propôs de início, o estudo de sociedades primitivas em contraposição às sociedades ditas civilizadas. Viveiros de Castro traduz esta visão evolucionista da sociedade como uma sucessão histórica, onde a sociedade moderna (*societas* – individualista) viria, num sentido linear, de uma sociedade primitiva (*universitas* – holista). Para Carvalho (1992) a antropologia inseriu-se, portanto, nas ideologias em que se firmava o mundo moderno, mas de forma ambígua, foi se interessando cada vez mais pelo mundo onde “o universo simbólico e mitológico, a religião tradicional” fazem parte das relações sociais. Neste sentido, Viveiros de Castro vê que o papel da antropologia contemporânea, tem sido no esforço (analítico) de mediatizar os conceitos, as noções de *societas/universitas*, trazendo ainda a seguinte observação:

a noção de sociedade como totalidade autocontida depende de categorias e de instituições características do ocidente moderno, não podendo almejar à universalidade antropológica do conceito, mas meramente à articularidade etnográfica de uma concepção cultural (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 349).

Diante do que traz Viveiros de Castro, ao propor a compreensão dos códigos de conduta dos *borum* associados aos valores e aos significados que lhes são dados pelos mesmos, vinculamo-la à antropologia interpretativa de Geertz por perceber que, somente através dos sentidos que são dados às ações que os regem, é que será possível apreender os

vínculos entre uma ação e outra, chegando à causa, ao motivo que levou à ação primeira. Dessa forma, entendo que tal reflexão direciona para a análise e interpretação dos desenhos *borum* como forma de compreender a sociedade *borum*, o território *Krenak* e as possíveis multiterritorialidades que o compõem, especificamente, a territorialidade *Athorã/Krenak*, cujo grupo, de forma mais particular, contribuiu com os estudos desenvolvidos nesta dissertação.

A linha epistemológica escolhida, portanto, pode trazer premissas que também trazem essa possibilidade ao considerar que não se pode sistematizar por completo o saber, devendo o sábio salvaguardar de semelhante prática “levando em conta outras interpretações e sistematizações possíveis com base em outras pressuposições (...)” não me eximindo do “rigor científico”. Ao contrário, pelo próprio aspecto da pesquisa, trouxe o viés antropológico, que convida a um trabalho etnográfico em busca de possíveis novas significações. Portanto, nesse diálogo entre a antropologia interpretativa ou hermenêutica proposta por Geertz e a sociologia de Weber, cujo pensamento “implica em correspondências inconscientes ou inconfessáveis entre os temas que parecem mais antinômicos” (FREUND, id., pp. 10-11) trazendo ainda o contexto etnográfico, é que pauto a minha reflexão teórica.

Com base em estudos da obra de Georg Hans-Gadamer (1900-2002), Lott convida a entender o conceito de hermenêutica. Para ele,

a hermenêutica persegue uma tarefa prática e aplicável, que tem como *predileção trabalhar com a obscuridade* e é disso que se ocupa. O “obscuro” é justamente o que nos causa estranheza, aquilo que não se evidencia com facilidade à primeira vista. Isso ocorre com as palavras, com os textos e mesmo com as falas, em qualquer tipo de discurso, há sempre algo de “não dito”. A hermenêutica tem por objetivo um caráter prático e mediático de procurar *traduzir* e tornar compreensível o que se apresenta de modo incompreensível, sua preocupação é trazê-lo para a superfície dando-lhe visibilidade. Essa é uma prática que, segundo Gadamer, exige uma “arte de interpretar” (LOTT, 2007, p. 11).

Para Gadamer, “não devemos jamais menosprezar o que uma palavra nos pode dizer. A palavra é a prévia do pensamento que foi realizada diante de nós” (GADAMER, 1985, p. 23). Dessa forma, a apreensão de tal conceito, em conformidade com a metodologia escolhida, me levou a interpretar as ações presentes na sociedade *borum*. Esclareço, no entanto, que aqui também fui subsidiada por estudos etnográficos de outras etnias (LAGROU, 2002; VILLAÇA, 2000; VIVEIROS DE CASTRO, 2002, 2006; ROSSE, 2007; CARNEIRO DA CUNHA, 1992), comprovando a universalidade da cultura e a particularidade da natureza proposta por Viveiros de Casto. A abordagem da questão da identidade *borum* (MATTOS,

1996) e aspectos da arte rupestre da etnia *Krenak* (BAETA, 1998), e a própria pesquisa do *borum* Geovani *Krenak*, o *Tãm* (2009) - que será citada na dissertação – também muito contribuíram para a compreensão do objeto desta dissertação. No entanto, o que procurei extrair, levou-me a caminhos diferentes, uma vez que a questão aqui proposta aponta para dois pontos que trazem no seu bojo, novas perspectivas para tal estudo: primeiro, a busca pela compreensão das territorialidades no território *Krenak* e a outra, a estratégia utilizada para a leitura - a arte, especificamente os desenhos, considerados aqui, como materializações das formas de vida, das ações sociais que permeiam a vida dos *borum*.

Conforme citado, desde a fase exploratória inicial, a pesquisa caracterizou-se pela observação direta, participante²⁹, obedecendo à metodologia proposta pela antropologia interpretativa. No entanto, na fase final pode ser estabelecida uma entrevista semi-estruturada com os nossos informantes, especialmente o *borum* Geovani *Krenak*, o *Tãm*, que ao longo do trabalho se tornou nosso informante direto – o que permitiu uma melhor análise/interpretação/compreensão dos dados coletados. Aqui tomamos, mais uma vez, como referência os estudos de Silva (ib., p. 48) sobre o trabalho do antropólogo. Para ele, “encontrar no campo pessoas que podem fazer “a “tradução” das categorias “nativas” para as do antropólogo”, traz benefícios “ao desenvolvimento do trabalho de campo, principalmente quando o antropólogo ainda não dominou os múltiplos sentidos e nuances” que aparecem na fala dos entrevistados. Segundo Becker (1993), o pesquisador deverá atentar para o procedimento metodológico à medida que define o trabalho que fará e que, se a pesquisa se propõe a resolver um problema específico, deverá recorrer à técnica apropriada àquele problema. Orientação que pode me subsidiar nesta questão.

Assim, na tentativa de efetivar uma coleta de campo que permitisse afetar, o mínimo possível, a interpretação dos dados coletados, relacionei-me com o grupo pesquisado de forma que tal contato pudesse proporcionar uma melhor compreensão dos códigos culturais que o rege. Neste sentido, o trabalho antropológico/etnográfico entre os *borum* encontrou suporte nos estudos de Viveiros de Castro e de Silva, que convidam a refletir sobre a produção do trabalho etnográfico, na visão dos observados e na especificidade da antropologia praticada

²⁹ Segundo Silva (2006, p. 07), a Antropologia “estabeleceu sua identidade como ciência, entre outras coisas, através de sua abordagem metodológica, na qual a observação participante tornou-se elemento central. Somar ao que estudamos, o como o fazemos é o que tem garantido, de um certo modo, o estilo reconhecível da disciplina. (...) No centro deste estilo de abordagem a ênfase na observação participante, orientada por “princípios genuinamente científicos” foi e continua sendo o que supostamente garante a “objetividade” das interpretações que temos elaborado”.

nos países em desenvolvimento, mesmo sendo pautado na influência dos “esquemas teóricos e práticas metodológicas e discursivas estabelecidas nos grandes centros de discussão acadêmica” (SILVA, 2006, p. 15).

Acredito ser importante informar, neste ponto, que num dos contatos, pude ouvir dos *borum*, que os mesmos têm resistido a algumas pesquisas etnográficas. Disseram-me, inclusive, que “*não se perceberam*” em alguns trabalhos feitos no território *Krenak*. A partir desta constatação, fui norteada no trabalho de campo pela seguinte orientação: “o texto etnográfico é resultado não apenas de um processo de observação, mas também de alianças que se estabelecem entre o pesquisador e o grupo o que possibilita a real aproximação entre ambos” (SILVA, *ib.*).

Refletindo sobre esta citação, observo que Silva, ao investigar a produção dos textos etnográficos e sua recepção entre os grupos pesquisados, coloca em questão os limites entre observação e participação, o que me orientou ainda, para perceber no método, a possibilidade também de verificar, entre o observador e o observado, uma relação de identidade/alteridade, de abertura para o outro, a capacidade de relativização, uma imersão “de corpo e alma no corpo e na alma” do território *Krenak* se desejava compreendê-lo e as territorialidades que o compõem, especificamente a *Athorã*. Neste contexto, tal autor ainda propõe ao pesquisador verificar de que modo as condições da coleta de campo, “ao envolver dimensões como a intersubjetividade e as relações de poder estabelecidas entre o antropólogo e grupo estudado, afetam as interpretações produzidas e são referidas no próprio texto etnográfico” (SILVA, *ib.*, p. 14).

A escolha da arte como estratégia para tal estudo encontrou suporte na análise de Lagrou (2002) da arte *Kaxinawá*³⁰, quando percebe a “correspondência entre estilo artístico e estilo de pensamento” e o estudo da arte proposto por Barbosa (1998, 2001). Ambas nos indicam subcategorias para analisarmos a arte da sociedade *Athorã/Krenak*: organização social, mecanismos de trocas, rituais religiosos, a vida material - interações humanas, enfim. Aspectos da cultura e possibilidades de estudar a questão da identidade/alteridade, do território e das territorialidades.

³⁰ O povo *Kaxinawá* ou *Huni Kuin* (“gente verdadeira”) como eles se denominam, vive em terras situadas no Brasil e no Peru. No Brasil, o território do povo *Kaxinawá* localiza-se no Estado do Acre, nas regiões dos Vales do Purus e Juruá, enquanto que no Peru seu território está localizado a partir do rio *Curanja*. (LAGROU, *id.*)

Para coletar os desenhos, fui subsidiada pela visita à Pedra da Pintura, a *Takruktektek* - onde foram fotografados e filmados, os desenhos ali inscritos - por narrativas, por registros feitos em fotos e vídeos de momentos significativos passados entre eles, enfim, buscando observar, de maneira participante da pesquisa de campo, conforme o proposto. No entanto, informo que os estudos etnográficos anteriores, já citados, deram-me suporte para comprovar uma de nossas hipóteses: de que, a partir dos desenhos dessa etnia, poderia compreender a formação inicial do território *Krenak*. Trago uma afirmação de Mattos que sugere, ainda, a importância de tais dados: “muitos dos sítios arqueológicos associados a horizontes culturais dos grupos Macro-Jê podem ser um dos testemunhos da ocupação de alguns ancestrais dos Botocudos, que já viviam nestas matas, antes do contato com a sociedade neo-brasileira” (MATTOS, *ib.*, p. 124).

Friso ainda que a análise/interpretação dos desenhos coletados, que constituíram o principal corpus documental da pesquisa, mesmo tendo o suporte dos autores escolhidos, foi feita a partir do que consegui compreender por meio dos valores, sentidos e significados dados pelos próprios *borum*, buscando subsídios na teoria weberiana, que considera infinito o número de relações que podem existir entre dois conceitos, entre duas categorias, ou entre conceito e categoria ou entre dois fenômenos, o que une o conhecimento à ação, a teoria à prática, razão da minha escolha pela antropologia e pelo método etnográfico proposto por Geertz.

É nesta perspectiva que compreendo que para atingir os objetivos propostos, tornou-se necessário apreender o sistema de valores que rege a sociedade *borum* pelos significados e sentidos que os mesmos comportam. Ao considerar, neste estudo, os desenhos *borum* como ações sociais por meio da abordagem weberiana, acredito ser necessário apreender primeiro, o pensamento que rege tal sociedade e que vem a desencadear tais ações direcionando-me, assim, para a compreensão do sistema de valores desta mesma sociedade.

2.2 O PENSAMENTO *BORUM*: TRÂNSITO ENTRE NATUREZA E CULTURA

Na tentativa, portanto, de apreender o pensamento que caracteriza a sociedade *borum*, dou o passo seguinte na caminhada etnográfica e na reflexão teórica, aproximando tal pensamento do pensamento de outras sociedades ameríndias por meio da estrutura proposta

por Lévi-Strauss³¹. Vi aí, a possibilidade de estabelecer relações entre elas e, ao mesmo tempo, por analogia com a sociedade estudada, de revelar especificidades e particularidades, o que pode tornar possível, adentrar nos sentidos particulares que permeiam o pensamento e as ações dos *borum* direcionando-me, dessa forma, para a compreensão do sentido de “ser *borum*” e conseqüentemente, do território simbólico-cultural *Krenak*, que me propus compreender.

Segundo Lévi-Strauss

(...) O próprio do pensamento selvagem é ser intemporal, ele quer captar o mundo, ao mesmo tempo, como totalidade sincrônica e diacrônica, (...) com o que oferecem, de um quarto, espelhos fixos em paredes opostas e que se refletem um no outro (assim como os objetos colocados nos espaços que os separa), mas sem serem, rigorosamente, paralelos. Uma multidão de imagens se forma simultaneamente, nenhuma das quais é igual às outras, cada uma delas, por conseguinte, só traz um conhecimento parcial da decoração e do mobiliário, mas o seu grupo se caracteriza por propriedades invariáveis que exprimem uma verdade (...)” (LÉVI-STRAUSS, 1970, p. 299).

O estudo do “Cosmos” *borum* - descrito no primeiro capítulo – revela, por meio das estruturas propostas para compreensão do “pensamento selvagem”³², a particularidade do pensamento *Borum*. Pensamento desencadeado por um mundo povoado por entes e por seres, por mitos e por ritos materializados em ações que, por sua vez, fazem parte, de uma relação mais complexa percebendo que, os rituais que ali se realizam, são desencadeados pelos mitos. Ao considerá-los, os mitos e os ritos como ações, vi que eles dão origem a outras ações e, como num caminho de muitos atalhos, a materialização de outra ação singular - a arte. A relação dos *borum* com os mitos se faz a partir de cerimônias eivadas de cantos, de danças e, de desenhos, percebidos, neste contexto, então, não como expressões ou representações, mas como ações desencadeadas pelo próprio pensamento que rege a sociedade *borum*.

Esta percepção pode ser corroborada em Viveiros de Castro (2006, p. 71) ao afirmar que “O mito, de fato, é a explicação última das ações rituais”. Nesta perspectiva traz, ainda, para compreensão, duas categorias – a equivalência e a semelhança – uma vez que “os

³¹ Os anos 50 com Lévi-Strauss, trouxe a consolidação do estruturalismo, que propõe “um estilo analítico e, sobretudo, uma agenda temática”, enfatizando “o valor cognitivo e simbólico daquelas dimensões culturais estudadas pelos ecologistas culturais de um ponto de vista adaptativo – relação com os animais, origem das plantas cultivadas, dieta, tecnologia “, deslocando assim “para o interior das cosmologias ameríndias a macro-oposição conceitual entre natureza e cultura que subjazia as teorias deterministas (...)” (VIVEIROS DE CASTRO, id., p. 339)

³² Em referência à obra de Lévi-Strauss “*O Pensamento Selvagem*” (ib.).

participantes e objetos de um ritual são ditos “iguais” ou “parecidos” com os seres míticos”. Leva mais adiante tal percepção ao afirmar que o “ritual humano é um modelo icônico reduzido dos sucessos sobre-humanos no mito. (...) Se o mito é palavra, o ritual evoca diretamente o domínio do fazer” (2006, pp. 71-72). Complementa, trazendo para esta reflexão o que, segundo ele, seria uma provável resposta de um índio americano, se fosse interpelado sobre o que é o mito: “é uma história do tempo em que os homens e os animais não se distinguem” (LÉVI-STRAUSS & ERIBON apud VIVEIROS DE CASTRO, ib., p. 354).

Neste contexto, acredito poder trazer para análise, a dança e os cantos ao redor da fogueira, antes da visita à *Takruktektek* – para proteger-nos da onça – a *kuparak*, considerada por eles como espírito e humano – cujas “manchas” são transpostas para o corpo em forma de desenhos geométricos que, por sua vez, também servem de proteção conforme relataram. A crença no mito - a primeira ação - materializada nas outras ações ritualísticas: a dança, os cantos, os desenhos. Neste sentido, a narrativa do *borum Itchó-Itchó* ao redor da fogueira, evocando memórias - “foi a arte que nos reuniu e trouxe de volta do exílio” – e a do *borum Tãm* – “para nós arte, religião e vida é tudo uma coisa só” descritas no primeiro capítulo corrobora o exposto acima.

Em complemento, percebo que os relatos a que me refiro acima revelam duas categorias - multiplicidade/unicidade - que trago para análise como possibilidades para a interpretação do pensamento que rege a sociedade pesquisada. Na multiplicidade de ações que a caracterizam, descrita no capítulo primeiro, a presença de uma unicidade de valores – a crença nos mitos - o que acredito, revela o olhar particular dos mesmos para o mundo. Neste sentido, a arte *borum/Krenak*, então, se evidencia na primeira narrativa, como motivação para promover o retorno dos *borum* ao território geográfico *Krenak* que, por sua vez, é o espaço onde se identificam e, segundo relataram, se sentem realmente *borum* – “gente”, no sentido que lhe é dado por eles: “essência do ser”. O relato do *borum Itchó-Itchó* me direciona para pensar que a identificação dos mesmos com aquele espaço acontece pelo fato desse mesmo espaço comportar lugares que consagraram para a prática dos seus rituais: a *Takruktektek*, a Gruta Sete Salões, o *Watu*, conferindo-lhes sentidos que, por sua vez, dão sentido à suas vidas de *borum* e como *borum*. O espaço geográfico se torna, dessa forma, um espaço simbólico e a arte, a mediação entre o humano e o espiritual, permitindo o encontro entre estes dois estados do “ser *borum*”. Ou, dito de outra forma, “multinaturalizando” os dois estados da “essência do ser” *borum*, o que aponta para o estudo do território e das territorialidades.

Ao fazer a não distinção entre “vida, religião, arte”, o *borum Tãm* revela os sentidos dessas categorias e permite-nos entrever a possibilidade de tradução do pensamento *borum*: ele é intemporal podendo, essas três categorias, ser vinculadas a outras duas - espaço e tempo. Mesmo tendo estado, os *borum*, em outros espaços - no exílio, na universidade - convivendo com outros códigos culturais, eles mantiveram simbolicamente o contato com o espaço geográfico *Krenak*. As manifestações de arte e o vínculo com os espaços que consagraram os motivaram a voltar. Viver está, assim, ligado ao sentido de “ser *borum*” e, por sua vez, necessitam da arte/religião para se identificarem como tal. Vi, apoiada na teoria weberiana, que a ação de voltar está vinculado à prática dos rituais – nos quais incluo os desenhos. Rituais que são praticados/vivenciados por várias gerações de *borum*. Neste sentido, a arte *borum* não é a representação da ação social, mas a própria ação, compreendendo que “Por acción debe entender-se una conducta humana (bien consista en un haver externo o interno, Yan en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo” (WEBER, 1964, p. 05 apud VIEIRA, 1993, p. 182), o que me leva ainda a considerar a possibilidade de “extrair” o conteúdo – o “pensamento *borum*” - das ações que caracterizam um fenômeno social e, a crer que toda ação é simbólica e, como todo símbolo, tem valores, sentidos, significados que só poderão ser compreendidos, em sua amplitude, se olhar as ações que caracterizaram uma ação primeira. A ação primeira – intemporal - seria então a crença no mito/religião e, portanto, motivadora das ações seguintes: retorno ao espaço geográfico *Krenak*, para a prática de rituais/religião – a arte, os desenhos.

As categorias tempo e espaço ainda podem ser vinculadas à experiência da arte dos *Athorãn/Krenak*, ao trazer, para analogia, a expressão solene da festa que Gadamer (1985) dá à arte: o aspecto de celebração da festa quando todos se reúnem em torno daquilo que é o objeto da comemoração – os rituais, a volta, o espaço, o se sentir *borum*. Segundo ele, o próprio festejar é considerado como atividade, como ação e, portanto tem uma intenção, um objetivo – voltar naquele espaço para se sentir *borum* e, para tanto, é necessário um ritual – o mergulho no *Watu*, as danças, as músicas e, os desenhos. Tais práticas é que caracterizam este espaço. Espaço onde podem ficar juntos para comemorarem a “essência do ser” *borum*.

Em Gadamer encontro também suporte para complementar a análise/interpretação iniciada acima: a categoria tempo está aqui no sentido de que a celebração da festa não acontece antes, mas só no momento em que se está na aldeia – introduzindo aqui o espaço. Trazendo para o contexto etnográfico, foi necessário o retorno à aldeia, o estar juntos, se

reunirem para vivenciarem a arte, a religião. Este ficar junto, este celebrar ficam evidenciados no momento do jogo de futebol, no mergulho no *Watu*, no enterro do *borum Itchó-Itchó*, no desenho corporal criado pelo *borum Tã* - que se tornou coletivo - nos desenhos justapostos da *Takruktektek* - que vão sendo feitos por inúmeras gerações, identificando os espaços e, os *borum*, independente do tempo – intemporais. Dessa forma, a tradução do pensamento *borum* pode ser feita por meio das categorias “arte, vida, religião”, possibilitando a compreensão de que, o pensamento que rege a sociedade *borum* é um pensamento intemporal, aberto – ou seja, transita entre a natureza e a cultura, fundindo-se, num só sentido, no espaço em que vivem.

Nesta perspectiva é que esse pensamento – natureza *borum* – e a materialização do mesmo - cultura *borum* - é trazido neste estudo na sua dimensão simbólica, tornando possível compreender, por meios das suas ações, como os *borum* percebem e concebem seu ambiente, a sociedade e o mundo; a forma como atribuem significações aos lugares; as técnicas que adotam; como vêem, transmitem e difundem seus costumes; como legitimam os seus símbolos; como seus mitos, religiões e arte dão sentido à suas vidas, ou seja, as ações que permeiam tal sociedade (CLAVAL, 2007).

Portanto, para o estudo proposto, o conceito de cultura foi apropriado de Geertz ao afirmar que o homem “é um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu” e a cultura “não como uma ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” considerando-a ainda como “sistemas entrelaçados de signos interpretáveis. É tal interpretação que nos permite adentrar e possivelmente compreender os significados particulares da cultura e da natureza *borum*. Nesse caminho, tal proposição dialoga com a teoria compreensiva de Weber uma vez que a cultura é vista não como algo posto, mas construído, contextualizado e os signos que nela podem ser lidos, também podem ser descritos de forma a torná-los inteligíveis. É vista, ainda, não com um poder - onde os “acontecimentos sociais, os comportamentos, as instituições” são atribuídos casualmente - mas como “um contexto, algo dentro do qual eles podem ser descritos com densidade”, o que pode tornar possível expor “sua normalidade sem reduzir sua particularidade” (GEERTZ, 1978., pp. 15-24).

Neste ponto, ainda fomos subsidiados pelas afirmações de Goldenberg que traz a orientação da Escola de Chicago³³ por meio dos estudos iniciais do filósofo Georg Herbert Mead (1863 - 1931) no campo da sociologia e antropologia. Segundo ela, ao enfatizar

a natureza simbólica da vida social, Mead postula que são as atividades interativas dos indivíduos que produzem as significações sociais. Uma consequência importante deste postulado é que o pesquisador só pode ter acesso a esses fenômenos particulares, quando participa do mundo que se propõe estudar (GOLDENBERG, 1999, p. 27).

Ao propor, portanto, uma análise cultural de determinadas ações - que considera como símbolos - Geertz faz um convite, não a uma descoberta de conhecimento, mas a uma “adivinhação de significados” e, ainda, leva a pensar na cultura como um conjunto de significados partilhados e construídos pelos homens para explicar o mundo e, a ver uma possível interlocução entre a antropologia e a geografia cultural, uma vez que tais disciplinas abordam as tradições culturais e buscam interpretar a experiência histórica de uma sociedade (CLAVAL, 2007).

Diante do refletido com os autores citados e do que propõe este estudo - de abertura, de busca de novas significações para os conceitos - é que, subsidiada ainda, em Viveiros de Castro, buscamos a possibilidade de atualização dos conceitos das categorias de natureza e cultura e dos processos que desencadeiam tal mudança, o que justifica o termo “multinaturalismo” no título deste capítulo e que subsidia também para a análise e interpretações das ações e compreensão do pensamento *borum*. Para esse autor,

as categorias de Natureza e Cultura, no pensamento ameríndio, não só subsumem os mesmos conteúdos, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais: elas não assinalam regiões do ser, mas antes configurações relacionais, perspectivas móveis, em suma – pontos de vista (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 349).

Numa tentativa de escapar da antinomia que rodeia ainda os dois conceitos, o referido autor não vê divisão entre sociedades “puras” e “aculturadas”. Para ele, além das dinâmicas globais, existem as dinâmicas próprias das sociedades, fazendo-se urgente que as abordagens antropológicas as considerem se não quiserem cair numa “imagem mecânica” desses processos, uma vez que ao considerar tais dinâmicas, o antropólogo se subsidiará de uma

³³ Escola de sociologia que surgiu nos Estados Unidos, no início do século XX, mas que hoje se refere à correntes de pensamento, ou na fala do Prof. Howard Becker (Universidade de Washington, Seattle, EUA : “não sei muito bem se seria honroso chamar essa perspectiva de teoria, ou se seria embaraçoso considerá-la assim, porque na verdade ela é um modo de pensar, uma maneira de abordar problemas de pesquisa que estão muito vivos e presentes em boa parte do trabalho feito hoje em dia”, proferida numa conferência em 1990 (Revista Mana, vol.2, no.2, Rio de Janeiro, Oct. 1996).

visão mais subjetiva da trajetória histórica das sociedades nativas, numa atitude mais “presentista”. Vê a divisão entre os conceitos como uma “perspectiva ahistórica” e, trazendo tal reflexão para a sociedade *borum*, ela seria, dessa forma, vista como uma “entidade passiva ou reativa” e, “por uma orientação para longe do presente, seja para um passado de plenitude adaptativa, seja para um futuro de desagregação e anomia” (VIVEIROS DE CASTRO, id., p. 339).

O refletido acima me reporta para trabalho de campo. As categorias natureza e cultura na sociedade *borum* se intercambiam, levando-me a buscar uma conceituação mais aberta para as mesmas, para chegarmos à compreensão dos sentidos presentes nesses processos, nessas trocas. Dessa forma, os relatos ouvidos dos *borum* quanto ao forte vínculo que os mesmos têm com os elementos da natureza, com os animais, com os mitos, enfim - eles estão sempre presentes nos temas das músicas, no reverenciamento que fazem aos mesmos durante os rituais - na *Takruktektek*, nos objetos de uso cotidiano, nos corpos, nos desenhos - corroboram o exposto anteriormente. Os relatos, mesmo quando se tratam dos acordos políticos, da posse pela terra, da necessidade de estudar, de conhecer novas culturas – estão entremeados dos “seres” e dos “entes” do “Cosmos” *borum*, deixando-me entrever que nesta sociedade existem processos sociais e históricos ao invés de estruturas rígidas. Se a história está sempre em movimento, a história dos *borum Krenak* aponta para outras possibilidades além das informações colhidas em fontes secundárias, já referidas. Neste sentido, percebo, nesta sociedade, processos de trocas simbólicas entre as ações sociais e as cosmologias perpassando espaços sociais, políticos, históricos, ontológicos definindo ações que caracterizam identidades/alteridades e, possivelmente, definindo um território – o *Krenak* e as territorialidades – como a *Athorân/Krenak*.

É neste sentido que ao tomar a arte como estratégia para a compreensão do território *Krenak* e das territorialidades que vejo ali presentes, as razões para elaborar tal estudo se fundam na percepção de uma arte não contemplativa, mas compreendida dentro de uma visão que leva à questão cultural. Estudos etnográficos anteriores em outras sociedades ameríndias, já referidas, me levam a ver que estas manifestações “são mais para a provocarem estados e processos de conhecimento e reflexividade bem como transformações sociais ou ontológicas do que para serem contempladas” (MULLER, 2008)³⁴.

³⁴ Disponível em http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252008000400017. Acesso em 13/09/2010.

A interpretação do “mundo”, do pensamento *borum* permite, assim, apreender a dinâmica dos processos sociais em que estão inseridos os *borum*. Ao buscar uma visão mais “presentista” da trajetória histórica da sociedade *borum*, este estudo pode encontrar eco em Canclini (ib.). Segundo ele, corroborando Viveiros de Castro, para compreender uma sociedade é preciso escapar dos conceitos de natureza e cultura dados pelos valores incorporados pela modernidade. Num mundo pós-moderno, as sociedades se tornaram “híbridas culturais” e, para compreender as sociedades pós-modernas, não se pode separar os símbolos – ações - que as traduzem em eruditos, populares ou massivos, uma vez que eles também são dinâmicos – saem de um espaço e se mesclam com outros. Os mesmos símbolos adquirem novas formas, novos sentidos, novas identidades direcionando este estudo para a formação do que Haesbaert chama de territorialidades que, por sua vez, dão origens a novos territórios.

Vinculo os autores acima aos estudos da geografia cultural propostos por Claval, quando convida a extrapolar a dimensão naturalista e mecanicista da cultura. Segundo ele, tais estudos servem “apreender a multiplicidade das formas da vida social”, propondo a seguinte questão: “porque razão os homens instituem, através do poder de estruturar atribuído pelo Verbo, uma ordem simbólica?” chegando à seguinte conclusão: “Isto faz passar da simples constatação do existente à idéia de dever-ser, propõe a interpretação do Cosmos, da natureza e da vida social, e determina os ideais a atingir e os objetivos para os quais deve tender a ação daqueles que querem realizar seu destino de homem” (CLAVAL, 2007, p. 138).

A partir dessas reflexões e diante da proposta de compreender o território *Krenak* e as territorialidades que o compõem por meio dos valores, significados e sentidos materializados nos desenhos *borum* que dedico o próximo item ao estudo da arte e ao vínculo da mesma com o pensamento *borum*: ela se fez presente em toda a caminhada etnográfica – da visita à *Takruktektek* passando pelos desenhos corporais até chegar aos objetos de uso cotidiano. Por meio dos desenhos da *Takruktektek* inventariei o “Cosmos” *borum*; com as múltiplas formas - as “poliformas” - com que são compostos os desenhos, vi a incorporação de novos códigos culturais por esta sociedade; os padrões geométricos revelam um “Cosmos” que ainda mescla aos novos códigos culturais, os tradicionais e, nos desenhos corporais, o vislumbre da materialização do pensamento, das crenças que regem esse “Cosmos”: a materialização da alma, do espírito, da religião, no espaço do corpo. Vislumbro enfim, nestes desenhos, desde

informações sobre a formação histórica dos *Krenak* às mudanças dos processos sociais que ocorrem no presente na sociedade *borum* que, por sua vez, se revela híbrida, dinâmica, aberta.

No entanto, para chegar a este ponto, foi necessário inicialmente, apreender o conceito de arte, o que foi feito a partir da reflexão com vários autores que trouxeram a percepção do quanto tal conceito ainda é alvo de discussões em várias áreas da ciência direcionando-me para “as discussões contemporâneas sobre o que é ou deveria ser arte” (FERNANDES DIAS, 2000).

Na tentativa, portanto, de compreender o conceito de tal categoria escolhida como estratégia para este estudo aproprio-me, inicialmente, da antropologia da arte trazida pelo autor acima que, já de início, coloca a preocupação ante a necessidade do estudioso na área entender a natureza do que está tratando, a definição e os critérios que levam determinado objeto ou ação a ser enquadrado na mesma. Nesta perspectiva, trago a seguir, algumas abordagens, destacando aquelas que me serviram de suporte no campo da antropologia, da filosofia e da educação e que puderam apontar, inclusive, para os desacordos encontrados sobre a natureza da arte. Tais conceitos subsidiaram a análise, a interpretação dos desenhos *borum* uma vez que abriram caminhos para a compreensão dos sentidos dados aos mesmos pelos *borum* podendo, dessa forma, ser vinculados ao espaço estudado, sagrado e profano, percebendo relações que se configuram, inclusive, entre identidades e alteridades, no espaço socialmente construído – o território simbólico *Krenak* – como passível de formar territorialidades.

2.3 ARTE, ARTE INDÍGENA, ARTE *BORUM/KRENAK*³⁵: OS IMBRICADOS

CAMINHOS PARA A COMPREENSÃO DA ARTE

“Meu pai, Jacob³⁶... Na realidade o nome era Yacu, nome de um pássaro que fala muito, como meu pai falava... Por isso era líder, não tinha medo dos policiais colocados aqui pelos fazendeiros para fazer nós sair da terra... Nem

³⁵ Tomo como referência para este título, o texto de José Antonio Fernandes Dias, curador da “*Mostra do Redescobrimento*”, São Paulo, em 2000, quando o autor traz as diferentes possibilidades para o estudo da arte, intitulado “Arte, Arte Índia, Artes Indígenas” (FERNANDES DIAS, 2000, p. 36).

³⁶ Os estudos de Mattos apontam esse líder como Joaquim Grande. “O líder anterior dos Krenak, Joaquim Grande, desde a expulsão do grupo para a Fazenda Guarani teria demenciado e se afastado do poder. Além disso, sua transferência só tornou-se possível após ter sido preso em uma “solitária” da prisão por três dias. Jacó foi transportado para a Fazenda Guarani algemado, onde faleceu” (MATTOS, ib.: 150).

dos fazendeiros... Ele bebia e quando bebia, conversava mais... Todo mundo foi saindo... ele não queria sair... Resistiu e por isso apanhou muito... Depois foi jogado com os filhos e minha mãe num vagão do trem da Vale... Eu tinha uns seis ou sete anos. Lá onde nós estava ele ficou muito doente, com saudade da terra e, já de cama, me chamou e disse assim que nós precisávamos voltar pra nossa terra, senão nós ia perder a identidade. Que eu precisava buscar os parentes nas outras aldeias. Eu, pequeno ainda, disse: - Como vou fazer isso? E ele disse: - Com a música, com a dança, com as pinturas, com os nossos costumes. Chorando, sem entender direito aquilo, respondi: - Eu não sei tocar. E ele: - Não se preocupe. Quando a hora chegar, os Marét ensina pra você. Passou o tempo e eu comecei a ouvir a música no vento, na chuva, no rio... Aí fui buscando notícias de todos. Ia até lá e dava o recado de meu pai. Alguns ficavam com medo, pelo que já tinha acontecido aqui e não queriam vir... Aí a gente pintava os corpos, cantava na nossa língua e dançava nossas dança... Alguns animavam e vinham. Foi assim, devagar, que fomos lutando para trazer nossos ritual de volta; de falar a nossa língua. Nós temos uma missão muito grande com a arte. Foi ela que nos reuniu.”

(Borum Waldemar Krenak – *Ichó-Itchó*, fev/2010)

Acredito ser conveniente iniciar este item com o relato acima e ainda, realçar na narrativa do *borum Ichó-Itchó*, coletada durante nossa terceira visita, a corroboração da hipótese trazida para este estudo: a possibilidade da compreensão do território *Krenak* e das territorialidades que o compõem, especificamente a *Athorã*, por meio dos valores, significados e sentidos encontrados na arte *borum*.

Cumpr-me aqui dizer que este capítulo tornou-se difícil de ser escrito. A minha formação em Artes Visuais me levou a ficar, durante um bom tempo, indo e vindo nos imbricados caminhos das várias concepções dadas à arte: as tradicionais, as modernas, as contemporâneas, a concepção de arte na antropologia, a concepção de arte de etnias ameríndias vistas em outros estudos antropológicos, e ainda, a concepção de arte dos *borum/Krenak* e a percebida por mim, enquanto observadora. Tive que fazer um caminho, muitas vezes, árduo, tentando trazer uma discussão na perspectiva de pesquisador e do pesquisado (SILVA, 2006).

Neste sentido, uma orientação que me foi cara, ainda dada por Silva, no campo da antropologia, é o estar atenta aos aspectos que levam à construção de um trabalho que optou pela etnografia: a possibilidade de “remodelar” o que se escreve, à medida que novas percepções se delineiam. Para ele a

concepção linear do processo de construção etnográfica (...) em geral não condiz com a realidade em seu desenvolvimento. O envolvimento com o campo pode inclusive começar

antes do desembarque do antropólogo em “sua aldeia” e prosseguir mesmo quando ele a abandonou. (...). Junto a essa experiência, o “campo” (no sentido amplo do termo) se forma através dos livros que lemos sobre o tema, do relato de outras experiências que nos chegam por diversas vias, além dos dados que obtemos em “primeira mão” (...). Às vezes é só no final da pesquisa que se encontra o que se procurava. Também pode acontecer de, não se encontrando o que se procura, “remodelar-se” o texto, de modo a valorizar o que já se encontrou (SILVA, id., p. 27).

Diante do que propus, começo refletindo com Alfredo Bosi (2004) que indica três possibilidades para a compreensão do conceito de arte: arte como construção, como conhecimento e como expressão. Na primeira possibilidade, a arte é discutida como sendo a matéria mudando de forma pelo fazer humano, numa transformação de natureza em cultura, cabendo ao artista, conhecedor das técnicas, realizar esta construção que, como num jogo, combinaria “sensações, imagens e representações”. A outra possibilidade trazida pelo autor citado acima, a arte como conhecimento, seria uma forma de representação tanto nas formas naturalistas quanto na abstração e, a terceira possibilidade, a expressão, como sendo a tradução da imaginação e da percepção da própria natureza e da cultura, mostrando que os próprios elementos que expressam a arte são repletos: são signos intrincados de vivências, “o sentido do mundo plasmando-se em imagens”. Nesta perspectiva, esta dissertação encontra eco em tais reflexões.

Outra contribuição à discussão proposta foi o estudo dos padrões estéticos impostos pelos cânones clássicos - perspectiva e simetria – quebrados pelos artistas modernos, no século XIX. O contato com a “estética” das artes pré-colombianas, africanas e da cultura popular, fez com que propusessem novas regras de harmonia, comprovando que as impostas pelo Ocidente³⁷ não eram universais (LAGROU, 2010)³⁸. Tal proposição sugere assim, que

³⁷ Conforme Fernandes Dias (id., p. 43), “a teoria estética da arte vem (...) da Grécia clássica, desde Pitágoras. (...) Platão retoma-a na sua valorização da arte egípcia contra a de Atenas, sua contemporânea. Ela está na base da primeira academia renascentista, fundada em Florença por Vasari, no século XVI. É sistematizada no século XVIII, quando Alexander Baumgarten introduz a palavra “estética”, no seu sentido moderno de teoria de arte e das condições de belo.”

³⁸ Gadamer ainda subsidia tal reflexão ao afirmar que “A consciência histórica não é, portanto, uma postura erudita especial ou condicionada pela visão do mundo, mas sim uma espécie de instrumentação da espiritualidade de nossos sentidos que já determina por princípio nossa visão e nossa experiência da arte. Associado a isso é patente – aí também uma forma de reflectibilidade – que não exigimos nenhum reconhecimento ingênuo que nos ponha frente aos olhos nosso próprio mundo em validade duradoura, mas que refletimos em sua alteridade toda a vasta tradição de nossa própria história, e mais ainda, a tradição e as formas de mundos e culturas bem diversos que não determinaram a história ocidental, e justamente com isso apropriamo-nos delas. É uma alta forma de reflexão que todos nós contemos que capacita o artista de hoje à sua própria configuração produtiva” (GADAMER, id., pp. 22-23).

cada cultura é possuidora de um estilo, de uma obra específica e conseqüentemente, as formas produzidas em cada contexto, podem possuir significados diferentes. Essa vertente dialoga com a antropologia interpretativa de Geertz (1978, 2001) e a hermenêutica de Gadamer (1985), escolhidas para subsidiar na compreensão e a interpretação dos valores, significados e sentidos “materializados” nos desenhos dos *borum Krenak* vinculando-as aos sentidos e significados dados pelos próprios *borum*, que buscarei analisar e interpretar basilando-me no compreendido do pensamento *borum*.

Neste ponto, acredito ser válido trazer, numa complementação à discussão a que me propus, a característica mais marcante da concepção do filósofo alemão Immanuel Kant (1724-1804) para o conceito de arte: o objeto artístico é valorizado por aquilo que o distingue dos outros, numa visão “do gosto refinado e informado, que não se deixa levar pelo prazer fácil que satisfaz os sentidos”, quando o “difícil requer esforço intelectual e/ou técnico e se sobressai e se distingue” (LAGROU, 2003, p. 98) e que ainda predomina sobre algumas concepções. Tal olhar estético caracteriza um modo específico de visão: a de concentrar o olhar, de forma total, na sua aparência, na sua composição, nas suas propriedades formais. Sem nenhuma função, nem a de representar. É uma arte contemplativa, de transcendência, de encontro com a experiência do belo. É o olhar “ocidental” para a arte que se pretende que seja universal: para ser esteticamente belo, o objeto deve na sua condição de objeto de arte, ter qualidades que se caracterizariam pela sua forma, seu contorno, suas cores, pelas linhas, pelos contrastes, pelo volume, pelas texturas e estes elementos, ou características, tem que estar integrados, harmonizados de tal forma que constituiria uma totalidade única em si. Para Lagrou (ib.) se considerarmos esta definição, a arte encontrada nas sociedades ameríndias, de forma particular, no território *Krenak*, não se encaixaria nesta categoria, ficando difícil validar universalmente um fenômeno que “em muitas culturas sequer tem nome”.

Na abordagem de Fernandes Dias corroborando Lagrou, a grande dificuldade encontrada para definir arte é o “modo impensado” como é empregada - é uma palavra ocidental, mas que o discurso de algumas ciências leva para outras culturas: “(...) “arte” não é uma classe de objetos existentes no mundo para serem identificados e circunscritos, mas uma categoria do nosso pensamento e da nossa prática. Arte é um conceito, e não um fenômeno, e como todos os conceitos, transforma-se e muda”³⁹. A idéia do valor dado a arte pelos

³⁹ Fernandes Dias traz para a compreensão do conceito, o questionamento proposto por Morris Weitz (1978): “O problema com que se deve começar não é ‘o que é arte?’ mas ‘que espécie de conceito é arte?’ (ib.,p. 38)

“civilizados” é vista, ainda por Lagrou, como um instrumento de distanciamento dos povos primitivos, onde a “produção artística estaria ausente” (ib., p. 38), o que é uma forma excludente de pensamento. Tal afirmação é corroborada por Barbosa, que tem tratado, em seus estudos, das mutações do conceito da arte no próprio campo da educação. Para ela,

Não mais somente os códigos europeus e norte-americanos brancos, porém mais atenção à diversidade de códigos em função das raças, etnias, gênero, classe social, etc. (...) para definir diversidade cultural, temos que navegar por uma complexa rede de termos. (...) multiculturalidade, (...) pluriculturalidade (...), e temos ainda o termo a meu ver mais apropriado – Interculturalidade. Enquanto os termos “Multicultural” e “Pluricultural” pressupõem a coexistência e mútuo entendimento de diferentes culturas na mesma sociedade, o termo “Intercultural” significa a interação entre as diferentes culturas (BARBOSA, 2002, p. 19) .

Barbosa ainda vai mais longe ao afirmar que não se pode “entender a Cultura de um país sem conhecer sua arte” e que a arte aguça os sentidos e, portanto, pode transmitir significados que nenhuma outra linguagem, nem mesmo a discursiva e a científica, podem transmitir, tornando possível saber quem somos, onde estamos e como nos sentimos (BARBOSA, id., pp. 17-18), corroborando meu intuito de vincular a arte aos conceitos de identidade, cultura, territorialidade e território, nesta dissertação.

Com estas reflexões torna-me possível compreender a concepção dos ameríndios no que tange à arte vista em estudos, já referidos, e aqui, especificamente, a concepção dos *borum/Krenak*: o significado dado à arte não é meramente estético ou contemplativo, ultrapassando inclusive a idéia de representação. Neste sentido, “o pensamento selvagem” proposto por Lévi-Strauss para o estudo de sociedades ameríndias também referencia tal compreensão: conhecedores do universo material e espiritual que os rodeiam, inventariam tudo - a terra, o céu, as plantas, os animais, os homens, os espíritos para constituírem o todo, incluindo a arte. Revelam, dessa forma, uma unidade interna com os “entes” e “seres” com os quais estão em contato constante, apontando-nos ainda, a seguinte direção: de um valor que se efetiva no sentido de “tudo ser”, contrapondo a visão imposta pelo iluminismo, pela modernidade, pelo sistema de produção, de “tudo ter” (FERNANDES DIAS, 2000), inclusive a de tudo ter uma função. A arte ameríndia é caracterizada por esse autor como sendo de intensa vitalidade plástica e beleza formal, o que encantou os primeiros modernistas, mas que hoje “exercem fascínio” pelos seus significados, pelos seus valores, pelos seus sentidos e pelas “ações que exercem”.

Nessa perspectiva, a abordagem de Lagrou para concepção de arte, apoiada em Alfred Gell (1998)⁴⁰, vista enquanto resultado de agentes sociais também entra em diálogo com os autores acima. Tal abordagem faz um convite para olhar o tema da arte sob uma ótica “dessacralisante”, saindo da “veneração quase religiosa” que a sociedade volta para a estética e pelos objetos de arte. Essa teoria antropológica contemporânea de arte busca se interessar “pela ‘vida dos objetos’ nos seus respectivos contextos de significação”, onde os “sistemas de pensamento” podem ser “sintetizados e expressos, de maneira exemplar, nos objetos” produzidos pelo grupo (LAGROU, 2003, p. 107). Vinculo tal teoria à antropologia de Geertz subsidiando a nossa caminhada etnográfica para análise, interpretação e compreensão da arte *borum*, uma vez que é por meio da compreensão dos desenhos, orientada pelo observado e apreendido em campo que pude chegar à compreensão do que me propus.

Dessa forma, diante das orientações teóricas acima, considerando as diferenças marcantes nas concepções dadas à arte por uma cultura e pela outra e de uma forma particular, o que revela a arte *borum/Krenak*, caminho para buscar os seus valores, os seus significados e sentidos e, as ações que as desencadearam.

2.4 VALORES, SIGNIFICADOS E SENTIDOS DOS DESENHOS *BORUM*

“Para mim arte, religião e vida é tudo uma coisa só”.

(Tãm, 2010)

Na busca do proposto acima, foi importante trilhar esses imbricados caminhos – a proposta de Bosi, que nos convida a ampliar o nosso olhar para o conceito de arte; a arte na visão ocidental, baseada em Kant; a proposta de interculturalidade na arte em Barbosa e a antropologia da arte em Fernandes Dias e Lagrou - para analisar os vários conceitos dados a arte uma vez que foram eles que mostraram que, em todas as culturas, sociedades e civilizações, a arte esteve vinculada à forma do indivíduo “ser” e “estar” no mundo. Seja num espaço onde a cultura é tradicional ou moderna, ela sempre esteve presente como necessidade

⁴⁰ O artigo de Calleb Farias Alves “*A agência de Gell na antropologia da arte*” pode nos subsidiar no entendimento da teoria deste autor. “(...) Partindo do pressuposto de que não é possível tratar teoria enquanto um conjunto de máximas que se somam ou se substituem, ou como um tabuleiro de peças que se acomodam umas às outras segundo sua validade isolada, este artigo procede a um exame da narrativa contida no livro de Gell, das articulações que realiza entre suas proposições. (...) O objetivo desse exercício é evidenciar, para além de suas próprias definições, certas concepções sobre arte contidas na abordagem que Gell sugere e amplia as referências para uma antropologia da arte”.

(FISCHER, 1998) e como ação social (HAUSER, 1998). O indivíduo deu um sentido para a arte produzida na sociedade em que estava inserido e a arte, carregada de significados deu também, à sociedade e ao indivíduo, um conjunto de valores específicos.

Dessa forma, encontro nos estudos hermenêuticos de Gadamer, subsídios para compreender os valores, os significados, os sentidos dos desenhos *borum*. Ao comparar a arte com o jogo – aqui no sentido dado por ele “algo de movimento de jogo definido e determinado. O jogo, em última instância é, portanto, a auto-representação do movimento do jogo”, significando que “o jogar exige sempre aquele que vai jogar junto” – ele traz o sentido da arte como algo que comunica e que desconhece “a distância entre aquele que joga e aquele que se vê colocado frente ao jogo”: artista, arte, espectador fazem parte do “mesmo jogo” ou, dito de outra forma, “o espectador é notadamente mais que um mero observador que vê o que se passa diante de si: ele é, como alguém que ‘participa’ do jogo, uma parte dele”. E complementa: no jogo da arte, há um contexto a ser representado – no caso desta pesquisa, compreendido e interpretado - que aí há algo que “*quer dizer algo*, mesmo quando não se trata de algo conceitual, significativo, com objetivo, mas de uma mera lei do movimento ditada por si mesma”. Ainda segundo o autor, “é a unidade hermenêutica que contribui para a unidade da obra. Como alguém que entende, eu tenho que identificar. Pois lá estava algo que eu julgo, que eu “entendi”. Identifico algo como o que foi ou o que é e só essa identidade dá sentido à obra” (GADAMER id., pp. 39-42). Para Gadamer, a arte só tem sentido se for compreendida para que haja a participação do espectador. É preciso perceber nela há algo “está lá” para nós. Neste sentido, tais estudos encontram eco na antropologia interpretativa de Geertz, já referido, uma vez que ambos convidam aos estudos da hermenêutica, a ver onde os sentidos “estão escondidos”, ou de onde procedem, corroborando nossa escolha de considerar neste estudo a arte como ação.

Dessa forma, diante dos caminhos já percorridos no que tange ao conceito de arte, acredito ser importante vinculá-los à caminhada etnográfica. Ao me ser permitido adentrar um pouco mais, por meio da caminhada etnográfica - seja pela própria observação, seja pelos relatos - na sociedade *borum* e os códigos culturais que a regem, percebi que os momentos de contato com os *borum Athorã/Krenak* estavam permeados da presença da arte como um elemento indissociável das outras ações sociais. Neste sentido, a arte dos *borum/Krenak* - que no início da pesquisa vislumbrei como a representação do seu território e das multiterritorialidades que o compõem, nas quais incluo a *Athorã* - à medida que a pesquisa

avançava, ganhou uma nova dimensão e compreendi melhor as ações que permeiam tal sociedade tornando-se, portanto, mais que uma representação. Fazia parte do próprio território. Trago aqui, ainda uma vez, os estudos de Fernandes Dias (2000) quando afirma que a arte nas sociedades ameríndias, não é uma arte de contemplação e que é “ativa, participante, coletiva” sendo, portanto, não a representação de uma realidade, mas “a própria realidade”. Viveiros de Castro (2006), por sua vez, corrobora tal afirmação ao dizer que “o social não se deposita sobre um corpo inerte, mas o constitui”.

É nesta perspectiva que as reflexões feitas com os autores citados no que tange à arte, me dão suporte para olhar a arte *borum*, buscando os seus sentidos particulares uma vez que as suas proposições para os conceitos – arte, identidade, cultura, território, territorialidades – dão abertura para buscar a compreensão dos mesmos vinculando-os aos sentidos dados pelos *borum*.

Em meio às manifestações de arte – danças, cantos, artesanatos - vislumbradas em momentos de contato, uma particularmente saltou aos meus olhos: os desenhos. Vi na Pedra da Pintura – *Takruktektek* - nos objetos e nos corpos, linhas, cores e formas que se harmonizam e ultrapassam a visão puramente formal/estética. Em virtude do que apreendi do pensamento *borum*, transitam entre natureza e cultura, revelando-se como ações da sociedade *borum* e, nesta dissertação, se tornam objeto principal da minha observação, estudo, interpretação e possível tradução para a compreensão do território *Krenak* e das territorialidades subsidiada, ainda uma vez, na orientação de Barbosa de que, através das imagens, o pesquisador pode subsidiar a própria história com mais dados a serem “lidos”. Somente a fonte literária não dá uma idéia completa dos fatos, uma vez que a arte como uma “linguagem presentacional dos sentidos” é transmissora de significados (BARBOSA, 1998, p. 16) e aqui, apropriando-me também do contexto etnográfico, se revela cheia de sentidos.

Portanto, na busca de evidenciar os dados que possibilitaram uma melhor compreensão do proposto, trago os momentos do contato que acredito significativos e possíveis de serem interpretados uma vez que, numa analogia com o trazido por Gadamer: o que dá sentido à obra é o entendimento dela.

2.4.1 Os desenhos da *Takruktektek*: inventário do “Cosmos” *Borum*

Conforme alerta Claval, em cada sociedade, a origem dos sistemas de valores podem se traduzir pelos relatos dos seus membros, relatos que vi presentes na sociedade *borum*, não só nas falas, mas nas ações que a caracterizava. Dentre elas, os desenhos da *Takruktektek*, uma vez que através dos mesmos pude proceder o inventário do “Cosmos” *borum*.

Início assim, trazendo o fato que me direcionou a esta pesquisa: um *borum* que, pelas informações, tinha aproximadamente 13 anos e que, segundo o *borum Itchó-Itchó*, estava sendo preparado, através deste ritual de iniciação, para ser o desenhista das histórias da tribo, na *Takruktektek*, já relatado no primeiro capítulo.

A confirmação desse relato pode ser feita quando conheci a *Takruktektek*. Através das descrições dos *borum* que me acompanharam na terceira visita ao território *Krenak – Tãm, Tã e Huaketã* – vi ali inventariados além das histórias, revelando-se por meio de desenhos, os “entes” e os “seres” com os quais os *borum* se relacionam, elementos do “Cosmos”, do mundo *borum*. A visita à *Takruktektek*, subsidiada pelos estudos de Baeta, permitiu-me ver o que ali estava desenhado: nas grandes paredes de rocha quartzítica estavam registradas figuras superpostas, algumas já desbotadas e outras incompletas, segundo informaram, pela depredação dos *Kraí* – considerados pelos *borum* como “invasores”. Relataram que os *kraí* carregam “lascas” da pedra como lembranças, além de deixarem ali inscritos desenhos, nomes, datas como forma de registrarem suas presenças, o que pode ser corroborado nos estudos de Baeta.



Foto 29. Detalhes dos desenhos da “Pedra da Pintura”, a *Takruktektek* (acervo pessoal, fev/2010)



Foto 30. Desenhos da *Takruktektek*: 1. Formas geométricas; 2. Lagartos (*thé-tché-tché*); 3. Lagarto antropomorfo superposto; 4. Flechas, lanças (acervo pessoal, fev/2010)

Dessa forma, apesar de algumas figuras, que foram apontadas por eles como sendo dos *borum*, se encontrarem bastante nítidas, de outras, no entanto, só existiam vestígios. Nos estudos, ainda de Baeta, encontramos outra explicação para este fato: algumas figuras não se encontram bem conservadas e, já perderam a tinta pelo fato de ficarem, quase o dia inteiro, expostas ao sol e às chuvas e também, em função dos desmatamentos na região, das queimadas e pelo crescimento de pequenas árvores e raízes no interior dos abrigos. Dados que subsidiam para compreender a situação conflituosa em que se encontra também o espaço geográfico onde se localizam os *borum Krenak* no que diz respeito à luta dos mesmos para manter preservado o seu território. O ato de estarem, os sítios arqueológicos com registros rupestres, localizados à margem do rio Doce, gera um desconforto nos *borum Krenak*, o que pode ser observado durante a visita à *Takruktektek*. Tais sítios fazem parte de um espaço que consideram sagrados. Fora deles, não se sentem *borum*.

Algumas figuras podiam ser identificadas: sapo, lagarto, sol, flechas. Tais elementos fazem parte das suas crenças e são valorizados pelos significados que carregavam, conforme relataram quando indagados por mim sobre os desenhos inventariados na grande parede de rocha. Na

continuação da análise dos desenhos rupestres foi possível ainda, numa visão formal/estética, perceber formas variadas, as quais foram agrupadas por Baeta a partir de várias categorias: antropomorfos (formas

humanas), biomorfos (formas vegetais), zoomorfos (formas animais) e, grafismos. Enquanto

estilo, os antropomorfos foram subdivididos em esquemáticos e naturalistas: “a diversidade de formas esquemáticas antropomorfas certamente é uma das marcas mais características do conjunto estilístico do Médio Vale do Rio Doce” (ib., pp. 98-109). Mesmos os desenhos naturalistas eram estilizados - compostos por traços mais retos, mais simplificados, sem perspectiva, composições particulares. Observei, no entanto, que outros desenhos ali, seguiam o mesmo estilo dos atuais desenhos dos *borum*: formas geométricas como as que vi nos objetos e nos corpos.

Falaram-me sobre os significados e eu, buscava adentrar nos sentidos. O porquê do registro de uma figura de sapo naquele local foi esclarecido num momento posterior pela *borum Djukurnã*: o *Kingó* (sapo) e o *tché-tché-tché* (lagarto) são reverenciados porque é importante observar cada animal, uma vez que revelam características específicas e que elas são apropriadas pelo *borum* “para a compreensão da vida cotidiana”.

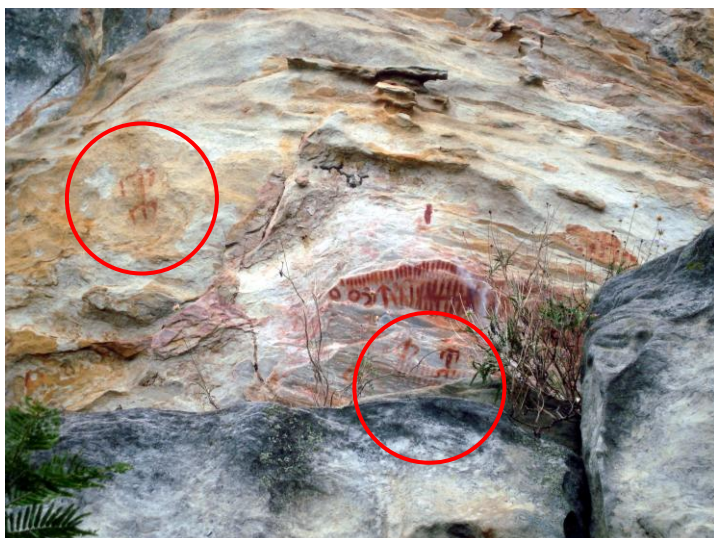


Foto 31. Desenhos antropomorfos do *tché-tché-tché* - lagartos ou sáurios na *Takruktektek* (acervo pessoal, fev/2010)

No caso específico do lagarto, informaram-me que a sua figura está ligada à idéia de fecundidade e de percepção do mundo: “Se não fosse esses dois bichos {o lagarto e o macuco}, o ser humano nasceria sem sexo e sem os cinco sentidos”, segundo relato do *borum Itchó-Itchó* (GEOVANI KRENAK, 2009, p. 20) apropriado do trabalho acadêmico feito por *Tãm*. A relação deste animal com a noção de fecundidade relatada pelo *borum Itchó-Itchó* fica aqui evidenciada. Os seus sentidos para os *borum*, também. Acredito, está ligada à crença no mito, o que pode ser corroborado em Baeta. Para ela, os *borum* dão a estes desenhos o significado de “pinturas de *borum*” buscando nelas, os sentidos das “exegeses” e da “cosmologia *Krenak*”. Materializam na superfície da própria pedra as suas crenças e deixam ali evidenciado, o sistema de valores que regem a sociedade *borum*: consagram os valores míticos à pedra.

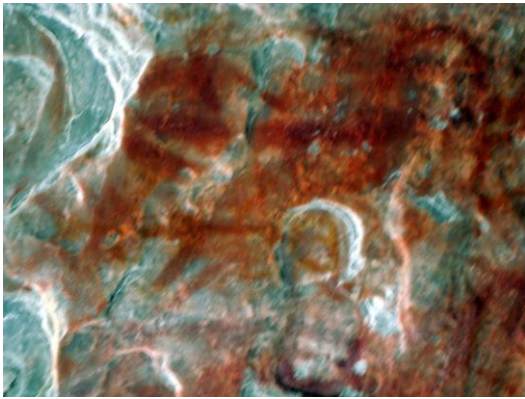


Foto 32. Desenhos da *Takruktektek* - tons de alaranjado, amarelo, vermelho e preto – desenhos elípticos, circulares (acervo pessoal, fev/2010)

Ainda observei nos desenhos rupestres, a presença de vários elementos visuais: pontos, linhas curvas, circulares, elípticos, losangos, triângulos, polígonos, caracterizados por Baeta de grafismos puros e interpretados, ainda por ela, como possível representação de flechas e a outros instrumentos e, ainda, relacionando as formas mais circulares com o cosmos - cometa, sol. No entanto, segundo relato dos *borum* e, em particular, do *borum Tãm*, quando interpretava os desenhos apropriados para o seu trabalho de graduação – já

citado – pude perceber que muitos desenhos estilizados, geométricos também eram retirados dos “desenhos” de animais – lagartos, cobras, onças – e se transformavam em composições geometrizadas, inspiração também para muitos dos desenhos vistos nos objetos e nos corpos. Percebo que há aqui, a mesma materialização das crenças. Agora no espaço dos objetos e dos corpos, consagrando-os também.

Com o olhar mais apurado nestes desenhos, percebi que foram elaborados por meio de técnicas artísticas variadas: alguns, feitos com traços mais grossos como se fossem feitos com os dedos molhados em tintas; outros pareciam ter sido feitos com pincéis, “provavelmente” feitos de vegetais⁴¹; outros pareciam feitos com “carimbos” e ainda outros, feitos diretamente na parede com pequenos blocos de pigmentos de cor vermelha – a pedra-giso, demonstrada pelo *borum*, descrito no primeiro capítulo. Em meio à cor vermelha proveniente dessa pedra, apareciam ainda nos desenhos os tons de amarelo, alaranjado e preto,



Foto 33. Desenhos da *Takruktektek* - tons de alaranjado, amarelo, vermelho e preto (acervo Geovani Krenak, 2009)

⁴¹ Observei que os desenhos nos corpos feitos pelo *borum Tãm*, com traços firmes, eram elaborados com um pequeno galho de uma planta.

segundo Baeta, feitos em crayon. Em tais técnicas, pigmentos naturais, pincéis feitos com pequenos galhos ou ainda, o próprio corpo – os dedos – participavam do processo, o que me leva a pensar novamente na interação que os *borum* têm com a natureza - terra, vegetais, corpo participando da mesma ação: o ritual de desenhar.

Um elemento nesses desenhos se destacava: a predominância da cor vermelha, aplicada de forma homogênea nos desenhos. Baeta acrescenta que a cor, de um vermelho escuro, presente nos desenhos é, possivelmente, a mais recente. Dessa forma, dois dados se descortinam: o primeiro, a presença predominante da cor vermelha, que aparece também em muitos artesanatos, em pinturas rituais – estas feitas com urucum (planta nativa) - e nos calções do uniforme do time de futebol dos *borum*. Dado que trago para análise na tentativa de interpretar o “Cosmos” *borum*. Indaguei o porquê da predominância da cor vermelha nos desenhos e, de uma forma mais ampla, na vida cotidiana. Relataram que usam a cor vermelha quando estão em rituais próprios - não revelados - ou, ainda, quando vão a um Conselho, quando necessitam se reunir em torno de um acordo – internos, com instituições, com o governo.

Faço a análise de tais dados, acreditando que o seu significado, encontrado em Chevalier - “símbolo fundamental do princípio da vida”, considerado em muitas culturas como eminentemente “sagrado e secreto”, “mistério vital escondido no fundo das trevas e dos oceanos primordiais” - subsidia na interpretação dos valores da sociedade *borum*, ao trazer a ambivalência simbólica dessa cor: o vermelho fogo – claro – que incita à ação que como um sol lança “seu brilho sobre todas as coisas” e o vermelho sangue – escuro – representando o “mistério da vida” (CHEVALIER, 1999, pp. 944-945), corroborando o sentido que dão à mesma, pelos momentos em que a usam nos desenhos corporais ou nos calções do jogo de futebol.



Foto 34. Desenhos superpostos da *Takruktektek* - tons de vermelho em predominância – desenho em forma de sol (destaque) - (acervo pessoal, fev/2010).

Já para Baeta, o fato dos registros nessa cor serem os mais recentes, podem ser reinterpretções dos grafismos pré-históricos. Isto é, são desenhos feitos pelos atuais *borum*, o

que também se caracteriza como dado, corroborado pelo já relatado: o ritual de iniciação do adolescente que se preparava para ser o desenhista na *Takruktektek*. Interpreto este dado trazido por Baeta, vinculando-o ao sentido que os *borum* dão aos desenhos rupestres, apropriando-me da seguinte citação:

O desenho lida com elementos do tempo e do espaço. O ato de desenhar congrega o presente com um passado e um futuro. As imagens nascem da observação, da memória, da imaginação. Poderíamos relacionar a observação com o presente, a memória com o passado e a imaginação com o futuro (DERDYK,1994, p. 74 apud GEOVANI KRENAK, 2009, p. 11).

Corroborando a hipótese deste trabalho, os desenhos observados trazem então informações do que os *borum* observam no presente – os “entes”, os “seres”, a cosmogonia - do que lembram do passado – as histórias que os *borum* mais velhos contam, o exílio - do que imaginam do passado interagindo com presente e futuro – a crença nos mitos, que por sua vez dá sentido ao ser *borum* e ao espaço em que vivem.

Considerando ainda, as categorias trazidas pelo autor acima – tempo e espaço – que também são categorias para o estudo do território, acredito poder dizer que tais desenhos, assim como as histórias, trazem informações sobre o espaço geográfico *Krenak*. Se os desenhos são portadores de símbolos, de sinais, de mensagens e lida com elementos do espaço e do tempo, os desenhos vistos na *Takruktektek* revelam o “Cosmos” *borum* – o vínculo entre o passado e o presente, entre o que pensam – natureza – e o que fazem – cultura. Ainda subsidiada pelos significados dados por Chevalier à cor vermelha, busco os sentidos que esta cor parece ter para os *borum*: num universo mítico, cujos valores são trazidos para à Terra, o “mistério” e o “brilho” podem estar “deitados” sobre os “entes” e os “seres”, em tempos diferentes, mas no mesmo espaço.

Em complemento ao inventariado inicialmente na *Takruktektek*, trago os desenhos sobrepostos que também estão ali presentes. Em alguns lugares, subsidiada pela orientação de Baeta, observei que algumas formas se sobrepunha a outras, como se fossem sombras e luzes – recurso usado no desenho, na pintura para dar idéia de volume. Na análise arqueológica de Baeta há a possibilidade de ser, a sobreposição, contemporânea. Tal conjectura se deu pela observação da textura das tintas – as tonalidades e os temas às vezes são idênticos – e do tratamento gráfico. Considera ainda que a superposição pode ser “um elemento circunstancial ou uma possível associação direta de figuras” (BAETA, ib., p. 96). No entanto, trazendo para análise tal conjectura, compreendemos que ela revela que a prática de registrar o “Cosmos” por

meio dos desenhos faz parte do cotidiano dessa sociedade, conforme vi no ritual de iniciação do *borum*, já referido.

Assim, ainda uma vez, o tempo – no sentido de tal prática, o ritual, fazer parte das suas origens – e o espaço – no sentido do lugar para tais rituais continuar sendo o mesmo, continuam sendo categorias que têm um sentido particular, deixando-me novamente de frente com o pensamento *borum*: transitam entre natureza – a crença no mito - e cultura – a prática do ritual – ações do passado e presente acontecendo simultaneamente. Nesse sentido, do que pude perceber do pensamento que rege a sociedade *borum*, os valores analisados acima são centrais, uma vez que traz para nossa compreensão os seus significados e sentidos, reportando-nos ao já refletido com Claval: ali estão presentes os valores primordiais que fundam esta cultura e nos quais os relatos reportam. Ali, mitos fundadores da sociedade *borum* se revestiam em formas, em linhas, em pontos, em cores, em traços, reportando às origens dos mesmos. Tais relatos, cujos significados aos poucos foram sendo para mim revelados, iam dando o contorno dos sentidos presentes nas ações de desenhar e que davam o contorno, também, daqueles espaços – o da pedra – que consagram - e do geográfico, que vivenciam.

Observei ainda que muitos desenhos vistos, ali, são transpostos, são “materializados” também nos objetos e nos corpos – desenhos geometrizados, pontos, linhas, formas, cores - identificando os espaços da pedra, dos objetos e dos corpos e, levando mais longe esta interpretação, identificando o próprio espaço onde habitam os *borum*.

Dessa forma, as crenças, os mitos, a vida cotidiana da sociedade *borum* pode ser inventariado, permitindo-me ver tanto os desenhos, quanto os corpos e a própria *Takruktektek* como um espaço que consagram e com o qual se identificam, direcionando-me para a compreensão daqueles espaços como sendo o território simbólico-cultural *Krenak*. Neste contexto, posso dizer que os desenhos ultrapassam a idéia de representação. São ações desencadeadas por uma primeira ação tal qual nos orienta Weber. Ali, as crenças nos mitos se atualizavam no rito de desenhar.

Uma outra observação que fiz dos desenhos da *Takruktektek*, ainda subsidiada pela catalogação de Baeta, é que alguns não foram enquadrados por ela em nenhuma categoria uma vez que possuíam características particulares. Relacionando tal observação ao percebido durante o contato, muitos significados e sentidos, não foram revelados e que não pude, ainda

desvendar. Lagrou elucida tal fato ao afirmar que “muitos artefatos e grafismos que marcam o estilo de diferentes grupos indígenas são materializações densas de complexas redes de interações que supõem conjuntos de significados” (LAGROU, 2010, p. 02). Neste sentido, reflito, os desenhos colhidos fazem parte de um “Cosmos”, cujos sentidos são amplos e alguns deles, conforme pude perceber, estão interditados à compreensão dos *Kraí*, o que por si só já se caracteriza como dado para a também compreensão da sociedade *borum*, contradizendo o que se pensa muitas vezes das sociedades nativas – que são sociedades simples, cujas estruturas se repetem e podem, por analogia com outras, ser desvendadas. Conforme orienta Viveiros de Castro, ainda é difícil para nós, brancos, adentrarmos nos sentidos de outras etnias. Para traduzir - seguindo a orientação desse autor - “traindo” o menos possível, os sentidos e significações dados aos desenhos pelos *borum*, devemos lutar “contra os automatismos intelectuais de nossa tradição, e não menos, e pelas mesmas razões, com os paradigmas descritivos e tipológicos produzidos pela antropologia a partir de outros contextos socioculturais” (VIVEIROS DE CASTRO, ib., p. 15).

Além dos desenhos vistos na *Takruktektek*, eles também estão presentes nos corpos, nas flautas, nos *krikók*, nos colares, no artesanato, enfim. Desenhos geometrizados, numa composição espacial que procurei analisar e interpretar por vislumbrar dados que também apontam para a compreensão do proposto. Dessa forma, trago primeiramente os desenhos encontrados no artesanato: são formas múltiplas, assim como o processo de criação das mesmas.

2.4.2 - As “Poliformas”: hibridização cultural na sociedade *Borum*

A dimensão da sociedade *borum* é ampla e produz, portanto, uma arte permeada de múltiplas ações caracterizadas por crenças, por mitos e por ritos, aos quais já me referi na busca da apreensão o pensamento *borum*. Nesta visão, para a compreensão dos desenhos vistos nesta sociedade, somos convidados a rejeitar o sentido restrito de julgamento do belo e do gosto, “conservando o sentido mais etimológico e mais lato, que se refere à percepção



Foto 35.
Desenhos geometrizados na *Takruktektek*, no *krikók*, no corpo e numa lança *borum* (acervo pessoal, fev/2010)



sensorial, aos efeitos das propriedades dos objetos nos sentidos” (FERNANDES DIAS, *ib.*, p. 44.), que varia de cultura para cultura, ou como afirma Viveiros de Castro, de natureza para natureza. Fernandes Dias ainda complementa:

A capacidade de experiência estética será universal, mas realiza-se sempre particularmente, segundo critérios estéticos que variam cultural e historicamente, cara para muitos, de uma visão pura, e interessando-se pelos modos como a visualidade, os modos de ver, que são formados em diferentes contextos sociais. A estética tem a ver com a forma, sim, mas porque constitui para nós uma forma bela pode não ser assim noutra cultura; e que formas são preferidas, valorizadas, elaboradas e desenvolvidas é algo que varia também. Mas, além disso, os valores que são identificados numa forma também variam; eles não estão em si na forma dos objetos, antes nos olhos e na cabeça do expectador; uma forma só tem sentido porque é incorporada num sistema de valores e significados que a integra em processos culturais mais vastos (FERNANDES DIAS, *ib.*).

Nesta perspectiva, para a compreensão do processo de criação destas formas múltiplas que caracterizam os desenhos *borum*, os estudos da música da etnia *Maxakali*, já referida, feitos por Rosse (2006-2007) me subsidia: a simultaneidade das configurações espaciais vista nos ameríndios, revelando espaços abertos, não hierarquizados. Rosse vê nesse movimento, uma “polimúsica” ou uma “polidança”. Observando os desenhos *borum*, parafraseio tal autor vendo os mesmos como “poliformas”, vinculando-as às múltiplas ações que vi presentes nesta sociedade complexa, que busquei compreender.

Tal percepção se efetivou num outro momento da pesquisa de campo, quando conheci os desenhos feitos, em apitos de madeira, por uma mulher da etnia *Pataxó*, casada com um *borum Krenak*. Os mesmos elementos visuais agora obedeciam a composições diferentes dos que havíamos visto em outros objetos e na *Takruktektek*. Formavam composições particulares. Fui surpreendida pela forma, pelas linhas curvas, pelos arabescos que as mesmas continham.

Analisando tais desenhos, percebo que podem ter padrões diferentes pelo fato dos mesmos serem feitos por indivíduos diferentes,

Foto 36. Desenhos gravados em apitos de madeira feitos por uma borum da etnia Pataxó (acervo pessoal, fev/2010)

revelam nas etapas da criação dos desenhos *borum*, existindo, dessa forma, em alguns casos, além do processo coletivo, o processo individual. Existem desenhos que fazem parte de uma concepção coletiva e aí os símbolos se repetem, como no caso dos desenhos rupestres, já referidos e que revelam ações sociais também coletivas, mas há a concepção individual que se torna coletiva e aqui posso me referir, como exemplo, a pintura feita pelo *borum Tãm* para o aniversário de seu filho. Segundo relatou, havia sido feita por ele por inspiração dos *Marét*, mas que todo mundo acaba se apropriando da mesma, quando gosta.

Foi interessante observar que este sentido foi fundamento em Berta Ribeiro (1989) pelo próprio *borum* Geovani *Krenak*, no seu trabalho de designer gráfico, já referido, indo ao encontro, inclusive, do sentido estético dado pelos *borum* aos seus desenhos: eles tornam-se “belos ou são belos” – aceitos - quando todos na comunidade compreendem o sentido dos mesmos. Portanto, quando “participam do jogo”, isto é, quando se apropriam daquela criação, conforme propõe também Gadamer.

Tal processo pode ser interpretado a partir da resposta do *borum Tãm*, quando perguntei sobre alguns desenhos que vi no seu corpo e dos outros *borum* adultos, por ocasião do aniversário de seu filho - quem era o autor e se eram específicos para aquela ocasião, ao que respondeu:

“A gente vai criando conforme vai aparecendo na cabeça da gente, conforme os Marét vai inspirando. Esta, no nosso corpo, é a primeira vez que faço. Às vezes, alguém da tribo vê, gosta e começa a pintar o seu corpo. Aí pega e todo mundo começa a fazer. É uma pintura para todo mundo que quiser. Elas servem sempre para proteger da doença, dos espíritos”
(BORUM TÂM, Fev/2010)

Este sentido dado aos desenhos pelo *borum* me leva a seguinte análise e interpretação: a proteção das doenças, dos espíritos vem da orientação recebida dos *Marét*, *borum* mais velhos já mortos que detêm “o conhecimento”, “a sabedoria” e, segundo relataram, cujos conselhos são muito respeitados pelos *borum*. Pode residir nesta crença o fato de serem apropriados por todos: ao seguirem tais orientações, também são/estão protegidos. Entre tantas possibilidades para compreensão do processo de criação que faz gerar as “poliformas” presentes nessa sociedade, outro elemento veio trazer mais uma. Relato aqui um fato interessante, já antevendo um dado que foi considerado neste capítulo: a facilidade com que traçam as linhas.

Num determinado momento do trabalho de campo, acompanhada de vários *borum*, antes de uma partida de futebol - relatada no primeiro capítulo - fomos até o rio Doce, o *Watu*. Olhando para o curso do rio, fiquei em dúvida quanto à localização de Governador Valadares em relação ao espaço geográfico *Krenak*. Um dos *borum*, com uma vara, começou a traçar um mapa na areia para que me localizasse. Eram traços rápidos e firmes. Tinha perfeita noção espacial do local onde estávamos e sabiam transpor isso graficamente. Estudos de Hauser (1998) nos aponta que tal fato pode se dar em virtude de serem grandes observadores da natureza, da própria paisagem. Característica necessária para quem tem o costume de caçar. Costume ainda mantido pelos *borum*, conforme observei.



Foto 37. *Borum* desenhando com uma vara a localização do território *Krenak*, na praia do *Watu* (acervo pessoal, fev/2010).

Diante dos estudos destes autores, novamente me reporto para o colhido em campo, quando presenciei as múltiplas formas ou o dinamismo que caracteriza o pensamento e, conseqüentemente, a sociedade *borum*. Trago aqui o momento quando, a pedido dos visitantes, o *borum Tãm* elaborou nos corpos dos mesmos, desenhos com linhas, triângulos e pontos semelhantes aos que vi nos corpos das crianças e em outros momentos de contato: traços retos, rápidos e firmes, compondo espaços e, entre eles, surgiam formas triangulares, materializando nos espaços dos corpos, a sua percepção do mundo. Nas costas de um visitante, no entanto, quando surgiu uma linha curva, diferente das linhas que estava acostumada a ver. Perguntei o motivo e recebi do *borum Tãm* a seguinte resposta: “É o caminho da Pedra da Pintura que acabamos de fazer”, trazendo a sua percepção do espaço geográfico para o corpo, transformando-o, por meio do desenho, num espaço simbólico dinâmico, mutável, híbrido. Reflexo, acredito, da dinâmica social em que estão inseridos os *borum*: uma sociedade com características de um mundo pós-moderno – também dinâmica, híbrida, plástica e, particularizando a *borum*, com ações cujas características são provenientes de um “Cosmos” aberto, com trânsito entre o mundo material/geográfico e o espiritual/simbólico-cultural.

Percepções dessa dinamicidade e fusão, na perspectiva *borum*, entre natureza e cultura, puderam ser corroboradas em outros vários momentos do campo. Complementando o trazido acima, acrescento outro dado: o símbolo de energia, de força, representado por um círculo rodeado por quatro triângulos, desenhado em meu braço pelas mãos do *borum Tãm*. Apresenta novamente a mim, o seu mundo, a sua crença por meio do sentido dado a arte nesta sociedade no relato do *borum Tãm*: “para nós (*borum*) arte, religião, vida é tudo uma coisa



Foto 38. Desenho corporal de um sol (*tepó*) feito pelo *borum Tãm* em meu braço (acervo pessoal, fev/2010)

só”. Ali, natureza – crença no mito - e cultura – rito - se fundiam.

Na tentativa de analisar, interpretar e compreender tal processo, vinculo tais símbolos a uma fundamentação teórica encontrada em Chevalier. Segundo ele, o círculo significa “perfeição, homogeneidade, ausência de distinção e de divisão” ou ainda, “em um outro nível de interpretação”, simbolizando o próprio céu - “símbolo do mundo espiritual, invisível e transcendente. Mais diretamente, porém, o círculo simboliza o céu cósmico, particularmente em suas relações com a terra” (CHEVALIER, 1999, pp. 250-251). Continuo, trazendo a figura do triângulo – tanto a que surgiu em meu braço, quanto as que são presenças constantes nos desenhos dos objetos e dos corpos - “divindade, harmonia, perfeição” (CHEVALIER, ib., p. 903). A partir das significações dadas a estes símbolos pelo autor acima, entendo que o círculo pode estar ligado ao movimento, também circular, surgido durante a dança do *tepó* (sol) e do *kandé* (fogo, luz) pela ligação e reverenciamento que os *borum* têm a estes elementos. Materializam ali, as suas crenças. Criam elos entre a natureza que os caracteriza, materializando-a nas manifestações culturais: nos mitos, nos ritos – ações, arte, desenhos.

Seguindo este percurso, acredito poder dizer que o “desenhar” para os *borum* é um rito sendo, portanto, nessa sociedade, uma ação. Neste ponto, como nos processos anteriores a que me referi no que tange aos desenhos produzidos pelos *borum*, vinculo as “poliformas” ao hibridismo cultural, a plasticidade com que se moldam os *borum*: os desenhos se estendendo, se materializando no espaço simbólico *Krenak*, que também se faz plástico, híbrido. Sagrado e profano, sagrado/profano, corpo/alma, “multinaturalizado”. Percebo que os *borum* buscam se conformar aos códigos que lhes são impostos, mas acabam recriando, ressignificando,

relendo, “inventando” novas adaptações e combinações. Dessa forma, neste processo, não existe uma linearidade, mas uma multiplicidade e uma simultaneidade de elementos que “convivem”, que se misturam, que se justapõem, em todos os sentidos, na sociedade *borum*.

Assim, durante o processo de criação dos desenhos, observados durante os momentos do contato, era perceptível a facilidade com que lidam com o espaço compositivo por meio das linhas e pontos. A maior parte deles, principalmente os tradicionais, de concepção coletiva, dava origem a formas geométricas e abstratas, gerando padrões de alto nível estético. Esta padronização trago para análise, uma vez que ela, apesar das “poliformas”, se repetia.

2.4.3 A padronização dos desenhos: revelação do “Cosmos” *Borum*

Segundo o *borum Itchó-Itchó* e *Tãm*, a maioria dos “temas” dos desenhos *borum* são os *Marét* que inspiram. Outros, no entanto, são inspirados pelas formas que a natureza/ambiente contém. Elementos que estão em sintonia, em interação com a vida cotidiana, com as suas crenças, com os seus valores. Ainda, segundo o *borum Tãm*, grande parte dos desenhos é retirada das formas, das linhas, dos pontos encontrados nos seres da ontologia *borum*: figuras retiradas das manchas da onça, da cobra, do lagarto, do tatu, da natureza/ambiente.

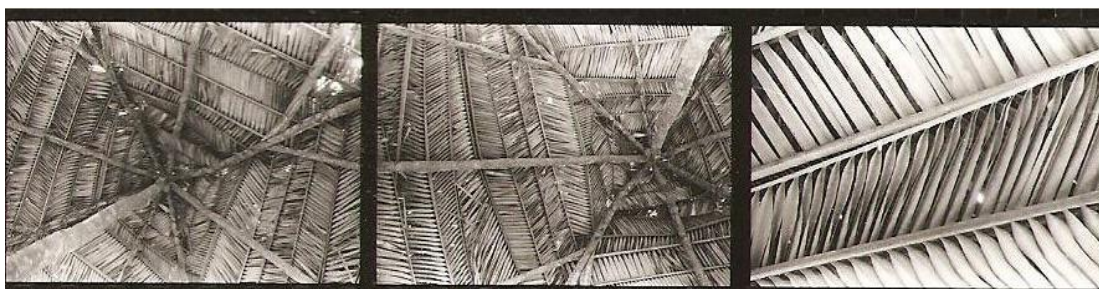


Foto 39. Cobertura feita de madeira e folhas de coqueiro em uma cabana borum
(por Diego Neves- acervo pessoal, abril/2004)

Dessa forma, obedecendo a uma estrutura espacial geometrizada, bastante organizada no seu aspecto compositivo, linhas, pontos e formas ornamental, mesmo sem ter exatamente o sentido de ornar, os objetos: são padrões (WONG, 1998) portadores de um elevado nível estético. Desde o início da pesquisa, portanto, chamaram de forma particular, a minha atenção, permitindo-me, inclusive, vislumbrar nos mesmos, o encontro da teoria kantiana com a antropologia da arte. A teoria kantiana se faz aqui presente no refinamento com que tais composições são elaboradas, satisfazendo ao gosto intelectual e técnico mais exigente

permitindo a contemplação, a transcendência, o encontro com o belo. Ao mesmo tempo, são exatamente estes padrões, estas estruturas que caracterizam os desenhos mais tradicionais dos *borum* que revelam sentidos particulares, trazendo neles, segundo nos relataram, o “Cosmos” *borum*: a terra, o céu, as plantas, os animais, os homens, os espíritos para constituírem a arte. Portanto, na arte *borum* é onde se materializam sentidos que se mesclam, que se fundem. Não é uma arte de contemplação, mas que, pela composição formal, leva a ação contemplativa.

Os estudos de Hauser também nos subsidiam na compreensão dos possíveis motivos da arte *borum* ser padronizada em formas geométricas. Para ele, quando a arte se torna geometrizada pode ser um símbolo do “animismo, do culto dos espíritos, de crença na sobrevivência da alma e do concomitante culto aos mortos” (HAUSER, 1998, p. 12), que caracterizou fortemente a cultura neolítica e que analogamente, caracteriza algumas sociedades ameríndias atuais estudadas e a dos *borum krenak*. Traçando um paralelo entre a arte neolítica e a estudada na sociedade *borum*, é possível pensar que a geometrização das formas, cujos símbolos são mais herméticos, caracterizaria o encontro dos *borum* com um mundo que é oculto, misterioso, mas por onde transitam com facilidade.



Foto 40. Desenhos geometrizados, formando estruturas compositivas, feitos pelo *borum Tãm* em um *Krikók-tondón* - flauta de bambu (acervo pessoal, fev/2010)

Como exemplo deste padrão de nível estético elevado, trago um *krikók-tondón*, flauta de bambu, que foi “feita para mim” pelo *borum Tãm*: estavam gravadas linhas que se cruzavam por meio de movimentos ritmados, dando forma a desenhos geometrizados feitos, segundo informou, com um arame aquecido no fogo - a exemplo dos desenhos feitos com pirógrafo⁴³ e que foram retirados da sua observação das formas da natureza.

Nessa ação, a de desenhar, novamente trazia a percepção do mundo, do “cosmos” que o envolvia. Neste dado novamente a noção de consubstancialização acontecida quando

⁴³ Aparelho utilizado para gravar em diversos materiais – madeira, chifre, osso – à base de calor.

consegui tocar o *Krikók* durante o ritual do fogo. Era uma forma de me tornar “parente”. Experiência de Willaça junto aos *Wari* e da nossa, no ritual do fogo, a qual já me referi.

Num outro momento do trabalho de campo, ele havia dito que cada um, na aldeia, faz a sua própria flauta e colocam nela o “seu” desenho, que pode vir da inspiração do momento. Flauta, desenho e *borum* se tornam um, se identificam. Diferente de quando vendem os objetos, como artesanato: tanto o objeto quanto o desenho pode ser feito por qualquer um que tenha aptidão, o que compreendo, muda o sentido dado aos mesmos. Muda também o sentido dado à arte.

Neste sentido, dois elementos chamam a atenção: o sentido dado à arte em contextos socioculturais diferentes e o papel do artesão/artista na sociedade *borum*. Para Lagrou (2003, p. 103) “é impossível isolar a forma do sentido, assim como é impossível isolar ação e sentido” e que os contextos fazem mudar o sentido da arte, tornando-se, muitas vezes “emblemas de identidade étnica”. Tais dados direcionam, assim, para o estudo das identidades presentes nos *borum*, antevistas no momento de contato: a que apresentam – com o próprio desenho na flauta – e a que representam – quando fazem o desenho para vender.

Ao refletir com Lagrou, trago dois problemas considerados por ela como “centrais e interligados”: “a tradicional distinção entre arte e artefato e o papel da inovação na produção selecionada como ‘artística’ ”. Para ela,

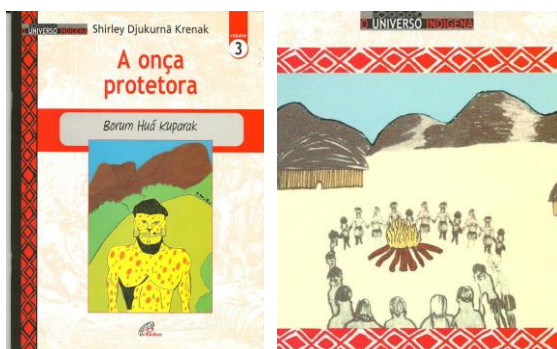
a importância dada à busca da beleza pode variar enormemente e pode não adquirir a aura de ‘veneração quase religiosa’ que adquiriu no Ocidente pós-iluminista. Visto que as razões que levaram a tal culto são historicamente específicas, fica difícil saber onde está o perigo do etno ou eurocentrismo: na posição que defende a universalidade da sensibilidade estética como apanágio da humanidade, ou na posição contrária que denuncia o ‘esteticismo’ como atitude etnocêntrica por ser essencialmente valorativa, apreciadora e, portanto, discriminatória; é impossível gostar sem desgostar” (LAGROU, 2010, p. 01).

Dessa forma, orienta-me a questionar a chamada “fruição estética” na visão ocidental, uma vez que outros povos podem “ter formulado seus próprios conceitos de beleza e critérios para distinguir e produzir beleza” conforme descrito acima. E complementa:

(...) toda sociedade produz um estilo de ser, que vai acompanhado de um estilo de gostar e, pelo fato de o ser humano se realizar enquanto ser social por meio de objetos, imagens, palavras e gestos, os mesmos se tornam vetores da sua ação e de seu pensamento sobre seu mundo (LAGROU, id., pp. 01-02).

No que tange ao processo de criação da arte na maior parte das sociedades ameríndias, a autora ainda afirma que

o papel de artesão/artista não constitui uma especialização e a possível desconexão entre seu fazer e as preocupações do grupo não se coloca. Se a técnica em questão compete às pessoas de seu gênero, cada membro da sociedade pode se tornar um especialista na sua realização. Porém, sempre há os que se sobressaem, estes são considerados ‘mestres’. (LAGROU, 2010, p. 02.)



Figuras 4 e 5. Ilustrações do livro “*Borum Huá Kuparak* ou *A Onça Protetora*” feitas pelo *borum* Geovani Krenak, o *Tãm*

Nessa perspectiva, posso dizer que é pela própria aptidão que o *borum Tãm* apresenta para o desenho, que o mesmo é considerado na aldeia, como um “artista”. Seus desenhos transitam entre a linguagem artística tradicional dos *borum* – desenhos estilizados, geométricos – e a criação que segue uma perspectiva e uma simetria ocidental, kantiana, já explicitada. Os seus desenhos que ilustram o livro “*Borum Huá Kuparak, A Onça Protetora*”, escrito pela *borum Djukurnã* sobre um mito *borum*, deixam em

evidência, mais uma vez, a rede de fluxos que se processa na sociedade *borum* ou ainda, a plasticidade da cultura e o hibridismo cultural. A dinâmica da sociedade *borum*, como em qualquer sociedade contemporânea, se processa num mundo de fronteiras permeáveis, num espaço que diminuiu fazendo gerar redes e fluxos de símbolos que convivem num mesmo tempo, num mesmo espaço.

Tal análise e interpretação ainda se estendeu para o trabalho final elaborado pelo *borum Tãm*, enquanto orientando na graduação do curso de Design Gráfico. Como observador – designer - e observado – *borum*, desenvolveu uma pesquisa dos desenhos tradicionais dos *borum*, transformando-os em padrões para compor uma coleção de bolsas a que deu o nome de *Mun-Hará*, cujo significado na língua *borum*, revela o sentido de “*ir para algum lugar e levar algo, alguma coisa*”, segundo relatou-me. Ainda conforme o *borum*, a bolsa é um objeto muito valorizado por eles, uma vez que sempre carregam alguma coisa consigo: ervas, cachimbo. Justificando o uso dos padrões neste objeto, os padrões geometrizados foram desenvolvidos numa determinada forma que, vistos em qualquer direção ou posição, não perderiam seu valor visual, no sentido dado ao design, o de unir forma e função. Assim, mesmo plana, a “superfície” onde seria “registrado” o desenho, poderia ser observada de vários pontos e ficaria com o mesmo valor estético. Nesse aspecto, ele consegue aproximar as duas áreas: os desenhos *borum* do design de superfície, escolhido para direcionar a sua pesquisa, unindo sentido, função e forma.

Ao afirmar, o *borum Tãm*, que muitos padrões são criados a partir da observação dos “desenhos” – das manchas – que se encontram nos animais, me direciona para o relato da *borum Djukurnã* quando relatou que os animais são reverenciados pelos *borum* pelas características que eles possuem e que as mesmas são apropriadas para a compreensão do mundo e deles mesmos.

Vínculo ainda, a estes sentidos, os significados de fecundidade, de criação do mundo dado pelo *borum Itchó-Itchó*, à figura antropomorfoseada do lagarto, o *tché-tché-tché*, observada na *Takruktektek* e padronizada como estampa na coleção de bolsas *Mun-Hará*: independente do espaço “geográfico”, há ali a materialização do mito – seja no espaço sagrado – *Takruktektek* - seja no profano – a bolsa. Talvez seja interessante levar tal interpretação um pouco mais longe: não estaria também, em função da importância dada a bolsa pelos *borum*, sendo transformada (a bolsa) num espaço sagrado uma vez que, segundo Viveiros de Castro e ainda, Lévi-Strauss, a ação se caracteriza pelo pensamento, ou ainda, a figura do *tché-tché-tché*, em qualquer espaço, não seria uma ação desencadeada pela ação de se crer no mito?

Ao buscar a apreensão do pensamento que rege a sociedade *borum*, percebo que as categorias natureza/cultura adquirem outros conceitos. Eles são dados pelos sentidos que comportam. A natureza do pensamento *borum* se materializando nas formas culturais, nos desenhos/ações uma vez que neles, conforme mostra o contexto etnográfico acima, estão “os traços espirituais, materiais e emocionais” que caracterizam esta sociedade e este grupo social, “seu modo de vida, seu sistema de valores, suas tradições e crenças” (BARBOSA, 1998, pp. 15-16).

Foto 41. Desenhos na coleção de bolsas criadas pelo *borum Tãm* (acervo Geovani Krenak, 2009)



Aproprio-me, ainda, da definição do próprio *borum*, enquanto designer, para compreender seu trabalho de criação.

Tratam-se de formas simétricas (na maioria das representações) combinadas de forma que percebemos a repetição do grafismo que foi aplicado no artesanato ou em alguma pintura corporal. São motivos geométricos básicos que se combinam de forma a comporem um determinado espaço (GEOVANI KRENAK, id., p.12)

Na citação do *borum*, três categorias se fazem presentes: a simetria, a repetição, a combinação e, novamente o espaço. Simetria que pode ser trazida para compreensão do “Cosmos” *borum*: os dois “mundos” – o material e o espiritual – são vistos pelos *borum* de forma simétrica e, portanto, recebem dos *borum* o mesmo valor – a natureza se materializa na cultura, o desenho/ação/rito é desencadeada pela ação da crença no mito. A repetição presente nos desenhos, que se tornam, padrões pode ser relacionada com os códigos culturais tradicionais: como uma herança materializada nos desenhos, uma vez que eles se repetem há várias gerações e, assim como buscam combinar tais valores para compor o espaço geográfico *Krenak*, dando-lhe significados e sentidos, combinam os motivos geométricos para compor o espaço – da bolsa, dos objetos artesanais, da *Takruktektek* e, do corpo.

Significados e sentidos que o *borum Tãm* manteve, mesmo quando os padrões se tornaram vetorizados, reafirmando a sua identidade *borum* ao mesmo tempo que, percebi na sua fala, a importância da incorporação dos novos códigos culturais para perpetuação da sua cultura, numa relação que evidencia a identidade/alteridade que permeia a sociedade *borum* e que se revela na seguinte citação:

o design de superfície pode contribuir para a perpetuação da cultura indígena, pois, o fato de se aplicar algum tipo de grafismo indígena em diferentes superfícies, poderá despertar no expectador uma curiosidade em relação àquele emblema ou sinal cultural, levando-o a querer conhecer a cultura a qual tal signo pertence. As culturas indígenas, conseqüentemente, com sua diversidade de elementos, por sua vez, poderão ser cada vez mais referendadas como objetos de estudo na área de atuação do design gráfico (GEOVANI KRENAK, ib., p. 12)

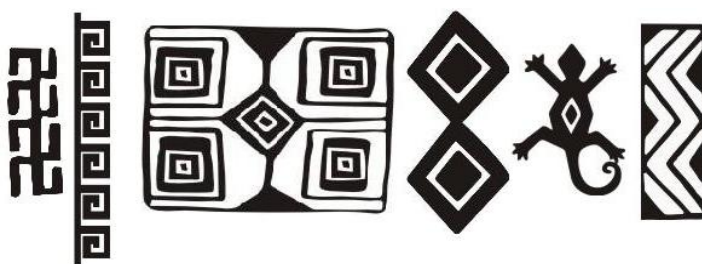


Figura 6. Padrões vetorizados criados pelo *borum Geovani Krenak* a partir das formas do “Cosmos” *borum*

Neste sentido, a plasticidade dos desenhos se evidencia tanto nas próprias formas quanto nos vários suportes – espaços - onde se materializavam as “poliformas”. Nos espaços dos desenhos e no próprio espaço simbólico que transitam: na aldeia e fora dela.

Ao transitar por este caminho, portanto, é possível apreender “o mundo social” como categoria fundamental para percepção do real, e as formas adquirem sentido, tornam-se inteligíveis e o espaço onde elas são criadas, pode ser interpretado e decifrado, ou seja, pode ser melhor compreendido. Ele se torna um espaço vivido, identificado, direcionando-me, ainda uma vez, para a compreensão das formas culturais que se articulam nestes espaços, para o estudo de um território simbólico. E, é essa compreensão que continuo buscando nos desenhos corporais.



Foto 42. Borum Tãm com desenho corporal inspirado em manchas da *Kuparak* (onça) durante um ritual (acervo Geovani Krenak, 2009)

Acredito que, para os *borum*, os corpos, se os tomar enquanto espaços, podem materializar por meio dos desenhos, o “Cosmos” *borum* uma vez que, em contato com os mesmos, vi que, em maior ou menor quantidade, eles estavam pintados o que me leva aos seguintes questionamentos: Qual a concepção de corpo para os *borum*? Tal concepção muda quando ele, o corpo, está pintado? Quando pintam as manchas dos animais, como se percebem? O que difere uma pintura da outra? Trago tais questionamentos para serem refletidos com os autores abaixo, incorporando-os a uma análise e interpretação a partir do que observei junto aos *borum*.

2.4.4 Desenhos corporais: materialização do “Cosmos” Borum

Enquanto Lévi-Strauss propõe o estudo do “pensamento selvagem” - ao qual já me referi no segundo capítulo e de quem, Viveiros de Castro, conforme palavras do próprio autor, recebeu “régua e compasso” para formular conceitos e perspectivas para compreensão do pensamento que permeia as sociedades ameríndias – Viveiros de Castro propõe o estudo da “alma selvagem”, percebendo-a com a seguinte característica: “a inconstância” e da qual muitas reflexões nesta dissertação estão permeadas.

A partir dessa perspectiva, em estudos sobre ontologias amazônicas, o referido autor vê ali processos sociais dinâmicos, utilizando para caracterizá-los o termo “metamorfose” ou



Foto 43 - Desenhos corporais em rituais coletivos (acervo Geovani Krenak)

ainda, “sobrenatureza”. Percebe, nessas sociedades, outra perspectiva para a visão de mundo. Apropria dessa “alma”, traduzindo essa visão: “para os espíritos: humanos e animais se assemelham; no ponto de vista dos humanos: espíritos e animais comungam aspectos essenciais; do ponto de vista dos animais, humanos e espíritos quiçá sejam a mesma coisa” (VIVEIROS DE CASTRO, *ib.*, p. 85). Afirma ainda, diante da complexidade desta perspectiva, que os termos “metamorfose” ou “sobrenatureza”, que considera duais, são insuficientes para caracterizá-la.

Vinculo a percepção do autor acima aos estudos de Gadamer sobre a arte. Percebo relações entre esta “metamorfose” ou “sobrenatureza” - que caracteriza a alma dos ameríndios - o pensamento “*borum*”, o aspecto do jogo trazido para a arte por Gadamer e os desenhos corporais *borum*.

Segundo Gadamer, o aspecto do jogo trata da identidade e da alteridade e que é no trabalho reflexivo, que a compreensão da arte se torna possível. Complementa afirmando que tanto na arte quanto na cultura, o que caracteriza a identidade é exatamente a possibilidade de deixar um campo aberto a “possíveis mudanças, substituições, acréscimos, diminuições, mas a partir de uma estrutura nuclear que não pode ser tocada, se o produto final não quer perder sua unidade viva” (GADAMER, 1985, p. 66). Aqui, ainda, vinculo tal reflexão aos estudos de Ortiz, Claval, Canclini – sobre o aspecto híbrido, plástico da cultura e, em consequência, dos desenhos, das “poliformas” que caracterizam os desenhos *borum*.

Subsidiados nas reflexões acima, trago para análise e interpretação, os desenhos corporais elaborados pelos *borum*, vinculando-os ao percebido na caminhada etnográfica: são também “poliformas” que mudam conforme a ocasião - algumas de um preto azulado cobriam os corpos em rituais familiares, como proteção; outras, retiradas das manchas da onça, em rituais coletivos; outras, ainda, materializando nos corpos, fatos cotidianos em forma de linhas. Desenhos particulares com composições múltiplas, “inconstantes” - significados múltiplos para ocasiões particulares.

Os questionamentos que deram origem a este item, vinculados às reflexões teóricas me reportam aos desenhos preto-azulados que tomavam conta dos corpos dos *borum* adultos por

ocasião do aniversário do filho do *borum Tãm* vistos durante a nossa terceira visita ao *Kijême* e, dos quais, trago dados para complementar a análise e interpretação. Primeiro, a resposta do *borum Tã* sobre o significado das mesmas: “Essa pintura é como se fosse uma proteção... é um estado de espírito”. Acredito poder dizer que o *borum* aqui revela o sentido da mesma, vinculando-a ao complexo “Cosmos” *borum*. Na ação de pintar/desenhar o corpo estaria presente também a ação de transpor o “mundo” da natureza – o pensamento, a alma *borum* –



Foto 45. Crianças, filhas de *borum* com *Kraí*, com desenhos corporais geométrizados (acervo pessoal, fev/2010)

para o espaço da cultura – o espaço do corpo que habita o espaço geográfico e que permite a materialização desse outro mundo. Ao vivenciarem este estado de espírito estaria ali, no corpo e no espaço geográfico, a materialização das suas

crenças, dos seus mitos. Ainda em complemento a esta interpretação, fui subsidiada pelos significados da cor com que tais desenhos são feitos, encontrados em Chevalier (ib., pp. 740-744). Para ele, a cor preta está relacionada ao mistério, ao oculto e que, em analogia com o branco, situa-se nas duas extremidades do círculo cromático. Significado que trago para o que percebi: tal desenho, pelos sentidos dados pelo *borum*, se situa também nas extremidades entre o espírito e a matéria, entre a natureza e a cultura *borum*.

Outro dado, colhido no contato, pode me colocar de frente com o percebido acima. O mesmo desenho corporal havia sido feito pelo *Tãm*, inspirado pelos *Marét*, conforme relatou, numa indicação do contato que mantém com os espíritos. Ao afirmar ainda que todos já haviam se apropriado do desenho, também revela a crença de todos os *borum* nos mitos. Crença que os torna coesos, uma vez que essa ação permite que se identifiquem como *borum* e que se apropriem daquele espaço geográfico para a prática dessa mesma crença. Revela, ainda, o estado de “sobrenatureza” ou ainda de “metamorfose” proposto por Viveiros de Castro – o corpo pintado é um estado de espírito, de “sobrenatureza”, metamorfoseado, transformado, estado que os identifica enquanto *borum* e os diferencia dos *Kraí* - o aspecto do jogo da arte, indicado por Gadamer.



Foto 44. *Borum Tã* com desenho corporal criado pelo *borum Tãm* (acervo pessoal, fev/2010)

A mesma cor estava presente nos desenhos dos corpos das crianças. No entanto, no delas, a presença dos desenhos geometrizados, seguindo o estilo tradicional - que me remetia aos triângulos retirados das manchas dos animais, da natureza/ambiente - circundados por linhas que se cruzavam em formas triangulares. Repassavam, em forma de desenhos, a herança recebida - da crença nos mitos e dos ritos – os desenhos ou ainda, reflito agora: as características daqueles animais sendo repassadas para aqueles espaços – os corpos das crianças, dando-lhes as características dos animais, ou do que acreditam existir nos animais, conforme relatou-me a *borum Djukurnã*.

Também a visita à *Takruktektek* pode trazer novas informações, novos dados, quando na volta, já na aldeia, o *borum Tãm* desenhou no corpo de um dos visitantes uma linha curva no meio das suas costas, em meio às formas triangulares e linha retas, já conhecidas. Transpunha para aquele corpo, fatos da vida cotidiana: “*é o caminho que acabamos de fazer*”. Ao mesmo tempo que “sacralizou” os nossos corpos com os desenhos - em vários aspectos, os desenhos se assemelhavam aos que faziam: na composição, nas formas triangulares – diferenciou com a linha curva, aquele momento e aquele corpo. A nossa visita, a própria visita à pedra, fugia da cotidianidade dos *borum* revelando-se, tais desenhos, como ações daqueles sujeitos. Considero tais desenhos como uma demonstração da interação da vida *borum* com a arte, materializando no desenho, a sua forma de perceber o mundo e, materializando nos espaços dos corpos, essa mesma percepção. Ao pintar os nossos corpos, estavam também nos fazendo participar de alguma forma, com os desenhos, deste mesmo mundo.

Num estudo da sociologia amazônica, Viveiros de Castro observa que ao “fabricarem o corpo” estão construindo processos e identidades sociais e que

as mudanças corporais não podem ser tomadas apenas como signos das mudanças de identidade social, mas como seus correlatos necessários e, mesmo mais: elas são ao mesmo tempo a causa e o instrumento de transformação das relações sociais. Isso significa que não é possível fazer distinção entre processos fisiológicos e sociológicos; transformações do corpo, das relações sociais e dos estatutos que as condensam são uma coisa só. Assim, a natureza humana é literalmente fabricada ou configurada pela cultura. O corpo é *imaginado*, em todos os sentidos da palavra (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 72)

Apropriando desse autor, em analogia com que observei na sociedade *borum*, é que vinculo as “poliformas” – ricas de formas e composições - destinadas ao corpo, à “inconstância” da alma *borum*, uma vez que o sentido de “mundo” para os *borum* pode tornar

possível, inclusive, ver o trânsito que fazem entre o espaço simbólico/sagrado e o espaço geográfico/profano, ou quando trazem para o “profano”, o “sagrado”. “Multinaturalizando” as formas, inclusive, as que se projetam nos desenhos. Arte, vida e religião se tornam uma coisa só: materializam no espaço do corpo e no espaço geográfico, a “alma inconstante”. Materializam no espaço “profano”, o espaço “sagrado” ou, ainda, fundem os dois espaços em um, numa forma de “identificar” os corpos, as pessoas.

É este vínculo – entre espaço profano e sagrado, entre espaço geográfico e simbólico-cultural - que me propus analisar e interpretar para compreender o território *Krenak*, conforme propõe Haesbaert. Buscando compreender as relações que percebi existir entre os entre as categorias citadas acima, pressuponho que tais aspectos se articulam a um espaço construído socialmente. Nessa linha de pensamento, busco sustentação na geografia cultural trazida por Claval e Rosendahl, já referidos, que também se apropriam do sistema simbólico proposto por Weber e Geertz, vendo aí o possível diálogo entre as ciências e, mais do que isso, a maneira como se relacionam, considerando os enfoques trazidos aqui como relacionais, como relativos.

3 DESENHOS DE UM TERRITÓRIO: ESPAÇO GEOGRÁFICO E ESPAÇO CULTURAL-SIMBÓLICO *KRENAK*

“Arte e Sociedade são conceitos inseparáveis”.

(Herbert Read, 1983)

Ainda é com Paul Claval que inicialmente aqui reflito quando afirma que uma das tarefas da geografia cultural é “mostrar como os sistemas de valores se traduzem pelas articulações específicas do social”. Para o autor tais valores “estruturam-se em conjuntos de crenças e de normas abstratas de comportamento que são do domínio da **religião** ou da **metafísica**” (2007., p. 82). Afirma que, numa relação dinâmica, a cultura de uma sociedade pode ser atualizada, enriquecida, transformada e difundida pelos indivíduos que a recebem existindo, portanto, em função do que os indivíduos fazem dela e é ela, que os torna sujeitos uma vez que é a cultura e não o instinto que os guia. Afirmção que pode ser corroborada em Castells, já citado, ao se referir aos indivíduos que se tornam sujeitos pela cultura. Claval ainda complementa: “A cultura é indispensável ao indivíduo no plano de sua existência material. Ela permite sua inserção no tecido social. Dá uma significação à sua existência e à dos seres que o circundam e formam a sociedade da qual sente membro” (CLAVAL, *ib.*, p. 89) entrando em diálogo com Geertz que a entende como um “sistema de símbolos significantes”. Neste sentido, o esforço da geografia tem sido para enfrentar as realidades sociais que são mais facilmente explicadas e melhor compreendidas pela cultura.

Nesta perspectiva, para a compreensão do território *Krenak*, o conceito de território, diante das “múltiplas faces do território em um período marcado pelos processos da globalização”⁴⁴, basilado inicialmente na vertente cultural simbólica proposta por Haesbaert encontra suporte na geografia cultural de Claval e Rosendahl uma vez que, nessa dimensão simbólica, somos direcionados para enxergar as manifestações culturais em um determinado espaço como passíveis de formar uma sociedade, um território.

⁴⁴ Para Haesbaert a idéia de globalização no final do século XX relacionada a uma homogeneização sociocultural, econômica e espacial é falsa, uma vez que ela tende a dissolução das identidades locais, tanto econômicas quanto culturais, numa única lógica, o que não acontece, corroborando, neste sentido, os estudos de Canclini e Castells trazidos para esta dissertação. Para estes autores, conforme já me referi, as sociedades vivem processos dinâmicos com a globalização, uma vez que eles permitem que as fronteiras espaciais, econômicas e socioculturais se tornem permeáveis, gerando uma rede de fluxos que se torna cada vez mais intensa.

Para Haesbaert, “sociedade e espaço são dimensões gêmeas. (...) Não há como definir o indivíduo, o grupo, a comunidade, a sociedade sem ao mesmo tempo inseri-los num determinado contexto geográfico, “territorial” (ib., p. 20). Buscando ampliar tal conceito, encontro em Claval a afirmação de que o território é um símbolo uma vez que o mesmo estrutura as identidades coletivas, desempenhando dessa forma, “um papel central”, constituindo “a base material da existência comum e fornece ao menos uma parte dos recursos indispensáveis à existência de cada um” (CLAVAL, ib.). Trazendo para o contexto desta dissertação, ainda me apoio em Albagli que vê o território simbólico-cultural nas sociedades indígenas, como um “conjunto específico de relações culturais e afetivas entre um grupo e lugares particulares, numa apropriação simbólica de uma porção do espaço por um determinado grupo, um elemento constitutivo de sua identidade” (ALBAGLI, 2004, p. 27). Tais reflexões puderam orientar a verificação das relações que percebi existir entre espaço, cultura, identidade, arte, território, territorialidades pressupondo que tais aspectos se articulam a um espaço socialmente construído.

Por meio do diálogo que procurei manter com os autores escolhidos até aqui, foi-me permitido reflexões que trouxeram, aliadas ao colhido em campo, possibilidades de uma análise e de uma interpretação dos dados colhidos - desde os desenhos/ações dos *borum* aos valores, sentidos e significados dados as estas ações, sejam por eles, que as produzem, ou pelos grupos que dela se apropriam, os pesquisadores “observadores”. Portanto, registro aqui a importância da caminhada etnográfica e da observação participante entre os *borum Krenak* neste percurso, uma vez que foi ela que me levou a possíveis caminhos para encontrar novas perspectivas para este estudo: a de que a arte *borum*, no caso específico desta dissertação, os desenhos *borum*, não podem ser tomados apenas como signos. Eles são ao mesmo tempo “causa e instrumento das relações sociais” (VIVEIROS DE CASTRO, 2006) - que falam e refletem identidades - considerando que inexistente aí, por conseguinte, distinção entre processo criativo e processo sociológico (LAGROU, ib.; VILLAÇA, ib.; HAUSER, ib.), justificando nossa escolha pelos desenhos como estratégia para compreensão do proposto.

Nesta perspectiva, os estudos de Rosendahl e Claval, autores que trazem a dimensão do território como uma construção de identidades me leva a compreender a ligação dos *borum* com o espaço geográfico *Krenak* percebido durante o trabalho de campo. Segundo Claval “um grupo preocupado em não ver suas novas gerações se afastarem dos ideais tradicionalmente professados tem interesse em viver isolado” colocando em evidência a luta

dos *borum* pela posse do território geográfico *Krenak* e que a construção desse território como território simbólico faz parte de “estratégias identitárias” (CLAVAL, *ib.*, p. 13).

Dessa forma, a análise que fiz dos estudos desenvolvidos por Baeta dos desenhos rupestres vistos na *Takruktektek*, “Pedra da Pintura”, já de início puderam subsidiar a compreensão da possível formação do território geográfico vinculado ao território simbólico, o que justificaria as ações observadas durante a pesquisa de campo na sociedade *borum* no que tange a apropriação dos espaços geográficos que ainda não estão sob a sua posse, uma vez que neles estão desenhadas as “suas memórias”, a sua história. Espaços que foram por eles “consagrados”, apropriados.

Seguindo este caminho, na tentativa de elucidar o exposto acima, Baeta ainda auxilia com estudos arqueológicos na região Médio Vale do Rio Doce, onde se situa o território geográfico *Krenak*, conseguindo detectar seis sítios com registros rupestres, todos situados à margem direita do Rio Doce - Pedra da Pintura, Boiadeiro, Pedra do Letreiro, Lapa, Onça e Zé Barbeiro. Observou que, apesar da localização de abrigos nas proximidades desses sítios alguns não foram aproveitados para a prática de registros. Registro aqui que, durante os nossos contatos, os *borum* se referiram principalmente à Pedra da Pintura, a *Takruktektek* e aos Sete Salões, ambos localizados na montanha *TakrukKraK*. Para Baeta, os *borum*, “numa perspectiva etno-histórica, relacionam-se de forma muito similar com os espaços picturais próximos das suas atuais moradias”, o que sugere “a percepção de determinados ambientes, para a execução de atividades culturais específicas, denotando padrões de ocupação do espaço geográfico pelos grupos pré-históricos” (BAETA, 1998, p. 37).

Tais informações, aliadas à minha observação, direcionaram-me para os desenhos rupestres da *Takruktektek*, portanto, como sendo os mais referidos pelos *borum Athorã/Krenak*, seja pela proximidade geográfica – pelo fato de estarem localizados perto do espaço geográfico que habitam – seja pelo valor simbólico – por conterem registros que consideram sagrados – tanto os *borum* quanto os *Makián*, que ali desenhavam com a pedra-giso - ou ainda, pela formação originária dos *borum* com grupo que ali deixou os primeiros registros: segundo relatos dos próprios *borum*, os *Athorã/Krenak* vêm do grupo *Gutkrak*, o que pode ser corroborado em Baeta que apoiada em fontes manuscritas, bibliográficas e orais, afirma também que o espaço onde estão localizados os sítios citados foi ocupado na “pré-história recente” e mais tarde, grupos pertencentes ao tronco linguístico Macro-Jê - *Coroados, Puris, Apuraris, Maxakali, Malal, Pataxós, Pochechás, Gporacs, Naknenuks, Etwet, Takurk-*

Krak, Nep-Nep, Gutkrak (krenak), Nakpie, Covugn, dentre outros – também contribuíram para a ocupação desse espaço. Traz-nos a informação de que as “designações de alguns grupos e subgrupos sofreram alterações ao longo do tempo dificultando a sua identificação e reconhecimento” (BAETA, *ib.*, p. 81), como foi o caso do grupo *Athorān*, tal qual já me referi.

Outro dado que colhi na catalogação de Baeta dos desenhos da *Takruktektek* é que, segundo ela, em cada sítio foram encontradas “representações” particulares e que, apesar de “temáticas e tipologias muito semelhantes com outros estilos”, os desenhos encontrados no Médio Rio Doce, apresentam características particulares, não encontrando similitude em outras tradições. Conjetura, a partir daí, se o território *Krenak* não foi habitado “pelo próprio grupo *TakrukKruk* (ancestrais dos *Krenak* uma vez que foi deste grupo que surgiu o *Gutkrak*, referido acima) que habitava a Serra da Onça, a *TakrukKruk*, na época do contato as frentes da colonização” (BAETA, *ib.*, p. 117). Vi aqui a possibilidade da existência de vários grupos, com características culturais diferentes nesse mesmo espaço, o que explicitaria a presença da formação de múltiplos territórios, geográficos e simbólicos, que vislumbrei existir no território *Krenak*.

Ao propor trabalhar com a antropologia e o método etnográfico, foi necessário buscar dados também nas histórias orais, que segundo Ricoeur (2007, p. 09) também traz o “sentido de identidade, tanto individual quanto do grupo”. Dessa forma, os relatos puderam ser vinculados aos dados históricos e etnográficos colhidos nas fontes secundárias, já citadas.

A abordagem foi dessa forma, vista, como “construção social”; os dados históricos, como signos, os desenhos como ações sociais a serem compreendidas e interpretadas. Essa forma de construir é que propiciou encontrar caminhos para enxergar a identidade dos lugares, da realidade que ali é construída vendo nessa linha, a possibilidade da pesquisa não ficar estagnada, completa, acabada. Os caminhos são abertos e variados - tal qual propõe o método compreensivo de Weber – permitindo-me ainda, adentrar nos significados de uma ação para apropriar dos valores, das significações e dos sentidos presentes em outras ações primeiras, sendo possível, portanto, compreender e interpretar o comportamento, ou melhor, as ações onde as “formas culturais se articulam” na sociedade *borum* por meio dos desenhos ali produzidos (GEERTZ, 1978, p. 27), percebendo a sincronia entre as ações e o sujeito, entre o lugar onde estão e o que dizem e pensam desse lugar, o que fazem e como se apropriam desse mesmo lugar.

Nessa perspectiva, pelos estudos acima, pelos desenhos vistos na *Takruktektek* e pelos relatos dos *borum* quanto ao significado dados a eles pelos próprios *borum*, pude vislumbrar particularidades culturais dessa sociedade e entrever valores, significações e sentidos que apontaram para o estudo da cultura e da identidade/alteridade nesse território, acrescentando que, segundo relataram, várias gerações vêm desenhando o “Cosmos” *borum/Krenak* nesses espaços, o que faz destes espaços para eles, lugares sagrados, lugares de memória, territórios simbólicos.

Quando Claval alerta sobre a ligação do território geográfico com o simbólico, ele nos subsidia para a verificação dos elos que os *borum* mantêm com o espaço geográfico – o sentido dos lugares, as experiências do seu mundo e como elas influenciam as suas ações, tornando possível perceber lugares “carregados de sentidos” e ainda, perceber o lugar “pelos olhos de seus personagens e através de suas emoções” (CLAVAL, id., pp. 53-55).

Remeto-me, neste ponto da reflexão, à caminhada etnográfica quando observei a mudança de humor ocorrida no *borum Tãm* quando estava no seu *Kijéme*, descrita no primeiro capítulo. Era irônico, alegre, diferente do aluno sisudo - o Geovani *Krenak* - que eu conhecia na Universidade. A mudança de paisagem parecia contribuir para mostrar a sua identidade de *borum*. Era o *Tãm*, numa demonstração do que Claval aborda: ali estava refletido, no espaço geográfico, um território cultural, simbólico. Naquele lugar estava inscrito a história do seu povo, a sua própria história, comprovando que a relação com o espaço era simbólica. Aquele ambiente “refletia a sua imagem” enquanto *borum*. E ainda, ali não estava “sozinho”, partilhava com os seus o “discurso” e a ação de ser *borum*.

Aqui ainda me remeto ao estreito contato dos *borum* com o território geográfico *Krenak* pelos lugares que comporta, pelos elementos que nele existem, criando um elo e dificultando, portanto, à adaptação em outros espaços: no exílio, na universidade. É difícil se adaptar num espaço em que não se reconhece. Alguns relatos ouvidos dos *borum* sobre as mudanças ocorridas no “seu” território enquanto estiveram ausentes no exílio e, mais recentemente, a construção da barragem em Itueta, represando as águas do *Watu* - os desnor-teavam, “tiravam-lhes as significações, mudavam-lhe os sentidos”. São lugares que eles consagraram. O sentido de espaço geográfico e simbólico percebido nos *borum* é corroborado em Baeta (ib., p. 137) ao afirmar “o território cultural *krenak* expande em muito os limites jurídicos da atual área demarcada” e que o território intangível abrange outros lugares e

garante, mesmo simbolicamente, o domínio do espaço. Através das ações e dos relatos dos *borum*, era perceptível que o território geográfico *Krenak* está, para eles, carregado de sentidos. Vi também que as suas experiências daquele mundo influenciavam e desencadeavam as suas ações, proporcionando-me perceber os sentidos destas ações, nas quais incluo os desenhos.

Direciono-me, ainda aqui, para as mudanças citadas acima que alteraram o lugar, a paisagem, o meio e a cultura, mudando também as relações dos *borum* com o “seu espaço”. Buscaram, no entanto, se adaptar às novas regras, aos novos códigos. Dados que remetem novamente aos estudos de Canclini e Castells: num mundo de fronteiras permeáveis, de espaço de redes e fluxos, as sociedades se moldam aos novos valores e os códigos culturais que as norteiam vão se adaptando aos novos modelos. Remetem também aos estudos de Claval quando se refere à plasticidade da cultura, às mudanças que vão sendo impressas nas paisagens. Reflexões que apontam para a presença de identidades cambiantes (HALL, 2006) neste território, uma vez que vi nas ações dos *borum*, descritas acima e, nos desenhos, formas que se adaptam com os contatos dos *Kraí* com indivíduos de outras etnias, mas também formas tradicionais que se mantêm, num esforço para resistirem e para se adaptarem aos novos códigos, aos novos valores, às novas formas. Uma vez que é a “cultura que fornece aos homens os meios de se orientar, de recortar o espaço e explorar o meio” e que “(...) sem as práticas culturais o indivíduo não se reconhece e, portanto, não se orienta” (CLAVAL, *ib.*, pp. 188-189), tais estudos apontam para o estudo da identidade.

Espaço geográfico, espaço simbólico interpenetram-se formando o território simbólico-cultural *Krenak*. Tal constatação remete ao momento da visita à *Takruktektek* quando os *borum* perderam a espontaneidade ao cruzarmos a linha de ferro da Cia. Vale – com quem lutam na justiça. A linha atravessa um lugar sagrado para os *borum* - lugar das manifestações de seus rituais. Tornaram-se sisudos. Apesar daquele espaço fazer parte do seu território simbólico, as terras daquele lado estão sob a posse de fazendeiros que ainda resistem aos acordos. Segundo o observado por mim, dentro do possível, eles tentam “tomar conta” desses locais, apropriando-se dos mitos como o da *Kuparak* – a onça que os protege dos *kraí* devastadores, já relatado, aparecendo e atacando aqueles que dali se aproximam. Pude perceber, ainda, o valor dado a essas memórias como forma de resistência. São “testemunhos” da sua história. O mito e o rito construindo o território.

Esta luta para preservar lugares sagrados que fazem parte do território simbólico *Krenak* contra os “*Kraí* devastadores” também foi visto durante a visita à *Takruktektek*. Em alguns pontos, nos lugares de onde haviam sido retiradas lascas de pedras com desenhos – certamente, como afirmaram, para serem levados pelos *Kraí* como “lembranças”. Estudos no local sugerem que tal fato pode se dar pelo fato de que no “imaginário da sociedade nacional”, muitas vezes, os sítios arqueológicos indígenas pré-coloniais ou históricos são percebidos “como símbolo de atraso, de algo que deve ser “esquecido”, pois lembra um passado “silvícola” - uma decrepitude da herança nacional” (BAETA, ib.). Para os *borum*, no entanto, ali estavam sendo “roubadas” as lembranças dos mesmos. A presença dos *Kraí* profanava aquele lugar sagrado.

Deparo-me com o seguinte dado: os conflitos pela posse da terra com grandes e pequenos fazendeiros da região fazem com que as comunidades próximas os vejam de forma negativa. Sentem-se, a exemplo de outras tribos espalhadas pelo Brasil, ainda discriminados pela população não indígena. Baeta nos traz importantes dados para a compreensão dessa relação conflituosa que se processa entre os *borum* e os *Kraí*. Ali, segundo ela, estão lembranças tangíveis da legitimidade da posse da terra pelos *Krenak*, uma vez que os desenhos são registros de que foram os primeiros a habitar tais espaços, ferindo interesses, “principalmente de latifundiários improdutivos”. Ao mesmo tempo, a valorização e preservação de tais espaços e lugares, fazem com que os *borum* reafirmem o território histórico e reativem “elementos delineadores de suas fronteiras étnicas”.

Para uma melhor compreensão do vínculo entre desenho, alma, corpo, cultura, identidade, espaço, território no sentido *borum* trazemos a proposição de Rosendahl. A autora propõe relações entre espaço e religião, afirmando que não existem fronteiras entre estes temas. Fé, tempo, religião, território e territorialidade, espaço e lugar sagrado são temas “não excludentes entre si; ao contrário, interpenetram-se” (ROSENDAHL, 2002, p. 49). Acrescentamos aqui, a arte – no caso particular deste estudo, os desenhos *borum*.

Em vários momentos do contato, pude perceber nas ações dos *borum*, o vínculo com o sagrado. Mesmo quando o espaço ou o momento não era considerado por nós como sagrado, eles traziam um símbolo, um ritual e transformava o espaço ou o momento em sagrado, proporcionando-nos ver “aquele mundo” a partir dos seus olhares. Eliade subsidia na compreensão deste dado. Segundo ele, por maior que tenha sido a influência dos valores modernos ocidentais – positivista e materialista – começamos a compreender hoje - e aqui,

particularmente com os *borum* - que o mito, a imagem, o símbolo, que caracteriza o espiritual, o sagrado pode ser “camuflado, mutilado, degradado, mas jamais extirpado”. São eles que nos preparam para uma compreensão “mais viva (...) mais profunda dos valores extra-europeus”, uma vez que o “pensamento simbólico precede a linguagem e a razão discursiva”. Segundo ainda o referido autor, eles “expressam sempre mais do que as pessoas que as sentem poderá fazê-lo por meio da palavra” (ELIADE, 1991, p. 07-13).

Diante dessas reflexões, para o contexto da arte, trago o questionamento de Barbosa: “Que lugares, num mundo marcado pelo nomadismo, impermanência e simultaneidade, as manifestações artísticas podem ocupar?” (BARBOSA, 2008, p. 20). Ao mesmo tempo, nos dá a resposta, ao chamar a atenção “para a interculturalidade, a interdisciplinaridade e a integração das artes e dos meios como modos de produção e significação desafiadores e limites, fronteiras e territórios que reclamam uma visão rearticuladora do mundo e de nós mesmos” (ib., p. 25).

3.1 ESPAÇOS SAGRADOS E PROFANOS NO TERRITÓRIO *KRENAK*

Diante do abordado no item anterior, acredito que é neste sentido que os lugares sagrados - considerados sagrados pelos *borum* pelas imagens que comportam, pelos mitos que carregam, pelos rituais que evocam - podem ser vinculados à compreensão das ações que regem a sociedade *borum*. Eliade ainda nos convida para relacionar o espaço observado no território *Krenak*, a uma “geografia mítica”. Ali, onde “o espaço sagrado é o *espaço real* por excelência, pois (...) o mito é real porque ele relata as manifestações da verdadeira realidade: *o sagrado*. É num tal espaço que tocamos diretamente o sagrado – quer seja materializado em certos objetos (...) ou manifestados nos símbolos hierocósmicos (...) (ELIADE, ib., p. 36) corroborando, assim, a concepção de Viveiros de Castro e Rosendahl sobre a relação dos mitos com os espaços, revelando nas sociedades ameríndias, espaços abertos, possíveis de se hibridizar, comportando fronteiras geográficas e simbólicas permeáveis. Ainda segundo Eliade, é a presença dos símbolos, das imagens, dos mitos que conservam as culturas “abertas”, fazendo com que as concepções sobre e das mesmas não fiquem sufocadas, fechadas, estagnadas indo ao encontro do que propõe esta dissertação – de buscar também, concepções abertas dos conceitos como possibilidades de compreensão dos estudos territoriais, assim como também propõe a teoria weberiana. Claval amplia tal diálogo ao

relacionar espaço, mito, território: “Antes de criar a sociedade, o mito constrói o território” (CLAVAL, *ib.*, p. 208).

Nesta perspectiva, percebo que as questões acima se vinculam à questão da identidade, já evidenciada em itens anteriores. O sentido destes lugares para os *borum* é que promoveu o retorno dos mesmos ao território *Krenak*, depois do exílio a que foram submetidos. Neste ponto, encontro suporte para tal análise novamente nos estudos de Baeta, no que tange aos lugares sagrados citados por ela e observados durante o trabalho de campo, no território *Krenak*. Ela os caracteriza como “lugares de memória indígena”: são “ambientes carregados de significados, pois apresentam concretudes de um passado vivido e sentido”, o que é corroborado pelos estudos da geografia cultural como território simbólico, ou seja, o espaço é apropriado pelos valores, significados e sentidos que comporta.

No território geográfico *Krenak*, vimos impressa a identidade *borum*, resultado da história ali vivida: um espaço apropriado pelo que é ali valorizado, dando significado e sentido ao mesmo. Mesmo quando emergem as relações de poder, o território se constitui como espaço das vivências, das experiências, das histórias dos *borum* com o lugar e com os outros – humanos e não humanos, “entes” e “seres” – vislumbrando a identidade como elemento de fusão, de ações individuais e coletivas.

Alguns momentos do contato podem ser vinculados às reflexões acima: os espaços são consagrados, transformados em territórios simbólicos pelas ações dos próprios *borum*. A *Takruktektek*, considerada pelos *borum* como um espaço sagrado, é o lugar onde os *borum* se comunicam com os *Makhián* - espíritos protetores destes locais. Crença que pode levado à transformação ocorrida nos *borum* que nos acompanharam, quando da nossa visita à *Takruktektek*. Complementa esta percepção, o coletado nos estudos de Baeta - um relato da *borum Tiãn* - *borum* pertencente a outro grupo, o *Nakhrehé*, também habitantes do território geográfico *Krenak* sobre a presença, neste local, de seres espirituais:

*“Eles explica pra gente. Eles mesmo fala que, uns vai na caçada, outros vai fazer comida, outros vai deitar (...) então pega o pedro-giso, eles tem da cor preta, tem do amarelo, tem da rosa; eles ficam tudo pintando, sobe no Krak (Pedra). Os índios vivos, antigamente pintavam também. Agora, estes índios novo, não sabem mais não.” (BAETA, *ib.*, p. 143)*

Faço uma pausa para outra reflexão: provavelmente *Tiãn* se refere aqui, ao período em que os *borum* foram submetidos aos exílios, já referidos, ocasião em que estavam proibidos de praticar os rituais, também relatados pelo *borum Itchó-Itchó*, durante os nossos contatos e

que, numa tentativa de retomá-los, estava sendo preparado o adolescente *borum*, quando da nossa primeira visita, relatada no primeiro capítulo.

Ainda me referindo à visita à *Takruktektek*, observei que o contato com este lugar sagrado mudou a ação dos *borum*. Por um momento da visita, afastaram-se dos visitantes – nos quais eu estava incluída – e a pedra, os desenhos, os “seres” e “entes” foram reverenciados com o silêncio, com a música, com o cachimbo com ervas, com a língua *borum*. Por alguns segundos, na língua *borum*, falaram palavras inteligíveis para mim. O espaço ali era (com) sagrado, apesar das nossas presenças profanas. O relato do *borum Tâ*, naquele momento - “*aqui nós nos sentimos mais perto dos Marét. Estas pedras falam com a gente. São como se eles estivessem aqui falando... É aqui que a gente se alimenta*” - leva-me aos estudos de Mircea Eliade sobre a essência das religiões – o sagrado e o profano – subsidiando-me para definir o ato acima como hierofania – “a manifestação do sagrado ou algo de sagrado que se revela nas coisas, sem deixarem {as coisas}, no entanto, de serem elas mesmas, continuando a participar do “meio cósmico envolvente”. Para ele, destacar um território – no caso a pedra e os desenhos – desse meio, tem como objetivo orientar, identificar, construir, o que ele chama de “real”, ou seja, um território simbólico, em meio à homogeneidade de um determinado espaço. A posse assim, de um território, estaria vinculada a sacralidade dada ao espaço, conforme observei na sociedade *borum*. Daí a importância de tal lugar para os *borum*. Ainda sobre o observado acima, reflito com Eliade:

Uma pedra *sagrada* nem por isso é menos uma *pedra*; aparentemente (para sermos mais exatos, de um ponto de vista profano) nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se torna sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania (ELIADE, 2008, p. 18).

Novos valores neste dado se fizeram presentes e foram ganhando sentido, ainda uma vez, quando o *borum Itchó-Itchó*, trouxe o seguinte relato: um grupo de *borum*, para a prática de rituais, foi até um conjunto de pedras que formam grutas, considerado sagrado por eles. Ouvindo gritos vindos de dentro das grutas, seguiram andando em direção à voz. Encontraram um homem bastante assustado, atordoado. “*Aquela pedra deixa a gente zozzo. É muita energia que tem lá*”. Segundo relato do *borum Itchó-Itchó*, este é um “*local sagrado para o povo Krenak que contém cavernas onde o povo Krenak pratica suas tradições. Trata-se de sete cavernas que, ao passo em que é passado de uma para outra o tamanho da sala vai*

diminuindo. O local também é alvo de pichação e poluição (GEOVANI KRENAK, 2009). Referia-se ao conjunto de pedras a que denominam Sete Salões⁴⁵, ao qual já me referi no capítulo primeiro.

Os rituais das flautas, do *kandé*, do *tepó*, dos desenhos refletem, dessa forma, o universo *borum* – sacralizam sempre o espaço considerado profano. Exemplifico com o presenciado no encontro *Athorã*: como em outras culturas tradicionais que se perdem no tempo e no espaço, mesmo sendo o *Athorã*, conforme relataram, uma estratégia política dos *krenak*, para uma aproximação com as agências, ao lado deste “espaço profano” era construído, por meio dos rituais, um “espaço sagrado” ou, ainda, a sacralização do espaço ocorrido durante a dissertação da *borum Djukurnã*, também citado atrás.

Observo ainda, no jogo futebol dos *borum*, que tal ação unia os grupos *borum* que habitam o território *Krenak*: na construção do campo e durante a partida. Basilada em Rosendahl trazemos aqui uma percepção que acredito importante: ao afirmar que o jogo, por requerer “seu próprio espaço designado” - espaços “cercados, delimitados e sagrados” – pode ter a função de marcar o “afastamento da vida comum para um mundo que tem suas próprias regras”, a autora traz-me subsídios para supor que, dessa forma, o jogo adquiria ali o sentido para os *borum*, de demarcar um espaço – o campo – e o momento - da partida de futebol – como sagrados. Além do jogo expressar “liberdade e necessidade física” - valores que prezam – servia também - tanto o espaço quanto o momento - para desfazer os conflitos, ou ainda, é como se nesse espaço os conflitos se resolvessem. Não só os conflitos internos, mas os que mantêm com posseiros, arrendatários, fazendeiros, instituições políticas e religiosas. Ali também se irmanavam, num espaço/tempo que se tornava sagrado. Ainda complementa:

A idéia de que existem espaços sagrados e que pode existir um mundo no qual as imperfeições estarão ausentes, conduz o homem a suportar as dificuldades diárias. O homem não somente suporta as infelicidades da vida, como também é conduzido a imaginar realidades mais profundas, realidades mais autênticas do que aquelas que seus sentidos revelam (ROSENDAHL, 1996, p. 65).

Dessa forma, se sentem invadidos no “seu” território, não pela quantidade de terras, mas pela localização das mesmas, uma vez que alguns lugares como a Serra *TakrukKruk*, onde foi estabelecido em 1998, o Parque Estadual Sete Salões (BAETA, 1998) não está localizado dentro da área demarcada pelo Governo para a posse dos *borum*.

⁴⁵ Sete Salões – grupo de grutas utilizado pelos *borum* para prática de rituais localizado na *TakrukKruk*, “Serra da Onça”, conforme relatado no primeiro capítulo.

Nesta perspectiva foi possível, trazer, para análise, a localização destes lugares, e o próprio acesso – difícil – ao território *Krenak*. Para Claval: “um grupo preocupado em não ver suas novas gerações se afastarem dos ideais tradicionalmente professados tem interesse em viver isolado. Desse ponto de vista, a construção do território faz parte de estratégias identitárias” (CLAVAL, 2005, p. 13). A dimensão geográfica do território *Krenak*, neste caso, está ligada à construção simbólica do território cultural e conseqüentemente, das identidades que o compõem. São valores que se estruturam, percebemos, no conjunto de crenças e de normas de comportamento que são abstratas para um mundo moderno – são do domínio do universo mítico concebido pelos *borum*. Vi ali, conforme ainda alerta Claval (2007, p. 82), os sistemas de valores se traduzindo pelas “articulações específicas do social”. Nesse sentido caía, ali, por terra, corroborando o já citado atrás, o discurso do “Estado da Razão” imposto pela modernidade, onde o “todo antecederia as partes” (CLAVAL, 2007; BERMAN, 1986; BAUMAN, 2004), aprendizado que custou aos *borum* a tentativa de anular e quase exterminar as suas tradições, a sua cultura. Neste sentido, considero, portanto que, o dinamismo que caracteriza os processos sociais e históricos da formação do território *Krenak* é que fazem emergir as identidades na sociedade *borum*.

3.2 ARTE, IDENTIDADE E ALTERIDADE NA SOCIEDADE *BORUM*

Para compreensão do que consegui perceber sobre a questão da identidade no território *Krenak*, autores como Hall, Ortiz, Castells, Canclini e Claval foram basilares. Eles trazem o conceito de identidade e de alteridade, de cultura e de hibridização vinculando-os aos conceitos de território e de territorialidades.

Segundo Hall, os valores incorporados pela modernidade⁴⁶ provocaram um processo de mudança social, causando um impacto sobre a identidade cultural e, os discursos que moldaram as sociedades modernas mostraram o sujeito com “certas capacidades humanas fixas e um sentimento estável de sua própria identidade e lugar da ordem das coisas” diferente

⁴⁶ Para a discussão da modernidade, Hall traz Marx e Engels (1973:70 apud HALL, id.: 14): “é o permanente revolucionar da produção, o abalar ininterrupto de todas condições sociais, a incerteza e o movimento eternos... Todas as relações são fixas e congeladas, com seu cortejo de vetustas representações e concepções, são dissolvidas, todas as relações recém-formadas envelhecem antes de poderem ossificar-se. Tudo o que é sólido desmancha no ar”. Encontramos tal discussão também em Marshall Berman na obra “*Tudo o que é sólido desmancha no ar – A aventura da modernidade*” (int). Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/2301035/Marshall-Berman-Tudo-O-Que-E-Solido-Desmancha-No-Ar>. Acesso em: 20/10/2009

do que ocorre na modernidade tardia, onde o sujeito está sendo “descentrado”. Considera ainda que se o “sujeito moderno emergiu num momento particular (...) e tem uma história, segue-se que ele também pode mudar” diferentemente do que se concebia na idade pré-moderna⁴⁷, onde o indivíduo possuía “apoios estáveis nas tradições e nas estruturas”, não estando sujeitas, portanto, a mudanças (HALL, *ib.*, pp. 23-25).

Ainda é Hall que me orienta nesta questão ao fazer uma abordagem da identidade no sentido da mesma ser definida historicamente – o sujeito assumindo identidades diferentes em diferentes momentos, “identidades que não unificadas ao redor de um “eu coerente”, afirmando ainda que “dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas” complementando: “à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente” (HALL, *ib.*, pp. 12-13).

Ortiz, por sua vez, também vincula o conceito de identidade ao de alteridade. A identidade aqui é percebida quando se depara com a diferença, comparando-a ao deslocamento, à desterritorialização, a uma viagem. Para ele, a viagem traz-nos a idéia de contatar o desconhecido, de “tomar conhecimento daqueles que diferem de um “nós” (ORTIZ, 1998, p. 29)⁴⁸. Para ele, portanto, identidade é

(...) uma construção simbólica que faz em relação a um referente. Os referentes podem evidentemente variar em natureza: eles são múltiplos – uma cultura, a nação, uma etnia, a cor ou gênero. No entanto, em qualquer caso a identidade é fruto de uma construção simbólica que os tem como marcos referenciais. A rigor, faz pouco sentido buscar a existência de “uma” identidade; seria mais correto pensá-la na sua interação com outras identidades, construídas segundo outros pontos de vista (ORTIZ, 1998, p. 77).

Neste caminho, Castells convida a uma jornada intelectual na busca da compreensão do significado da identidade num espaço de “fluxos e de redes”, nos colocando de frente com a idéia de hibridização proposta por Canclini e Ortiz. Jornada complementada novamente em Hall quando afirma que “as nações modernas são todas, híbridas culturais” (2006, p. 62). Tais

⁴⁷ Para Guiddens (1990, pp. 37-38) “nas sociedades tradicionais, o passado é venerado e os símbolos são valorizados porque contêm e perpetuam a experiência de gerações. A tradição é um meio de lidar com o tempo e o espaço, inserindo qualquer atividade ou experiência particular na continuidade do passado, presente e futuro, os quais, por sua vez, são estruturados por práticas sociais recorrentes”.

⁴⁸ Para um maior aprofundamento da relação que o autor faz entre viagem, deslocamento e desterritorialização, reportar-se a “*Um Outro território*” (ORTIZ, 1998).

estudos nos dão suporte para buscar o vínculo entre identidade, cultura, territorialidade, num mundo pós-moderno que, pelas suas características, apontadas acima, as categorias espaço-tempo foram suprimidas. Ainda trago aqui, a análise de Ewald e Soares:

mesmo em tempo de globalização e de fronteiras culturais permeáveis - e não de fim de fronteiras, quando podemos facilmente deslocar os indivíduos cujas raízes não são fortes ou suficientemente profundas, o ser humano possui História, está imerso na sociedade, cercado de valores e interioriza dialeticamente o que lhe é dado por uma ou muitas culturas (EWALD E SOARES, 2007, p. 26).

Para Claval, pelo fato de vivermos num mundo de “consumos culturais de massa”, devemos deter nossa atenção sobre as representações e não sobre as técnicas, que se tornaram “demasiadamente uniformes”. Assim, “são as representações, negligenciadas até então, que merecem ser estudadas”. Considera que “a geografia nasceu para descrever a Terra e assinalar sua diversidade” (CLAVAL, 2007, p. 50), corroborando nossa proposta de estudar o território pela geografia cultural.

Se a geografia, conforme propõe Claval, descreve as manifestações da cultura num determinado espaço, acredito poder dizer que é possível compreender o território *Krenak* pela análise e interpretação das ações sociais que se processam no mesmo. Ações descritas no primeiro capítulo e que apontam para uma sociedade complexa, com códigos ricos. Dessa forma, é que trago para análise e interpretação, diante das várias manifestações culturais vistas na sociedade *borum*, o artesanato produzido ali: pelas suas formas, pelas suas cores, pelos materiais utilizados, pelos desenhos que os mesmos contêm. Vi nos objetos uma diversificação no estilo, nas composições, nas formas, nos materiais, nas cores, nos traços e nas linhas. Observei que a maioria dos objetos criados pelos *borum Krenak* segue o estilo tradicional, se forem comparados com o geometrismo que vi presente nos desenhos da *Takruktektek*, nos desenhos corporais, nas flautas e nos *Krikók*; outros, feitos por mulheres *kraí* casadas com *borum/Krenak*, deixam entrever a presença de peças industrializadas entremeadas de elementos utilizados tradicionalmente por eles - penas de pássaros coloridas com corantes artificiais, sementes, madeira, ossos e peças de metal industrializadas seguindo, inclusive, uma composição diferente; outros, ainda, criados por mulheres da etnia *Pataxó*, também casadas com *borum/Krenak*, já trazem formas e linhas cuja composição difere das referidas acima, evidenciando um artesanato híbrido. Tornam-se, dessa forma, plásticos, maleáveis, pela incorporação de códigos dos “parentes” de outras etnias e dos próprios *kraí* com quem mantêm contatos – seja na aldeia ou fora dela.

Outro dado observado e que aponta para a plasticidade e dinamicidade da cultura são os desenhos que ilustram os livros sobre escola indígena e os ilustrados pelo *borum Tãm*. Friso aqui que, enquanto os desenhos geometrizados vistos na sociedade *borum* – na *Takruktektek*, na flautas e *krikók*, nos corpos apontam caminhos para compreender os aspectos da cultura tradicional da sociedade *borum Krenak*, desenhos de figuras humanas e animais vistos em momentos da pesquisa bibliográfica, citados acima, apontam outra direção. Não são estilizados nem geométricos. São desenhos formais e os dos seres humanos, portam roupas, revelando os seres numa perspectiva de *kraí*.

Aqui ainda reflito com Claval: “a natureza das culturas faz com que os homens não sejam jamais imóveis: o essencial do que os homens receberam como herança tem como justificativa primeira permitir-lhes subsistir num meio mutável.” Traz ainda como uma das características da cultura, a sua dinamicidade. E continua:

Os códigos que dominam e as regras que aplicam oferecem, na maior parte dos casos, os meios para enfrentar o imprevisível. A partir dos mesmos elementos de base, o número de combinações é quase infinito e são consideradas as estratégias possíveis. (...) As culturas mostram-se frequentemente com um nível elevado de plasticidade: nada pode frear a incorporação de elementos novos quando são apresentados como substitutos ou complementos dos já existentes. (...) Mas os códigos e as regras em vigor não permitem responder a tudo. Tem um momento onde as práticas acham-se defasadas, o que implica um reexame das condições em que foram elaboradas e são aplicadas. Uma profunda transformação do jogo intelectual, dos valores e dos sistemas de crença podem se impor no sentido de responder às dificuldades que os códigos e as regras em vigor não permitem ultrapassar (CLAVAL, id., pp. 87-88).

Diante dos dados acima e do refletido em Claval, levo adiante a idéia de “desterritorialização” de signos, imagens e objetos trazida por Ortiz, vinculando-a à análise feita por Castells e Canclini quando reforçam a idéia de hibridismo cultural e à da plasticidade da cultura em Claval. Tais processos, segundo os autores, acontecem quando as culturas tradicionais, por não mais poderem ficar estáticas, estagnadas, não são mais uma “unidade autônoma”. São ativas e buscam, portanto, uma articulação entre si. Para Canclini há aí um dinamismo cultural, uma vez que considera “equivoca” a idéia de “unicidade cultural”. Também não vê a divisão das culturas, antes vê um dinamismo que “desenha novos territórios e limites” permitindo o estudo das identidades num espaço que diminuiu. Identidades que se processam numa “construção simbólica de referentes que são múltiplos”, ou seja, podem existir e conviver num mesmo espaço múltiplas identidades. Aqui, ainda uma vez, os estudos de Canclini convida a enxergar uma história não linear, quando a tecnologia substituiria o passado e onde era possível delimitar as culturas em culta, popular ou massiva. Ao contrário,

no entanto, estamos diante de sociedades onde os códigos culturais se tornam cada vez mais híbridos.

Aproprio-me dos dados colhidos, da análise feita e da reflexão acima para dizer que a plasticidade com que tais elementos – linhas, formas, cores, estilos – se mostraram, apontam a seguinte direção: que os mesmos são desencadeados pelos códigos culturais que são incorporados pelos *borum* – tanto os tradicionais quanto os apropriados dos contatos interétnicos. A própria história e os processos sociais dinâmicos nos quais estão envolvidos os *borum*, trazem o contexto em que tais objetos foram criados. Se considerar as manifestações acima como ações, elas revelam encadeamentos com o “Cosmos” *borum*, que também se revelou, do que consegui apreender do pensamento que os rege, maleável, aberto, plástico e híbrido. Portanto, presente na “geografia do lugar” e no artesanato, espaços de fronteiras permeáveis, permitindo uma rede contínua de fluxos, onde os códigos culturais se tornam dinâmicos, sem que isso cause, no entanto, a perda por parte dos *borum* do contato com os códigos culturais tradicionais que caracterizam alguns dos objetos, dos materiais utilizados nos mesmos e, dos desenhos observados.

A análise e interpretação dos desenhos descrita acima me direcionam ainda, a outros dados: o uso das roupas pelos *borum*. Elas também são “híbridas”. Quando encontro os *borum* “fora” da aldeia – do seu *Kijéme* - vestem-se como brancos, deixando transparecer, no entanto, um colar, um brinco, um desenho no corpo, revelando o “ser *borum*”. No entanto, quando estão na aldeia se vestem com calções, geralmente na cor vermelha⁴⁹ – predominante também em seus desenhos - deixando o tronco descoberto e desenhado. Nesse sentido, acredito poder dizer que esse hibridismo materializado no vestir - que se contrapõe aos valores incorporados pela modernidade que divide natureza e cultura, ou que as deixam escondidas – encontra-se materializado também nos desenhos.

Ainda aqui, por analogia com os desenhos *Wari* e as vestimentas *Kayapó*⁵⁰, busco compreender tais ações na sociedade *borum*, me apropriando de Villaça (2000) quando sugere

⁴⁹ No segundo capítulo me refiro ao uso do vermelho buscando o significado de tal cor (CHEVALIER, id.), como subsídio para adentrar nos sentidos dados ao mesmo pelos *borum*.

⁵⁰ Os *Kayapó* vivem em aldeias dispersas ao longo do curso superior dos rios Iriri, Bacajá, Fresco e de outros afluentes do caudaloso rio Xingu, desenhando no Brasil Central um território quase tão grande quanto a Áustria, praticamente recoberto pela floresta equatorial, com exceção da porção oriental, preenchida por algumas áreas de cerrado. Sua cosmologia, vida ritual e organização social são extremamente ricas e complexas; assim como são intensas e ambivalentes as relações com a sociedade nacional com os

que os adereços e roupas constituem menos uma "pele social" que socializaria externamente um substrato natural interno para os *Kayapó*, do que o motor de um processo corporal. Sugere ainda a hipótese de que não há uma diferença substantiva entre as roupas animais usadas pelos *xamãs* e pelos próprios animais (quando se mostram aos índios), os adereços corporais propriamente indígenas, e as roupas manufaturadas trajadas por índios em contato com brancos.

Trazendo tais dados para uma possível tradução dos sentidos apreendidos no contato com os *borum*, acredito que o uso de roupas da cultura *Kraí* pelos *borum Krenak* seria também uma forma de serem aceitos, tornando-se “outros”, pela cultura do branco – também uma forma de serem deixados em paz, continuando a usar “as suas roupas” quando estão no seu território, o que me leva, ainda, a refletir, que as várias vestimentas, inclusive “as vestimentas” que cobrem os objetos e corpos por meio dos desenhos, também podem revelar as várias identidades presentes neste território, assim traduzida na fala dos *borum*: “*também queremos conhecer as outras culturas*”.

Considerando os dados colhidos citados acima como ações, acredito que revelam sentidos por perceber que são orientadas pelo significado que elas comportam e pelos motivos que os levam a produzi-las: estão vinculadas ao sentido de identidade - individual e de grupo que pode ser observado, inclusive, nas histórias ouvidas durante a pesquisa corroboradas em fontes secundárias, já citadas. Elas puderam revelar continuidades: “Ao se lembrar de algo, alguém se lembra de si” (RICOEUR, 2007, p. 10). O referido autor complementa:

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 irreduzíveis.(...) manter a coesão interna e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum, em que se inclui o território (...) (RICOEUR, id., p. 09).

Michael Pollack e Lavisolo corroboram tal afirmativa. Segundo o primeiro quando, numa entrevista oral, os entrevistados trazem na fala várias vezes os mesmos acontecimentos, mesmo com variantes, pode-se considerar que são “instrumentos de reconstrução de identidade e não apenas como relatos factuais. (...) Através desse trabalho de reconstrução de si mesmo o indivíduo tende a definir seu lugar social e suas relações com os outros” (1989, p. 13), o que também é trazido por Lavisolo (1989, p. 18): “Assim como a memória coletiva

estaria ligada à identidade do mesmo gênero, a memória individual se situaria como vetor constitutivo da identidade do eu”.

Nesse sentido é que, neste estudo, destaco também os “lugares de memória” (BOSI, 2003; RICOEUR, 2008), vinculando tais lugares à percepção do território cultural-simbólico *Krenak* a que nos propomos compreender. Foi entre a história e a memória, que segui um dos relatos do *borum Itchó-Itchó* sobre o retorno dos mesmos do exílio descrito no segundo capítulo. Em tal relato, a confirmação de que a arte, pelos valores, significados e sentidos que comporta na sociedade *borum* foi um dos fios condutores para promover o retorno dos *borum* ao território *Krenak*: necessitavam do “lugar sagrado”, onde essas manifestações sempre estiveram presentes – a *Takruktektek*, o *Watu*, por exemplos - para se sentirem novamente *borum* – “gente” - o que, se trouxe o sentido que os *borum* dão ao termo – “essência do ser” - os identificam não só como indivíduos, mas como sujeitos.

Este processo social e histórico, dinâmico, no qual se insere a formação do território *Krenak*, acredito, é que fazem surgir as identidades na sociedade *borum*. Diante dos valores modernos e pós-modernos, numa relação que caracteriza alteridades, as identidades se formam e se transformam e aí se representam, incorporando valores que produzem ali, significados e sentidos. Neste sentido, a “nação” *borum Krenak*, se representa e é imaginada pelos valores que a mesma incorpora. Vi as representações engendradas sobre “os botocudos do leste de Minas”, descritas no capítulo primeiro desta dissertação: primeiro, como se vêem - enquanto *borum* – e, como são vistos – pelos *Kraí*, pelos fazendeiros e comunidades locais, pelo Estado e, a partir daí, como se representam, como se imaginam, o que pode ser observado durante a caminhada etnográfica.

É possível ver as várias identidades existentes ali e que podem ser validadas e, portanto, reconhecidas e que, se a identidade é uma construção simbólica, deve-se interpretá-la, olhando os fios que a teceram: os diferentes grupos sociais, os interesses, as relações, a própria história do indivíduo, sendo a identidade, assim como a cultura, portadora de símbolos que só poderão ser interpretados, se essa interpretação, for feita de forma “densa”, o que novamente corrobora a opção teórica por Geertz e Weber, ou seja, só é possível compreender as identidades *borum* se houver uma apreensão dos sentidos que se formam a partir do encadeamento, dos processos significativos que determinam as ações na sociedade *borum*.

Nesta perspectiva, a identidade dos *borum* pode ser percebida sobre vários aspectos: como uma identidade que resiste e sobrevive à desvalorização causada pela “lógica da dominação”, quando conseguem a manutenção dos códigos culturais tradicionais - mas também como uma identidade que legitima e redefine sua posição na sociedade - quando apropriam de outros códigos culturais – hibridizando-os – numa dinâmica que acompanha o contexto histórico. Percebo que são esses processos que os constituem como sujeitos e que dão sentidos às suas ações. Interpretação e análise baseada em Castells que ainda afirma: “Sujeitos não são indivíduos, mesmo considerando que são constituídos a partir de indivíduos. São o ator social coletivo pelo qual indivíduos atingem o significado holístico em sua experiência” (CASTELLS, *ib.*, p. 26).

Embora percebendo os vários códigos culturais que convivem entremeados na sociedade *borum*, a identidade que se viu mais afirmada foi àquela produzida no cotidiano, aquela que revela elos com o universo mítico. Eivada de ambivalências decorrentes dos fluxos que aí se processam, tal identidade parece não se dismantelar. O que ocorre é uma ressignificação, uma “releitura”, um “arranjo”, um “redesenho” constante de tais elementos, que foram observados em seus códigos de conduta, nos quais incluem os desenhos. Ao mesmo tempo que alguns elementos caracterizam as relações de alteridades entre os membros da mesma etnia, levando a divisão dos mesmos em grupos, formando os múltiplos territórios vislumbrados ali, os códigos culturais tradicionais os unem, tornando-os capazes de construir ali, naquele espaço geográfico, o território simbólico-cultural *Krenak*. Ações como o banho no rio, o jogo de futebol, o enterro do *borum Itchó-Itchó* e, os desenhos geometrizados, tradicionais.

Em vários momentos do contato, dentro e fora do território geográfico *Krenak*, a afirmação dos mesmos de ser *borum*, denotando um diálogo permanente entre os “dois mundos” e ainda com o terceiro – o mítico. Para além deste mundo, deste espaço, deste lugar, deste território, a construção do território simbólico-cultural pelos *borum*, como agentes capazes de conferir sentidos às ações que os caracterizam e que dão suporte para compreender as identidades que aí se processam, os papéis que aí se constroem, as relações de poder que aí se legitimam, numa articulação que mantêm as suas ações de *borum*.

3.3 RELAÇÕES DE PODER: DISCURSO, IDEOLOGIAS, CONFLITOS E ACORDOS POLÍTICOS

Muitos valores que estruturam a sociedade *borum* puderam ser percebidos, pela própria observação e pelos relatos, em discursos reveladores. Alguns discursos revelando autonomia e controle, noutros, o discurso de agências políticas: o convite para a visita dos professores ao território *Krenak*, as viagens dos *borum* ao exterior⁵¹, o exílio a que foram submetidos, a luta pela reintegração da posse da terra, os conflitos internos, o contato com a água, com a mata, com a terra, os encontros com fazendeiros, governos, associações, os acordos/projetos firmados com empresas e governos. Ali também estavam delineadas identidades individuais: no discurso do *borum Tãm*, a defesa pela manutenção das “tradições”; nos discursos dos *borum Tã, Itchó-Itchó e Itamar Krenak*, a posse pelas terras, o encontro com instituições e governo, demonstrando o vínculo entre o território simbólico-cultural e o político, o econômico.

Neste sentido, estavam presentes, dados para serem compreendidos e interpretados. Em meio aos discursos, uma identidade que poderia ser a imposta pela presença da ideologia do SPILTAN – Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais – agência do Estado, instituída em 1910. Os estudos de Lima (1987) me subsidiaram para a compreensão história deste dado, apontando para a presença do Estado no campo indigenista. Segundo o autor, essa iniciativa tinha o seguinte significado:

(...) uma ruptura com a representação da história da política que a toma sempre como remetida ao seu ‘momento de apogeu, à sua ‘idade heróica’, que torna critério de legitimidade ainda, para o estado presente no campo indigenista, o se reconhecer - e ser reconhecido – como depositário e reproduzidor de um capital de significações supostamente gerado pela posição da ‘proteção fraternal’ (id.: 5-6) dentro de uma ideologia de “ordem e progresso”. A “transição de ‘índio hostil’ a ‘trabalhador nacional’, quando então poderia receber um lote separado de terra de uma comunidade e ser emancipado da tutela orfanológica do Estado constituindo-se – supostamente – em cidadão pleno. A aquisição dessa nova identidade deveria ser controlada adequadamente de forma a que se constituísse o ‘cidadão necessário’ e não o ‘índio desmoralizador’, ‘viciado’, de ‘espírito mole’(...) (LIMA, ib., p. 48).

⁵¹ Aqui vale lembrar o contato com outros países que eles tem feito, revelando que as fronteiras, tanto simbólicas quanto geográficas, transcendem os limites da aldeia. Relembro um determinado momento do contato, quando o *borum Tãm* aproximou-se da carcaça de um boi e coletou um pedaço de osso, que segundo ele, serviria para fazer um instrumento musical, aprendido com um nativo europeu, numa de suas viagens a Austrália. Num outro momento, quando em visita ao *Kijéme*, assistimos a um filme ainda a ser lançado, onde a protagonista era a *borum Djukurnã*, dirigido por uma cineasta brasileira que mora na França.

Já Mattos traz subsídios com outra reflexão: o conceito antropológico de “resistência adaptativa”. Para ela, tais discursos podem estar vinculados a “diversos processos etnopolíticos”, que permaneceram por longos períodos encobertos, que podem se fazer presentes pela influência de um líder que dominou a língua e a cultura da sociedade dominante. Assim, uma situação que parecia estar acomodada, vem à tona, pela articulação dessa liderança (MATTOS, 1996, p. 10). Este conceito pode explicitar a influência do *borum Itchó-Itchó* junto aos outros *borum*, conforme observei e, pelo seu relato, ao conseguir promover o retorno dos mesmos ao território *Krenak*.

O que percebo é que o território *krenak* também tem se estruturado no trânsito que mantém com essas agências/instituições. Nesse ponto, encontro suporte para este dado, nos estudos de Raffestin (1993), que vê o território como “espaço apropriado por um ator, sendo definido e delimitado por e a partir de relações de poder, em suas múltiplas dimensões”, ou seja, “ele é um campo de forças, uma teia ou rede de relações sociais” que se projetam no espaço.

No entanto, outros discursos estavam apoiados nas ações estruturadas pelas crenças que regem o pensamento *borum*, nas relações que se aí também se processam. Reflito neste ponto, com o dado colhido na caminhada etnográfica. Num dado momento do trabalho de campo, o *borum Tâ* detalhou mais um pouco sobre a negociação que estava sendo feita entre os *borum*, a Cia. Vale, a Companhia Energética de Minas Gerais e o Ministério Público Federal: receberiam uma verba como “indenização” pela apropriação das terras e a verba seria investida nas famílias *borum* em instalações, animais, equipamentos, assistência técnica, treinamento, ajuda de custo. No entanto, havia a imposição de como deveria ser utilizada, onde e como deveriam ser realizadas as obras; onde a roça de mandioca deveria ser feita, em que local deveria ser construído o curral. Imposições que, segundo relatou, não obedeceu. Contrariando as orientações recebidas durante tal acordo, a mandioca foi plantada próximo à casa e o curral, na parte mais baixa do terreno, deixando visível o conflito entre os dois conhecimentos. Para o *borum Tâ*, a sua cultura possuía costumes diferentes e era a eles que obedeceria.

Para Claval, alguns valores culturais nessas sociedades permeadas na tradição são construídos de forma coerente e correspondem a uma lógica que não é a imposta pela modernidade, o que a faz singular. No caso da sociedade *borum*, é essa lógica que continua dando a eles, o sentido de ser *borum*. O autor referido complementa:

(...) tais valores assumem um relevo particular nas fases de transformação social: a capacidade de resistência aos choques culturais e a atitude de enfrentar novas situações são geralmente mais fortes nos grupos onde os indivíduos são pessoas capazes de reagir de maneira independente, mas em conformidade com o espírito da sociedade. A coletividade resiste assim às pressões a que é submetida, mesmo se seu sistema de regulação acha-se momentaneamente fora de funcionamento (CLAVAL, 2007, p. 99).

Por vezes, no entanto, os *borum* deixam transparecer na fala, um discurso inter cruzado: discurso de *borum* apropriado do branco, revelando a relação de alteridade/identidade que ali se processa. Dentre os vários momentos observados durante a pesquisa de campo, trago um, quando relataram uma viagem para um encontro de Sociedades Indígenas. Segundo eles, quando os organizadores sugeriram que, para não estranharem, comessem alimentos parecidos com os que tinham na aldeia, disseram que queriam experimentar o que todos experimentavam “*queríamos também, assim como eles, conhecer novas culturas*”, deixando evidenciar que ora utilizam o discurso do branco e da própria identidade e outras vezes, o discurso *borum*, demonstrando uma dupla identidade: algumas vezes como *Krai*, outras, como *borum*.

Vinculo os discursos também às ideologias, aos conflitos internos e externos, as relações de poder que se estabeleceram no território *krenak*, evidenciando dados que se espalham em todo o continente no que diz respeito às sociedades nativas, mas também as especificidades de cada uma (LIMA, 1997; OLIVEIRA, 1998). Dessa forma, o estudo da sociedade *borum* não pode obedecer a estruturas fixas, rígidas. É parte de um processo histórico, social que permite destacar particularidades. Apoiada em Claval, reflito: ao aprenderem a “explorar o espaço e a encerrá-lo em sistemas de representações”, eles se apropriam do mesmo, territorializando-o, transformando-o em objeto de discurso. “Impondo-lhes suas marcas e instituindo-os fazem deles uma categoria social” (CLAVAL, *ib.*, p. 218).

Nesta perspectiva, pude vincular à história da territorialização dos *borum* no atual espaço que ocupam aos estudos sobre indigenismo e territorialização trazidos por Lima e por Oliveira. Segundo Oliveira (1998), tais questões estão vinculadas às transformações territoriais pelas quais o Brasil passou nos últimos séculos, caracterizando a expansão e a permeabilidade das fronteiras. O choque com as territorialidades dos grupos que ali residiam – brancos e grupos de outras etnias vistos nos estudos de Espíndola, Mattos, Baeta e Paraíso – puderam explicitar os conflitos que, ali, vi ainda presentes. Tais processos passaram por dinâmicas particulares percebidas no território *Krenak*: a luta pela posse das terras com os

grupos de outras etnias já ali localizados, depois com os posseiros, a seguir, com o Estado e, atualmente a defesa do território pela posse dos espaços onde se localizam os espaços sagrados – Sete Salões, *Takruktektek*, *Watu*. Nesses contextos, a defesa do território faz com os grupos de *borum*, que nele habitam se tornem coesos, lutando contra as pressões exercidas da sociedade dominante. Basilada em Oliveira, posso dizer que o processo territorial que observei entre os *borum* também se faz presente em outros contextos territoriais espalhados pelo Brasil. No contexto etnográfico, pude perceber no comportamento de um fazendeiro que olhou a nós e aos *borum* com um “cara de azedume”, quando da nossa visita à *Takruktektek*, dado relatado no primeiro capítulo - e que, a título de observação e de registro, traz a tona mais uma territorialidade em conflito no território *Krenak*.

Outra luta empreendida pelos *borum*, que traz um novo contorno ao território *Krenak*, diz respeito ao aspecto educativo. A mudança ocorrida, nesta questão, faz parte da implantação de uma nova política educativa vinculada à questão cultural, que pode ser vista nas “*Diretrizes para a Política nacional de Educação Escolar Indígena*” (Brasília: MEC, S E F, 1993. 22p.)⁵². Tal política tem o intuito de trabalhar com uma educação que valoriza a identidade étnica, os conhecimentos, saindo de uma visão meramente do colonizador. Olhar que foi apropriado pelos *borum* e que observei, já com resultados, ao buscar e implantar projetos de valorização da língua-mãe. Para tanto, professores *borum* estão sendo capacitados, fazendo o trânsito entre os *borum* mais velhos - que na memória, mantiveram a língua *Borum* – e os *borum* mais novos – para quem é ensinada a língua. A capacitação dos *borum*, como professores é feita na Universidade Federal de Minas Gerais, num acordo que mantêm com a Instituição. Nos estudos de Arruda, encontramos referência ao “processo de revalorização dos mais velhos e dos conhecimentos tradicionais” na sociedade *borum*, o que legitima esses indivíduos. Para ele, “as disputas de prestígio e influência transferem-se cada vez mais para o campo das práticas tradicionais e as novas gerações parecem redobrar o interesse no aprendizado dos cantos, danças e ritos” (ARRUDA, 1994, p. 84).

⁵² Este documento preconiza que o mesmo é um “instrumento essencial na implantação de uma política que garanta, ao mesmo tempo, o respeito à especificidade dos povos indígenas (frente aos não-índios) e à sua diversidade interna (lingüística, cultural, histórica)”. Traz ainda que as sociedades indígenas contemporâneas têm suas relações com o Estado brasileiro reguladas por um novo quadro jurídico que foi estabelecido com a promulgação da atual Constituição em outubro de 1998, a qual estabelece os direitos dos povos indígenas em um capítulo específico (Dos Índios) inserido no Título III “Da Ordem Social”, em oito artigos distribuídos em diferentes títulos e em um artigo do “Ato das Disposições Constitucionais Transitórias”, referentes à demarcação dos territórios indígenas”(id., p. 175).

Relato, nesse ponto, outro momento da pesquisa de campo, quando tive contato com o *borum* Itamar *Krenak* – professor do grupo *Athorãñ*, cuja formação se dá na citada Instituição. Pude perceber um discurso ostensivo, revelando o orgulho de ser *Krenak*, numa afirmação da sua identidade *borum*. Relatou-me, corroborando o que já tinha ouvido dos *borum Itchó-Itchó* e *Tâ*, o seu trabalho junto aos *borum* mais novos, na implementação da língua *Borum*, cujo contato, a maioria havia perdido, durante o exílio. Os professores eram intermediários entre os *borum* mais velhos, que ainda se lembravam de muitos termos e os mais novos, aos quais era transmitida a língua e também “as tradições”. Haviam, no ano anterior, aprovado um Projeto de Lei de Incentivo à Cultura, junto ao governo estadual, para subsidiarem o trabalho de valorização da língua *Borum*.

A importância deste protagonismo como afirmação da identidade *borum*, também foi vista nos estudos de Lima. Em comunicação apresentada no IX Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, o autor afirma que a formação universitária indígena deve ser posta a “serviços dos povos e das coletividades”, fortalecendo o sentimento de pertencimento étnico trazendo, ainda, uma maior consciência sobre si mesmos “deixando de ser apenas um instrumento de ascensão individual”. E continua:

Assim, embora a passagem pela universidade instaure novas fronteiras entre os índios, separando aqueles que adquirem competência no domínio dos códigos letrados da sociedade envolvente daqueles que não a têm, ela contribui ao mesmo tempo para deslocar as fronteiras entre índios e não índios, retirando destes últimos o monopólio sobre o acervo de saberes que circula hoje nas diversas disciplinas universitárias (LIMA, 2005, p. 11).

Dessa forma, numa analogia com estudos de outras etnias, pude perceber no território *Krenak*, mudanças que tem ocorrido na estrutura da sociedade *borum*. Vale lembrar que além do *borum* Itamar *Krenak*, os irmãos *borum Tãm, Tâ* e *Djukurnã* são graduados em Design Gráfico, Rádio e TV e Propaganda e Publicidade, respectivamente. Especificamente, na análise e interpretação destes dados, os estudos de Ferreira (2007) sobre a etnia *Terena*, do Mato Grosso do Sul, nos subsidia com a seguinte citação:

a ocupação destes “espaços” têm um caráter relativamente intencional: eles dizem, por exemplo, que é importante ter escolas para preparar os índios para assumirem todas as tarefas possíveis que lhes dizem respeito (na educação, na saúde, no órgão indigenista), porque, segundo entendem, seria vantajoso para eles enquanto grupo. Ou seja, a realidade atual é explorada pelos Terena tanto a partir de projetos individuais quanto coletivos, seguindo estratégias próprias, o que afeta substancialmente as relações do grupo com os demais agentes (tanto no plano das representações culturais quanto dos efeitos de poder) (...)(FERREIRA, id., p. 57).

Tais mudanças puderam ser vistas na sociedade *borum* também nos cargos assumidos pelos mesmos fora do território geográfico *Krenak*: o *borum Itchó-Itchó*, na ocasião da pesquisa de campo, era administrador da Fundação Nacional do Índio (FUNAI); *Tâ*, representante do Povo *Krenak* e Coordenador do Conselho dos Povos Indígenas de Minas Gerais, além do próprio Professor Itamar *Krenak*⁵³. Outra mudança nessa sociedade também se processava: o Cacique Leonir *Krenak*, representante do Grupo *Athorã*n, que era bastante jovem – em estudos anteriores sobre culturas nativas, o cacique sempre era um membro mais velho. A explicação para tal fato veio no seguinte relato: “*Hoje, com os encontros, os acordos e as viagens que necessitamos fazer, precisamos de caciques jovens, mas continuamos ouvindo muito os mais velhos*” (*BORUM TÃM*, fev/2010).

Dessa forma, ocupavam outros espaços além daquele território: espaços profissionais, políticos e administrativos. Tal estratégia pode garantir ao grupo relações de poder, categoria importante para o estudo do território, segundo Raffestin. Oliveira me leva a considerar o “protagonismo étnico” presente nas sociedades indígenas como passível de recobrir ações e intervenções no campo político. Corroborando o percebido durante o contato com os *borum* aliados aos estudos de outras etnias, elas fazem parte, ou melhor, são “sintomas” de processos sociais e históricos, refletindo as “relações de poder entre índios, grupos sociais dominantes e o Estado-Nacional (...) num contraponto direto às bases simbólicas e políticas do regime tutelar instituído em 1910 com a criação do SPI e ratificado pelo Estatuto do Índio de 1973” (OLIVEIRA FILHO, id., p. 59 apud FERREIRA, id.). Para esses autores, tais ações podem ser percebidas de forma global no território brasileiro e puderam, para compreensão das territorialidades e, especificamente a territorialidade dos *Athorã*n, trazida no próximo item, subsidiar o estudo do território *Krenak*.

Pelos relatos colhidos, foi percebido também, entre os *borum Krenak*, que os irmãos *borum* do grupo *Athorã*n, citados, pela própria formação acadêmica, pelo trânsito que tem

⁵³ Em comunicação apresentada no IX Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste, Lima (2005, p. 11) afirma que “com relação à problemática da formação superior indígena”(…) o seminário foi particularmente rico para mostrar de que forma esta última pode ser posta a serviço dos interesses de povos e coletividades, deixando de ser apenas um instrumento de ascensão individual. A presença de profissionais indígenas no evento mostrou, ao contrário daquilo que o senso comum no Brasil tende a indicar sobre o assunto, que a formação universitária pode contribuir para fortalecer o sentimento de pertencimento étnico, proporcionando uma consciência mais aguda dos índios sobre si mesmos enquanto membro de povos. Assim, embora a passagem pela universidade instaure novas fronteiras entre os índios, separando aqueles que adquirem competência no domínio dos códigos letrados da sociedade envolvente daqueles que não a têm, ela contribui ao mesmo tempo para deslocar as fronteiras entre índios e não índios, retirando destes últimos o monopólio sobre o acervo de saberes que circula hoje nas diversas disciplinas universitárias”.

com agências encontravam, algumas vezes, dificuldades de serem aceitos por membros de outros grupos *borum*, dado para ser interpretado como um dos motivos que levou os grupos a se localizarem em espaços diferentes dentro do território *Krenak* e a formar territorialidades.

Ao propor a idéia de um espaço que se processa por meio de fluxos ou de redes, Castells busca a distinção entre a identidade e o que alguns estudiosos chamam de papéis. Enquanto a identidade é um “processo de construção de significado com base em um atributo cultural”, os papéis seriam “definidos por instituições ou organizações da sociedade” (CASTELLS, 2008, p. 22), o que leva à percepção da identidade como passível de formar territorialidades.

3.4 AS MULTITERRITORIALIDADES NO TERRITÓRIO *KRENAK* E A *ATHORÃN/KRENAK*

Percorrendo o caminho traçado até aqui, trago a seguinte percepção: nos discursos e nos relatos, um constante diálogo/conflito entre dois atores - Estado/instituições, que se faz presente no território *Krenak* através dos projetos e acordos que promove e apóia e, do outro, a percepção dos *borum* quanto às terras que habitam e a forma de agirem, neste espaço, a estes acordos, que segundo observei, às vezes, estão em consonância com seus saberes e, outras vezes, vão interagindo/hibridizando com os valores advindos de tais acordos/projetos, numa lógica a qual buscam dar sentido. No entanto, tal percepção somente se efetivou com a apreensão do mundo social e das categorias que fundamentam o “Cosmos” *borum* - que busquei descrever no primeiro capítulo - onde pude, também, perceber as relações que se ali processam. Relações que se fazem entre mundos que se interagem e que se opõem – relações com humanos – *borum* e *kraí* - e não humanos – “entes, seres, cosmos” - trazendo-nos o sentido dado à territorialização pelos *borum Krenak*.

Diante desta perspectiva, justifico a proposta de estudar o território *krenak* pela vertente cultural-simbólica relacionando-a a noção de territorialidade. Para tal reflexão trago, inicialmente, os estudos na geografia proposto por Haesbaert: vincula a territorialidade às relações de poder. Segundo esse autor, tais relações são passíveis de delimitar uma área, um espaço e ainda, a idéia de “identificação” estaria vinculada a de “apropriação” - no sentido simbólico de “espaço vivido” (HAESBAERT, 2004, pp. 02-04).

No entanto, diante do que propus, busco ir além do que foi observado por Haesbaert quanto ao conceito de territorialidade. Os estudos de Claval pode subsidiar esta questão: “Os homens não param de se questionar sobre as razões de sua presença na Terra; eles sentem a necessidade de dar um sentido à sua existência e ao mundo no qual vivem” (CLAVAL, *ib.*, p. 53). Neste sentido, o referido autor traz o conceito de territorialidade, afirmando que o mesmo está fundamentalmente ligado ao de identidade considerando, ainda, que o sentimento de identidade que é constituído para a formação do território e das territorialidades está baseado, na maioria das vezes, em outros fundamentos: numa história assumida em conjunto, nos elos culturais e místicos que os indivíduos mantêm com os espaços.

Ao afirmar, no entanto, que “a identidade territorial pode aparecer como uma apropriação simbólica, ou seja, um controle simbólico sobre o espaço. Espaço que estaria, assim, vinculado às relações de poder”, Claval aproxima do que Haesbaert propõe nos subsidiando para compreender o contexto etnográfico e me levando a refletir, inclusive, se a divisão de terras, depois do exílio, por exemplo, não teria trazido relativos poderes aos grupos, estabelecendo ali, múltiplas territorialidades.

Para subsidiar esta interpretação, trago ainda, a contribuição de Paul E. Little, nos seus estudos sobre antropologia da territorialidade, ao definir a territorialidade como o “esforço coletivo de um grupo social para ocupar, usar, controlar e se identificar com uma parcela específica de seu ambiente biofísico, convertendo-a assim em seu “território” e que, isso mostra como “a territorialidade é uma força latente em qualquer grupo, cuja manifestação explícita depende de contingências históricas”. Ainda segundo esse autor, um território surge diretamente das condutas de territorialidade de um grupo social, o que implica que “qualquer território é um produto histórico de processos sociais e políticos” e que, para analisar um território, nesta perspectiva, é necessário, uma abordagem histórica que trata do contexto específico em que o mesmo surgiu e dos contextos em que é defendido, representado ou reafirmado (LITTLE, 2002, p. 02).

Acredito poder trazer aqui, o fundamentado em Baeta quanto à formação inicial do território geográfico *Krenak* por grupos indígenas diversos e ainda, o breve relato sobre a história dos botocudos do leste, descrito no primeiro capítulo, quando trouxe a visão dos *borum* – carta do *borum Tâ* - de como foram apresentados, como são representados e como se representam enquanto *borum/Krenak*. Tais reflexões subsidiam também, para afirmar que o

espaço físico onde habitam está ligado à territorialidade da forma como a entendem, ou como se afirmam, tanto na questão da ligação mítica com o espaço geográfico, quanto ao contexto histórico, político e social que vivenciaram e vivenciam⁵⁴.

Neste ponto me deparo com outra questão: os vários grupos que vi presentes no território *Krenak*, como passíveis de formar, neste território, múltiplas territorialidades. Considero, ainda, os estudos sobre multiterritorialidade trazido por Haesbaert que, segundo ele, “aparece como resposta ao processo identificado por muitos como “desterritorialização”, afirmando que vê este processo como “um mito”, uma vez que o caráter imanente da multiterritorialidade na vida dos indivíduos e dos grupos sociais, deve ser considerado como fazendo parte de um processo “espacialmente descontínuo e complexo” entrando, nesta perspectiva, em diálogo com as discussões já trazidas sobre os processos híbridos e a rede de fluxos que caracterizam as sociedades, num mundo pós-moderno. E continua:

mais do que a perda ou o desaparecimento dos territórios, propomos discutir a complexidade dos processos de (re)territorialização em que estamos envolvidos, construindo territórios muito mais múltiplos ou, de forma mais adequada, tomando muito mais complexa nossa multiterritorialidade (HAESBAERT, 2004, p. 01).

Se os processos que caracterizam as sociedades são dinâmicos, a trajetória sócio-histórica dos *borum Krenak* pode revelar a formação do território *Krenak* e dos grupos que o compõem como passíveis de formar multiterritorialidades, uma vez que tal formação se caracteriza pela multiplicidade de manifestações que observei existir no território *Krenak* e que são vistas pelo autor como “multiplicidade de poderes, neles incorporados através de múltiplos agentes/sujeitos envolvidos” (HAESBAERT, *ib.*, p. 03). Ele afirma também que a formação de multiterritorialidades num território diz respeito, além das ideologias políticas, às relações econômicas e culturais por estar vinculada à forma como os indivíduos se organizam num espaço, do uso que dele fazem e dos valores, sentido e significados que dão a estes mesmos lugares. Neste sentido, considero, na perspectiva weberiana, tais manifestações como ações sociais.

⁵⁴ Para compreensão do conceito de territorialidade vinculando-o à vertente simbólico-cultural ainda nos subsidia, Sarita Albagli, que percebe o território nas sociedades indígenas, como um “sentimento de identidade com a Terra-Mãe, sentimento esse baseado no conhecimento, no patrimônio cultural e nas relações sociais e religiosas que esses povos guardam com o espaço geográfico”. Para tal autora, o conceito de territorialidade refere-se às relações entre um indivíduo ou um grupo social e seu meio de referência, manifestando-se nas várias escalas geográficas, uma localidade, uma região ou um país – e expressando um sentimento de pertencimento e um modo de agir no âmbito de um dado espaço geográfico reforçando, dessa forma, o sentimento de identidade (ALBAGLI, 2004, pp. 26- 28).

Seguindo este caminho, proponho um diálogo entre o refletido acima e os estudos de Little. Para esse autor, outro aspecto fundamental da territorialidade humana é que ela tem “uma multiplicidade de expressões, o que produz um leque muito amplo de tipos de territórios, cada um com suas particularidades socioculturais”. Assim, baseados na sua análise antropológica, considero as abordagens etnográficas que me propus fazer no território *Krenak* como forma de entender as suas particularidades. Dentro dessas particularidades, torna-se evidenciado o que o autor chama de “cosmografia” - “escrita do cosmos” – “definido como os saberes ambientais, ideologias e identidades – coletivamente criados e historicamente situados” uma vez que a vi presente no território estudado. Ainda segundo o autor acima, ela é uma possibilidade de compreensão das relações particulares de um grupo com o seu território, complementando: “A cosmografia de um grupo inclui seu regime de propriedade, os vínculos afetivos que mantém com seu território específico, a história da sua ocupação guardada na memória coletiva, o uso social que dá ao território e as formas de defesa dele” (LITTLE, 2001, pp.03-04) e é nesta perspectiva que vinculo seus estudos aos de Claval e Rosendahl: também relacionam o espaço geográfico ao espaço sagrado, o que definiria, assim, o território simbólico-cultural.

Eliade, apropriado para esta discussão nesta dissertação, me permite relacionar a geografia cultural vista em Rosendahl e Claval à geografia mítica corroborando o proposto por Little o que, diante do observado em campo, me permite também poder dizer que existe no espaço geográfico *Krenak*, identidades que o caracterizam como um território simbólico-cultural e que este está ligado à territorialidade e, neste sentido, os conceitos de arte, cultura, identidade/alteridade - trazidos anteriormente para reflexão - corroboram a intenção de compreender as territorialidades que vi ali presentes e neste bojo, a dos *Athorãn/Krenak* por meio dos desenhos - cores, traços, formas, composição – evidenciando fatos do cotidiano, da história, as ações sociais.

Os estudos de Claval e Viveiros de Castro também apontam novas direções e novas significações para o observado. Segundo Claval num “mundo globalizado, a necessidade de construir processos identitários, coesos, mas híbridos” são “passíveis de formar multiterritorialidades” e que a “construção da identidade está ligada a construção do território”, considerando ainda que tais categorias são construções da cultura. Para Viveiros de Castro, no entanto, conforme já referido, tais categorias, no pensamento *Krenak*, seriam construções da natureza, manifestada, “materializada” na cultura, o que traduziria, a intrínseca

relação, ou a sincronia que para os *borum*, se encontram tais categorias: arte, cultura, identidade, território, territorialidade, presentes no relato do *borum Tãm*: “*para mim, arte, religião vida é tudo um coisa só*”, indicando o caminho para penetrar nos seus sentidos.

Neste ponto, o colhido em campo traz a compreensão do que propõe esta dissertação: desde os desenhos rupestres – justapostos – indicando as mudanças ocorridas trazidas pelos vários grupos e várias gerações de *borum* que habitaram o território geográfico *krenak* – passando pelos desenhos registrados nos corpos e nos objetos – tanto dos *borum*, quanto dos *kraí* e *pataxós* - até chegar às ilustrações feitas por alunos e professores *borum* nos livros de educação indígena e os do *borum Tãm* enquanto ilustrador e designer gráfico. Neles, é perceptível a apropriação de novos códigos culturais e a presença dos traços dos desenhos tradicionais, revelando a manutenção do senso de comunidade e coesão social, percebidos em vários momentos do contato – no jogo de futebol, no enterro de *Itchó-Itchó*, no relato do retorno do exílio, no encontro *Athorãn*. Os grupos que formam as territorialidades neste território, se uniam em torno de um mesmo fim, comungando do mesmo ritual e dividindo o mesmo espaço. Ali, presente um território simbólico vinculado ao território geográfico, permitindo a união dos grupos, independente das ideologias e dos discursos políticos que os dividiam. Segundo Claval

(...) a vida de uma comunidade tem necessidade de uma base territorial: a distância cria um obstáculo muito real às relações nas quais se baseia. Os povos pulverizados ao longo de diásporas salvaguardam sua identidade lembrando sem parar seu lugar de origem. (...) A comunidade familiar desempenha um papel central em todas as sociedades tradicionais (CLAVAL, *ib.*, p. 114).

Tal citação pode subsidiar a compreensão dos motivos que levaram os *borum Krenak* a retornarem do exílio e a luta que ainda empreendem para manutenção do espaço *krenak* e das tradições *borum*. Reporto-me aqui às narrativas e aos dados históricos, já referidos no capítulo primeiro, que remeteram ao nome *Krenak* dado ao território e à etnia estudados ao nome do Capitão *Krenak*⁵⁵. Corroborando tal percepção, Mattos afirma que

⁵⁵ “A **toponímia** é um traço da cultura e uma herança cultural” (Nègre, 1963 apud Claval, *ib.*, p. 202). (...) Nomear os lugares é impregná-los de cultura e de poder”. (...)“os grupos humanos aprendem, pois, a explorar o espaço e a encerrá-lo em sistemas de representações que permitem pensá-lo. Batizando os lugares e os meios, eles os transformam em objeto de discurso. Impondo-lhes suas marcas e instituindo-os fazem deles uma categoria social” (CLAVAL, *ib.*, p. 218).

Além do vocábulo *Nak* (terra) contido na autodenominação atual, os subgrupos levantados possuem, como referência étnica para sua autodesignação, o **nome do local de origem**, fato que vem, novamente, apontar para a correlação existente entre noção de pessoa e territorialidade no que diz respeito à identidade Krenak (MATTOS, *ib.*, p. 133)

Claval por sua vez, afirma que

Os sentimentos de identidade têm consequências geográficas aparentemente contraditórias: eles favorecem, através do sentimento de territorialidade, a emergência de **espaços culturalmente homogêneos**, e, ao mesmo tempo, permitem aos indivíduos ou aos grupos manterem suas especificidades quando estão misturados entre si. O cuidado em preservar a identidade não impede o estabelecimento de relações com aqueles que são diferentes, mas introduz **limites** que proíbem a aceitação daquilo que ameaça os valores centrais que foram adotados (CLAVAL, *ib.*, p. 181).

Acredito ser importante trazer, finalmente, para reflexão, a proposta de Haesbaert da não existência de processos de desterritorialização, considerados por ele como um “mito”. Segundo o autor, é a existência de multiterritorialidades e territórios-rede, moldados no e pelo movimento, que implica no reconhecimento da “importância estratégica do espaço e do território na dinâmica transformadora da sociedade”⁵⁶.

Nesta perspectiva, os grupos existentes no território *Krenak* ao se separarem e formarem novos grupos, não se desterritorializam, mas se territorializam em outros espaços dentro do mesmo território e algumas vezes, fora deles. Ao manifestações/ações – pelos sentidos sagrados que lhes são dados - que são comuns, apontadas acima e nas quais incluo os desenhos, garante a fusão dos grupos e constitui o citado território. Tais ações funcionam como estratégia para o controle do espaço geográfico. Dessa forma, pelos sentidos que comportam, mesmo fora deste espaço, tais práticas lhes garantem o controle do território simbólico.

Ao tratar das identidades coletivas, Claval afirma que “o além que funda o pensamento normativo justifica ao mesmo tempo a existência das culturas (agrupando os que compartilham a mesma fé) e das sociedades (aglutinando os que vivem sob o mesmo poder)” e continua: “esta identidade exprime-se por **símbolos**” uma vez que “o símbolo torna sensíveis os valores compartilhados” (...) “reúne” e “congrega e prescreve” (CLAVAL, 2007,

⁵⁶ Disponível em: <http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/213/205>. Acesso em: 22/02/2011

p. 157). Percebendo a territorialidade como uma dimensão simbólica, acredito poder dizer que foram elas, através do que apreendi da *Athorã/Krenak*, que “desenharam” o território *Krenak*.

CONCLUSÃO

“(…) De uma cidade, não aproveitamos as suas setenta e sete maravilhas, mas as respostas que dá as nossas perguntas”.

(Ítalo Calvino, 2003)

Ao nortear esta dissertação no pressuposto de que nenhuma versão da realidade é totalmente original ou nova e que novas leituras são feitas, criando “realidades novas e distintas” das que já existem (RAPPORT & OVERGING, 2000), estou me permitindo dizer que esse mesmo dinamismo foi considerado na observação que fiz da sociedade *borum* para compreensão do território *Krenak*. Foi ele, portanto, que me possibilitou entrever os valores, os sentidos e os significados das ações presentes nesta sociedade, nas quais incluo os desenhos, corroborando a escolha pela linha epistemológica weberiana e pelo método etnográfico de Geertz. E, foi também por meio deste dinamismo que vislumbrei ideologias, conflitos, identidades se contrapondo a alteridades, formando territorialidades dentre as quais destaco a *Athorã/Krenak*, uma vez que foi com os *borum* deste grupo que mantive um contato mais direto.

A apropriação dos desenhos *borum* como estratégia para leitura do proposto permitiu vislumbrar aspectos importantes da cultura *borum* e a arte como elemento fundamental dessa sociedade, saindo de uma concepção meramente contemplativa e se revelando como ação integrada nos diversos domínios da vida social - de forma “múltipla, ativa, participante e coletiva”. Ao se mostrarem dinâmicos, com múltiplas formas e “rearranjos”, os desenhos revelaram o “esquema conceitual” dos *borum* e suas “intenções sociais” materializados nos espaços onde são produzidos – geográficos e simbólicos.

Portanto, da *Takruktektek*, passando pelo artesanato e pelos desenhos do *borum Tãm* até chegar aos desenhos corporais, vi múltiplas formas com valores, significados e sentidos complexos através dos quais procedi o inventário do “Cosmos” *Borum*. Nelas, o espaço espiritual/simbólico transita para o espaço geográfico, “espiritualizando-o”, sacralizando-o - nos corpos, nas pedras, nos objetos. Espaços dinâmicos, mutáveis, plásticos, híbridos assim como a própria sociedade *borum*, cujas ações são provenientes de um “cosmos” aberto, permeado por um mundo material/geográfico e espiritual/simbólico-cultural. Nesta sociedade,

portanto, códigos culturais são apropriados, fronteiras se mostram permeáveis, costumes se mesclam.

Neste sentido, as identidades que caracterizam os *borum* estão materializadas, como conseqüência, “na geografia do lugar”, favorecendo o sentimento de territorialidade e delimitando espaços com códigos culturais híbridos: os tradicionais mantendo a coesão entre os grupos deixando, no entanto, entrever as particularidades. Os vários grupos localizados no território geográfico *Krenak* demonstram e, em particular, conforme já me referi, o grupo *Athorãn/krenak*, que limites também estão colocados como forma de preservação dos valores centrais da sociedade *borum*: os componentes da natureza/cultura *borum* favorecendo a construção e o fortalecimento dos sentimentos de identidade possibilitando, portanto, a convivência de duas forças – a da tradição e da contemporaneidade – e promovendo uma alteridade, o que faz surgir a originalidade, a particularidade.

Dessa forma, muitos dados colhidos entre os *borum Athorãn*, incluindo os desenhos, puderam dar o contorno do que delinea esta dissertação. Puderam revelar as ações que aglutinavam os grupos, deixando entrever o território simbólico-cultural *Krenak* – os desenhos da *Takruktektek*, os desenhos corporais, os desenhos do artesanato – e, outros desenhos, fazendo parte de identidades particulares, revelando territorialidades – o processo de criação do *borum Tãm*, seu trabalho enquanto ilustrador e design. Ações que, analisadas, compreendidas e interpretadas, pelos valores que carregam, pelos significados que comportam, pelos sentidos que percebi existir para os *borum*, foram revelando o “desenho” do território *Krenak*. Na sociedade *borum*, portanto, estão presentes concepções de espaço e de território abertas, uma vez que as dimensões territoriais estão mais ligadas ao sagrado, ao sentido que dão a estes lugares, de lugares sagrados revelando, portanto, espaços profanos que ao serem “desenhados”, são “consagrados”, são transformados em territórios simbólicos.

Considerando os desenhos, portanto, como ações sociais, pude adentrar na estrutura social e histórica da sociedade *borum* e, já nos primeiros contatos, perceber na mesma, as interações humanas, os processos socioculturais e as identidades/alteridades, o que tornou possível vinculá-los ao estudo do território e das territorialidades. Tal perspectiva trouxe o vislumbre da possibilidade de, em trabalhos futuros, vincular também a história dos *borum* ao estudo da história da colonização e territorialização da região do Vale do Rio Doce saindo de uma visão ocidentalizada da formação de uma região para uma reflexão acerca da construção não linear da história do citado Vale.

A sociedade *borum* se mostrou complexa, dinâmica, aberta e, portanto, portadora de uma hibridização de códigos, de etnias, de superposição de realidades e de identidades que me leva a perceber os limites deste trabalho. O contato com esta sociedade que, em muito pontos se difere da nossa, é um convite a novas caminhadas, uma vez que, assim como os desenhos dos quais é portadora - tomando emprestado um termo muito usado na arte - se revelou plástica, corroborando a teoria de Weber: existe ali um “cosmos” incomensurável para ser analisado, interpretado e que pode permitir várias análises e interpretações do território *Krenak* e das territorialidades *borum*.

Conforme busco explicitar nas considerações iniciais que fiz neste trabalho, várias fontes se revelaram ricas, mas nem sempre as fontes dão conta de nos contar uma determinada realidade. Nem mesmo os *borum* puderam (ou quiseram) revelá-la totalmente a mim. Alguns dados colhidos foram estudados aqui. No entanto, muitos outros dados entrevistados, não foram explorados e tenho a convicção que podem ainda ser analisados e interpretados em outras áreas, em outras vertentes. Novas categorias e novos conceitos podem ser vislumbrados. Aqui está o que consegui compreender, com os seus devidos limites. Até porque, mais do que grupos, ali estão presentes indivíduos e processos individuais, o que torna mais complexo o coletivo, a sociedade.

Do que colhi nesse “Cosmos”, foi possível, no entanto, compreender a permeabilidade das fronteiras entre religião, mito, arte, espaço e território através dos sentidos materializados na fala reveladora do *borum Tãm*: “*Nós não temos como separar a nossa pintura, a nossa arte, a religião, da nossa vida. É tudo uma coisa só*”, corroborando Lévi-Strauss: ali, “tudo se encontra unificado” diferentemente das sociedades modernas, onde se separa ciência de religião, religião de história e “arte de todo o resto”. Corrobora, ainda, Viveiros de Castro: arte, cultura, identidade, território são “multinaturalizados”, territorializados - corpo, espírito, pensamento, alma, humanos e não humanos - e, mais que categorias e conceitos, ali estão materializados sentidos. E, exatamente por revelarem sentidos, as considerações aqui não são finais, são aberturas para outras possíveis traduções.

REFERÊNCIAS

AGUILAR, Nelson. **Artes Indígenas. Mostra do Redescobrimento.** São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo, 2000.

ALBAGLI, Sarita. Território e Territorialidade. In: LAGE, Vinícius. BRAGA, Christiano. MORELLI, Gustavo (orgs). **Territórios em Movimento: Cultura e Identidade como estratégia de inserção competitiva.** Rio de Janeiro:Brasília: Relume Dumará/Brasília/SEBRAE, 2004. Disponível em: [http://www.biblioteca.sebrae.com.br/bds/BDS.nsf/E1C3CE6A43DBDB3203256FD6004907B7/\\$File/NT000A61AE.pdf](http://www.biblioteca.sebrae.com.br/bds/BDS.nsf/E1C3CE6A43DBDB3203256FD6004907B7/$File/NT000A61AE.pdf) .acesso em 11/12/2009

ALVES, Caleb Faria. **A agência de Gell na antropologia da arte.** Horiz. Antropol. vol.14 no. 29. Porto Alegre Jan./June 2008. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-71832008000100013&script=sci_arttext. Acesso em: 12/03/2011

ARRUDA, Rinaldo E.V. **Existem Realmente índios no Brasil?** São Paulo: Perspectiva, 1994. Disponível em: http://www.seade.gov.br/produtos/spp/v08n03/v08n03_11.pdf. Acesso em: 24/06/2010

BAETA, A. **Memória Indígena no Médio Vale do Rio Doce-Arte Rupestre e Identidade Krenak.** Dissertação de Mestrado FAE/UFMC, Belo Horizonte, 1998.

_____ (org). **Conne Pãnda Rithióc Krenak – Coisa tudo na Língua krenak.** Mec/Unesco/SEE-MG, 1997. Disponível em: <http://www.dominiopublico.gov.br/download/texto/me002579.pdf> . Acesso em: 06/06/2010

_____ e MATTOS, Izabel Missagia de. **A Serra da Onça e os Índios do Rio Doce: uma perspectiva etnoarqueológica e patrimonial.** Habitus, Goiania, v.5, v.1, p.39-62, jan/jun.2007. Disponível em: <http://revistas.ucg.br/index.php/habitus/article/viewFile/376/313> . Acesso em: 10/01/2011

BARBOSA, Ana Mae - **Tópicos Utópicos.** Belo Horizonte: Editora C/ Arte, 1998.

_____ (org). **Arte - Educação: leitura no subsolo.** São Paulo: Cortez, 1999.

_____ (org). As Mutações do Conceito e da Prática. In: **Inquietações e Mudanças no Ensino da Arte**. São Paulo: Cortez, 2002.

BARBOSA, Ana Mae. Interterritorialidade na Arte/Educação e na Arte. In: BARBOSA, Ana Mae e AMARAL, Lilian (org). **Interterritorialidade: mídias, contextos e educação**. São Paulo: Senac, 2008.

BASQUES, Messias. Lagrou, Els. **A fluidez da forma: arte, alteridade e agência em uma sociedade amazônica (Kaxinawa, Acre)**, Rio de Janeiro, TopBooks, 2007, 565 pp. Revista de Antropologia ISSN 0034-7701 versão impressa Rev. Antropol. V.50 n.1 São Paulo jun. 2007 (Resenha). Disponível em: www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012007000100011&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 23/06/2009

BAUMAN, Zygmunt. **Vidas Desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

BERMAN, Marshall. **Tudo o que é sólido desmancha no ar – A aventura da modernidade** (int). São Paulo: Cia das Letras, 1986. Disponível em: <http://www.scribd.com/doc/2301035/Marshall-Berman-Tudo-O-Que-E-Solido-Desmancha-No-Ar>. Acesso em: 20/10/2009

BECKER, Howard S. Métodos de Pesquisa (int.). In: **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Hucitec, 1993.

_____ Sobre Metodologia. In: **Métodos de Pesquisa em Ciências Sociais**. São Paulo: Hucitec, 1993.

BOSI, Alfredo. **Reflexões sobre Arte**. São Paulo: Ática, 2004.

BOSI, Ecléa. **O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social**. São Paulo: Ateliê Editorial, 2003.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas, Poderes oblíquos - estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução de Ana Regina Lessa e Heloísa Pezza Cintrão. São Paulo: EDUSP, 1997. p. 283-350. Disponível em www.ufrgs.br/cdrom/garcia/garcia.pdf . Acesso em: 13/04/2010

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela.(org) **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1992. Disponível em: <http://books.google.com.br/books>. Acesso em: 09/03/2011.

_____. **Imagens dos Índios no Brasil: o século XVI.** Estudos Avançados. Estud. av. vol.4 no.10 São Paulo Sep./Dec. 1990. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141990000300005&script=sci_arttext Acesso em: 14/01/2011

_____. **O Futuro da Questão Indígena.** Estudos Avançados 8 (20), 1994. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ea/v8n20/v8n20a16.pdf>. Acesso em: 14/01/2011

CARVALHO, José Jorge de. **Saber Acadêmico e Experiência Inicial.** Brasília: UNB, 1992. Disponível em: <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie127empdf.pdf>. Acesso em 17/02/2011.

CASTELLS, Manuel. **O Poder da Identidade – A era da informação: economia, sociedade e cultura.** São Paulo: Paz e Terra, 2008.

CHEVALIER, Jean. GHEERBRANT, Alain. **Dicionário de Símbolos.** Rio de Janeiro, José Olympio, 1999.

CLAVAL, Paul. **O território na transição da pós-modernidade.** GEOgraphia, Niterói, UFF, ano I, n.2, 1999. Disponível em: <http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/index>. Acesso em: 16/12/2010

_____. **A Geografia cultural.** Florianópolis: Edufsc, 2007.

_____. A Contribuição Francesa ao Desenvolvimento da Geografia Cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny (Orgs). **Introdução à Geografia Cultural.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

CORTES, Soraya M. Vargas. **Técnicas de coleta e análise qualitativa de dados.** Cadernos de Sociologia, Porto Alegre: UFRGS, 1998

CRUZ, Leonardo de Oliveira. **O “ser” e o “estar” índio: produção de identidade entre Kaingang e Krenak, em Vanuíre.** (Dissertação de Mestrado). Marília: Universidade Estadual Paulista, 2007

DA MATTA, Roberto, SEEGER, Anthony e VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas.** Disponível em:

<http://www.scribd.com/doc/21177132/A-Construcao-da-Pessoa-nas-Sociedades-Indigenas-Brasileiras>. Acesso em 07/01/2011

EHRENZWEIG, Anton. **A Ordem Oculta da Arte – A Psicologia da Imaginação Artística**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

ELIADE. Mircea. **O Sagrado e o Profano – a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Imagens e Símbolos – ensaio sobre o simbolismo mágico religioso**. São Paulo: Martins Fontes, 1996

ESPÍNDOLA, Haruf Salmen. **Sertão do Rio Doce**. São Paulo: EDUSC, 2005.

EWALD, Ariane Patrícia e SOARES, Jorge Coelho. **Identidade e Subjetividade numa era de incerteza**(artigo). Rio de Janeiro: UERJ - Estudos de Psicologia, 2007 - 12(1),23-30.

FERNANDES DIAS, José Antonio Braga. **Arte e Antropologia no século XX – modos de relação**. Etnográfica, Vol. V (1), 2001, pp. 103-129. Disponível em: http://ceas.iscte.pt/etnografica/docs/vol_05/N1/Vol_v_N1_103-130.pdf. Acesso em: 02/04/2011

_____. **Arte, Arte Índia, Artes Indígenas**. Mostra do Redescobrimento. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2000.

FERREIRA, Andrey Cordeiro. **Tutela e Resistência Indígena: Etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado Brasileiro**. Rio de Janeiro: UFRJ – Museu Nacional, 2007 (Tese de Doutorado). Disponível em: http://teses.ufrj.br/PPGAS_D/AndreyCordeiroFerreira.pdf. Acesso em: 27/01/2011

FISCHER, Ernst. **A Necessidade da Arte**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber**. Rio de Janeiro: Forense, 1980.

GADAMER, Hans-Georg. **A Atualidade do Belo: a arte como jogo, símbolo e festa.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. **Nova Luz sobre a Antropologia** — Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade.** São Paulo: Universidade Estadual Paulista, 1991.

GOLDENBERG, Miriam. **A arte de pesquisar.** Rio de Janeiro: Record, 1999.

HAESBAERT, Rogério. **O Mito da Desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade** - Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

_____. **Região: Trajetos e Perspectivas**, 2005. Disponível em <http://www.fee.tche.br/sitefee/download/jornadas/2/e4-11.pdf>. Acesso em: 24/09/2009

_____. **Dos Múltiplos Territórios à Multi territorialidades.** Vol. 9, No 17 (2007): GEOgraphia Porto Alegre, 2004. Disponível em: <http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/view/213/205>. Acesso em: 22/02/2011

_____. Identidades Territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny, CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). **Manifestações da Cultura no Espaço.** Rio de Janeiro: EDUERJ, 1999.

_____. **Território e multiterritorialidade: um debate.**

GEOgraphia, Vol. 9, No 17 (2007). Disponível em: <http://www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/viewArticle/213> . Acesso em: 23/02/2011

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade.** Tradução Tomaz Tadeu da Silva, Guacira Lopes Louro. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAUSER, Arnold. **História Social da Arte e da Literatura.** São Paulo: Martins Fontes, 1998.

KRENAK, Geovani. **ETNODESIGN: Aplicação dos grafismos da etnia indígena Krenak no Design de Superfície** (memorial descritivo). Governador Valadares: UNIVALE, 2009.

LAGROU, Elsje Maria. **O que nos diz a arte kaxinawa sobre a relação entre identidade e alteridade?** Mana vol.8 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100002&lng=en&nrm=iso&tlng=pt. Acesso em: 03/12/2008

_____. **Arte e Antropologia – uma relação de amor e ódio.** Ilha – Florianópolis, v. 5, n.2, dezembro de 2003, p.93-113. Disponível em: <http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/15360>. Acesso em: 09/03/2011

_____. **Arte Indígena no Brasil: agência, alteridade e relação.** Belo Horizonte: C/ Arte, 2009.

_____. **Arte ou artefato? Agência e significado nas artes indígenas.** IN: *Proa – Revista de Antropologia e Arte* [on-line]. Ano 02, vol.01, n. 02, nov. 2010. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/proa/DebatesII/elslagrou.html> Acesso em: 09/03/2011

LAVISOLO, Hugo. **A memória e a formação dos homens** – Estudos Históricos – São Paulo: Unicamp, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Pensamento Selvagem.** São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1970.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Os povos indígenas na invenção do Brasil: na luta pela construção do respeito à pluralidade. In: Carlos Lessa. (Org.). **Enciclopédia da brasilidade: auto-estima em verde amarelo** . 1a ed. Rio de Janeiro: Casa da Palavra Produção Editorial, 2005, v. , p. 218-231. Disponível em: <http://www.laced.mn.ufrj.br/pdf>. Acesso em: 27/01/2011

_____. Sobre Indigenismo, Autoritarismo e Nacionalidade – Considerações sobre o Constituição do Discurso e da Prática da Proteção Fraternal. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil.** Rio de Janeiro/São Paulo; EdUFRJ/Marco Zero, 1987. Disponível em: <HTTP://www.laced.mn.ufrj.br/pdfs/ACSL0200.pdf>. Acesso em: 27/01/2011

_____. **Povos Indígenas além das fronteiras nacionais: as relações Brasil-Noruega e a construção de uma comunidade indígena nacional**. IX Encontro de Antropólogos do Norte e do Nordeste. Manaus, 29 de agosto a 02 de setembro de 2005. Disponível em: http://www.laced.mn.ufri.br/arquivos/Povos_indigenas_alem_fronteras.pdf. Acesso em: 27/01/2011

LITTLE, Paul E. **Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade**. Brasília: Universidade de Brasília, 2002. Disponível em: <http://vsites.unb.br/ics/dan/Serie322empdf.pdf>. Acesso em 26/06/2011.

LOTT, Henriques Marques. **Arte e Religião na Hermenêutica de Gadamer**. Juiz de Fora: UFJF, 2007 (Dissertação de Mestrado). Disponível em: http://www.btdt.ufjf.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=134. Acesso em: 24/01/2011

MASON, Rachel. **Por uma arte-educação multicultural**. Campinas - SP: Mercado das Letras, 2001.

MATTOS, Izabel Misságia de. **Borum, Tigre, Kraí – constituição da identidade e memória étnica krenak**. Belo Horizonte: UFMG, 1996. (Dissertação de Mestrado).

MÜLLER, Regina Polo. **A arte dos índios e a arte contemporânea**. Ciência e Cultura Print ISSN 0009-6725 Cienc. Cult. vol.60 no.4 São Paulo Oct. 2008. Disponível em http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_serial&pid=0009-6725&lng=en&nrm=iso Acesso em: 23/08/2010.

OLIVEIRA, João Pacheco de. **Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais**. Mana vol.4 n.1 Rio de Janeiro Apr. 1998. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003. Acesso em: 27/01/2011

_____. (org). **Antropologia e Indigenismo**.. Rio de Janeiro: Museu de Antropologia, 1990. Disponível em: http://www.laced.etc.br/livros_antropologia_indigenismo.htm. Acesso em: 30/06/2009

ORTIZ, Renato. **Um Outro Território – ensaios sobre a mundialização**. São Paulo: Olho D'água, 1998.

PARAISO, Maria Hilda. Os botocudos e sua trajetória histórica. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Cia das Letras, 1992.

PATLAGEAN, Evelyne. A História do Imaginário. In: Goff, Jacques Le. **A História Nova**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

POLLACK, Michael. **Memória, Esquecimento, Silêncio** – Estudos Históricos – São Paulo: Ed. Unicamp, 1989

PORTES, Edileila Maria Leite. **Herdeiros das Origens – um estudo das relações entre arte erudita, arte popular e arte folclórica**. Belo Horizonte: Unicentro Newton Paiva, 1999 (Monografia).

RAFFESTIN, Claude. **Por uma Geografia do Poder**. São Paulo: Ática, 1993.

RAPPORT, Nigel & OVERGING, Joanna. Narrative. In: **Social and Cultural Antropology; key Concepts**. London, Routledge. pp. 283-290

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Unicamp, 2007.

ROSENDAHL, Zeny. **Espaço e Religião: uma abordagem geográfica**. Rio de Janeiro: UERJ, NEPEC, 1996.

_____. **Espaço, Cultura e Religião: Dimensões de Análise**. In: CORRÊA, Roberto Lobato e ROSENDAHL, Zeny (orgs.). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

_____. CORRÊA, Roberto Lobato (orgs). **Geografia: Temas sobre cultura e espaço**. Rio de Janeiro: Eduerj, 2005.

_____. **Manifestações da cultura no Espaço**. Rio de Janeiro: Eduerj, 1999.

ROSSE, Eduardo. **Explosão de Xunim**. Universidade de Paris 8, Vincennes - Saint-Denis, Departamento de Música, 2006/2007 (Dissertação de Mestrado) .

SILVA, Vagner Gonçalves da. **O Antropólogo e Sua Magia: trabalho de campo e texto etnográfico nas pesquisas antropológicas sobre religiões afro-brasileiras**. São Paulo: Edusp, 2006. Disponível em: <http://books.google.com.br/books>. Acesso em: 10/01/2011.

_____ (org.). **Antropologia e seus espelhos - a etnografia vista pelos observados**. Seminário Temático Antropologia e seus espelhos. FFLCH – USP – São Paulo, 25,26 e 27 de maio de 1994.

VENEROSO, Maria do Carmo. Reflexões sobre o artista/pesquisador na Universidade.
NAZÁRIO, Luiz, FRANÇA, Patrícia (orgs.). In: **Concepções contemporâneas de Arte**. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

VIEIRA, Luiz Renato. **Racionalização e Mudança Social em Weber**. Educação e Filosofia, 7 (14): 179-188, UFU - jul/dez 1993. Disponível em www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/.../1081/979

VILLAÇA, Aparecida. **O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia**. Revista Brasileira de Ciências Sociais Rev. bras. Ci. Soc. vol.15 no.44 SãoPaulo, Oct. 2000. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/rbcsoc/v15n44/4147.pdf> - Acesso em: 13/06/2009

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A Inconstância da Alma Selvagem – e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac-Naif, 2006.

_____. **Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio**. Mana vol.2 no.2 Rio de Janeiro Oct. 1996. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93131996000200005&script=sci_arttext . Acesso em: 20/01/2010

_____. **O Nativo Relativo**. Mana vol.8 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2002. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-93132002000100005&script=sci_arttext. Acesso em: 20/01/2010

WONG, Wucius. **Princípios da forma e do desenho**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

GLOSSÁRIO DOS TERMOS *BORUM*

*Athorã*n – À espera do novo

Borum – Gente - é como se designam

Djukurnã – A que não envelhece

Eheré – Muita Luz, Muita paz

Gutkrak – Montanha do cágado – nome do grupo de onde vêm os *Athorã*n

Itchó-Itchó- Besouro da beira de rio

Jiónne – Abrigos de pedra

Jonkyón – Beija-flor – nome dado à estátua desaparecida quando foram exilados.

Kandé - Fogo, luz

Kingó- Sapo

Kijéme - Aldeia

Kraí – Homem branco

Kikrók – Flauta grande

Kikrók-tondón - Flauta pequena

Kraí-Kenton – Soldado branco

Krenak – Cabeça na Terra – nome que designa a etnia a qual pertencem os *Athorã*n

Kuparak – Onça

Makhiám – *Borum* mais velho, antepassado morto

Marét – Espírito Protetor

Mum-Hará - Ir e levar

Nak – Terra

Nanitiong - “espíritos encantados de seus mortos, (...) responsáveis pela fecundação das mulheres humanas e por emitir avisos de morte” (ver cap. 2).

Tã – Filho do meio

Tâm – Filho mais novo

Taru- Céu

Takruktektek – Pintura na pedra ou “Pedra da Pintura”

Takruk - Pedra

Tché-tché-tché – Lagarto

Tepó – Sol

Tokón – Espíritos da natureza

Tum- Pulga

Watu – Rio grande - é como designam o Rio Doce, que corta o território *Krenak*

Xamã – Ocupam o cargo de líder político e religioso

Esclareço que a maior parte dos significados dados aos termos da língua *borum* citados na dissertação foram colhidos entre os próprios *borum*. Outros, no entanto, foram apropriados de estudos etnográficos anteriores e do livro “*Conne Pãnda Rithióc Krenak – Coisa tudo na Língua krenak*”, com pesquisa, textos e ilustrações dos professores *Krenak* em formação no Parque Estadual do Rio Doce, território *Krenak*, em 1997, citados na bibliografia desta dissertação.

Os *borum*, da etnia *Krenak* pertencem ao grupo lingüístico Macro-Jê. Falam uma língua que denominam *Borum*. Conforme dados colhidos⁵⁷ apenas as mulheres com mais de quarenta anos são bilíngües, enquanto os homens, jovens e crianças de ambos os sexos são falantes do português. Do que pude perceber no contato e pelos relatos, desde o retorno do exílio, os *borum* vêm envidando esforços para que as crianças voltem a falar o *Borum*. Nos últimos anos, através de acordos com instituições e governo, alguns projetos para a valorização da língua-mãe vêm sendo implantados na aldeia.

⁵⁷ Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/krenak/253>

GLOSSÁRIO DOS TERMOS ARTÍSTICOS

Artesanato – transformação de uma matéria prima num produto acabado, feito de forma manual

Beleza formal – quando as propriedades dadas a um objeto unem forma/função/significado/sentido na teoria kantiana (ver cap.2)

Composição – junção dos elementos visuais - linha, ponto, cor, volume, forma – cujo resultado se destaca, num determinado espaço, das partes

Desenho estilizado – desenho que acentua as formas do objeto, tornando-o mais simplificado.

Desenho formal – desenho onde se valoriza a perspectiva, o volume seguindo um padrão clássico, para se chegar à figura ou à representação ideal ou real.

Desenho vetorizado – São desenhos baseados em vetores desenvolvidos em programas de computador (Illustrator ou Coreldraw) e que não perdem a resolução quando ampliados

Grafismo – criação em que se dá mais importância aos elementos visuais - linha, ponto, cor, volume, forma – do que a figura em si

Padrões - estruturas e formas que se repetem num determinado espaço

Plano – enquadramento de uma cena num determinado espaço, dando ritmo ou reforçando a leitura da mesma

Plasticidade – propriedade que tem a matéria ou o elemento visual de ser maleável, mutável

Propriedades formais – (de um determinado objeto) quando se considera não somente as características externas, mas as relações entre a função/uso/significado/sentido do objeto e aquele que vai utilizá-lo formando uma unidade coerente (ver cap.2)

Técnica – conjunto de procedimentos objetivando um resultado

ANEXO I

Carta Aberta do *borum* Douglas Krenak, o Tâ, à população do Vale do Rio Doce, por comemoração dos 200 anos do citado Vale, em maio de 2008.

BORUM KRENAK

200 anos de Resistência da Guerra Justa

Ano de 2.008, século XXI. Terra Indígena Krenak, Aldeia Athorã.

Neste ano, precisamente no mês de Maio, completará duzentos anos que um rei chamado Dom João VI declarou “Guerra Justa” ao meu povo Krenak. Na verdade, para nós Borun são duzentos anos de resistência e de luta pela vida. Tudo começou quando em nossas terras atracaram os Kraí-Krenton (não-indio) com seus navios. Segundo nossos antepassados o motivo da vinda dos Kraí-Krenton fora devido à busca por riquezas, novas terras, escravos e exploração muita exploração, as mais cruéis e imperdoáveis explorações que já presenciamos e hoje sabemos. No entanto, ao chegarem aqui em nosso continente, eles já mais podiam imaginar que dentro das belas e densas matas podiam existir os povos da floresta. Povos que tinham a natureza como lar, como santuário, como todas as coisas boas que a natureza possa significar. Enfim, eles nunca imaginaram o quanto era importante para nós à relação com a natureza, com o sagrado, com o preservar, em saber como é primordial manter intactas as coisas que o grande espírito criou para nós. Sendo assim, ao exterminarem com todos os parentes da costa do nosso continente, os Kraí-Krenton decidem adentrar as matas à procura de riquezas, pedras preciosas e todas as coisas que viessem pela frente. Na época em que aquelas pessoas estranhas subiram os nossos rios, as nossas belas águas doces cortavam o que hoje chamamos de estados de Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia. Era em toda essa região que vivia e comandava todo o meu povo, os “Borum” (essência do ser). Mas, não era bem assim que os estranhos nos chamavam. Desde aquela época a discriminação acontecia. Por meu povo usar adornos nas orelhas e nos lábios, eles passaram a nos chamar de “Botocudos” termo pejorativo que advém de Botoque, que significa rolha de fechar barril. O choque, o contato entre os Kraí-Krenton e o meu povo foi o mais violento, intenso e sanguinário que acontecera por este país. Matavam mulheres, crianças, velhos, além dos nossos guerreiros nas batalhas. Mesmo assim, meu povo resistiu bravamente impedindo que os estranhos destruíssem nossas matas e levassem toda nossa riqueza. Muitos anos se passaram e várias

guerras foram travadas, milhares de Borum e Kraí-Krenton morriam desesperadamente. Como se não bastasse tanta morte, mais estranhos chegavam e alojavam-se em nossas terras, chegando ao ponto em que a vida de todos os povos da floresta estava por fim. Durante todo esse período, os Kraí-Krenton não conseguiram nos derrotar tendo que apelar para uma severa e cruel estratégia, a de convencerem seus líderes que era preciso nos matar sem piedade para extrair de nossas terras as riquezas exuberantes.

Diante de toda repercussão, lendas de antropofagismo, histórias inimagináveis sobre meu povo, um rei que viera para nossas terras conhecido por Dom João VI decide declarar guerra ao meu povo, uma Guerra que teve o nome de Guerra Justa aos Botocudos. A justificativa do nome era porque o meu povo impedia o desenvolvimento por toda região. Pra ser sincero, meu povo impedia que nossas matas fossem queimadas, nossos rios poluídos, nossas riquezas extraídas e nossa dignidade manchada com sangue inocente. E por achar que nesta terra não tinha dono decidiram nos exterminar por completo, sem que nenhuma vida fosse poupada. Em 13 de Maio de 1.808 com a divulgação da Carta Régia deu-se inicio oficialmente à Guerra Justa para complementar às decisões do famoso rei. A sanguinária ocupação de nossas terras com todo o esquema militar, de quartéis, cães e soldados durou longos 15 anos. Após repercutir por toda Europa e demais continentes a “Guerra Justa” teve fim oficialmente no ano de 1.823. Na verdade a guerra acabara apenas para os Kraí-Krenton, porque, para o meu povo ela ainda não acabou. Depois das guerras, nosso povo foi quase exterminado por completo restando poucas aldeias. A partir de então tivemos que passar por vários tipos de guerras e batalhas que se possa imaginar.

São na verdade os aldeamentos, os métodos de pacificação utilizados pelos governos, prisões, delimitação dos nossos territórios, negação da nossa cultura, projetos desenvolvimentistas, hidrelétricas, Usinas, reservas ambientais privadas e dentre várias outras. As agressões ao meu povo e as reações adversas à nossa cultura são cada vez mais presentes, quase que incontroláveis, prestes a um conflito social de graves proporções. É urgente, portanto, que todos saibam da riqueza e da importância que é a cultura de um povo, e com isso tomar iniciativas para tornar mais harmônica a convivência entre os povos de diferentes culturas.

Sabemos que a Constituição Federal dedicou um pequeno capítulo aos índios, reconhecendo sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, impondo

à sociedade brasileira um dever legal de respeito e de reconhecimento das diferenças etno culturais dos indígenas.

No entanto, a ignorância e desrespeito da sociedade brasileira acerca das questões culturais e tradicionais ainda é o que prevalece, levando ao preconceito e à discriminação. É preciso demonstrar que essas diferenças são o que faz do Brasil uma grande nação. Não podemos tomar como base e norteamento histórico informações como as que Rede Globo exibiu em série no Programa do Fantástico, colocando algumas figuras como líderes e responsáveis pelo desenvolvimento do nosso país. É preciso dizer que Dom João VI teve que mandar matar injustamente vários povos indígenas para colocar em prática seu plano de desenvolvimento, assim como Napoleão, Dom Pedro I e vários outros tiveram que cometer atrocidades para realizarem seus escandalosos planos. Eu sei que muito ainda precisa ser feito para a construção de uma nova realidade, para que nossa sociedade caminhe rumo a um novo Brasil. Precisamos exigir do Governo Brasileiro que a Sociedade e até mesmo os seus Governantes passem por um intenso processo educativo e de formação, buscando romper as barreiras da corrupção, da violência, do isolamento, do desconhecimento não só dos Meios de Comunicação, mas, de todos os Setores e Sistemas da Sociedade Brasileira. É chegada a hora de que nossas crianças precisam ser educadas com a verdade, com o real significado da palavra verdade. Para quem sabe assim construirmos um novo mundo com um pouco mais de respeito as diferentes culturas e respeito ao nosso grande lar chamado Planeta Terra. Erehé Ynhait. Paz e Luz a todos. Por Douglas Krenak.

Mês do índio na Univale

Leonardo Morais



Waldemar Krenak falou sobre as dificuldades enfrentadas por seu povo, ao serem expulsos da terra

O setor de Artes Plásticas do Núcleo de Cultura da Univale realizou em abril a "Mostra da Cultura Indígena", em comemoração ao mês do índio e que contou com a participação de representantes da tribo Krenak.

Artesanatos indígenas e fotos da aldeia Krenak foram expostos no hall do Centro Cultural Hermírio Gomes da Silva, entre os dias 27 e 30 de abril. No campus 2, os índios mostraram danças típicas, como a "Saudação ao Sol" e participaram de uma mesa redonda com o tema "Cultura Indígena", que contou com a participação do estudante de Comunicação Douglas Krenak, do chefe de assistência da Funai e líder indígena, Waldemar Krenak, do Pró-Reitor Acadêmico

Prof. Dr. Haruf Salmen Espindola, da responsável pelo setor de artes plásticas do Núcleo de Cultura da Univale, Profª Edileila Portes, e dos professores Ms Antônio Honório da Psicologia e Dr. Guilherme Amaral da Luz, do curso de História.

A profª Edileila Portes falou sobre a identidade que permeia a cultura indígena, o Prof. Ms. Antônio Honório abordou o universo simbólico, os Professores Dr. Haruf e Dr. Guilherme falaram sobre o contexto histórico, sendo que o Prof. Dr. Haruf abordou a história local e o Prof. Dr. Guilherme um contexto mais global. Em sua fala, Douglas Krenak falou sobre sua experiência na Universidade, para ele, que vem de uma cultura que tem certos valores e

vive em uma realidade diferente da grande maioria dos estudantes, a maior preocupação era em conseguir se situar no novo ambiente "você tem que saber onde está e ir aos poucos conquistando espaços", disse. O pai de Douglas, Waldemar Krenak, que tem mais dois filhos cursando a universidade, falou sobre a trajetória do povo Krenak, que foi expulso da região, teve as terras tomadas por posseiros e chegou a ser proibido de falar a própria língua e seguir os rituais de seus ancestrais. Waldemar deu relatos sobre a dificuldade de adaptação dos Krenaks em outras terras, o que acabou provocando a morte de alguns integrantes da tribo, entre eles o pai dele.

News

[Translate this using google](#)

Índios na escola (Notas)

30/06/2009

Fonte: Estado de Minas - MG

Começa hoje a 1ª Conferência Regional de Educação Escolar Indígena de Minas Gerais e Espírito Santo. O encontro, organizado pela Faculdade de Educação da UFMG, vai reunir representantes dos povos Xacriabá, Caxixó, Krenac, Pankararu, Aranã, Pataxó, Guarani, Tupinikim, Xucuru-Kariri e Maxakali, educadores indígenas e representantes da Secretaria de Estado de Educação e do Ministério da Educação (MEC). Até sexta-feira, o evento vai discutir, no Sesc-MG Venda Nova, temas como gestão e financiamento escolar indígena, diretrizes para a educação dos índios e territorialidade e autonomia dos povos. Informações: (31) 3409-6371.

Notícias

Representantes de etnias se reúnem em BH para discutir a educação indígena

04/07/2009

Autor: Pedro Rocha Franco - Estado de Minas

Fonte: Uai - <http://www.uai.com.br/>



Precariedade no transporte, construções inadequadas, número reduzido de professores e problemas na distribuição de merenda. A qualidade da educação escolar indígena no país obteve melhorias significativas nos últimos 12 anos, mas ainda é preciso dar passos consideráveis para buscar a afirmação de traços culturais. Visando debater e criar propostas pedagógicas, representantes das etnias de Minas e do Espírito Santo se reuniram nos últimos três dias em Belo Horizonte para elaborar documento a ser apresentado na 1ª Conferência Nacional de Educação Escolar Indígena, marcado para setembro, em Brasília.

Desde a implantação da educação diferenciada para índios, em 1996, com a definição do ensino intercultural e bilíngue pelo governo federal, as condições de educação progrediram, com a criação de escolas e material próprios. Em Minas, as oito etnias reconhecidas têm cerca de 3,7 mil alunos matriculados, de acordo com o Ministério da Educação. Segundo a professora da UFMG, coordenadora do curso de licenciatura indígena e delegada institucional da conferência, Ana Maria Gomes, o primeiro passo foram os debates organizados nas aldeias. Já no encontro regional, o debate gira em torno de cinco eixos temáticos: educação escolar, territorialidade e autonomia dos povos; práticas pedagógicas; políticas, gestão e financiamento da educação escolar; participação e controle social e diretrizes para o ensino indígena. "É uma ótima oportunidade para avaliação, redirecionamento e consolidação da educação", afirma.

Em setembro, devem se reunir representantes de 18 regionais em Brasília, onde as propostas dos encontros regionais devem ser debatidas. Segundo o pajé Caipora Xacriabá (Emílio Lopes de Oliveira), de 58 anos, professor de cultura da tribo Xacriabá, de São João das Missões, Norte de Minas, muitos problemas são comuns a todas as tribos. "A escola favorece o resgate do conhecimento tradicional das tribos, como as rezas, o trabalho medicinal, a religião e a matemática indígena", explica o líder de mais de 8,5 mil indivíduos, todos concentrados na Região Norte de Minas. A distância entre a comunidade e a unidade escolar, no entanto, é um entrave para muitos jovens, que acabam por desistir dos estudos. "É preciso caminhar mais de sete quilômetros a pé até a escola e isso torna-se um empecilho. Além disso, contamos com apenas uma sala de aula, o que nos obriga a lecionar também nas cabanas", reclama.

Além da etnia Xacriabá, participaram do encontro líderes dos Caxixó, Krenak, Pankararu, Aranã, Pataxó, Xucuru-Kariri, Maxakali, de Minas, e Guarani e Tupiniquim, do Espírito Santo. "A partir da oralidade, pode-se resgatar o universo do índio e daí usar da escrita para registrar a história. Apesar da proximidade da cidade, é preciso manter os conhecimentos tradicionais. A inserção da escolas nas comunidades foi um ganho para evitar que o processo de extinção seja acelerado", afirma Batik Krenak, chamado em português de Itamar, representante dos cerca de 350 índios, moradores do Vale do Rio Doce.

Comunidades indígenas em Minas:

Aranã: Zonais rurais de Coronel Murta e Araçuaí (Vale do Jequitinhonha), 54 pessoas

Krenak: Resplendor (Vale do Rio Doce), 204 pessoas

Caxixó: Martinho Campos e Pompéu (Região Central), 256 pessoas

Xucurú: Caldas (Sul de Minas), 102 pessoas

Maxakali: Ladainha (Vale do Mucuri), 170 pessoas, Santa Helena e Bertópolis (Vale do Jequitinhonha), 1.271 pessoas

Pataxó e Pancararu: Araçuaí (Vale do Jequitinhonha), 30 pessoas, Carmésia (Vale do Rio Doce), 300 pessoas, Itapecerica (Centro-Oeste), 44 pessoas

Xacriabá: São João das Missões (Norte de Minas), 9 mil pessoas

Notícias

MPF lamenta morte de Waldemar Krenak

26/03/2010

Fonte: Assessoria de Imprensa do MPF/MG

O MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL em Minas Gerais lamenta, consternado, o falecimento ocorrido na madrugada desta sexta-feira, 26/03, do Administrador regional da Funai em Governador Valadares, Waldemar Adilson Krenak.

Para o procurador da República Edison Vitorelli, "a perda tem um enorme significado para os povos indígenas do Estado de Minas Gerais, porque, mais do que representante da causa, ele era também um importante interlocutor das questões indígenas junto aos órgãos públicos. Sua trajetória pessoal foi singular e merece o registro como exemplo para as futuras gerações".

Assessoria de Comunicação Social
Ministério Público Federal em Minas Gerais
(31) 2123.9008
No twitter: mpf_mg

Notícias

Nota de falecimento - Waldemar Adilson Krenak

26/03/2010

Fonte: Funai - <http://www.funai.gov.br/>

A Fundação Nacional do Índio lamenta informar o falecimento do indígena Waldemar Adilson Krenak, na madrugada desta sexta-feira(26), por parada cardíaca. Aos 49 anos, Waldemar ocupava o cargo de Coordenador Regional da Funai em Governador Valadares e era membro titular do Comitê da Bacia Hidrográfica do Rio Doce, para o quadriênio 2009-2013. Uma das várias ações coordenadas pelo líder indígena, foi a demarcação das terras que estavam sendo disputadas pelos índios Maxacallis e fazendeiros do Vale do Jequitinhonha.

http://www.funai.gov.br/ultimas/noticias/1_semestre_2010/marco/un2010_18.html

Notícias

Índios velam corpo de líder em Governador Valadares

27/03/2010

Autor: Juscelino Ferreira

Fonte: TV Alterosa - <http://www.uai.com.br>

O corpo do líder indígena e administrador Regional da Funai (Fundação Nacional do Índio) Waldemar Krenak, de 49 anos, está sendo velado em uma igreja evangélica do bairro Nossa Senhora das Graças, em Governador Valadares, no Vale do Rio Doce. O enterro será às 17h deste sábado no cemitério Memorial Parque.

Waldemar Krenak morreu de infarto nessa sexta-feira. A Regional da Funai em Governador Valadares é responsável pelo atendimento aos índios de Minas e do Espírito Santo, e o líder sempre esteve à frente da coordenação de várias ações, entre elas a demarcação das terras que estavam sendo disputadas pelos índios Maxacallis e fazendeiros do Vale do Jequitinhonha.

http://www.uai.com.br/htmls/app/noticia173/2010/03/27/noticia_minas,i=153285/INDIOS+VELAM+CORPO+DE+LIDER+EM+GOVERNADOR+VALADARES.shtml

Notícias

Projeto da Hidrelétrica de Aimorés prevê aplicação de R\$ 13 milhões em animais e infraestrutura

17/05/2010

Fonte: O Estado de Minas - <http://www.estaminas.com.br>

Aldeia Krenak, no Vale do Rio Doce, dá primeiros passos para criação de gado leiteiro

Na etapa ainda inicial do Projeto de Pecuária Leiteira Krenak, realizado pela Usina Hidrelétrica de Aimorés, em Resplendor, no Vale do Rio Doce, foram entregues os certificados aos índios que participaram do curso de capacitação de manejo de gado. A entrega dos documentos tem sentido especial para a iniciativa da usina de capital compartilhado entre a Companhia Energética de Minas Gerais (Cemig) e a Vale. Durante os próximos cinco anos, recursos de R\$ 13 milhões serão aplicados na comunidade, formada por 100 famílias indígenas em animais, instalações, equipamentos, assistência técnica, treinamento e ajuda de custo.

O programa resultou de acordo, firmado em julho de 2008, entre a Usina de Aimorés, Vale, Cemig, Ministério Público Federal (MPF) e a Fundação Nacional do Índio, com o objetivo de desenvolver a pecuária leiteira na aldeia Krenak, em Resplendor. O projeto prevê a formação de um rebanho leiteiro de qualidade, construção de currais, instalação de sistema de resfriamento de leite, formação e delimitação de pastagens, plantação de canaviais para alimentação do gado e sustento das famílias, até que traga os resultados planejados.

O prefeito de Resplendor, Fernando Viceconte Duarte, considera a iniciativa uma conquista para o município. "O projeto dará condições de trabalho aos Krenak, aliando qualidade à quantidade. Esse apoio é fundamental", diz. Segundo o diretor de Relações Institucionais da Usina de Aimorés, Antônio de Pádua Matheus, foram dadas as condições para o pontapé inicial na produção de leite pelos índios depois de dois anos de trabalho. "A gente apoia e facilita, mas são eles que desenvolvem cada tarefa", afirma.

"Essa cerimônia significa a nossa luta. Agradecemos a todos que nos apoiaram", destacou o cacique Rondon Krenak. Para o cacique Luiz Viana, da denominação uatu, os primeiros passos foram dados e os trabalhos estão sendo desenvolvidos com sucesso. Os prefeitos Marcelo Marques, de Aimorés, e Nego Baldon, de Itueta, acreditam que os benefícios proporcionados pelo projeto de pecuária vão se estender à região. "As cidades no entorno de Resplendor também ganham com a iniciativa. Além disso, os trabalhos são um canal de comunicação aberto entre elas", diz Marques.

Wildes Vilarino Ferreira, técnico da Empresa de Assistência Técnica e Extensão Rural (Emater-MG), em Resplendor, aposta num bom desempenho dos índios na criação. "A usina está oferecendo tecnologia de ponta e, com isso, eles poderão dar ao gado uma alimentação correta, principalmente, no período seco", diz.

Disponível em: http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=81756&id_pov=137

Acesso em: 05.07.2011

Brasil: O Povo Indígena Krenak

O POVO INDÍGENA KRENAK

Por: Douglas krenak/Jornalista

1 O PASSADO DO POVO KRENAK

1.1 A VIDA DOS BOTOCUDOS ANTES DA CHEGADA DOS COLONOS

Os "Borun", que quer dizer nós, essência do ser, era como se autodenominavam os antigos Botocudos, hoje os atuais Krenak. O nome Botocudo utilizado pelos colonos, advém de um termo pejorativo para caracterizar os antepassados dos Krenak. Era uma referência aos

adornos labiais e ouriculares que utilizavam.

Os Borun possuíam uma cultura materialista reduzida, com poucos objetos para facilitar no deslocamento de um lugar para o outro. A adaptação ao meio em que se encontravam e a sobrevivência ocorriam no máximo aproveitamento dos recursos naturais que tinham a disposição. Utilizavam as próprias técnicas de cura com as plantas medicinais. As consumidas eram a urtiga, arnica, fedegoso, sementes de pau-ferro, cansaço, e demais elementos secretos utilizados pelos pajés na época.

As atividades de subsistência eram a caça, a coleta e a pesca. A coleta era feita no período das secas em que abandonavam os seus acampamentos localizados as margens dos rios e se dirigiam para o interior das matas. As atividades eram mais exercidas pelas mulheres. Nesse tempo, havia uma riqueza alimentar significativa e uma variedade de frutas coletadas pelos Botocudos. Entre os elementos de coleta os mais encontrados e importantes eram o jenipapo, caratinga, jatobá, mamão, imbu e pitomba. Coletavam também material para a confecção do artesanato, para as armas, adereços, enfeites e as tintas utilizadas na pintura corporal. Este era um trabalho realizado por todos os membros da comunidade. A pesca e a caça realizadas na época tinham bastante significância para o Botocudo. Pescavam o surubim, cascudo, curimatã, bagre, traíra, lambari e a curvina, este último era utilizado na medicina como remédio. As caças eram de animais, pássaros e outros bichos, como a capivara, veado, caititu, queixada, tatu, jaboti, quati, tanajuras, larvas de madeira, nhambu, pato selvagem, marreco, jacu, arara, papagaio, e entre outros bichos.

Os Borun eram movidos a caminhar por diversas regiões, não somente pela coleta, mas também pelo auto-espírito guerreiro. Vigiam e se preocupavam com a invasão dos seus territórios por outro tipo de civilização. A nação dos antepassados dos krenak subdividia-se em várias ramificações de grupos. Cada grupo tinha o seu modo de viver, com seus costumes particulares. As divisões eram causadas também pelos conflitos internos, mas, este não seria o motivo principal do espalhamento por regiões.

Para os mais velhos da aldeia Krenak, a ramificação espalhada dos vários grupos da nação Botocuda era devido ao costume específico que cada um tinha e gostava. Apesar da divisão, todos os grupos falavam a mesma língua, mas, com dialetos diferentes e que eram compreendido entre os vários grupos de Borun. A religião, as crenças e a cosmovisão que tinham do mundo não eram diferentes de um grupo para o outro.

Na parte da vida religiosa, mantinham um contato constante com o mundo dos espíritos. Os Borun, através de seus cantos, concentrações e visões, teciam uma forte relação entre o mundo em que viviam e o dos "Espíritos Marét", anjos Krenak e "Gyák", Deus força superior. Também relacionavam-se com a natureza através da religião.

Os rituais religiosos eram realizados pelos mais velhos ou pelo pajé. Na cultura religiosa dos Botocudos, os espíritos marét são anjos protetores das suas famílias que pertenciam em vida. O relacionamento entre os Marét e seu protegido manifestava-se por meio de pedidos feitos por um membro da família por intermédio do ancião e do pajé. Os Botocudos acreditavam que através dos seus sonhos era possível visitar o mundo dos Marét, repleto de fartura e riquezas. Por intermédio desse contato, estabeleciam seguimentos de suas vidas humanas e até mesmo previsões futuras relacionadas à comunidade, ou grupo pertencente. Os Borun tinham também o costume de ascender fogueiras e oferecer comidas aos mortos, tudo para que as almas dos mortos não voltassem e buscassem a alma de algum membro da tribo que estivesse doente, ou, triste.

Os Borun levavam uma vida em constante equilíbrio com a natureza e com o parente da sua etnia. Dentro das densas matas atlânticas que existiam, os Botocudos caçavam, coletavam e cultuavam com seus espíritos Marét a Gyák (Deus). Através desta cosmovisão, procuravam sobreviver num mundo em que só existiam os Borun e a natureza.

O modo de ser e viver dos Borun ficaram ameaçados com a chegada dos colonos. A subida dos colonos pela extensão do Rio Doce, em busca das minas de ouro, teve além das matas fechadas, a grande barreira das últimas tribos bravias do leste brasileiro, particularmente os "Botocudos". O embate entre colonos e os índios marcou a colonização especialmente em Minas Gerais e Espírito Santo.

1.2 O CONTATO E AS GUERRAS

Mattos (1996) apresenta em sua pesquisa que o contato dos Portugueses com os índios do interior de Minas Gerais, Bahia e Espírito era conhecido desde o século XVI.

Desde o século XVI, contatos entre portugueses e índios do interior de Minas, Bahia e Espírito Santo são noticiados. As entradas de Francisco Bruzza de Spinoza e do Jesuíta padre de Azpilcueta Navarro (1555) e de Salvador Correa de Sá (1577) já encontrava índios Aimoré nas mediações dos rios Pardo, Jequitinhonha e Doce, chegando a aprisioná-los para serem levados para aldeamentos jesuíticos no Espírito Santo. Consta que, após tentativas de aldeamentos por parte das autoridades portuguesas, os indivíduos dos grupos Aimoré que conseguiram sobreviver às epidemias, se refugiavam para o interior das matas, embreando-se pelos sertões do Leste - faixa territorial que compreendia os vales dos rios Doce, Jequitinhonha e Mucuri. Já em Minas Gerais, as nascentes povoações mineradoras de Vila Rica e Mariana não ficaram imunes aos ataques daqueles povos que, posteriormente, passaram a ser conhecidos pelo designativo de Botocudos de Minas. (Mattos; 1997, p.4 e p.5)

De acordo com a história do povo Krenak e com base em recentes pesquisas acadêmicas sobre a história dos Borun, a nação dos índios "Botocudos" (atuais Krenak) vivia e comandava grandes extensões de densas matas atlânticas, dos atuais estados como Minas Gerais, Bahia e Espírito Santo. Em 1808, as guerras travadas nessas terras entre Botocudos e os colonos já eram conhecidos até na Europa. O contato entre os colonos e os Borun foi muito forte. Devido a não pacificação com relação aos interesses e os objetivos dos Kraí (não indígena), a nação Botocuda chegou a ser considerada dizimada. Durante esse período colonial, várias guerras foram travadas entre os Borun e os Kraí.

Em 1755, os Botocudos do Vale Jequitinhonha atacaram as populações luso-brasileiras das frentes de ocupação que avançaram desde

Minas Novas. Causando grandes danos sobre os povos da conquista. Depois do ataque foi mandada contra os índios uma força de homens. Os Borun eram hábeis guerreiros e tinham uma habilidade muito eficaz com o arco e a flecha. Nas guerras faziam trincheiras e armadilhas, os mais jovens faziam a barreira de frente, protegendo os mais velhos, mulheres e as crianças. Sempre eram feitas rondas a alguns quilômetros de distância do acampamento erguido, para dar tempo de avisar a aldeia e se refugiar dentro as matas e nas grutas. O contato dos Portugueses e os Borun foi marcado pela violência e muitas mortes. Depois de várias tentativas de redução e imposição cultural aos índios é declarada a "Guerra Justa" através da Carta Régia, com o objetivo de desocupar as margens do Rio Doce da presença dos Botocudos, garantindo a segurança da navegação fluvial que se pretendia implementar e a liberação do território extrativistas e mercantis. "Em 13 de maio de 1808, no mesmo ano da instalação da Corte Portuguesa no Rio de Janeiro, o príncipe Dom João declarou a Guerra Ofensiva aos Botocudos". (Espíndola, 2000).

D. João VI declarou Guerra Justa aos Botocudos oficialmente, porque estariam inviabilizando os Projetos desenvolvimentistas de interesse nacional para a região. Como a finalidade era ocupar as terras, na qual se encontravam os índios, foi criada uma manobra militar, uma política de militarização para combater os Botocudos, especificadas na Carta Régia.

As principais divisões militares que se localizavam na região do médio Rio Doce foram Figueira, hoje Governador Valadares e Natividade, hoje Aimorés. Chefiada por um militar chamado Teófilo Otoni, a Companhia do Mucuri também se empenhou na manobra militar contra os Botocudos.

A ação de Teófilo Otoni, em 1858, relacionava como rotinas de guerra contra os Botocudos os seguintes Procedimentos:

- a) cães especialmente treinados na caça aos Botocudos, alimentados inclusive com carne de indígenas assassinados;
- b) bandeiras especialmente preparadas para 'matar uma aldeia', assassinando-se indiscriminadamente homens, mulheres, velhos, moços, reservando-se apenas as crianças para o tráfico e alguns homens para carregadores;
- c) índios recrutados como soldados estimulados a cometerem violências contra os Botocudos, dando provas de renegar suas origens; (...)
- d) comércio de crianças - 1Kruk valendo uma espingarda - e de cabeças de Botocudos mortos em combate - dezesseis delas foram vendidas a um francês que disse tê-las comprado para o museu de Paris em 1846;
- e) índios sob o regime de trabalho escravo, espoliados de suas terras, doentes e mal alimentados;
- f) contaminação proposital de comunidades inteiras através de agentes patogênicos letais para o indígena - sarampo, por exemplo. (Marcato, 1979:18 apud Mattos, 1996, p.71)

Com o fim da Guerra justa por volta 1823, o francês Guido Thomaz Marlière assumiu o cargo de inspetor de todas as Divisões Militares do Rio Doce, com a missão de contatar e pacificar os Borun. O francês acreditava que a "civilização" só seria concretizada a partir da incorporação dos mesmos na sociedade nacional. Com isso, incentivava casamentos de índios e não índios. A tentativa era a de integrar totalmente os Borun a sociedade não indígena. Mas essa atitude de Marlière não foi bem aceita pelos colonos, que continuavam com as manobras militares. Em função disso, anos depois Marlière foi afastado do cargo. O governo imperial realizou várias tentativas de pacificação, até missões com missionários Capuchinhos fizeram, mas, fracassaram.

Depois de várias tentativas de exploração e domínio fracassado, a ocupação do Vale do Rio Doce aconteceu de fato no início do século XX, a partir da construção da estrada de ferro Vitória-Minas, pela atual Companhia Vale do Rio Doce.

1.3 A VIDA E TRAJETÓRIA CONTEMPORÂNEA KRENAK

Depois das guerras coloniais, tentativas de catequização e pacificação, os Borun Krenak, únicos sobreviventes da nação dos "Botocudos", tiveram que enfrentar anos mais tarde a abertura da estrada de ferro Vitória-Minas, que acarretou ainda mais a diminuição do povo. Com a construção, a urbanização aumentou, e os Krenak tiveram suas terras invadidas e arrendadas.

A idéia da construção da Estrada de Ferro Vitória-Minas teve sua origem nos Primeiros anos da República, durante o período em que D. Pedro II governou o Brasil como imperador. Depois, quando foi proclamada a República, o estado dava privilégio para as empresas inglesas para que essas construíssem estradas e ferrovias e explorassem o tráfego.

Os Krenak chamavam a Maria-Fumaça que percorria nos trilhos, de "Guapo", que significa monstro que vomita fumaça. Dejanira 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 EFVM valorizaram as terras do Vale do Rio Doce e aumentou o conflito entre os Krenak e os ocupantes.

De acordo com o professor da Universidade Vale do Rio Doce, Jaider Batista da Silva, por volta de 1911, os Krenak foram agrupados pelo Serviço de Proteção ao Índio -SPI, numa área a 16km da atual cidade de Resplendor, rio Doce acima. Através da instalação de postos de atração do SPI, órgão responsável pela política indigenista da época, foi que os últimos Botocudos foram contatados.

Os postos de atração do SPI eram o meio do governo agrupar os últimos dos "Botocudos", diminuindo os embates com colonos, liberando assim os caminhos para a estrada férrea e a expansão econômica dos seus territórios. Dois Postos de atração foram criados, o de Pancas e o Guido Marliére, atual aldeia Krenak. Já no ano de 1920, o governo do Estado de Minas Gerais e a Assembléia Legislativa doam uma parte do território original Krenak aos Krenak. A demarcação das terras doadas aos Krenak não foi totalmente demarcada, pois o governo na época não tinha uma definição certa para destinar as terras aos Krenak. A demarcação veio acontecer anos depois, em 1923, após o massacre dos seus parentes, os Kuparak.

Nos anos de 1930 a 1950, a extração de madeira e a descoberta de uma possível mina de Mica atraíram ainda mais a invasão de fazendeiros e posseiros pela área dos Krenak. A região do Rio Doce começava a se tornar cobiçada para o crescimento econômico. Na década de 50, os Krenak foram culpados por um atentado à bomba na residência do chefe do Posto Guido Marliére. Sob ameaças da Polícia tiveram que abandonar suas terras, sendo transferidos para o posto dos índios Maxacali. Durante esse período ocorreram vários exilamentos do povo Krenak para outros lugares do Brasil.

Na transferência para a aldeia dos índios Maxacali, os Krenak foram obrigados a abandonar suas terras, transportados num caminhão. Muitos resistiram e refugiaram-se nas ilhas do Rio Doce. Os Borun Krenak não se adaptaram a reserva e não se relacionavam com os Maxacali, o que impulsionou no retorno do grupo para a terra de origem. O retorno durou mais de noventa dias de caminhada. Na volta a terra, os Krenak encontraram a reserva ocupada pela Polícia Florestal e por fazendeiros. Entretanto, conseguiram ocupar uma pequena parte da terra doada. Os Borun Krenak vêm também nessa época a criação de um centro de Reeducação Indígena do SPI, para agrupamento e controle sobre os únicos sobreviventes no Posto Indígena Guido Marliére.

Nesse mesmo período, foi criada a Guarda Rural Indígena (GRIN), que tinha por objetivo intimidar os Krenak, através de um policiamento feito por outros índios. A Guarda era treinada para vigiar os Krenak, proibí-los de se comunicarem na própria língua e praticar diversas violências físicas. De acordo com a história Krenak, a GRIN juntamente com os comandantes Militares mantiveram esse esquema militar durante um bom tempo.

Em 1960, é extinto o SPI sendo criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), que reinicia no ano de 1970 a reintegração da posse de terras dos Krenak. Após a reintegração, o presidente da FUNAI negocia a transferência dos Krenak.

Houve muita revolta dos Krenak no exílio para a Fazenda Guarani em Carmésia, área ocupada pela Polícia Militar do Estado. Os Krenak tiveram que sair algemados.

Não se adaptando ao clima frio e a infertilidade da terra, retornaram para sua reserva de origem com ajuda de alguns indigenistas em 1980. Contudo, ocuparam apenas 44 hectares, parte das terras doadas pelo Governo do Estado. Nesse período de exilamentos, alguns Krenak morriam e outros se dispersavam levados para outros exílios, como o posto indígena Vanuíre no interior de São Paulo, ilha do Bananal e outros lugares do Estado do Mato Grosso.

As disputas sobre a terra dos Krenak estenderam-se a até a década de 1990. A ação movida pela FUNAI contra a retirada dos fazendeiros do território, somente foi julgada a favor dos Krenak no ano de 1995, mas, a regularização fundiária se deu após dois anos decorridos.

No ano de 1997, os Krenak finalmente são reintegrados no território que lhes havia doado em 1920. No entanto, a maior dificuldade vivida pelos Krenak é a reestabilização no seu "antigo-novo território". Antigo porque já viviam nele desde épocas passadas, e novo devido ao estado em que se encontra, totalmente modificado sem os recursos naturais que existiam e de que precisam os Krenak. As atividades tradicionais como a caça, pesca e coletas sofreram drásticas alterações. Segundo depoimentos dos Krenak, a vida religiosa também sofreu modificações, uma vez que, utilizam a natureza como fonte inspiradora para o contato com os espíritos Marét e Gyák. Um longo caminho foi percorrido pelos Krenak, desde a chegada dos colonizadores. Enquanto isso foi preciso resistir e sobreviver. Mecanismos, estratégias de resistência foram utilizados. A ocultação e a negação da identidade étnica talvez tenham sido as principais e mais eficientes "armas" na luta contra o etnocídio. Fingindo não ser mais o que eram, o Borun Krenak pertencente de uma determinada etnia conseguia preservar a integridade física, pois dessa forma deixava de ser perseguido pelo poder do Estado, que passava a considerá-lo como "integrado à comunidade nacional, um aculturado".

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.

Situação atual do povo Krenak

Localizado no município de Resplendor-MG, o Posto Indígena Krenak ocupa, atualmente, uma área de 3.983 há que lhes foram doadas em 1920 pelo então Presidente do Estado de Minas Gerais, Sr. Arthur da Silva Bernardes, através da lei nº 788 de 18 de setembro de 1920. O posto indígena Krenak é composto de 45 famílias, com cerca de 200 pessoas entre idosos e crianças, uma escola, um posto de saúde e uma sede da Funai.

As principais atividades econômicas dos Krenak são a pecuária, a agricultura, a pesca e a confecção do artesanato. Com relação à área de saúde, o posto indígena encontra-se num processo de instalação de saneamento básico e água potável nas casas.

Atualmente a área educacional dos índios Krenak está baseada na "Educação Escolar Indígena", um projeto criado pelo Governo do Estado junto aos povos indígenas de Minas Gerais.

Os Krenak lutam também para receber indenizações nos impactos causados pela construção da hidrelétrica de Aimorés, e um recurso destinado ao parque Sete Salões para indenização dos fazendeiros, que podem ser destinados aos Krenak por danos morais, nos problemas causados pelo empreendimento das empresas Vale do Rio Doce e Cemig.

O povo Krenak esteve durante anos desterrado e expulso do seu território tradicional. Há indivíduos Krenak dispersos em diversas áreas indígenas, mas existe um grupo numeroso situado na aldeia indígena Vanuíre, juntamente com os índios Kaingang, perto da cidade de Tupã no interior de São Paulo.

Artículo recibido de douglaskrenak@yahoo.com.br el 17 de enero de 2005

Disponível em: <http://www.redindigena.net/articulos/brasil.html>. Acesso em: 20/12/2010

Krenak

Povo Krenak de Resplendor

19/04/2011

“Não é que deixamos de ser krenaks. Quando retornamos para nossa reserva, encontramos o terreno devastado pelos fazendeiros que destruíram as matas para fazer pastagem. Por causa disso, não temos mais espécies em abundância para a caça. Nos rios não há tanto peixe como antigamente”, reclama a líder Dejanira Krenak, de 60 anos. Ela era criança na época da expulsão da etnia das terras que ocupavam. Recentemente, a líder foi contratada pelo projeto “Língua Mãe”, da Ong Rede Vidas. Dejanira é uma das quatro professoras de itho krenak, a língua ancestral da etnia.

A expulsão provocou uma espécie de diáspora. Os krenaks seguiram para três destinos diferentes. Parte viajou 350 quilômetros, para a fazenda Guarani, no município de Carmésia, onde atualmente moram os Pataxós. Outros seguiram para Tupã, no interior paulista, onde tiveram que dividir a terra com a etnia kaingang. O terceiro grupo krenak se instalou em terras dos Maxacallis, no Nordeste de Minas

Dessa convivência forçada surgiram casamentos e nascimentos interétnicos.

Atorã, Krenak, Nakreré, Naknenuk e Watu são as cinco aldeias da atual Terra Indígena (TI) Krenak. No ano passado, o IBGE contou 276 índios nesse território de 3,7 mil hectares, encravado no município de Resplendor, no Leste de Minas Gerais, banhado pelo Rio Doce, a 445 quilômetros de Belo Horizonte.

Os dados do Censo de 2010 são o retrato de uma quase extinção. No início do Século XX, os krenaks eram 5 mil. Já na década de 1920, restavam apenas 600. Além da drástica redução populacional, a etnia sofreu uma forte aculturação, com perda de referências simbólicas.

Valdemir Jorge, de 33 anos, é exemplo da miscigenação e do aculturamento. O avô era kaingang e a avó, uma krenak que fugiu do Vale do Rio Doce, temendo ataque dos fazendeiros. Valdemir nasceu na Aldeia Vanuíre, em Tupã (SP) e recentemente se mudou para a T.I. Krenak com a esposa Aparecida, de 37 anos.

“Conheci minha mulher quando ela foi visitar um tio que foi obrigado a se mudar de Minas Gerais para a reserva de Tupã”, conta.

Diferentemente da época da expulsão, a maior parte dos krenaks jovens fala apenas o português. Praticamente só os mais velhos, como a líder Dejanira, são bilíngues. Vivem todos em casas de alvenaria, têm luz elétrica, televisão, geladeira, telefones celulares e até computador.

Além dessas facilidades, muitos krenaks têm carro. É o caso da família formada por Valdemir, Aparecida e os dois filhos. Guardam na garagem um Gol, ano 2005. O carro é usado, principalmente, para as constantes viagens ao Centro de Resplendor, a 18 quilômetros da aldeia. Na cidade, o casal faz compras e vende os adornos que produz na aldeia. “Os enfeites ajudam a compor a renda”, diz Valdemir.

A caça e a pesca há muito deixaram de ser a base alimentar. Arroz e carne de açougue, quando há dinheiro, comprados no núcleo urbano de Resplendor são a base da alimentação.

O clima quente da região e o solo desgastado pelas pastagens dos fazendeiros que por décadas ocuparam a área, além da escassez de água, tornaram as culturas de arroz e feijão praticamente inviáveis. Restou o cultivo de banana e, principalmente, de mandioca.

As roupas feitas com casca de árvore no início do Século XX desapareceram. Os índios usam, no dia a dia, as roupas modestas disponíveis no comércio de Resplendor. Pinturas no rosto, brincos com penas coloridas, cocares, e cachimbo com ervas, são usados apenas em apresentações comemorativas nas cidades ou em festas nas aldeias.

ESFORÇO DE PRESERVAÇÃO

A fogueira acesa no fim da tarde é sinal de reunião na Aldeia Atorã. Apesar de jovem, o cacique Leomir Krenak demonstra

apego à tradição. O líder de 25 anos de idade conta que Atorã significa campo novo e que os encontros de fim de tarde, marcados por danças rituais, são a forma que o povo krenak encontrou para preservar os seus costumes. É claro que com algumas modificações decorrentes do processo de aculturação. As reuniões são regadas a café e a música, entoada pelos índios com instrumentos de sopro feitos de pedaços de bambu.

“Contamos casos dos antepassados, lembramos das músicas e crenças. Fazemos isso principalmente para que os mais novos não deixem morrer as tradições”.

As chamas da fogueira significam para os índios a vida e a renovação. Por isso, o encontro só termina quando o fogo se extingue. Homens sentam de um lado e as mulheres do outro. As letras das músicas contam a luta dos krenaks pelas terras do Vale do Rio Doce, veneram a natureza e os deuses. Geralmente, os índios não usam roupas rituais nesses encontros. “ Alguns pintam o rosto, mas não é nada obrigatório, vai do desejo de cada um”, diz Douglas.

As brasas da fogueira são usadas para assar batatas. Quando há caça, tatus e capivaras são as iguarias preferidas. Junto com a dança, há também espaço para os gêneros de música tocados nas cidades, como o forró. “As culturas se renovam e os índios precisam acompanhar essa evolução”, explica o cacique.

Douglas explica melhor o diálogo cultural dos krenaks com sociedade não índia. Nas escolas estaduais implantadas dentro das aldeias, onde estão matriculados 34 alunos, a grade curricular convencional do ensino médio é enriquecida com lições de geografia, história e matemática indígena. “O índio tem que saber as duas culturas. Por exemplo: usamos remédio dos brancos que tem unidades de medida diferentes da matemática indígena. Então como um krenak vai diferenciar os miligramas dos brancos do punhado que nossa ancestrais usavam como medida?”, argumenta o cacique..

Além do ensino regular, cinco moradores da reserva estão matriculados no ensino médio, na Escola Estadual Comendador Nascimento Nunes Leal, no núcleo urbano de. Não há krenaks matriculados na Educação de Jovens e Adultos (EJA).

Território indígena

RESPLENDOR- Expulsos por fazendeiros e arrendatários entre as décadas de 1920 e 1950, o krenaks só retomaram seu território em 1997, depois que o Superior Tribunal Federal (STF) reconheceu que a área escondia em meio às matas e montanhas, resquícios das tradições da etnia. A decisão foi baseada em um estudo de 114 páginas assinado pela antropóloga Maria Hilda Baqueiro.

Além da renda da comercialização de adornos, os Krenaks recebem recursos de empresa privadas e do governo.

A título de compensação ambiental pela formação do lago da Usina Hidrelétrica de Aimorés (UHE-Aimorés), controlado pelo consórcio Vale-Cemig, cada família krenak recebe por mês cerca de R\$ 790. O pagamento é fruto de acordo firmado entre o consórcio, o Ministério Público Federal (MPF) e a Fundação Nacional do Índio, em troca da retirada de ação ajuizada em abril de 2005. Por conta desse acordo, os krenak também recebem mensalmente cestas básicas.

As bolsas em dinheiro e as cestas básicas deveriam durar até o consórcio Vale-Cemig conseguir implantar projetos de geração de renda que garantam a sustentabilidade econômica dos krenaks. Os empreendedores também assumiram o compromisso e realizar uma ação específica para proteger as 54 nascentes de água do território indígena.

Um dos projetos em implantação é de pecuária leiteira, com orçamento de R\$ 3 milhões. Cada família recebeu seis vacas e dois latões de leite, além de estojos de vacinação. O leite é vendido a R\$ 0,60 o litro para um laticínio de Resplendor. Além desses recursos, este ano, 41 das 82 famílias do território krenak recebem bolsa família.

Os índios também, esperam ter a renda aumentada nos próximos anos por meio de um projeto de fortalecimento da apicultura no território Krenak, orçado em R\$ 1,5 milhão, custeado pela Petrobrás. Cinco famílias de cada uma das aldeias foram selecionadas para participar da primeira etapa do projeto. A estimativa é de que já em 2012, sejam produzidas 18 toneladas por mês, o que resultaria em R\$ 117 mil de receita.

Fonte: <http://www.hojeemdia.net.br>

Disponível em: http://www.cedefes.org.br/index.php?p=indigenas_detalhe&id_afro=5276.

Acesso em:20/12/2010

Índios Krenak e Vale do Rio Doce negociam compensações por construção de hidrelétrica

18/12/2005 - 11h38

Juliana César Nunes
Repórter da Agência Brasil

Brasília – Os índios da tribo Krenak esperam continuar em 2006 uma negociação iniciada nos últimos dias com representantes da Companhia Vale do Rio Doce, em três encontros. A primeira reunião do ano está marcada para o dia 17 de janeiro. Para os Krenak, o encontro tem valor histórico.

Eles reivindicam uma indenização de R\$ 30 milhões por impactos deixados pela construção da Usina Hidrelétrica de Aimorés (MG). O empreendimento foi iniciado em 1998 por um consórcio entre a Vale do Rio Doce e a Companhia Energética de Minas Gerais (Cemig). As instalações estão na região do Rio Doce, entre os municípios de Aimorés, Itueta e Resplendor (MG).

"Até hoje, a usina não entrou em funcionamento por causa da quantidade de irregularidades da obra, que prejudicou os povos ribeirinhos. No projeto de construção, eles falam da nossa tribo em apenas um parágrafo", afirma o líder indígena Rondon Krenak. "No início do mês, paralisamos durante 50 horas a ferrovia que liga Minas Gerais ao Espírito Santo. Desbloqueamos com a condição da Vale, pela primeira vez em 100 anos, se dispôr a nos ouvir."

Os Krenak acreditam que a empresa de mineração tem uma dívida secular com a população indígena. A construção da Estrada de Ferro Vitória-Minas, no início do século passado, teria promovido invasão e desmatamento das terras dos índios. A tribo também aponta a extração do minério de ferro como causa de poluição e degradação do Rio Doce.

A construção da hidrelétrica, que começou em 1998, seria responsável por novos prejuízos para a comunidade indígena. Entre eles, a redução no número de peixes no rio e até mesmo extinção de algumas espécies. "O transbordamento do rio aumentou. A terra indígena está ficando ilhada ainda no princípio do período de chuvas. Em março, o alagamento deve obrigar as famílias a abandonar suas casas", conta Ailton Lacerda, índio Krenak e assessor do governo mineiro para assuntos indígenas.

De acordo com ele, a construção da hidrelétrica também causou prejuízos nas transações comerciais feitas pela tribo. Produtos agrícolas e artesanais que antes eram vendidos em comunidades próximas hoje ficam encalhados. Um dos principais mercados consumidores, a cidade de Itueta, teve de ser transferida para outro local por causa da usina.

A tribo indígena Krenak tem cerca de 50 famílias, que reúnem 250 pessoas. Elas vivem em um território de 4 mil hectares, na margem esquerda do Rio Doce. Com o dinheiro da indenização pela construção da hidrelétrica, as famílias pretendem investir em projetos de desenvolvimento sustentável.

Os Krenak afirma ser descendentes dos famosos índios botocudos, praticamente exterminados durante a colonização portuguesa. Nômades e guerreiros, eles transitavam em diferentes áreas ao longo do rio Doce em atividades de caça e coleta de alimentos. Existem sítios culturais dos Krenak a 400 quilômetros da atual terra indígena.

Disponível em: <http://agenciabrasil.abc.com.br/noticia/2005-12-18/indios-krenak-e-vale-do-rio-doce-negociam-compensacoes-por-construcao-de-hidreletrica> Acesso em: 20/12/2010

Notícias

Casal de artistas faz defesa dos índios

13/07/2010

Fonte: FSP, Ilustrada, p. E4

Casal de artistas faz defesa dos índios

Jimie Durham e Maria Thereza Alves misturam militância e discurso estético em suas obras para a Bienal Americana ironiza a colonização, buscando artefatos da elite de SP, e brasileira vai traduzir dicionário dos krenak

Silas Martí
De São Paulo

Listados numa única página, os atos políticos de Jimmie Durham e Maria Thereza Alves talvez ocupassem mais espaço do que o número de obras e mostras que fizeram.

Engrossam as linhas anos de trabalho representando tribos indígenas nas Nações Unidas, armando congressos, passeatas e manifestos.

Ele é índio cherokee norte-americano radicado na Europa desde os anos 90. Ela é brasileira, casada com ele. São artistas que mantiveram o ativismo político no centro de seus trabalhos sem cair num panfletarismo forçado.

Também fizeram do próprio casamento uma espécie de união em defesa de populações dizimadas, línguas e costumes em extinção.

Juntos, com trabalhos diferentes, Durham e Alves estão escalados para a Bienal de São Paulo, em setembro.

Enquanto ela faz um dicionário da língua dos krenak, tribo quase extinta, ele vai encarnar um antropólogo, analisando a elite paulistana e juntando seus artefatos de valor para expor em vitrines.

É uma espécie de inversão contemporânea das expedições dos grandes navegadores, que davam quinquilharias em troca de ouro.

No caso dela, a única tradução do krenak para um idioma ocidental era para o alemão, feito no século 19 por um farmacêutico. Reduzidos a cerca de 500, a tribo agora terá o primeiro registro de sua língua em português.

De certa forma, a obra desses artistas traduz para o campo estético séculos de exploração, mas com humor no lugar da retórica política.

Espiã em Nova York

Durham conheceu a mulher nos anos 70 em Nova York. Depois dos conflitos de Wounded Knee, em que policiais cercaram a reserva de Pine Ridge, na Dakota do Sul, o artista virou representante dos índios na ONU.

Foi quando Alves ofereceu sua ajuda. "Pensei que ela fosse uma espiã, então disse que não queríamos nada", lembra Durham. "Mas acabei indo atrás dela na rua e estamos juntos desde então."

Na época, Alves fazia lobby nos Estados Unidos contra o tratamento que o governo brasileiro dava aos índios. De volta ao país, ela trocou o PT (Partido dos Trabalhadores) para ser uma das fundadoras do Partido Verde e esteve nos debates em torno da Constituição de 1988.

Passada a era da política mais forte do que a arte, deram um tempo na militância.

"Antes não achava que minha obra de artista pudesse alcançar resultados", diz Alves. "Agora acredito que esse trabalho acaba provocando mais mudanças positivas."

Deslocaram a subversão da política para a arte. "Ativismo e arte andam juntos, mas não vou pregar para as pessoas", resume Durham.

"Este é um momento belo para a arte: pode ser tudo que o artista for capaz de fazer."

<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1307201009.htm>

Raio-X

Maria Thereza Alves

Formação

Nasce em 1961, em São Paulo. Estudou arte em Nova York e ajudou a fundar o PV. Vive e trabalha entre Berlim e Roma.

Obra

Artista ficou conhecida por investigar em sua obra fenômenos políticos e culturais, em especial questões indígenas

<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1307201010.htm>

Raio-X

Jimmie Durham

Formação

Nasce em 1940, em Washington, nos EUA. Foi representante do movimento indígena americano na ONU

Obra Artista trata de exploração e extinção de tribos indígenas em sua obra, que tem humor e ironia como características

<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq1307201011.htm>

FSP, 13/07/2010, Ilustrada, p. E4

Disponível em: http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=88271&id_pov=137. Acesso em: 12/05/2011

Povos Indígenas em Minas Gerais - Krenak

Jovens Krenak lançam livro na Itália

Shirley Krenak, e seu irmão Geovani Krenak lançaram o livro Borum Huá KuparaK ou a história da Onça Guardiã na feira de livros de Turim / Itália

17 de março de 2006

A Feira Internacional do Livro de Turim, na Itália, completa 19 anos. A Unesco escolheu Turim como capital mundial do livro em 2006. Durante um ano, a cidade sediará centenas de encontros, espetáculos, debates, performances e concertos. Centenas de eventos em teatro, bibliotecas, livrarias, espaços abertos como praças e jardins da cidade se transformarão em um grande livro a ser lido. Escritores e editores do mundo inteiro voltarão suas atenções para Turim em 2006.

A organização da feira que terá como temáticas Aventura e Língua Mãe.

A feira convida cinquenta escritores principalmente estrangeiros que trabalham sobre o patrimônio de suas tradições culturais de forma experimental e inovadora: utilizando a língua nativa para aprofundar o rapport entre a sua identidade cultural, as suas raízes e o “outro mundo”, colocando-se como exemplos significativos das interações culturais que estão redesenhando o mapa literário do novo milênio. Muitos autores são personagens já renomeados e traduzidos e outros emergentes, mas todos portadores de uma forte tensão cognitiva e expressiva. Shirley Krenak, e seu irmão Geovani Krenak jovens liderança indígena Krenak dentre os escritores mais famosos do mundo foram convidados pela organização da feira para participar com o livro Borum Huá KuparaK ou a história da Onça Guardiã, que conta um dos mitos que fundamenta a sua cultura. Esta história foi transmitida oralmente há gerações e Shirley e seu irmão Geovani foram os primeiros a transcrevê-la. Ou seja, com Shirley e seu Irmão Geovani há a passagem da transmissão oral para a escrita, o que faz com que a história possa atravessar os mares e promover um intercâmbio cultural. Vivemos um momento em que os jovens Krenak têm sido fundamentais no processo de fortalecimento cultural de seu povo. A jovem Krenak participará da feira com duas apresentações com direito a palestra, contação de história, pintura corporal e dança.

O objetivo desta viagem é aproveitar a oportunidade para divulgar a cultura Krenak e formar uma rede de intercâmbio que fortaleça cada vez mais a cultura indígena brasileira.

[FONTE: Geralda Soares em 15/03/06, Cedefes](#)

Disponível em: <http://www.letras.ufmg.br/bay/sites/krenak/krenaknoticia.htm>. Acesso em: 12/06/2011

ANEXOS AUDIOVISUAIS

- DVD (duração de 8:17) contendo imagens, músicas e alguns relatos do colhido na etnografia. As imagens foram coletadas pela autora, por Vinícius Freire Cabral e editadas por Plínio Nunes Lacerda e fazem parte do acervo pessoal. As fotos em preto e branco foram cedidas por Diego Neves.