

A INCOMENSURABILIDADE DAS FORMAS DE HABITAR A TERRA E COMPOR O TERRITÓRIO: A GEOGRAFIA RELACIONAL E MAIS QUE HUMANA DOS KRENAK

THE INCOMMENSURABILITY OF THE WAYS OF INHABITING THE EARTH AND
COMPOSING THE TERRITORY: THE RELATIONAL AND MORE THAN HUMAN
GEOGRAPHY OF THE KRENAK PEOPLE

LA INCOMMENSURABILIDAD DE LAS FORMAS DE HABITACIÓN DE LA TIERRA Y
COMPOSER EL TERRITORIO: LA GEOGRAFÍA RELACIONAL Y MÁS QUE HUMANA DE
LOS KRENAK

Thiago Wentzel de Melo Vieira
Doutor em Geografia
(PPGG/UFRJ)
E-mail: wentzelgeo@gmail.com
ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0753>

Resumo

O objetivo do presente trabalho é analisar a construção do território dos *Krenak*, *bem como* apresentar as recentes contribuições teóricas da geografia que concatenadas em uma abordagem relacional e mais que humanas, revelam-se uma potente e inovador arcabouço teórico-conceitual para tratar da relação cultura-natureza. Para tanto, lançarei mão dos dados obtidos por meio de pesquisa documental e de campo. No que toca a arquitetura teórico-conceitual que subjaz a esta pesquisa ela está concatenada na abordagem da Ontologia Relacional e na Geografia Mais que Humana, que focalizam a superação do excepcionalismo humano. Com relação a dimensão do território, nosso entendimento é de que essa compreende uma importante chave analítica para se pensar as lutas atuais dos *Krenak*. Buscarei apresentar as diversas interações mantidas entre os *Krenak* e os não humanos que dão o tônus ontológico-territorial.

Palavras-chave: Geografia relacional; *Krenak*; Ontologia; Território; Cosmopolítica

Abstract

The objective of this paper is to analyze the construction of the *Krenak* territory, as well as to present recent theoretical contributions from geography that, combined with a relational and more-than-human approach, reveal a powerful and innovative theoretical-conceptual framework for addressing the culture-nature relationship. Therefore, i will use data obtained through documentary and field research. Regarding the theoretical-conceptual architecture that underlies this research, it is combined with the approach of Relational Ontology and More-than-Human Geography, which focus on overcoming human exceptionalism. Regarding the dimension of territory, we understand that this comprises an important analytical key for thinking about the current struggles of the *Krenak*. I will seek to present the various interactions maintained between the *Krenak* and non-humans that give the ontological-territorial tone.

Key Words: Relational geography; *Krenak*; Ontology; Territory, Cosmopolitics

Resumen

El objetivo de este trabajo es analizar la construcción del territorio *kenak*, así como presentar contribuciones teóricas recientes desde la geografía que, combinadas con un enfoque relacional y no humano, revelan un marco teórico-conceptual poderoso e innovador para abordar la relación cultura-naturaleza. Para eso, utilizaré datos obtenidos a través de investigación documental y de campo. La arquitectura teórico-conceptual que subyace a esta investigación, se combina con el enfoque de la ontología relacional y la geografía no humana, que se centran en la superación del excepcionalismo humano. En cuanto a la dimensión del territorio, entendemos que este constituye una clave analítica importante para pensar las luchas actuales de los *kenak*. Buscaré presentar las diversas interacciones mantenidas entre los *kenak* y los no humanos que le dan el tono ontológico-territorial.

Palabras clave: Geografía relacional; *Krenak*; Ontología; Territorio; Cosmopolítica

1. Introdução

Os processos de territorialização sofridos pelos povos indígenas vêm impactando por séculos as diversas formas de organização geográfica, os sistemas produtivos e cosmológicos, além das formas de sociabilidade desses povos (Oliveira, 2016; 2018). Em face desse contexto histórico acometido aos povos indígenas o conceito de “terras tradicionalmente ocupadas” foi inserido no texto constitucional de 1988 (Brasil, 1988). Para Baniwa (2012), o artigo constitucional que trata da questão indígena repercute as mobilizações ocorridas após a década de 1970, que resultaram no surgimento de um movimento continental pan-indígena com foco na defesa do direito à particularidade, à diversidade e injustiças étnicas.

A nova constituinte efetuou uma reviravolta na relação entre Estado e populações indígenas, pois, pela primeira vez, de acordo com Oliveira (2016), os indígenas foram reconhecidos como portadores de culturas distintas e que devem ser respeitadas como parte da diversidade cultural do país. Contudo, a despeito desses avanços, não tem diminuído os entraves políticos e os impasses burocrático-administrativos que procrastinam a efetivação do reconhecimento jurídico formal das “terras tradicionalmente ocupadas” (Almeida, 2004).

Dito isso, partimos da compreensão de que o modelo de Terra Indígena utilizado pelo Estado, apesar dos avanços que trouxe, bem como as frentes de desenvolvimento econômico e as políticas para a conservação da natureza vêm, também, acarretando em modificações significativas no padrão de uso e ocupação dos territórios e de utilização dos recursos naturais, na organização social desses povos e na sua relação com outros povos, com a sociedade envolvente e com o ambiente e a disponibilidade de recursos naturais.

O povo indígena *Krenak*, autodesignado como *Borum* do *Watú*, é originário do leste de Minas Gerais e sul da Bahia. Recentes levantamentos genealógicos constataram que os *Krenak* se configuram atualmente como um rearranjo de grupos diversificados, historicamente denominados botocudos, denominação genérica que lhes foi atribuída pelos colonizadores pelo uso dos botoques labiais e auriculares, e que há mais de 200 anos lutam contra a invasão de seu território por colonos, corporações mineradoras, as políticas de etnocídio e, recentemente, as políticas para a conservação ambiental perpetradas pelo Estado (Paraíso, 1992; Pascoal, 2017).

O contato com a sociedade nacional provocou a aceleração das mudanças sociais desse grupo, levando à desagregação socioeconômica e política com graves reflexos para os *Krenak*. Hoje, residentes na Terra Indígena *Krenak* (doravante, TIK), no município de Resplendor, Minas Gerais, às margens do rio Doce, convivendo em um contexto geográfico marcado pelo intenso processo de precarização territorial e violação de direitos, com a perda do controle dos seus espaços de mobilidade territorial, acentuada precarização das condições básicas de vida e a negação de sua expressão simbólico-cultural (Haesbaert, 2019).

Tomamos o problema que a pesquisa pretende se debruçar como sendo, em essência, uma questão que embaralha as supostas fronteiras entre “sociedade” e “natureza”, com reflexos territoriais, de maneira a demonstrar a necessidade de um enfoque relacional a fim de melhor compreender a tessitura territorial dos *Krenak*. Uma abordagem desse tipo traz à tona o fato de que a questão ambiental e os conflitos que a circunscrevem não podem ser lidos apenas como uma questão gerencial, isto é, de gestão da natureza chancelada

exclusivamente pelo olhar técnico-científico. No caso, a ideia de natureza, ou a ausência dela, demarca a fronteira e os agentes desse conflito, expressando-se, assim, em termos territoriais.

O que buscamos não é descrever um modelo local de “natureza”, mas de contrastá-lo a um outro modelo e extrair disso aquilo que é incomensurável e que dá o tônus do território Krenak, que é assentado em novas coordenadas onde a agência é distribuída amplamente entre conjuntos heterogêneos de humanos e não humanos trazendo à baila outra ontologia. É dizer que as entidades *Krenak* são constitutivas de uma ontologia relacional que se expressam de forma imediata na dimensão territorial. Tais entidades demarcam tanto uma cartografia singular, na medida em que os Krenak se apropriam da categoria do território para fazer valer a sua Geografia. É que os indígenas expandem a concepção geograficamente mais difundida, a do território como espaço de exercício de poder, e nos colocam o desafio de “controlar” de modo amplo (funcional e simbólico) a própria Terra, como território (ontologicamente) essencial à vida (Escobar, 2019; Haesbaert, 2020).

Nosso objetivo é refletir como a categoria do território é erigida e assimilada pelos Krenak no âmbito de suas lutas. Para tanto, buscamos entender as conexões que o encontro dos múltiplos modos de existências faz repercutir na construção da dimensão territorial dos *Krenak* e contrasta com a ideia de natureza subjacente às políticas para a conservação e de desenvolvimento impetradas pelos agentes modernizadores. Afinal, no pensamento ameríndio não apenas não subsumem os mesmos conteúdos que constituem as categorias de natureza e território presentes no pensamento ocidental, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais.

Em termos metodológicos, este artigo está ancorado na abordagem teórica da ontologia relacional, enquanto contraponto ao corte ontológico da modernidade (cultura/natureza). Tal abordagem traz à baila argumentos etnológicos (Descola 1996, 2012; Viveiros de Castro, 2002) para questionar à ontologia dualista subjacente ao pensamento moderno, aliada às recentes contribuições teóricas vindas da Geografia, como as Geografias Relacionais e mais que humanas, ambas formuladas por Cresswell (2012), a fim de problematizar, ou melhor, desestabilizar a ideia de natureza e o excepcionalismo humano presentes no pensamento dos Krenak e erigir um território que admita relações sociais mais amplas e constituído por múltiplas formas de existência.

Apesar dos riscos da aplicação polêmica da noção de ontologia ao pensamento ameríndio, segundo Valentim (2018), sua aplicação se justifica por uma razão tática. Trata-se, de admitir a possibilidade de uma outra forma de pensamento, outra cosmologia,

irreduzível e, quiçá, incomensurável com a nossa. Em outras palavras, uma ontologia não antropogênica, pois não centrada na exclusividade do humano.

2. A Geografia Relacional e Mais que Humana na composição dos territórios indígenas

É óbvio que é fundamental a garantia de espaço físico territorial às sociedades indígenas do Brasil como elemento de base para sua reprodução sociocultural, entretanto é também crucial a ampliação desse campo de discussão. A discussão sobre as terras indígenas apenas em termos de extensão, “sob a ótica de coisas mensuráveis e de fronteiras geodésicas, omite o conflito que se processa na dimensão mais essencial, política e existencial, das possibilidades de reprodução de relações socioculturais distintas” (Arruda, 2001. p. 49).

Ocorre que a categoria “Terra Indígena” não corresponde a uma descrição sociológica, mas a uma categoria jurídica estabelecida originalmente na Lei nº 6.001 de 1973 – o Estatuto do Índio - e que teve sua definição assimilada no âmbito da Constituição Federal de 1988 (Brasil, 1988). Trata-se, portanto, de uma virtualidade de direito que se transformou na criação de territórios étnicos, ou seja, com um imediato rebatimento territorial (Oliveira, 2018).

Em oposição à ideia cartesiana de uma realidade que nos é externa, um conjunto de coisas localizadas no tempo e no espaço, o pensamento indígena nos convida a pensar uma nova composição do espaço. Um espaço de uma ontologia plana, sem escalas hierárquicas de poder, ou seja, um espaço de relações sócio-políticas horizontais (Hoefle, 2019; 2021), pois, as cosmologias indígenas estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre os humanos e não humanos (Descola, 1996, 2006). É um espaço instituído por interações entre humanos e não humanos, da coexistência, que reconhece as distintas trajetórias e as multiplicidades (Massey, 2005).

Trata-se de um espaço em que há uma interligação entre o ser humano, a flora e a fauna, governada por princípios de sociabilidade, onde a identidade dos humanos, vivos ou mortos, das plantas, dos animais e dos espíritos é completamente relacional (Descola, 2012). O espaço reaparece assim como um imenso emaranhado de linhas. Como destacou Hagestrand (1976), cada componente – seres humanos, plantas, animais e todas as coisas

de uma só vez, têm uma trajetória contínua de devir. O entrelaçamento dessas trajetórias, de acordo com o autor, compreende a textura do mundo, a grande tapeçaria da “natureza”.

À diferença das construções modernas os contextos indígenas são concebidos como sustentados sobre vínculos de continuidade entre o mundo biofísico, o humano e o supranatural (Escobar, 2005). Em visões de mundo indígenas, não só os humanos, a fauna e a flora são consideradas organismos vivos, mas também a terra, a água e até as rochas podem ser entidades com atributos vitais. É o caso do pensamento animista, presente em muitos desses povos, onde as esferas naturais, sociais e espirituais são interconectadas e não separadas. Etnografias das terras baixas da América do Sul (Descola, 1996; 1988) e na América do Norte com o povo Ojibwa (Ingold, 2012) têm evidenciado ontologias que não efetuam distinções ontológicas entre humanos e não humanos, por exemplo.

O que chamamos de recursos naturais são dotados, antes de tudo, de uma personalidade, identificada com um espírito que os anima com uma presença discreta; seja os rios, os lagos e as montanhas, os trovões e ventos, a barreira de gelo e a aurora (Descola, 1996; Viveiros de Castro, 2002). É uma “constelação de trajetórias tanto “natural” quanto “cultural” (Massey, 2005. p. 214), pois os não humanos também têm suas trajetórias e a contingência do lugar exige, não menos que dos humanos, uma política de negociação (Whatmore, 2002).

A maioria das entidades que povoam o mundo está vinculada entre si por meio de um vasto continuum de sociabilidade (Descola, 2012) animado por princípios unitários e regido por um regime idêntico de sociabilidade, onde as referências antropocêntricas desaparecem progressivamente, e a transição gradual do explícito para o implícito leva também a forma de uma passagem progressiva do humano para o não humano e os modos de localização espaço-temporal.

Assim, ao reino do não vivo e do não humano para nós modernos, os indígenas expandiram “aos espíritos, objetos, minerais ou qualquer outra entidade dotada de propriedades definidoras como uma consciência, uma alma, uma capacidade de comunicação, mortalidade, a capacidade de crescer, uma conduta social, um código moral, etc.” (Descola, 1996. p. 101). Para Valentim (2018), essa forma de pensamento expressa dois traços principais: a afirmação não centralidade radical da humanidade e a recusa prévia de fundamentalidade perante outras formas de pensamento”.

Assentada na crítica da representação e das teorias culturais a abordagem relacional desenvolveu dois grandes eixos de inovação teórica sobre: 1) a superação do dualismo ocidental entre a sociedade/cultura humana e a natureza biológica e, 2) a crítica ao conceito

de escala e sua substituição por uma ontologia plana de relações sociopolíticas (Hoefle, 2019). Para Choi (2016), outras premissas dessas abordagens são: a superação do excepcionalismo humano em prol de uma noção mais ampla do coabitar; a proposição de arranjos multiespécies e a agência como ponto de ignição, ou seja, os outros seres com quem partilhamos os lugares têm igualmente capacidade de agência. Nessa abordagem, o excepcionalismo humano configura um autêntico estado de exceção ontológico (Danovski & Viveiros de Castro, 2014) resultado de uma limpeza ontológica (Almeida, 2024).

Uma geografia mais que humana coaduna-se, portanto, com um enfoque relacional, na medida em que parte do pressuposto de que não vivemos em um espaço homogêneo, vazio e fixo como preconizado pelo pensamento cartesiano, pelo contrário, vivemos no interior de um conjunto de relações que definem posicionamentos irredutíveis uns aos outros e, muitas vezes, com a impossibilidade de serem sobrepostos como coloca Foucault (2003), mas sim, em um espaço aberto, de uma ética de conexões, multiplicidades e devir que tecem esse espaço relacional feito pelas distâncias entre os humanos, não humanos e os quase-objetos (Massey, 2005). Fundado em contraponto ao dualismo sociedade-natureza o conceito de mais-que-humano diz respeito aos diferentes mundos e seres que coabitam a Terra (Souza-Júnior, 2021).

Faz-se, mister, o conceito de cosmpolítica de Stengers (2018, p. 444), que ao discorrer sobre a sua composição alega que essa veio como maneira de não incorrer “no risco de esquecer que a categoria de política com a qual eu trabalhava faz parte de nossa tradição, é emprestada das fontes de invenção própria a essa tradição”. Em outras palavras, é resistir a tendência de que a política signifique um clube exclusivamente humano. É justamente a presença de pessoas não humanas na política que desautoriza a separação entre natureza e a humanidade (Blaser, 2018). Em outras palavras, é estender a política para além do nosso modelo humanocêntrico (Chakrabarty, 2025).

Trata-se de compreender que os muitos mundos e seres do planeta podem e são compostos de maneiras distintas, demandando outros critérios que não os exclusivos de nossa ontologia moderna. Nessa ótica, a cosmopolítica nos ajuda a entender aqueles conflitos que envolvem entidades que estados e corporações tratam como recursos, mas que outros tomam como pessoas não humanas ou extramundano, ou seja, um nome possível para o que não tem lugar na ontologia fundamental, com as quais mantêm relações sociais diversas (Blaser, 2018).

Embora reconheçamos que as análises sobre o conceito de território próprio aos indígenas (pré-contato) podem apresentar impasses metodológicos complexos, que segundo Ladeira (2008), ocorrem quando buscamos apreender o espaço geográfico de outras

sociedades à luz de nossos conceitos e valores, reconhecemos a importância do território que conforme de Oliveira (2016; 2018) e Echeverrí (2004), é uma dimensão estratégica, isto é, uma chave analítica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro do Estado.

Como pontua Cresswell (2013), uma abordagem que admite a relação entre humanos e não humanos, entre o biofísico e o social, é absolutamente fundamental para a Geografia. Trata-se, por meio dela, de elaborar uma geografia que seja capaz de incorporar padrões mais promíscuos de habitabilidade mundana que reconhecem sua carga de estranhos, em vez de um mundo exterior de natureza original (Whatmore, 2002).

3. A Nak dos Kre: a geografia Krenak

Para Oliveira (1996), o contexto etno-geográfico das populações indígenas residentes fora da Amazônia Legal tem sido marcado pela definição de áreas reduzidas, demarcação de áreas que não tem viabilidade enquanto instrumento de proteção para as coletividades étnicas, de condições ambientais desfavoráveis para a agricultura ou ainda do extenso intrusamento de brancos nas reservas.

Como concluiu o relatório do *mapa da fome entre os povos indígenas no Brasil* (VERDUM, 2003), esse cenário tem levado a lamentável condição econômica e social vivida pelas populações indígenas. O relatório deixa claro que a fome não é um fenômeno urbano e de populações marginalizadas, mas que abrange também uma parcela significativa dos indígenas, sobretudo, daqueles situados fora do domínio da Amazônia Legal, como na Mata Atlântica, por exemplo. O mesmo documento apontou que na década de 1990, no caso da Terra Indígena Krenak (TIK), as atividades de caça e pesca foram intensamente comprometidas devido aos desmatamentos realizados por mais de um século, inclusive, dentro dos limites da TIK, além da poluição do rio Doce.

A TIK só foi homologada por decreto no ano de 2021, após sucessivos e violentos processos de desterritorialização dos *Krenak* iniciados de forma mais coordenada, a partir do século XIX com a territorialização do indigenismo pelo Estado. Na TIK, segundo dados do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2022), residem aproximadamente 594 pessoas e, atualmente, ela está dividida em seis grupos: *Krenak*, *Atorän*, *Watu*, *Naknenuk*, *Takruk* e *Nakrehé*. Contudo, embora demarcada constata-se que a TIK não abrange integralmente o território do qual os *Krenak* foram desterritorializados, e atualmente vêm

reivindicando parte da área inserida dentro dos limites do Parque Estadual de Sete Salões (PESS), unidade de conservação criada por meio do decreto nº 39.908/1988 pelo Governo do Estado de Minas Gerais (Minas Gerais, 1988), enquanto integrante do território do grupo, conforme a Figura 1.

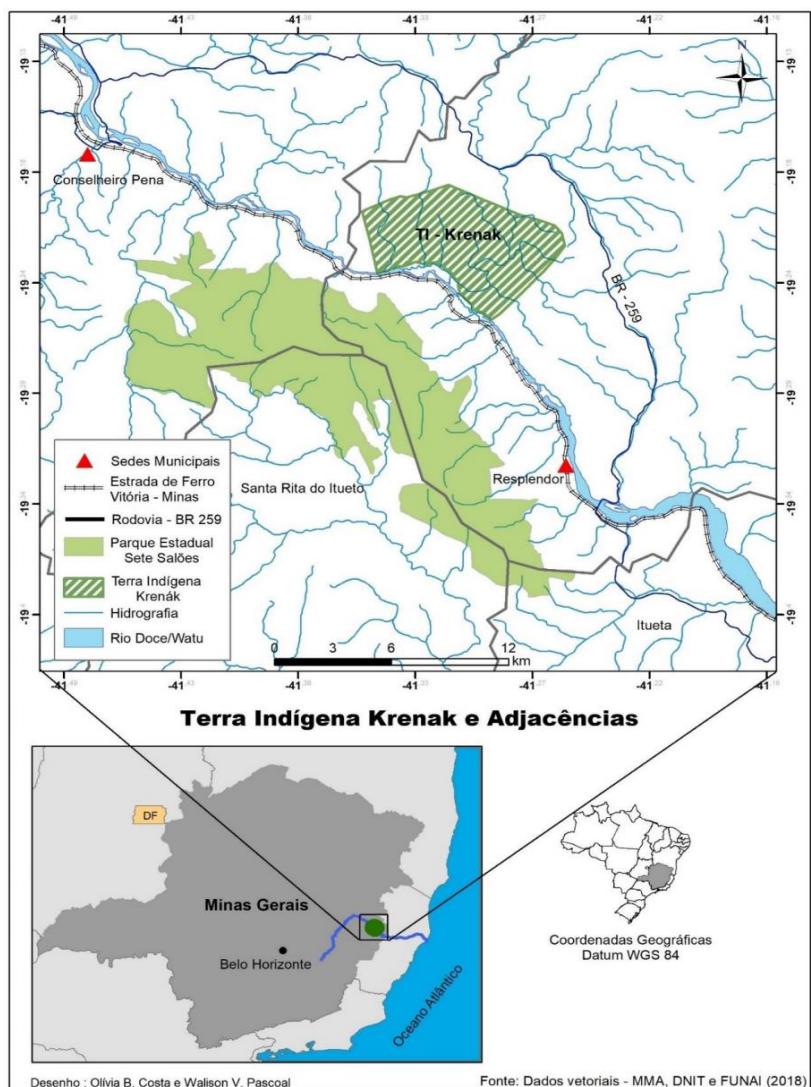


Figura 1. Áreas da TIK e do Parque Estadual de Sete Salões. Fonte: Minas Gerais, 2021

Constata-se em toda a área abrangida pelo que os brancos chamam de Serra da Onça, que cobre boa parte do PESS, que essa Serra guarda elementos vitais dos modos de ser e estar desse grupo, pois as grutas de Sete Salões encontram-se situadas nessa serra. Os *Krenak* nomeiam de *Takrukkak* e a ela estendem a condição de uma personalidade (Krenak, 2019). É nela que residem os espíritos *Marét*, uma das principais referências na cosmologia *Krenak*. Evidente nas narrativas dos *Krenak*, inclusive, fortemente mobilizada na reivindicação territorial é justamente a dos *Marét*, os “espíritos protetores”.

Soma-se a essas questões o fato de que no ano de 2015 os *Krenak* viram a morte de um de seus parentes com o derramamento da lama tóxica da barragem de Fundão. O despejo de rejeitos da mineração na calha do rio Doce indisponibilizou suas águas e vegetação marginal para dessedentação, pastejo do gado e a pesca. Esse episódio marcou a morte do *Watu*, um parente, com profundas implicações cosmológicas para os *Krenak*, que com o derramamento da lama da barragem de Fundão no Rio Doce é, hoje, considerado morto, ou seja, *Watú Kuém*.

Eric Dardel (2015. p. 51) denunciou há mais de um século “que a Terra não é somente origem, ela é presença”. Dito isso, a *Nak* dos *Kre* apresenta-se como um conjunto de presenças. Tem a ver com aquilo que Pardini (2020) chama de “Floresta-Sujeito”, isto é, um espaço geográfico que se conforma por uma malha relacional de agentes (humanos, não humanos, espíritos, etc.), constitutivo do modo de ser *Krenak*.

O território *Krenak* está concatenado na realidade cosmológica, que justifica as formações rochosas de Sete Salões como o lugar da morada dos mais que humanos, notadamente os *Marét*, além do *Watu*. A importância desse território é afirmada, sobretudo, no vínculo com locais considerados “sagrados” e que atualmente encontram-se fora da área oficialmente demarcada. É dizer que a composição desse território é feita a partir de uma lógica relacional que admite a existência de outros entes sociais que lutam pelo seu direito a existência. Esse território é varado por mil acontecimentos que, além de locais específicos, atribuem uma substância histórica aos seus pontos de referência.

Empregamos a palavra sagrado em consonância com descola (1988), para quem as locuções “mãe terra” ou “floresta sagrada” tornam-se conceitos genéricos da sabedoria étnica, pois, é bem difícil, quiçá inexistente, um equivalente exato nas cosmologias ameríndias. Assim, a retórica ecológica de alguns líderes indígenas exprime pouco as concepções cosmológicas ameríndias, pois não encontram ressonância no código simplificador de nossa economia política da natureza. Blaser e La Cadena (2021) tratando da categoria do “comum”, apontam que não raro os grupos sociais em busca da defesa do que entendem enquanto “comum” traduzem para formas hegemônicas de reconhecimento as pessoas não humanas como uma montanha sagrada, por exemplo.

A montanha, o rio, as rochas e os animais não são simplesmente um “exterior”. Os rios, os córregos, as montanhas, os pontos específicos da floresta como uma árvore ou uma gruta ganham, dessa maneira, significados incorporados à percepção do território que estão presentes nas lutas dos *Krenak*. Essas múltiplas composições de inter-relações entre humanos e não humanos, segundo Haesbaert (2020), abrem nossa compreensão da

configuração de outros mundos, de ontologias múltiplas – de um “pluriverso” ou uma “pluriterritorialidade”.

Com destacam Manizer (1919) e Paraíso (1989; 1992), a organização socioeconômica dos *Krenak* sempre esteve baseada na caça e pesca, sendo a pesca a forma mais valorizada de obtenção de alimentos, já que devastação florestal nas margens do rio Doce para atender às dinâmicas econômicas tem tornado cada vez mais escassa a opção da caça, e o *Watu* era o lugar de exercer essa atividade, além de seu aspecto cosmológico.

Há, assim, uma espécie de batismo do espaço (Claval, 2014) realizado pelos *Krenak*, uma apropriação mesmo, dada através da toponímia, que não é feita somente para ajudar uns e outros a se localizarem. É, assim, uma verdadeira tomada de posse (simbólica ou real) do território, pois batizando os locais, os grupos humanos os transformam em uma categoria social e política. Dito isso, as conexões históricas não são apenas sugestivas entre os atuais *krenak* e as grutas dos Sete Salões. São evidências materiais que se associam às dimensões simbólicas e identitárias dos *Krenak*.

No caso, notabilizam-se as relações constitutivas de uma cosmopolítica a fim de enfatizar a existência de diferentes cosmos e diferentes políticas que se estendem para as relações entre todos os seres, humano e não humano, natural ou sobrenatural que tecem essa dimensão do território. O que para alguns é a natureza, para eles é uma sociedade de sociedades, uma arena internacional (Danovski & Viveiros de Castro, 2014).

Visto dessa perspectiva, a *Nak* dos *Kre* desestabiliza a territorialização vigente dos existentes, pois está assentada em relações qualitativamente distintas. Em outras palavras, o sentimento de pertencimento ao *Watu*, às grutas de Sete Salões e a relação com os *Maret* foi mais forte do que a imposição dos órgãos de Estado e todo o processo de desterritorialização sofrido por esse grupo.

Fiorott (2017) ao transcrever parte de sua entrevista com um indivíduo *Krenak* acerca dos impactos da lama tóxica que matou o *Watu*, nos traz elementos bastante interessantes e que corroboram como a construção do território dos *Krenak* é qualitativamente distinta, e que demonstra aqueles momentos em que não há a compreensão de que, ao usar um mesmo termo, dois ou mais interlocutores estão se referindo a coisas diferentes.

[...] foi de onde que começou a ter uma discussão sobre como a gente vai compensar uma coisa que a gente não enxerga, não tem como palpar? Como o próprio cara da CEMIG um dia nos falou, o advogado: eu não consigo entender isso, eu não tenho como compensar uma coisa que eu não vejo, que eu não pego, eu preciso ter essas coisas pra quantificar” (Krenak, 2016 *apud* Fiorott, 2017, p. 92 – 93).

Em suma, pensar nas maneiras possíveis de lidar com esses tipos de conflito aparentemente insolúvel nos conduz, de acordo com Blaser (2018) ao conceito de cosmopolítica. Ademais, nota-se uma clara vinculação entre território (às vezes substituído pelo termo espaço ou lugar) e mundo, território e (planeta) Terra, pois, o território de cada grupo se confunde com a totalidade ou integralidade de seu mundo (Haesbaert, 2020). Não se trata de conflitos culturais, e sim de guerras ontológicas, porque o que está em jogo é a existência de entes no sentido pragmático.

4. Neoextrativismo e cataclismo cosmológico: Watu-Kiem

No dia 05 de novembro de 2015, ocorreu o rompimento de um dos diques da barragem de rejeitos de mineração do Fundão, localizada no município de Mariana-MG. A barragem de responsabilidade da mineradora Samarco, e controlada pela Vale e a companhia anglo-australiana BHP Billiton é resultado do ciclo do neoextrativismo que se observa nas últimas décadas na América Latina, em geral e, no Brasil, em específico (Gudynas, 2009), em que o capitalismo e sua insaciável geofagia, porque come Terra e terra, além de tudo o que há nela, esforçam-se para descobrir novos caminhos que assegurem a acumulação do capital por meio da busca de novos territórios, recursos naturais e matérias-primas, traduzindo outros sentidos, usos e cosmovisões aos códigos da racionalidade econômica (Leff, 2012).

O vazamento deixou um rastro de mortes, destruição total de vilarejos, além de ter causado o despejo de 60 bilhões de litros de rejeitos liquefeitos na calha do rio Doce (Fiorotti, 2017). O volume de rejeitos liberado pelo rompimento da barragem fez surgir um fluxo de lama que rapidamente atingiu as artérias fluviais da bacia do Rio Doce, causando fortes impactos ambientais, afetando as populações habitantes da região, a infraestrutura das cidades, as terras indígenas e os povos tradicionais.

Ademais, os rejeitos depositados vão sendo remobilizados com frequência em virtude dos agentes e processos geomorfológicos, mantendo essa lama tóxica nas águas do Rio Doce por um período ainda inestimável. Esses rejeitos contaminaram uma grande extensão do leito do Rio Doce, exterminando vidas aquáticas e potencialmente contaminando solo e fauna locais (Fellipe *et al.*, 2016). A lama tóxica inviabilizou o uso do rio para a pesca, para a irrigação de culturas agrícolas, para dessedentar a população, pois toda a cadeia trófica do rio Doce foi contaminada com metais pesados como alumínio, níquel, cádmio, cobre, cromo, manganês, arsênio, chumbo, mercúrio, alguns destes em níveis 1000 vezes acima dos permitidos pela legislação (Fiorotti, 2017).

O vazamento da lama tóxica da barragem do Fundão afetou de forma direta o modo de vida dos *Krenak* que vivem com e do *Watu*. O *Watu*, como vimos no item precedente, é um dos entes fundamentais da cosmologia dos *Krenak*. Designa uma entidade dotada de intencionalidade e celebrada pelas relações dadivasas com os *Krenak*, e uma das formas mais interessantes de retribuir é celebrar por meio de cantos esse dom que conecta a todos. Como colocou um dos nossos interlocutores durante a pesquisa de campo: “parte do nosso processo de coletividade e de espiritualidade é relacionado ao *Watu* e à água” (*Krenaks* - notas de campo 02 de maio de 2022). Essa constatação demonstra que os rios não podem ser entendidos apenas a partir do seu ponto de vista físico já que possuem incontáveis vínculos vitais em termos sociais e ecológicos.

Os vínculos nutridos entre os *Krenak* e o *Watu* são frequentemente apresentados. Eles foram apresentados a Soares (1992) por um de seus interlocutores *Krenak*: “queremos é ficar aqui mesmo morto, com nossos antepassados, com o *Watu*, na terra que é da gente”, em referência ao processo de desterritorialização ocorrido no ano de 1972, quando os *Krenak*, por ação do governo mineiro, foram transferidos para a fazenda Guarani a fim de liberar suas terras para os fazendeiros. Contudo, a relação com outra etnia, a escassez de terras férteis e, principalmente, a distância do *Watu* fizeram com que os *Krenak* retornassem a pé para a sua terra (Paraíso, 1989). Esse retorno é percebido pelos *Krenak* como uma verdadeira epopeia e possui um simbolismo muito grande na mentalidade do grupo.

Outro episódio que ressalta a importância do *Watu* ocorreu no ano de 1979, quando houve uma grande enchente no rio Doce, e os *Krenak* entenderam essa enchente como uma mensagem do *Watu* de que estava na hora de retornar para o território. A partir desse período, dá-se a volta de alguns *Krenak* que viviam espalhados em vários pontos, inclusive, daqueles que optaram por migrar para Vanuíre, em São Paulo, para ficarem mais próximos de outros parentes (Paraíso, 1989; 1992). Sua importância é evidenciada nas palavras de *Krenak* (1997. p. 45) “o exílio não acabou para muitos *Krenak*, mas os filhos dispersos estão se juntando sobre a terra, as margens sagradas do *Watu*”.

De fato, esses retornos são as provas de um vínculo territorial que nunca se desfez. A importância desse retorno à área originalmente demarcada no ano de 1920, guarda similitudes com o que Oliveira (1996) denominou de “viagens de volta”, que marcam os processos de migrações compulsórias de diversos grupos étnicos, que sofreram uma destruição quase que completa, e perderam grande parte dos espaços geográficos que ocuparam no passado e voltam a se reorganizar em torno da dimensão territorial trazendo à baila uma etnicidade emergente. Ratifica-se, assim, também, a importância da abordagem

relacional, no sentido de estar fortemente presente nas narrativas dos *Krenak* a dimensão metafísica e, portanto, além da categoria de natureza ocidental quando se referem a *Nak*.

Hoje é consenso entre os *Krenak* que *Watu-Kuém*, ou seja, o grande “avô” está morto, afogado pela lama tóxica da atividade de mineração. Sobre o crime que repercutiu no *Watu-Kiem*, hoje restou aos *Krenak* “o luto constante. A gente vela o rio até hoje. O *Watu-Kiem*. O espírito da água foi assassinado O que aconteceu com o *Watu* a gente não chama de desastre, a gente chama de crime” (*Krenaks* - notas de campo, 02 de abril de 2022). Esse episódio marcou uma questão crucial, pois, trata-se da vida e da morte para o “rio”, ou melhor, de gente de verdade, da morte do *Watu*, esse ente que, assim como todos os demais, tem o direito a existir enquanto tal.

Essas falas demonstram que não se pode reduzir o *Watu* a um pensamento apenas simbólico dos *Krenak*, como bem lembra Moreira (2021). Afinal, o uso dos recursos é relativo à vida material, mas, também, ao universo simbólico, e esses conhecimentos estão inter-relacionados. E, no caso dos *Krenak*, não é por mera causalidade que o território destes compreende, sobretudo, o rio Doce. Aliás, o *Watu*.

A relação dos *Krenak* com o *Watú* comprehende, nesse sentido, uma relação outra, isto é, traz à baila questões de cunho ontológico, que são difíceis de serem materialmente mensuradas, mas que repercutem simbolicamente, não podendo ser inseridas dentro das nossas categorias estanques – como natureza ou cultura – pois não obedecem às nossas fronteiras rígidas de classificação. Trata-se de ir de encontro a objetificação dos não humanos enquanto meros recursos naturais.

Para nós, moderno-ocidentais, é apenas um “corpo hídrico que foi contaminado, um “fundo comum”. Esse ponto de vista ilustra aquilo que Viveiros de Castro (2002) denominou de multiculturalismo, e que tonifica a ontologia moderna. Nessa ontologia a natureza apenas pode variar culturalmente a partir de uma diversidade de representações que incidem em uma natureza comum, universal e externa. Falta, portanto, ao pensamento moderno-ocidental um conceito de sentido que seja capaz de operar além da perspectiva antropocêntrica, isto é, uma ontologia que postule o caráter social das relações entre as séries humanas e não humanas (Valentim, 2018).

Posto isso, reduzir o *Watu* ao rio Doce, no sentido de um corpo hídrico, é uma leitura bastante equivocada e que deixa escapar as implicações ontológicas do *Watu* para os *Krenak*, pois, o *Watu* é uma entidade da cosmologia *Krenak* que remonta às muitas histórias e mitos. Para os *Krenak*, trata-se da principal fonte de água e de alimento, além de um parente

dadivoso, a quem cabe corresponder no espírito da reciprocidade, da “dádiva e da retribuição” (Mauss, 2017). Esse grande plano de interações entre os *Krenak* e o *Watu*, manifesta-se, por exemplo, nos cantos de saudação: “*Watu minhãñ ererré; Watu bok nhauit; Borum amangut Ererré; he, he, he, he, he, he, he, he*” (*Krenaks* - notas de campo, 17 de maio de 2022). Seu significado, revela um agradecimento às águas do “rio” pelos muitos peixes que alimentam os *Krenak*.

A ruptura desse plano de interações *Krenak-Watu* pelo cataclismo cosmológico provocado pela lama tóxica da mineração foi expressada de maneira sublime por uma de nossas interlocutoras *Krenak* “*não quero morrer viva*” (*Krenak* - notas de campo 02 de abril de 2022). O que nossos interlocutores trazem à tona é algo que ultrapassa os conceitos baseados na descontinuidade ontológica entre humanos e não humanos, sem, no entanto, deixar de lidar com esses conceitos.

A ontologia dos *Krenak*, evidenciada nas relações sociais estabelecidas com o *Watu*, em muito se contrasta com o significado que lhe é atribuído pela cosmologia moderno-ocidental (um corpo d’água), pois aqueles reconhecem no mundo subaquático um ente, ocasionalmente, acessível aos sentidos, como nas relações *Krenak-Watu*. De um lado, as entidades que estados e corporações pressupõem e tratam como recursos, por outro, trata-se de entidades que outros tomam como pessoas não humanas ou supra-humanas com as quais mantêm relações sociais diversas. Esse episódio da lama tóxica da mineração marcou um processo de intensa precarização territorial provocando um abalo na cosmologia *Krenak*.

5. O lar dos *Maret*: a conservação biocêntrica no Parque Estadual de Sete Salões

O PESS é uma Unidade de Conservação (UC) criada por meio do decreto nº 39.908/1988, do Governo do Estado de Minas Gerais (Minas Gerais, 1988), sendo sua criação associada à medida de compensação ambiental oriunda do processo de licenciamento ambiental da Usina Hidrelétrica Aimorés, instalada no rio Doce, que obteve a licença de operação deferida, no ano de 2005.

O parque tem uma área total de 12.520ha e engloba as principais grutas e afloramentos quartzitos da Serra da Onça e do Boiadeiro. Além do aspecto geológico, o parque é considerado um importante remanescente do Bioma Mata Atlântica. Em termos de justificativa para criação do PESS, observa-se o aspecto da conservação da Mata Atlântica, pois o parque resguarda um dos últimos remanescentes de Mata Atlântica do médio rio Doce.

Conforme destacado no primeiro artigo do próprio decreto de criação da UC, a sua finalidade é proteger a fauna e a flora regionais, as nascentes dos rios e os córregos da região (Minas Gerais, 1988).

O Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC), principal instrumento de conservação da biodiversidade no país, instituído pela Lei federal nº 9.985/2000 (Brasil, 2000), estabeleceu duas categorias de manejo no que se refere a criação de áreas protegidas – proteção integral e uso sustentável – e a tipologia de parque está categorizada como uma UC da categoria de proteção integral. É, portanto, uma área limitada às atividades de proteção, manutenção e restauração do mundo natural em que a presença humana, quando aceita, é apenas para fins de pesquisa científica ou recreação em áreas determinadas pela gestão.

A partir do ano de 2005, os *Krenak* passaram a reivindicar formalmente o reconhecimento da área que compreende o conjunto de grutas de Sete Salões, situada dentro dos limites do PESS. Assim, visando chamar a atenção para essa reivindicação, interditaram o trecho da Estrada de Ferro Vitória-Minas no município de Resplendor no dia 01/12/2005, quando então foram iniciadas as tratativas para instauração do procedimento de identificação e expansão do território pleiteado pelo grupo, por meio da Portaria FUNAI nº 990, de 16.10.2007, que constituiu o grupo técnico com o objetivo de realizar estudos necessários à revisão da Terra Indígena Krenak.

Oliveira (2018) denomina esse processo de *retomadas* indígenas, que supõe a consciência por parte das comunidades de que seus direitos foram lesados e que o Estado, por conivência ou omissão, fez parte igualmente desse processo. Trata-se de um processo de revitalização cultural e reconfiguração social e política, em que conseguem mobilizar com intensidade valores tradicionais, novas energias intelectuais e políticas, procedendo a construção de cenários futuros e mais desejáveis. Inclusive, é de conhecimento dos próprios Krenak a projeção que a luta territorial vem obtendo: “hoje devido a nossa luta contra a mineração, somos conhecidos. A gente conseguiu reconhecimento (*Krenaks* – notas de campo de 19 de maio de 2022).

Em termos de reivindicação territorial, Haesbaert (2004) sintetiza como esses processos de territorialização dos grupos homogêneos, que promovem a desterritorialização dos grupos subalternizados, repercutem também na re-territorialização política dos “de baixo”.

Em certo sentido, no entanto, eles podem vivenciar, concomitantemente, uma auto-reclusão, pois mesmo em meio a condições materiais extremamente precárias, podem forjar iniciativas que manifestam processos de resistência, garantindo-lhes um mínimo de coesão – pelo menos ao nível

mais simbólico, no sentido de que seus territórios refletam, em parte, pelo menos, o seu reconhecimento enquanto grupo, social e culturalmente distinto. Lutas como a dos quilombolas ou dos indígenas, hoje, no Brasil, refletem este caráter ambivalente dos processos de reclusão dos “de baixo” – assim como pode ser um processo dirigido “de fora para dentro” também pode ser uma forma – por vezes a única – de sobrevivência material e simbólica destes próprios grupos (Haesbaert, 2004. p. 45).

Uma já falecida indígena, Sebastiana, filha do dito “Capitão Muin”, ressalta aos *experts*, cujo parecer consta dos autos da Ação Civil Pública, encaminhado à procuradoria federal em 08 de novembro de 2005 (Neto et al. 2005) e assinada pelas lideranças *krenak*, a seguinte declaração:

Uma das partes mais sagradas de nosso território ficou do outro lado do Rio Doce, na parte direita, conhecidas por todos como Sete Salões, onde os nossos antepassados faziam religiões sagradas, e hoje é usado como ponto turístico dos não índios. Parte de nossas crenças religiosas estão ligadas aos Sete Salões, acontecimentos que por fidelidade não estão inscritas em nenhum livro, mas sim em nossas memórias, por essa razão cultural nós *Krenak* necessitamos que este local sagrado seja devolvido ao nosso povo (Neto et al. 2005).

Inclusive, a supracitada ACP (Neto et al. 2005) afirma que a implantação da UC representou um impacto indevido sobre os direitos constitucionalmente reconhecidos ao povo *Krenak*, e que se “tivessem os índios participado do processo de licenciamento, no seu contexto, tornar-se-ia claro que a implementação do parque, nos moldes em que se propunha, ou seja, uma medida de compensação ambiental pela instalação da Usina Hidrelétrica de Aimorés Aimorés a montante da TIK, era juridicamente inviável”.

Ocorre que a criação do PESS, no ano de 1998, fez com que os *Krenak* ficassem praticamente isolados, em uma área de 4.003 hectares que constituem atualmente a área da TIK, dos “acidentes geográficos” e lugares que compõem sua cosmovisão, como as cavernas e lapas de pedra denominadas de Grutas de Sete Salões, pois elas se encontram na margem oposta da atual TIK, dentro de algumas propriedades rurais situadas dentro dos limites do PESS ou com o acesso por dentro de áreas privadas. Segundo informações passadas pela gestão da unidade de conservação, dos 12.520 hectares que correspondem a área do PESS, apenas 25 ha, ou seja, 0,2% da UC são de domínio da gestão do parque. Todo o restante comprehende, como ilustrado na figura 2, propriedades particulares, que segundo nos informou a gestão do PESS é de cerca de duzentas propriedades.

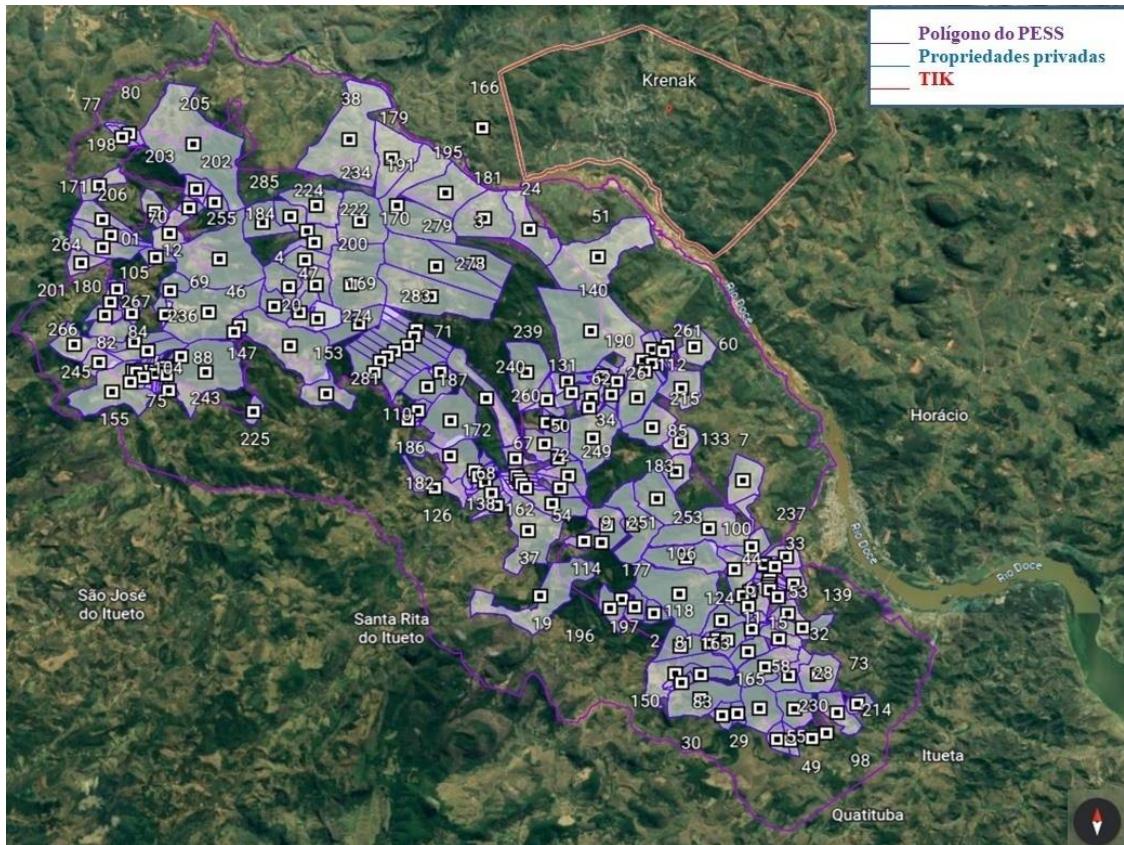


Figura 2. Representação cartográfica das propriedades privadas dentro do PESS. Fonte: Elaborado pelo autor a partir de dados cedidos pela gestão do PESS

E, são justamente essas Grutas de Sete Salões que compreendem um dos nós toponímicos mais elementares do modo de ser Krenak e, portanto, fundamentais para sua tessitura territorial, visto que é o lar dos *Marét*. As primeiras descrições sobre os espíritos *Marét* foram realizadas pelo etnólogo russo Curt Nimuendaju. Descritos como espíritos bons por uns, os *Marét* são fenômenos mais-que-humanos que estão diretamente ligados à manifestação espiritual (Nimuendajú, 1946).

Nas descrições de Nimuendajú (1946), no céu habita uma variedade de espíritos invisíveis aos mortais comuns que os chamam de *Tokón*. Esses espíritos concedem a alguns *Krenak* o poder de ver se comunicar com eles, e essas pessoas favorecidas chamam os *Tokón* de espíritos *Maret*. Um dos *Marét* com frequência narrado é o do velho capitão *Krenak*. As narrativas dos *Krenak* dizem que antes de morrer, o velho *Krenak* pediu aos parentes e

ao seu filho *Muin* que realizassem um “encantamento” ou “embalsamamento” para que o seu corpo ficasse conservado (Pascoal, 2017).

Assim, seu espírito continuaria agindo em defesa do seu grupo. Todavia, os Krenak argumentam que após todos os processos de desterritorialização sofridos e a invasão de suas terras pelos brancos, eles não podem mais localizar o túmulo do capitão Krenak e alimentar as suas almas. Estas, então, transformaram-se em onças e residem no sétimo salão do conjunto de grutas do município de Resplendor, conhecido por Sete Salões. Segundo os Krenak, todos os /caraí podem percorrer os seis primeiros salões, porém, se tentarem penetrar no sétimo, serão destroçados pelo kuparak-Krenak (onça) (Paraíso, 1992. p. 428)

Os *Marét* evidenciam os agenciamentos nutridos com o mundo supranatural, de modo a tecer um *acontecer geográfico*, digamos, assim, concatenado em uma cosmopolítica instituída por relações entre os humanos, os não humanos e o supranatural e que vão delineando nós topográficos ao tecer o território dos *Krenak*.

Ademais, soma-se às restrições dessa categoria de manejo que o PESS representa a corrente preservacionista marcante na gestão da UC. Em conversas com a gestão do parque sobre a possibilidade de recategorização ou desafetação de parte da UC que está sendo reivindicada pelos Krenak, de pronto foi negado quaisquer possibilidades de recategorização do parque em outra tipologia prevista no SNUC; “virar uma Área de Proteção Ambiental? Sem possibilidades” (Funcionário do PESS - notas de campo, 12 de maio de 2022).

Olha eu acho que tem que haver reparação como pediu o MPF, mas tem que ver isso direito. Para que eles querem a área do Parque incorporada à terra deles? Se a gente vai à terra dos Krenak hoje, todos eles estão de Amarok (pick-up) e fazendo pecuária. Eles querem a área do parque para fazer pecuária? (Funcionário do PESS - notas de campo 14 de maio de 2022).

Faz-se mister, nessa linha, o aspecto biocêntrico contido nas políticas de conservação, em que a natureza é considerada como entidade à parte do ser humano, sendo este identificado apenas como um agente antrópico e, por excelência, predador (Bicalho *et al.*, 2020). Identifica-se na fala acima uma coexistência impossibilitada entre sociedade-natureza. Ao fetichizar a natureza, como um domínio externo aos humanos, os movimentos conservacionistas, longe de questionarem os fundamentos da cultura ocidental, têm atuado no sentido de perpetuar o dualismo (Whatmore, 2002).

Nessa linha, outra ação prática típica da conservação biocêntrica encontra-se na elaboração do Plano de Manejo do PESS (Minas Gerais, 2021). O documento além de desconsiderar totalmente a controvérsia jurídica e territorial, colocando à margem a participação dos indígenas na elaboração do instrumento que delinearão os rumos da UC e,

também, do território reivindicado pelos *Krenak*, foi realizado sem quaisquer consultas aos *Krenak*, justamente, o grupo mais implicado nas questões do PESS.

O que se observa é que as Grutas de Sete Salões estão intimamente implicadas com a história e cultura dos *Krenak*, sendo um importante componente de sua territorialidade. A reivindicação pelos *Krenak* das Grutas de Sete Salões, dessa perspectiva cosmológico-territorial, perturba, portanto, a territorialização vigente no estatuto do PESS, pois a manifestação dos *Maret* nos salões dessas grutas não atende aos conceitos regulatórios que impuseram uma natureza externa e que carece de um regime de proteção específico em relação aos humanos. Esse regime de proteção da “natureza” que embasa a criação de UC, em geral, é uma relação de tutela, logo, é imprescindível instituir uma relação com a “natureza” enquanto uma entidade externa que demanda proteção dos estragos antropocêntricos (Descola, 1996).

Da perspectiva da gestão do parque, a área constitui-se em importante remanescente da Mata Atlântica, um espaço de proteção da “natureza” pautado em uma relação oposta entre presença humana e a conservação da “natureza”. É, portanto, uma Floresta-Objeto. É dizer que onde a gestão do parque vê “natureza”, remanescente da Mata Atlântica, os *Krenak* veem uma malha relacional de gentes, e que vai de encontro a ideia de existência de uma realidade externa enquanto um conjunto de objetos localizados no tempo e no espaço onde a matéria (incluindo a “natureza” e os animais) é inerte e passivo, e não tem poderes inerentes de resistência ou agência.

6. Considerações finais

Absorvido e reelaborado à luz do modo de vida dos *Krenak*, o território ganha sentidos outros. O território é evocado à luz de uma ontologia terrena/territorial, um território entendido enquanto um espaço de vida, da existência em sentido amplo. De um lado, uma geografia burocrática pautada no dualismo cartesiano, de uma realidade que nos é externa, um conjunto de coisas localizadas e absolutamente separadas em duas dimensões no tempo e no espaço, ou seja, natureza e sociedade, por outro lado, o território *Krenak*, forjado por diversos agenciamentos que tecem uma complexa malha relacional.

Se há consenso de que o território e a categoria de política que lhe é inerente trazem à tona a especialização das relações políticas por excelência inter-humana, que constitui o *leitmotiv* do território, produto, portanto, da nossa tradição moderno-ocidental, o caso tem como pano de fundo uma luta pelos entes supranaturais enquanto existentes. A reivindicação territorial dos *Krenak* engendra o retorno dos não humanos, pessoas, memórias, novos

arranjos sociais e a defesa dos recursos naturais, além da maneira que tem refletido seus processos históricos e cosmológicos. Tanto o *Watu* quanto as grutas de Sete Salões, lar dos *Marét*, são nós toponímicos que tecem a malha territorial dos Krenak tendo como prerrogativa uma política calcada na relacionalidade.

Os Krenak retiraram a categoria de política subjacente ao território de sua tradição particular, e lhe deram novas coordenadas em que a agência é distribuída amplamente entre conjuntos heterogêneos de humanos, não humanos e entidades supranaturais. Demarca-se, nesse sentido, uma luta - uma cosmopolítica - pelo direito da existência dos não humanos, isto é, do mundo supranatural que tem relações com os humanos e que dá conformidade à dimensão territorial específica.

É uma cartografia *sui generis* que dá o tônus que repercute a dimensão ontológico-territorial, e que remete a uma disputa política pela existência dos entes sociais, que não são reconhecidos como entes pela cosmologia moderno-ocidental. É dizer que estamos diante de seres cujo teor existencial são reduzidos a esse mínimo que é a existência física, ou seja, natureza, rio Doce, grutas e aspectos geológicos, por exemplo, à luz da ontologia moderno-ocidental.

Trata-se, no caso dos Krenak, da composição territorial enquanto uma entidade multidimensional que estabelece os vínculos entre os sistemas simbólicos, culturais e em defesa do direito de existência tanto humano quanto daqueles entes não humanos. Em contraposição à noção ocidental e antropocêntrica de “natureza”, algo passível de ser controlado/dominado/colonizado como ‘objeto’, a “ontologia relacional” dos Krenak, abarcando humanos, não humanos e o supranatural, é baseada na troca e na reciprocidade, isto é, em uma relação de sujeitos.

Em suma, a arquitetura da geografia relacional e mais que humana se demonstrou potente, na medida em que traz à tona possibilidade de reconhecer as ligações entre os seres, de dispor geograficamente esses outros agentes, para além humano, nessa tapeçaria aberta à assimilação dos humanos, não humanos e supranaturais, onde a Terra é presença e o ser-e-estar no mundo dos Krenak, por exemplo, permite-nos uma abertura para grafias outras da terra que superam o excepcionalismo humano.

Referências

ALMEIDA, W. Terras tradicionalmente ocupadas: processos de territorialização e movimentos sociais. **Revista Brasileira de Estudos urbanos regionais**. V. 6. n 1. p.9 - 32. Maio. 2004.

ARRUDA, R. **Territórios Indígenas no Brasil: aspectos jurídicos e socioculturais. Estudios Latinoamericanas**. v.21. p.39–56. Dez. 2001. Disponível em:

<https://estudioslatinoamericanos.pl/index.php/estudios/article/view/181/124>. Acesso em 19 de junho 2025.

BANIWA, G. A conquista da cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. In: RAMOS (Org.). **Constituições nacionais e povos indígenas Belo Horizonte**: Editora UFMG. 2012. p. 205 - 228.

BICALHO, A.; HOEFLER, S. W.; ARAUJO, A. P. C. Ribeirinhos em resistência à gestão biocêntrica de conservação pública e privada no Pantanal. **Espaço Aberto**. v. 10, n. 2, p. 205-23. Rio de Janeiro. Outubro. 2020. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/EspacoAberto/article/view/38022/21288>. Acesso em 19 de jun de 2025.

BLASER, M. Uma outra cosmopolítica é possível? **Revista de Antropologia da UFSCar**. v.10. n.2. p. 14 – 42.julh/dez. 2018. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/243>. Acesso em: 19 de junho de 2025.

BLASER, M; CADENA, C. Os incomuns. **Piseagrama**. Belo Horizonte, n. 15, p. 74-83, dez. 2021.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República. 2016.

BRASIL. **Lei nº 9.985, de 18 de julho de 2000**. Institui o Sistema Nacional de Unidades de Conservação da Natureza. Brasília. 2000.

CHAKRABARTY, D. **O global e o planetário**: a história da era da crise climática. São Paulo. UBU Editora. 2025. 352p.

CHOI, M. 2016. More-than-human geographies of nature: towards a careful political ecology. **Journal of the Korean Geographical Society**. v.51. P 613 - 632. 2016. Disponível em: <https://cdn.apub.kr/journalsite/sites/geo/2016-051-05/N0130510502/N0130510502.pdf>. Acesso em: 19 de junho de 2025.

CLAVAL, P. **A geografia cultural**. Florianópolis. Editora da UFSC. 2014.

CRESWELL, T. **Geographical Thought**: A critical introduction. London: Routledge. 2013. 304p.

DARDEL, E. **O homem e a Terra**: natureza da realidade geográfica. São Paulo. Perspectiva. 2015. 161p.

DANOVSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. **Há mundo por vir?** Ensaio sobre os medos e os fins. Florianópolis. Cultura e Barbárie. Instituto Socioambiental. 2014. 176p.

DESCOLA, P. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. In: DESCOLA, P & PÄLSSON, G (Org.). **Nature and Society**: Anthropological Perspectives, London, Routledge. 1996. pp. 82-102.

DESCOLA, P. **As lanças do crepúsculo**: relações Jivaro na Alta Amazônia. São Paulo, CosacNaify, 2006. 520p.

DESCOLA, P. **Más allá de natureza y cultura**. Buenos Aires: Amor rortu, 2012. 624p.

ESCOBAR, A. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pós desenvolvimento. In: LANDER, E (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais Buenos Aires. Colección Sur Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. 2005. p. 69 – 86.

FELIPPE, F; COSTA, A., FRANCO-JÚNIOR, R., MATOS, R., MAGALHÃES, A. Acabou-se o que era doce: Notas geográficas sobre a construção de um desastre ambiental. In: MILANZES, B &

LOSEKANN, C. (Org.). **Desastre no Vale do Rio Doce**: antecedentes, impactos e ações sobre a destruição. Rio de Janeiro. Folio Digital. 2016. p. 125 – 163.

FIOROTT, T. H. **A morte do Uatu**: impactos do desastre da Samarco/Vale/BHP sobre a sustentabilidade do povo Krenak. 2017. 156f. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília-UNB, Brasília, 2017.

FOUCAULT, M. **Ditos e escritos III** - Estética: Literatura e pintura, música e cinema. 4º edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003. 512p.

GINN, F.; DEMERITT, D. Nature: A contested concept. In: CLIFFORD, N.; HALLOWAY, S. (org.). **Key concepts in geography**. Londen. SAGE. 2009. p. 300-311. 2009.

GUDYNAS, E. Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual. In: SHULDT, J; GUDYNAS, E. (Org.). **Extractivismo, política y sociedad**. Quito: Centro Andino de Acción Popular /Centro Latino Americano de Ecología Social. 2009. p.187-225.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização**: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 398p.

HAESBAERT, R. Do corpo-território ao território-corpo (da Terra): contribuições decoloniais. **GEOgraphia**. v. 22, n. 48. Jun. 2020.

HÄGERSTRAND, T. Geography and the study of the interaction between nature and society. **Geoforum**. v.7. p. 329 - 334. 1976.

HOEFLE, S. W. Ghosts in the Forest: The Moral Ecology of Environmental Governance Toward Poor Farmers in the Brazilian and US Atlantic Forests. In: GRIFFIN, C.; JONES, R & ROBERSON, L (Org.). **Moral ecologies: Histories of conservation, dispossession and resistance**. Londen. Palgrave Macmillan Springe. 2019. p. 99 - 125.

HOEFLE, S. W. Políticas de conservação Ambiental e de identidade étnica no século XXI: perspectivas da ecologia crítica, da história ambiental e da ontologia relacional. **Espaço e Cultura**. [n. 49 . p.44 - 84. Jan/Jun 2021.](#)

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo demográfico. 2010. Disponível em <https://indigenas.ibge.gov.br/#>. Acesso em: 03 de maio de 2024.

INGOLD, T. Trazendo as Coisas de Volta à Vida: Emaranhados Criativos num Mundo de Materiais. **Horizontes Antropológicos**. v. 37. p. 25 - 44. 2012.

KRENAK, M. **Rhitioc Krenak**: coisa tudo na língua Krenak. Brasília. Editoras Mec/SEE-MG. 1997. 67p.

KRENAK, A. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo. Companhia das Letras. 2019. 86p.

LADEIRA, M. I. **Espaço geográfico Guarani-Mbya**: significado, constituição e uso. Maringá. Eduem. 2008. 228p.

LEFF, E. **Ecologia, capital e cultural**: a territorialização da racionalidade ambiental. Petrópolis. Editora Vozes. 2009. 440p.

MAUSS, M. **Sociologia e antropologia**. São Paulo. Ubu editora. 2017. 574p.

MANIZER, H. H. **Les Botocudos**. Arquivos do Museu Nacional, Rio de Janeiro. v. XXII, p. 243-273.1919.

MASSEY, D. **Pelo Espaço**. 5º edição. Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 2005. 314p.

MINAS GERAIS. Instituto Estadual de Florestas. **Parque Estadual de Sete Salões**. 2021. Disponível em: <http://www.ief.mg.gov.br/areas-protégidas/214?task=view>. Acesso em: 15 de fevereiro de 2022.

MOREIRA, J. V. F.; VIDAL, J. S.; NICÁCIO, C. S. Engajamento e recusa etnográfica: reflexões a partir de dois contextos de pesquisa empírica em direito. **Revista de Estudos Empíricos em Direito**. v. 8. 2021. p. 01 – 33. Disponível em: <https://reedrevista.org/reed/article/view/549/345>. Acesso em 19 de junho de 2025..

NETO, D. D.; SERAFIM, U. G.; NASCIMENTO, A. R. Ação Civil Pública nº 2006.38.13.009676-0. Ministério Público Federal/Procuradoria da República em Minas Gerais. Belo Horizonte, p. 22. 2005.

NIMUENDAJÚ, C. Social organization and beliefs of the Botocudo of Eastern Brazil. **Southwestern Journal of Anthropology**, v. 2, p. 93-115, 1946. Disponível em: http://www.etnolinguistica.org/local--files/biblio:nimuendaju-1946-botocudo/Nimuendaju1946SocOrgBeliefsBotocudo_OCR.pdf. Acesso em: 19 de junho de. 2025.

OLIVEIRA, J. P. Viagens de ida, de volta e outras viagens: os movimentos migratórios e as sociedades indígenas. **Travessia: Revista do migrante**. v. 9. n. 24. p. 5 – 19. Jan/Abr 1996.

OLIVEIRA, J. P. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro. Contra Capa. 201. 384p.

OLIVEIRA, J. P. Fighting for land sand reframing the culture. In: ABA (Org.). **Dossiê Fighting for Indigenous Lands in Modern Brazil**: the reframing cultures and identities. Brasília. v. 15. n. 2. 2018. p. 1 - 21.

PARAÍSO, M. H. B. **Os Krenak do rio Doce, a participação, o aldeamento e a luta pela terra**. XIII Encontro anual da ANPOCS. Caxambú, Minas Gerais. p. 1 - 26.1989.

PARAÍSO, M. H. B. “Os Botocudos e sua trajetória histórica”. In: CUNHA, M. C (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras. p. 413 - 430.1992.

PARDINI, P. Amazônia indígena: a floresta como sujeito. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Belém, v. 15, n. 1, p. 1 - 11. 2020.

PASCOAL, W. V.Os sentidos de luta e a “ressurgência cultural” entre os Krenak. **Revista de Estudos em Relações Interétnicas**. Brasília, v. 20, n. 2, p. 87-108, dez 2017.

SOARES, G. C. **Os Borun do Watu: os índios do rio Doce**. 1992. Contagem: CEDEFES, 1992. 198p.

SOUZA-JÚNIOR, C. F. Geografias culturais e mais-que-humanas rumo ao coabitar na Terra. **Mercator**. Fortaleza, v.20, p. 1 -10. 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mercator/a/bj4MCYjMFZJw8MXMShs9Gdr/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 19 de junho de 2025.

STENGERS, I. A proposição cosmopolítica. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, Brasil. n. 69, p. 442-464, abr. 2018.

VALENTIM, M. A. A. **Extramundanidade e sobrenatureza: ensaios de ontologia infundamental**. Florianópolis. Cultura e Bábarie. 2018. 318p.

VERDUM, R. Mapa da fome entre os povos indígenas: uma contribuição à formulação de políticas de segurança alimentar no Brasil. **Sociedade em Debate**. Sociedade em Debate, v. 9, n. 1, p. 129-162, .2003.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **MANA**. 2(2): p.115-144, 1996. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/F5BtW5NF3KVT4NRnfM93pSs/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 19 de junho de 2025.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo. Consac NaAIFY. 2002. 552p.

WHATMORE, S. **Hybrid Geographies:** Natures, Cultures, Spaces. London. Sage. 2002. 226p.