



Os sentidos de luta e a “ressurgência cultural” entre os Krenak

The senses of struggle and the “cultural resurgence” among the Krenak

Walison Vasconcelos Pascoal

Doutorando Programa de Pós-Graduação em Antropologia- PPGAn
Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG
e-mail: jfkisboa@gmail.com

Resumo

A experiência histórica do povo Krenak é marcada pela resistência aos diversos tipos de violência estatal que sofreram. Em suas narrativas a palavra luta é recorrente, e está relacionada a este processo de resistência. O texto investiga os diferentes sentidos que luta tem para os Krenak, e dá destaque ao tipo de luta que, ancorada em uma consciência histórica, orienta-se como projeto de futuro focado em aspectos propriamente culturais, como a língua e a religião, processo que alguns Krenak vem chamando de “ressurgência cultural”. A descrição deste processo será feita a partir de dados históricos e etnográficos levantados no âmbito de uma pesquisa colaborativa em curso para o registro dos conhecimentos associados à estátua sagrada dos Krenak.

Palavras-chave: Krenak, lutas, história, artefatos.

Abstract

Resistance marks the historical experience of the Krenak people to the various types of state violence they have suffered. The word struggle is recurrent in his narratives and were relate to this process of resistance. The text investigates the different senses that struggle has for the Krenak, and highlights the type of struggle that, anchored in a historical consciousness, is oriented as a future project focused on cultural aspects such as language and religion, a process that some Krenak has come to call it "cultural resurgence." The description of this process will be made from historical and ethnographic data raised in the framework of an ongoing collaborative research for the retrieval of knowledge associated with the sacred statue of the Krenak.

Keywords: Krenak, struggles, history, artifacts.

“A vida instável nas matas não permite aos Botocudos um desenvolvimento intelectual maior. Seu primeiro desejo é a satisfação de suas necessidades físicas, a única mola propulsora de suas atividades. O selvagem não pensa no futuro, nem se preocupa com o passado: não existem tradições nem lendas que indiquem algo sobre seus ancestrais. Também não existe nenhum cálculo do tempo, nem a sua idade o indígena não consegue informar. Praticamente não se pode comprovar neles sequer um vago pressentimento de um poder superior, caso não quisermos ver esse indício naquele temor indefinido dos fantasmas noturnos ou dos poderosos fenômenos da natureza que ocorrem no céu”(EHRENREICH, 2014[1887]102-3).

As visões construídas até o início do século XX sobre os grupos indígenas que compartilhavam vários traços culturais, a quem convencionou-se chamar Botocudos, foram pautadas por uma perspectiva estereotipada e negativa. É comum ler na literatura de viajantes naturalistas desde o século XVII descrições guiadas pelas faltas e ausências de instituições que estes próprios autores identificavam como necessárias à sociedade: a clássica ideia do primitivo “sem fé, sem lei, sem rei”, das sociedades sem Estado (Clastres, 2004 [1976]). No caso das descrições sobre os grupos Botocudos, acrescenta-se a falta da noção de tempo secular (de história), efeito da própria falta de pensamento abstrato, como expressado na citação de Ehrenreich em epígrafe. É claro que estas descrições falam mais do “espírito científico” da época em que foram produzidas do que precisamente sobre as instituições sociais indígenas, de onde sua maior importância documental do que antropológica. Assim, é preciso sempre uma rígida ponderação. No entanto, a citação de Paul Ehrenreich é um ótimo mote para uma descrição de processos atuais entre os Krenak, grupo remanescente dos antigos Botocudos, que circunscrevem tais temas, como as suas construções do passado, suas visões de futuro, de lendas e tradições culturais antigas, e de crenças em espíritos protetores. Tal descrição está baseada em uma pesquisa colaborativa em curso que visa documentar os saberes tradicionais relacionados à estátua sagrada dos Krenak, que foi “coletada” pelo etnólogo Curt Nimuendaju em 1939 no Posto Indígena Guido Marlière (margem esquerda do Rio Doce, entre os municípios de Resplendor e Conselheiro Pena em Minas Gerais), e que atualmente compõe a reserva técnica da coleção Curt Nimuendaju do Museu Paraense Emílio Goeldi. A descrição apresentada aqui também visa destacar o protagonismo de alguns jovens krenak da Aldeia Atorã como pesquisadores interessados na história do seu povo, e o sentido que eles dão a esta atividade de

pesquisa, como uma forma de “luta cultural” que fortalece as “lutas políticas” que precisam travar atualmente.

Os Botocudos objetificados

No início do século XIX os Botocudos habitavam uma extensa região que abrangia os vales dos rios Mucuri, São Mateus, e Doce, em Minas Gerais e Espírito Santo. Em 1808 Dom João VI, recém instalado no Brasil, autoriza a “Guerra Justa” contra os Botocudos, ratificando os interesses coloniais sobre a região. Os massacres humanos e a destruição da mata atlântica são faces da mesma moeda a partir desse ato. Esta abertura à colonização abre também a possibilidade para a exploração dos viajantes e naturalistas (Carneiro da Cunha, 1992; Duarte, 2002). Entre estes pode-se citar o Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied (entre 1815-17), Auguste de Saint-Hilaire (entre 1817-1822), Barão Guilherme Luís de Eschewege (entre 1811-21), Carl F. P. Martius e Johann B. Von Spix (em 1818), Johan Jakob Von Tshudi (1858), Robert Avé-Lallemant (1859), além do engenheiro francês exilado no Brasil, Pierre Renault (a partir de 1836), entre outros. Manuela Carneiro da Cunha comenta que no século XIX, “o Botocudo não é o único índio que interessa à ciência, mas é sem dúvida o seu paradigma” (1992: 136). Não cabe aqui realizar uma análise detalhada da literatura produzida por estes personagens, mas destacar que vários dos acontecimentos ligados às práticas que compunham o repertório dos procedimentos científicos daquela época ainda repercutem entre os Krenak. A coleta de ossadas completas ou crânios para medições e análises, além de artefatos da cultura material indígena, assim como o uso de índios em exposições com o propósito de fornecer um exemplo vivo das descrições que se fazia, eram práticas recorrentes. Segundo Izabel Misságia de Mattos,

a “celebridade” que esses Botocudos conquistaram revela-se na extensa bibliografia internacional dirigida à descrição de aspectos de seus rituais, língua, quando não chegaram, eles próprios, a ser submetidos a objetificação enquanto “espécimes vivos” que exemplificavam, na exposição pública de sua “degradação física e moral”, a inviabilidade, cientificamente medida e comprovada, de uma “humanidade” extraviada do caminho da “civilização” (2004: 61).

O Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied chegou a levar um índio Botocudo para a Alemanha. O índio *Quäck* – como ficou conhecido na Alemanha (*Borum Kuát*, como é glosado atualmente pelos Krenak) – ficou na Alemanha entre 1818 até sua morte em 1834. Neste período chegou a ser retratado por diversos pintores e, após sua morte, teve seu crânio destinado

ao Museu do Instituto de Anatomia da cidade de Bonn. Não se sabe ao certo quando isto foi feito, mas segundo o diretor atual deste museu, Karl Schilling (2011), provavelmente foi entre 1834 e 1861, após Kuát ter sido enterrado seguindo os costumes cristãos¹. Wied-Neuwied também levou outros crânios de Botocudos para a Europa, sobre os quais a suspeita é de que tenham sido “desenterrados às escondidas das matas onde estivera” (Duarte, 2002: 276). Outros Botocudos também foram levados e expostos vivos na Europa (Paris e Londres) e no Rio de Janeiro (Misságia de Mattos, 2004: 62-4). Segundo uma reportagem de Clarissa Neher (2017) amplamente divulgada e reproduzida em meios de comunicação do país, o próprio Dom Pedro II chegou a presentear o Museu Etnológico de Berlim com quatro crânios botocudos em 1875. A mesma matéria afirma que “pelo menos 28 crânios oriundos do Brasil fazem parte de acervos de museus da Alemanha”.

A trajetória de lutas dos Krenak

Os Krenak provem do relacionamento histórico de vários subgrupos que habitavam até a segunda metade do século XIX uma extensa área entre os estados de Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia. Tal região era conhecida naquele século como “Sertões do Leste”, e, como já mencionado, estes subgrupos eram chamados de Botocudos. Sua língua materna é classificada no tronco macro-jê, e o termo que usam como uma autodenominação, cujo significado é gente/humano, é Borum. A identidade étnica Krenak² foi assumida a partir de uma inserção no campo da política indigenista que começou na década de 1950, quando foram transferidos de suas terras pelo Serviço de Proteção ao Índio (SPI). O contexto na época era o interesse de fazendeiros – que já arrendavam áreas do Posto Indígena – pelas terras dos Krenak. Uma negociação irregular entre o SPI e a Polícia Florestal de Minas Gerais criou o Horto Florestal do Rio Doce nas terras krenak. Em 1959 o SPI decidiu por transferi-los para o Posto Indígena Maxacalis, no nordeste do estado, sob a acusação de terem jogado uma bomba na casa do administrador do Horto. Algo que definitivamente não fizeram. Durante a operação de transferência alguns Krenak fugiram e se esconderam em ilhas no Rio Doce, chamadas atualmente de “Ilhas da Resistência”. Guimarães e Paraíso descrevem bem o episódio da transferência:

¹ Entrevista concedida a Ronaldo Pelli para a Revista de História da Biblioteca Nacional, na qual o Diretor Schilling afirma desconhecer qualquer estudo que tenha sido realizado com o crânio de Kuát.

² Era comum entre os grupos Botocudos que a identificação dos grupos fosse feita através do nome de seu líder, como é o caso dos Krenak, cujo nome provém de um importante líder da passagem entre o século XIX e o XX, e que é chamado hoje em dia de Velho Krenak ou Capitão Krenak, como veremos infra.

Embarcados em caminhões, os Krenak foram abandonados na cidade de Maxacalis, a 30 Km da sede do Posto Indígena, sem que sequer o chefe daquele Posto tivesse sido avisado da chegada do grupo (Souza, 1989). Este, quando soube que os Krenak estavam na cidade, deslocou-se para recolhê-los. Acomodou-os precariamente numa pequena parcela das terras Maxacali (1991:7).

Naquela época ainda parecia ser bastante presente na memória coletiva dos Maxacali e dos Krenak as relações de inimizade estabelecidas pelos seus ancestrais. A perspectiva de aliança frente os brancos ainda não era uma realidade, como é desde pelo menos a década de 1970. Neste contexto de convivência com um povo inimigo, passando necessidades básicas como fome, frio e contração de doenças, os Krenak resolveram retornar ao seu território tradicional. Em 1959 um grupo deixou o Posto Indígena Maxacali e foram a pé até a cidade de Governador Valadares, onde tomaram o trem até a estação da vila Crenaque. É nessa época que começou a dispersão do povo Krenak por diversos Postos Indígenas do país, já que na área do rio Doce a polícia florestal não prestava nenhuma assistência aos índios. Os destinos foram variados, “alguns se dirigiram para [Ilha do] Bananal e para o Mato Grosso (PI Cachoeirinha), e um grupo foi para o PI Vanuíre, em SP” (Misságia de Mattos, 1996: 102).

Em 1967 é extinto o SPI e criada a Fundação Nacional do Índio (FUNAI). No mesmo ano o PI Guido Marlière é transformado em Reformatório Agrícola Indígena, também conhecido como Centro de Reeducação para Índios (Caixeta de Queiroz, 1992:36). O idealizador e executor da penitenciária indígena foi o Capitão Pinheiro (reformado do exército) e para lá eram enviados índios de diversas etnias do Brasil, acusados de ameaçar a ordem tribal. Muitos Krenak trabalharam nesse reformatório, onde formas variadas de abusos foram cometidas contra os índios. Em seu estudo sobre o Presídio de Krenak, Carlos Caixeta de Queiroz nos conta que:

os Krenak não tiveram outra alternativa a não ser submeter-se às influências diversas e ameaças de diferentes povos; não puderam escapar a convivência forçada com índios de diversas procedências e culturas. Os Krenak passaram a viver sob forte esquema de repressão; o posto era policiado por soldados militares; foram proibidos de falar a língua e forçados a trabalhar para o sustento geral. Qualquer deslize eram severamente punidos. Além disso tiveram que conciliar diferentes visões de mundo numa total descaracterização de suas próprias concepções culturais (1999: 87, nota).

Em 1971 a FUNAI ganha uma ação judicial que pedia a reintegração de posse dos 4 mil hectares pertencentes aos Krenak desde o seu aldeamento em 1920. A ação dava 30 dias para a saída dos fazendeiros, mas uma negociação irregular entre o governador de Minas Gerais (intervindo pelos fazendeiros), o presidente Médici e a FUNAI, prejudica mais uma vez os Krenak (CIMI, 1989, apud Caixeta de Queiroz, 1992: 37). Estes, sem saber do ganho de causa da FUNAI, foram transferidos, juntamente com o Presídio, da área do rio Doce para a Fazenda Guarani, no município de Carmésia (MG). Também mais uma vez a transferência foi realizada de forma violenta. Após este crime cerca de 50 fazendeiros foram titulados pelo Instituto de Terras de Minas Gerais (Ruralminas), e a parte relativa ao Posto Indígena Guido Marlière arrendada ao Patronato São Vicente de Paula (Caixeta de Queiroz, 1992:38).

No decorrer da década de 1970 muitos Krenak foram para Vanuíre (SP), Colatina (ES) e Conselheiro Pena (MG) (Guimarães e Paraíso, 1991:9). Como em Maxacalis, a vida na fazenda Guarani não agradava ao povo Krenak. A falta de um grande rio, o frio, a terra infértil, além do forte desejo de morar à beira do rio Doce (*Watu*), local onde viveram os antepassados, deixavam os Borum insatisfeitos, já que "(...) a natureza e a terra onde estão enterrados seus ancestrais, são âncoras da resistência de todo o seu universo cultural bem como da identidade étnica" (Misságia de Mattos, 1996:89).

Tal aspecto pode ser comprovado pelas palavras de um chefe Krenak à época:

O índio que é acostumado, ele é difícil acostumar em outro lugar. Agora eu não sei explicar, não sei se é pelo amor ao lugar deles, que tem os antepassados deles, morreu os avós, o pai, a mãe, tudo tá ali. [...] Eu mesmo quando estava na fazenda Guarani, eu gostava de lá, mas todo dia eu pensava no Krenak. Lá não era tão ruim assim, não, mas eu não acostumava lá de jeito nenhum, tinha dia que eu até sonhava com o Krenak... (Nego, apud Misságia de Mattos, 1996:113).

Esta situação diaspórica sem dúvida implicou um certo grau de desorganização social, mas também conferiu um rumo particular à combatividade krenak, tornando-os protagonistas em um cenário nacional marcado pela politização da questão indígena.

É a partir dos anos 1970 que os Krenak passam a frequentar ativamente os movimentos ligados à "causa indígena". Apoiados por agentes interculturais como o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e o Grupo de Estudos da Questão Indígena (GREQUI), eles começaram a participar de

palestras, manifestações, debates, entre outros. O momento era marcado pela efervescência dos debates acerca do futuro dos povos indígenas, muito influenciado pelo pessimismo de pensadores ilustres como Darcy Ribeiro, que, na esteira da teoria da aculturação, chegou a “prever” a transformação dos índios do Brasil em “índios genéricos” (Ribeiro, 1970, apud Ramos, 1987).

Alcida Ramos destaca o impacto desse momento para os povos indígenas, já que

a causa comum de lutar numa arena política, ao mesmo tempo em que congregou os povos indígenas em torno de um sentimento nascente de ‘indianidade’, teve também o efeito de reforçar suas distinções étnicas (1987:118).

Dessa forma, também é necessário considerar a importância dos agentes interculturais, e desse momento de “emergência da causa indígena” na constituição e instrumentalização da identidade étnica Krenak.

Já nos anos finais da década de 1970, algumas famílias haviam recém retornado à região do rio Doce, e ocupado uma área de 68,25 hectares anteriormente arrendada pela FUNAI ao Patronato São Vicente de Paulo (Misságia de Mattos, 1996:114). Em 1983 a FUNAI entrou com uma ação de anulação de títulos no Supremo Tribunal Federal. Desse período até a reintegração definitiva da terra em 1997, os conflitos foram grandes. A luta para conseguir a anulação da posse da terra pelos fazendeiros e fazê-los sair da área foi intensa. Apenas em 2002 é que houve a homologação da Terra Indígena Krenak. Quando a terra foi definitivamente demarcada, um líder krenak foi à Fazenda Guarani e a outras Terras Indígenas para convocar os parentes de volta para o rio Doce. Muitos retornaram, mas também constam relatos de índios que não voltaram por não acreditarem que os fazendeiros, militares e outros atores que impuseram tantos prejuízos ao seu povo tivessem realmente sido tirados da Terra Indígena Krenak. Ainda persistem, tal qual fantasmas na memória de alguns, as sombras de um passado violento.

Tramita na justiça um processo para que a área do Parque Estadual dos Sete Salões seja incorporada à Terra Indígena Krenak. Essa região é muito importante, já que é lá que se situam os sítios com pinturas rupestres que os Krenak relacionam a seus antepassados. Também importante é a memória sobre os momentos em que estes antepassados precisaram se refugiar nas cavernas da área para escaparem de massacres arquitetados pelos não indígenas. Assim, a região dos Sete Salões está intimamente relacionada à história e cultura krenak, sendo um importante componente de sua territorialidade, e fonte pulsante de sua identidade. Além do mais, os

Krenak argumentam que o território que atualmente ocupam é fruto de uma “doação” do governo de Minas no início do século XX, do qual sempre se recusaram a sair, mas que um estudo de identificação e delimitação de seu real território nunca chegou a ser realizado pelo Estado brasileiro.

Os sentidos das lutas

A geração dos Krenak com quem mais me relaciono é composta por filhos e netos dos personagens que lideraram a resistência e retomada do seu território. A maior parte deles nasceu durante o exílio dos seus parentes, ou seja, carrega na própria história pessoal as marcas da violência sofrida pelo coletivo a que pertencem. E, como não poderia deixar de ser, estão desde muito jovens profundamente envolvidos nesta resistência. Além disso, é a primeira geração que teve acesso à educação, inclusive superior. Com efeito, eles se tornaram pesquisadores da própria história e cultura krenak, e utilizam este conhecimento para transformar positivamente a realidade do seu povo. Este processo de análise e ação no mundo é geralmente chamado por eles de *luta*. Ou seja, tanto os embates e outras experiências de confronto – geralmente com o mundo não indígena – que viveram por si mesmos, ou que conheceram através dos livros e conversas com os mais velhos, assim como os projetos que pretendem colocar em prática visando geralmente o bem coletivo, são pensados como *lutas*.

Antes de iniciar a transcrição de entrevistas, rodas de conversa e discursos gravados em campo, eu não havia notado a grande quantidade de vezes que a palavra *luta*, além de outras sinônimas como *batalha*, *guerra*, *resistência*, bem como (*meu*) *povo*, apareciam nas falas.

Acredito que uma análise dos sentidos destas palavras, assim como fez John Cunha Comerford (1999) ao analisar os sentidos de luta para organizações camponesas, pode ser elucidativo da própria maneira como estes jovens Krenak desenvolveram uma consciência histórica e hoje se veem como protagonistas do próprio destino, inclusive, refletindo sobre o fato de ser a sua geração a responsável por assumir atualmente a liderança do seu *povo*.

Às vezes *luta* aparece na descrição do esforço que fizeram as lideranças para garantir a sobrevivência dos familiares na época em que estavam na diáspora, e/ou relegados a viver em apenas 68,25 hectares do seu território. Nesse sentido, *luta* é a dificuldade do trabalho cotidiano pela sobrevivência. Está relacionada à ideia de sofrimento e oposta a noções como preguiça (Comerford, 1999: 19), que geralmente eram (são) usadas pela população regional como adjetivos aos Krenak. Este sentido enfatiza a situação de

precariedade material que passaram, de pobreza, e, por isso, possui uma dimensão coletivizante: todos sofreram.

Um outro significado para o termo luta está relacionado ao confronto direto com os agentes que ocuparam ou facilitaram a ocupação das suas terras, fazendeiros, empresas, instituições e autoridades. Este sentido pode estar relacionado a enfrentamentos diretos, envolvendo episódios de violência física ou de humilhações. Também como nos casos analisados por Comerford (1999:19),

luta adquire neste contexto um sentido ético e também “épico”, em narrativas nas quais pessoas (inclusive aquelas que fazem as narrativas) e *comunidades* mostram o seu valor através da resistência para manter o seu espaço (...). São também uma reflexão sobre o sentido da *comunidade*, da *união* e, novamente, do *sofrimento* (...) (ênfases originais).

Por mais que hoje hajam desavenças e rixas das mais variadas sobre diversos temas, este sentido de *luta* os iguala a todos que lutaram. Muitas vezes ao criticarem a postura atual de um líder mais velho, sempre fazem uma ressalva de que na época da *luta pela terra*, tal ou qual líder estavam totalmente comprometidos com seu *povo*. Eles sofreram juntos, e à frente, os riscos da *luta*.

No esboço da trajetória de lutas que apresentei pode-se destacar também alguns momentos que hoje adquiriram um caráter épico para os Krenak, como a recusa de alguns em embarcarem para o território Maxacali, indo se refugiar nas ilhas do rio Doce – hoje chamadas de “Ilhas da Resistência” –, e a recusa de outros que foram em permanecerem lá, realizando a pé o caminho de volta. Há também um caráter ético daqueles que depois da segunda transferência para a Fazenda Guarani, nunca deixaram de se queixar e comunicar às autoridades a insatisfação do seu povo e o desejo de retornar para as terras às margens do rio Doce.

Em outro registro, o termo luta está relacionado ao envolvimento pessoal ou coletivo em uma categoria (o movimento indígena), e nas suas ações e rotinas. Com efeito, luta assume aqui um caráter jurídico e político – nos termos da “grande política”, como atenta Comerford (1999: 20) – concebidos pelas diversas organizações indígenas e indigenistas das quais os Krenak participam desde seu surgimento. Luta neste sentido é uma causa e/ou questão (indígena). Aqui ela ganha dimensões maiores e mais abstratas, apesar de estarem sempre vinculadas a problemas empíricos: demarcação de terras, promoção de saúde e educação diferenciadas, acesso a benefícios sociais, respeito cultural, entre vários outros relacionados a direitos

específicos. Possui também um caráter coletivizante e pedagógico, pois estar na luta significa aprender os mecanismos, a linguagem, os protocolos de ação, a arena, na qual esta luta se dá. Como mostrado acima, nas narrativas dos Krenak é perceptível que foi apenas quando começaram a participar de reuniões, palestras, debates e outros eventos, que eles foram compreendendo que as diversas formas de violência que sofreram, eram também violações dos seus direitos (humanos e indígenas).

Por fim, o termo *luta* apresenta um caráter de projeto, significando ações e atividades “institucionalmente” planejadas (os “projetos culturais”, pensados aqui como uma luta pelo fortalecimento da cultura), ou projeção, significando de forma um pouco mais abstrata o futuro (“é preciso continuar lutando para existir, é preciso resistir”).

A luta da cultura

É sobre este último sentido de *luta* que eu gostaria de me deter, já que o projeto de pesquisa que desenvolvemos está abarcado por ele. Convém então explicá-lo, e mostrar como está relacionado com as atividades de “coleta” daqueles viajantes do século XIX (e também do XX, como se verá).

Daniel, Douglas, Itamar e Geovani, jovens Krenak com quem trabalho mais próximo atualmente, estão acostumados a receberem pesquisadores de disciplinas diversas em suas casas. No acumulado, geralmente atuaram como “informantes” daqueles. No entanto, é possível dizer que estas interações também lhes foram quase sempre frutíferas, e que eles acumularam bastante conhecimento sobre a história do seu povo – ao acompanharem os pesquisadores na realização de entrevistas com os anciãos, por exemplo – e sobre os próprios procedimentos de pesquisa. Além disso, eles sempre se gabam de possuírem uma extensa rede de relações na comunidade científica, a qual sempre acionam quando precisam de algum tipo de apoio³. Com efeito, um grau variável de colaboração de pesquisa é sempre estabelecido, muito embora os propósitos e os frutos desta colaboração nem sempre sejam equivalentes (Heckenberger, 2008, apud Machado, 2017: 101). É preciso destacar, sobretudo, que a interação com os pesquisadores e seus objetos de pesquisa acabam por desencadear entre os índios processos de “invenção cultural”, nos termos de Roy Wagner (2010). Ou seja, ao terem que lidar com as categorias através das quais os pesquisadores tornam suas experiências

³ Tem sido assim atualmente devido o desastre/crime cometido pela mineradora Samarco em 05 de novembro de 2015, que destruiu o rio Doce (Watu) e, conseqüente, afetou sobremaneira os modos de vida dos Krenak, para quem o Watu é considerado um parente. Mas os Krenak também exercem um forte controle sobre estes pesquisadores, não permitindo que sejam realizadas pesquisas que não agreguem algo aos seus projetos de bem viver.

compreensíveis para si mesmos e para outros da sua sociedade, como *história* e *cultura*, por exemplo, os índios também acabam por objetificá-las. Não há problemas com o fato da objetificação, é claro. Não há vida sem objetificação. Mas é preciso investigar, como aponta Coelho de Sousa (2009: 152), as formas desta objetificação. Se as políticas culturais e científicas não se prestam a conformar (e, portanto, a deformar) as maneiras indígenas de realizarem tal objetificação. O caso do Borum Kuát é algo que pode ser situado neste debate. Vejamos.

Uma das principais pesquisadoras da história e cultura indígena em Minas Gerais, Geralda Chaves Soares, instou o município de Jequitinhonha (MG) a solicitar a devolução dos ossos do Borum Kuát (Quäck) ao Museu de Anatomia de Bonn. O Museu reagiu favoravelmente ao pedido, e a entrega dos restos mortais de Kuát aos Krenak foi realizada com alguma pompa, já que esteve presente o Consul da Alemanha no Brasil à época, durante as celebrações dos 200 anos do município em 2011. Na mesma ocasião o município organizou um Encontro Indígena, dedicado a refletir sobre o lugar dos índios no passado de Minas Gerais.

O fato de terem sido considerados a principal parte interessada pela devolução dos restos mortais de Kuát produziu uma sensação de modificação das relações de poder com o Estado. Muito embora todos os elogios que os ouvi fazerem foi sobre o Estado Alemão, sobretudo pela forma respeitosa com que foram tratados pelos representantes deste país. Quando conversamos sobre este assunto, várias críticas foram feitas aos pesquisadores brasileiros. Segundo eles, alguns chegaram a dizer que era um erro que os restos mortais fossem entregues ao povo Krenak, já que se tratava de um importante “artefato histórico”. Outras críticas foram sobre as indagações (com ares de orientação) sobre a destinação que os Krenak dariam aos restos mortais de Kuát. Alguns cientistas presentes na cerimônia disseram que os Krenak deveriam realizar um “ritual tradicional” de sepultamento de Kuát. Outros disseram que os Krenak deveriam construir um museu ou memorial em sua aldeia para expô-lo. Douglas Krenak, um dos que foram receber os restos mortais, me disse certa vez que estes cientistas não faziam a menor ideia do que era um sepultamento na sua cultura, e muito menos tinham o direito de interferir nas escolhas do seu povo. Ele ressaltou ainda a diferença de perspectiva entre os cientistas brasileiros e as autoridades alemãs que realizaram a devolução, já que estes últimos em nenhum momento sugeriram uma destinação para os restos mortais. De fato, existem várias possibilidades abertas. Os próprios Krenak reconhecem isso, haja vista que já se passaram seis anos e os restos mortais ainda continuam guardados na Aldeia Atorã. Não por descaso, mas por

entenderem que a decisão leva tempo. Até porque, dependendo da escolha, ela envolve riscos que só ameaçam a seu povo – falo aqui da agência dos espíritos de alguns mortos (Nimuendaju, 1946). Mas eles são categóricos de que qualquer que seja o destino dado, ele será uma autodeterminação. Portanto, por mais que uma certa objetificação já se faz sentir na própria maneira com que os Krenak relacionam estes restos mortais à ideia de “patrimônio”, eles ainda não cederam às categorias vizinhas disponíveis, como a de “artefato histórico”, por exemplo.

Para além destas repercussões, digamos, “internas”, gostaria de destacar que este evento instigou a curiosidade dos Krenak sobre os exemplares de sua cultura material “recolhidos” entre seus antepassados, e que ainda poderiam estar em museus brasileiros e estrangeiros⁴. Desta curiosidade é que surgiu a oportunidade para a elaboração de um projeto sobre um destes exemplares que é considerado muito importante, “coletado” em sua aldeia por Curt Nimuendaju em 1939, e sobre o qual desenvolvemos uma pesquisa colaborativa que, em uma definição bastante sucinta, visa tanto atender uma demanda comunitária, quanto a análise antropológica.

Esta demanda comunitária está pautada no que estes meus parceiros de pesquisa já definiram como *ressurgência cultural*. Um movimento de *luta*, como já descrevemos, que visa o incentivo e o incremento de práticas e valores culturais que os Krenak consideram signos importantes, como a conversação na língua materna, a fabricação de tintas e a pintura corporal, a fabricação de artesanato e outros artefatos, como instrumentos musicais e cachimbos, a visitação a lugares considerados *sagrados* e que ficaram fora dos limites da Terra Indígena demarcada, entre outros⁵. Em suma, esta *ressurgência cultural* visa enfatizar elementos que os Krenak atuais identificam como tipicamente indígenas, e que, em alguns casos, vem sendo encaminhados através de projetos culturais apresentados a instituições de apoio e fomento à cultura. O nosso projeto, intitulado “Resgate e registro dos conhecimentos associados à estátua sagrada dos

⁴ Outras experiências semelhantes já haviam ocorrido, mas de dimensões muito diferentes. O historiador Marcos Morel identificou sete daguerreótipos (cinco imagens) de índios Naknenuk (Botocudos do rio Mucuri) que foram feitos na França em 1844, e que hoje compõe o acervo do Musée de L’Homme em Paris. Estas imagens são possivelmente as primeiras que foram feitas de indígenas, e remete novamente à prática do século XIX de levarem Botocudos para serem expostos na Europa. Morel chegou a levar cópias destas imagens para os Krenak, e analisou as impressões e expressões destes frente a elas (Morel, 2001). Outra experiência semelhante foi a peregrinação do ativista Ailton Krenak por alguns museus europeus e na Rússia a fim de reconhecer acervos da cultura material e de registros da língua dos Borum. Esta experiência foi mostrada em filmes de Ailton Krenak exibidos no Canal Futura.

⁵ A destruição do rio Doce (o Watu) pelo crime da Samarco foi um duro golpe neste processo, pois impediu que algumas práticas culturais que vinham sendo retomadas, e que dependiam do rio, continuassem a ser realizadas. Entre estas pode-se citar os batizados, os banhos coletivos, as pescarias, e os eventos esportivos. Mais preocupante, necessário lembrar, foi o risco que o crime da Samarco causou à segurança alimentar do povo Krenak.

índios Krenak”, obteve o apoio do edital 2016 do Fundo Estadual de Cultura da Secretaria de Cultura de Minas Gerais. Ele visa, como o título já diz, possibilitar o resgate dos conhecimentos sobre a estátua “coletada” por Nimuendaju, a qual chamam de *Jorminhót* (Yongyón, na grafia usada pelo etnógrafo teuto-brasileiro), e colocá-los novamente em contato com ela. Uma oficina para registro destes conhecimentos já foi realizada, e foi esta experiência que permitiu pontuar certas características importantes na maneira com que os Krenak descrevem seu mundo e exprimem sua cultura: a ênfase às diferentes noções de *luta*, uma economia narrativa que oscila entre memória e história, a persistência de crenças em agências não humanas.

Apresento em seguida algumas falas que foram gravadas nesta oficina, e que possibilitaram, como disse, visualizar estas características:

Um tempo atrás, quando erámos crianças, agente costumava escutar muitas histórias dos mais velhos sobre a luta do povo e sua história. Dentro de tanta história que é contada para nós, existe uma história muito séria, de muita luta, de tristeza também, e de muita coragem, né? Eu costumava escutá-la do meu pai, sempre na beira da fogueira, quando a gente morava lá na beira do rio. Ele contava a história do Velho Krenak. Da luta de um grande líder, né? Que há muito tempo atrás, antes dele morrer, ele pediu para o povo dele que ele fosse embalsamado. E isso aconteceu. Ele acabou morrendo, e o povo dele, que é o nosso povo no passado, fez todo este trabalho, todo este ritual de embalsamá-lo, de mumificar o corpo dele. Que ele ia morrer, mas as vistas dele, o espírito, ia ficar vigiando pelo povo. Só que aí veio também, neste tempo todo, os brancos, eles chegaram, os portugueses, e trouxeram bastante guerra, bastante luta aqui para o nosso povo, né? E acabou que em um desses encontros, em uma dessas batalhas, esse grande líder nosso mumificado, ele foi roubado. Só que tinha o filho dele, o Capitão Muim, que ficou no lugar dele lutando pelo povo. E ele dentro do sonho dele, das nossas religiões, foi mostrado para ele construir o mastro sagrado, que é o Jorminhót, que é a história que os mais velhos contam para nós. E aí, esse mastro também ficou durante um tempo com nosso povo, dentro das nossas religiões, dentro dos nossos trabalhos aqui no vale do rio Doce. E esse mastro também foi roubado. Ele foi tirado do nosso povo. E era muito importante, porque era onde o povo concentrava. Era onde o povo se unia, se juntava para poder

pedir conhecimento e sabedoria para os espíritos Marét. Para também ir na casa de um parente que está com problema para fazer a religião ali e tudo. E isso foi tirado do nosso povo. E há muito tempo nosso povo vem lutando. Vem guerreando. Em um certo tempo, eu conversando com o meu pai, ele falava que um dia esperava da gente voltar a ter contato com Jorminhót. Só que infelizmente o meu pai morreu e a gente ficou nesta luta ainda, né? (...) Depois que a gente teve grandes problemas aí com a hidrelétrica, que a nossa cultura foi bastante afetada. Que está sendo bastante afetada ainda. A gente tem conversado a respeito de trazer todo o patrimônio cultural que o nosso povo tem espalhado não só pelo Brasil, mas pela Europa também. Tem bastante coisa do nosso povo espalhado pelo mundo todo. E aí eu conversando com o Daniel, com o Itamar, com o Geovani, a gente chegou à conclusão que a gente tem que começar a buscar todo o patrimônio que é do povo por direito. Até porque a gente passa por um período de muita exploração, de negação da nossa cultura. A própria política do país está acabando com o nosso povo, principalmente com os povos indígenas. E a gente chegou em um consenso que temos que voltar a buscar estas coisas que são do nosso povo, até para ajudar na nossa luta aqui no vale do rio Doce. Para dizer para as pessoas a verdadeira importância de preservar não só o rio, mas também todo o vale do rio Doce. A gente está ficando sem água. E isto é muito sério. Então a gente tem de buscar estas referências do passado que os mais velhos deixaram para a gente, para podermos ensinar para as crianças e deixar isto bem claro. (...) Então eu acho importante a gente estar buscando esta união, esta força, porque o nosso povo está começando a ficar disperso como no passado. E naquela época os grandes líderes tiveram essa sabedoria de falar assim: não, espera aí, o povo não pode ficar disperso. O povo tem que ficar unido e focado na luta. Eu acho que chegou a nossa vez de fazer isso. Está entrando muita coisa de fora dentro da aldeia que a gente não tem controle. A gente desconhece muita coisa que está entrando dentro da aldeia. (...) E isto tem deixado o povo com a cabeça muito ruim. E esquecendo a principal coisa que é a cultura dele, né? E isto é muito sério. E aí a gente teve a ideia de começar este trabalho. (...) E também pedir apoio para todo mundo, porque também é uma coisa que diz respeito a um patrimônio do povo Krenak. Né? E aí pegar o ensinamento com

os mais velhos: Dona Deja, Tio Euclides deixava pra gente. Conversava muito, falava muito sobre Jorminhót também. Eu escutava muito isso dele. Não só do meu pai, né? Eu buscava sempre isso. Sempre converso com a Deja sobre questão antiga. E acho que chegou a nossa hora de também ajudar. De buscar estas coisas que são nossas por direito, mas que é o início de uma grande batalha nossa, e a gente está aqui para iniciar isso. (...) E eu acho que agora é partir para isso, porque muita coisa está para acontecer com o nosso povo, de luta, de empresa, de hidrelétrica. Tem grandes projetos do governo para ser implementado no vale do rio Doce, principalmente aqui de frente da nossa aldeia. É só ter uma crise energética no nosso país que duas hidrelétricas vão ser construídas aqui de frente da nossa aldeia e alagar tudo de novo. Os Sete Salões e a Pedra Pintura é uma terra sagrada do nosso povo e está sendo depredado a todo momento por um turismo descontrolado. Então estas coisas é importante a gente tomar frente, fortalecer a nossa luta, e mostrar para as pessoas que o que a gente fala não é mentira. E isto é uma história que vem sendo contada desde os nossos antepassados, e que explica muita coisa nos dias de hoje. Então acho importante a gente estar focado em uma luta dessa pra poder ajudar no dia a dia também. Da luta e todo esse momento de turbulência que nós estamos passando, de bastante dificuldade. (...) (Douglas Krenak, Aldeia Atorã, abril de 2017).

Nesta fala fica evidente a força dos diversos sentidos de luta na economia simbólica dos Krenak. Este termo ajuda a preencher com história o que falta da memória, e vice-versa. Contudo, não se trata de um processo dual, mas dialético. Demonstra uma historicidade distinta, uma economia narrativa que não separa as histórias dos primeiros tempos, do relato dos acontecimentos recentes vividos (Menget, 1999: 155). Assim, tanto o “corpo embalsamado do Velho *Krenak*”, quanto a estátua *Jorminhót*, aparecem nas narrativas como “propriedade” roubada pelos não indígenas. Estas “propriedades” não parecem ser exatamente “objetos” que pudessem ser envolvidos em uma relação de troca, mas de qualquer forma, a chave para o entendimento do roubo (uma negação da reciprocidade) entre os ameríndios, é a guerra (Lévi-Strauss, 1976 [1942]). A própria história do *Borum Kuát* é ajustada nesta economia narrativa, demonstrando sua forma peculiar de pensar seu próprio passado. Uma importante anciã krenak conta sobre este assunto a seguinte história:

Aí não foi aonde que os portugueses pesquisando a imagem do rio, foi aonde que carregaram criancinhas dos índios também. Levou para a Alemanha. O alemão que carregou. O menino comendo moquinhék, angá, na beira do rio. Aí o menino, o povo dele estava caçando para lá, apanhando caratinga a mãe dele, os pais dele, aí o menino viu o pé de angá e foi para lá para comer a fruta. Acho que foi os portugueses. Naquela época, né? Pesquisando... Vendo a terra, né? Olhando tudo e viu, o menino. Aí diz que foi assim: olha um bichinho ali, olha. Olha o bichinho subindo. Diz que a mulher falou assim: aquilo não é um bichinho, é um ser humano, é uma criança, é um indiozinho, meu Deus! Que bonitinho! Vem cá. Ela pegou e ficou olhando. Ele era uma criança. Não sabia falar igual a nós, né? Só falava na língua. Aí diz que ele falou e falou, e gritou. Acho que chamando o povo dele. Mas eles estavam caçando os alimentos deles para lá, e o menino sozinho aqui na beira do rio. Aí o que que os brancos fizeram. Saíram da canoa e pegaram o menino. Nós não vamos fazer nada não. Vamos levar você e criar você. Aí colocaram ele na canoa e foram embora. Carregou! Aí o povo dele foi procurar o menino. Cadê? Aí diz que o parente ficou caçando. Foi lá onde encosta a canoa e viu o rastro. Mas este aí que estou contando já tinha sumido também. [Geovani Krenak interpela: do velho?] Isso. O Velho Krenak. Aí o menino cresceu fora do país. Cresceu lá na Alemanha. Aí diz que lá ele aprendeu a beber. Ensinaaram ele a comer. Ensinaaram ele a vestir roupa. E ele sentia muita falta do parente dele, né? Porque ele conversava na língua, mas não tinha ninguém dos parentes dele, só tinha branco. E os brancos não sabiam conversar com ele na língua dele. Aí diz que ele foi crescendo. Cresceu. Ficou mais velho, aprendeu a beber muito, fumar muito. Aí ele pegava e chorava. "Estou com saudade do meu povo". Ele estava aprendendo a falar um pouco do alemão também. Ué, estava aprendendo, desde criança?! Aí ele aprendeu falar. "O gente, estou com saudade do meu povo. Quero ir embora para lá, para minha terra. Quero morrer na minha terra. Onde é que os meus parentes ficaram, eu quero ir para lá". Mas cresceu por lá. Aí foi indo, foi indo, foi ficando mais velho e nunca que eles traziam ele. Aí diz que ele ficou triste. Que parou de comer. E foi só minguando. Assim, adoecendo, né? Aí depois com um tempo ele adoeceu falando só em parente. Chorava... Aí bebia um golinho e chorava. Falando do povo dele. Que ele nunca mais

viu. Mas longe daqui. Aí diz que chegou um tempo e ele também se apagou. Aí ele morreu e os alemães ficavam assim imaginando: "ô meu Deus, o que que nós fizemos? Nós trouxemos o índio para cá, e acabou que agora ele morreu. Nós temos que fazer alguma coisa. Levar nem que seja os ossos dele lá para a terra dele". Porque ele morreu, mas a alma não morre. Ela não morre. É viva. [Geovani Krenak interpela: marét, né?]. Humrum. Aí eles juntaram lá e disseram que tinham que descobrir o parente do menino que eles levaram. E agora que ele se apagou, tem que carregar nem que seja o osso, para poder a alma dele ficar feliz, diz que os alemães falaram. Aí foi onde que trouxe o crânio dele. Devolveu. "Nós tem que devolver para a terra dele, uai?!" Aí diz que o Kuát tá aí. "Nós vamos ajuntar e procurar lá em Minas os parentes do menino. Agora que ele faleceu". Coisa antiga. Muitos anos. Agente... Agente... Dá tristeza, né? Porque aconteceu muitas coisas no meio do nosso povo, viu?. Aí eles trouxeram, Silvan.⁶ Fizeram uma festa. Um evento. Assim que fala? Juntaram os alemães e passaram a explicação para a Geralda⁷. Aí ela entrou em contato com o povo nosso. E chamou a gente para poder ir lá ver e receber o marét makiã⁸ (Dejanira, Aldeia Atorã, Abril de 2017).

Esta fala é bastante rica para a observação da forma como os Krenak reconciliam o mítico e o histórico na expressão oral. Além disto, um foco mais amplo sobre o lugar mesmo desta expressão oral dentro da cultura krenak, aponta para uma primazia da transmissão sobre a substância transmitida, como bem analisou Gomes (2016) observando os contextos de transmissão da língua krenak. Segundo este autor,

A transmissão é preferencial à substância, e também logicamente anterior a esta se nos posicionamos na perspectiva do agente. O parente de hoje antecede o parente do passado. O avô vem antes que o subgrupo. E, por isso, toda informação histórica com que se deparam nos registros feitos pelos *kraí* só são aceitos na medida em que os velhos possam confirmá-las mediante a lembrança dos parentes do passado (Gomes, 2016: 109).

Esta forma coloca em evidência a importância do parentesco no processo de transmissão, já que "o 'conhecedor'" – como argumenta Gomes para o caso do conhecimento da língua, mas que acredito poder ser expandido

⁶ Chefe de Posto da Funai presente durante a conversa.

⁷ Geralda Chaves Soares, pesquisadora que foi a articuladora da entrega dos restos mortais de *Kuát*.

⁸ Uma tradução livre de marét ("espírito") makiã ("velho") seria algo como "borum do passado após a sua morte".

para outros “tipos” de conhecimentos tradicionais – “idealmente comuta com figuras como o ‘pai’, a ‘avó’, a ‘tia’, etc” (2016: 108). Nas falas citadas acima pode-se ver tanto a presença do parentesco (“eu costumava escutá-la do meu pai”), quanto de um componente geracional (“escutar muitas histórias/pegar o conhecimento dos mais velhos”). Assim, o conhecimento é importante, mas só é obtido através dos conhecedores, que aparecem, no tempo, como causa e efeito da transmissão.

Outra característica presente nas narrativas é a da crença em “espíritos protetores”, os *marét*. Eles são a principal referência na cosmologia krenak. Na descrição apresentada por Curt Nimuendaju (1946) sobre estes “espíritos”, a vida presente era vista de maneira inferiorizada em comparação com uma vida pretérita, antes da chegada dos brancos e do seu governo, pois nesse passado os índios não precisavam trabalhar, já que os *marét* davam-lhes tudo o que precisavam através de seus escolhidos. O problema estaria no fato de que os brancos “desencantaram” o mundo dos Borum com seus poderes bélico-religiosos, e não no fato mesmo de serem os brancos mais poderosos tecnologicamente. Atualmente contam que alguns índios, quando morrem (*apagam*, nas palavras de Dejanira), viram *marét* e passam a proteger os Borum. No final do ano de 2016 o irmão de Dejanira, o Sr. Euclides, considerado um conhecedor da língua e da cultura – nas palavras de alguns um verdadeiro pajé – veio infelizmente a falecer. De todos os seus parentes e alguns outros residentes da Aldeia Atorã com quem conversei sobre sua morte, ouvi que ele se transformou em um *marét*. Dejanira diz manter contato com ele (e com outros *marét*) através dos seus sonhos. Na narrativa abaixo pode-se ver a importância destes espíritos e como uma descrição sobre eles geralmente se avizinha a alguma elaboração sobre o *Velho Krenak*, também considerado um *marét*.

Dizem que os índios dançavam a batata lá [nos Sete Salões], né? E deixavam lá. Aí quando eles chegavam nos Sete Salões de novo, estava tudo limpinho. (...) Aí diz que o pajé falava: é os marét, meus filhos. Você se esqueceu que o Capitão sempre falava para não esquecer que ele cuidava de nossa casa, cuidava de nós? É ele que está cuidando! Aí eles acreditavam: é verdade! Eles que cuidavam. Onde os parentes estiverem, ele vai. Vai ajudar, né? A cuidar. Tanto faz, na luta, como na cultura. Ele vai ajudar. Esse velho que sumiu. Que sumiu lá na mata, né? Ele foi é carregado, né? Porque diz que ele não fedeu, tipo como passaram remédio nele. Como uma pessoa pode ficar assim e não estragar? Mas naquela época tinha muito índio encantado. Que sabia encanto, né? Tem muitas pessoas que os marét

encantados ajudam a cuidar. Aí nada mexe. Mas como que carregou esse homem? Só pode ser o português, né? Só podia ser eles que carregaram... (Dejanira, Aldeia Atorã, Abril de 2017).

Este *capitão/velho* da narrativa é o mesmo *Velho Krenak* do nosso primeiro narrador. A história diz que antes de morrer, ele mesmo pediu aos seus que realizassem um “encantamento” ou “embalsamamento” para que o seu corpo ficasse conservado, apesar de imóvel. O seu espírito continuaria agindo em defesa do seu grupo. Pediu também que não deixassem de visitar o seu corpo embalsamado, o que faziam periodicamente, até que um certo dia, o corpo não estava mais no local onde havia permanecido por muito tempo. Como visto nas narrativas supra, o desaparecimento do corpo embalsamado do *Velho Krenak* é creditado aos não indígenas.

No pensamento dos Krenak atuais, estes fatos são acontecimentos históricos, muito embora nosso cronologismo e objetivismo totalizante não representem as balizas do seu pensamento. Como já disse, esta narrativa transita entre a história e o mito, podendo talvez ser pensada (antropologicamente) como um “mito de origem dos espíritos *marét*”.

O enredo que conta o surgimento e desaparecimento do *Jorminhót* possui uma estrutura narrativa homóloga ao do corpo embalsamado do *Velho Krenak*. Em primeiro lugar é o próprio *Capitão Krenak* que aparece em sonho – veículo principal de comunicação entre os *marét* e seus escolhidos – ao seu filho *Muin*, e o ensina como construí-lo. Em segundo lugar, o *Jorminhót* é uma figura antropomórfica, ornamentada com o mesmo tipo de pintura corporal usada pelos Borum. Em terceiro lugar, na interpretação de Nimuendaju (1946: 105), o poste era mesmo uma representação dos *marét*. Ele foi colocado na aldeia em um local especificado pelos próprios *marét*, onde os Borum cantavam e “oravam” para eles. Nimuendaju (1946: 105) também frisa que embora *Muin* cantasse se dirigindo à estátua, os *marét* não ficavam dentro dela, mas ao seu redor, posteriormente retornando ao céu. E por último, conforme as narrativas que citamos, o *Jorminhót* também foi “roubado” pelos não indígenas.

Para os jovens krenak com quem desenvolvo o projeto sobre o *Jorminhót*, retomar o contato com ele será muito importante para o “fortalecimento cultural” do seu povo, e, sobretudo, há também a esperança de recuperarem sua agência, ou seja, que ele possa “reencantar” o mundo.

Conclusão

Se por um lado as construções krenak sobre o passado são marcadas pela noção das suas *lutas*, ou seja, a própria percepção do tempo está marcada profundamente pela lembrança das guerras, assaltos e confrontos com os não índios, por outro lado esta historicidade se constrói através da revisão vivaz de seus conhecimentos tradicionais através dos narradores.

Os jovens krenak que agora passam a assumir a função de líderes no seu grupo buscam cada vez mais desenvolverem projetos culturais focados nestes conhecimentos tradicionais, fenômeno autodenominado *ressurgência cultural*, pois acreditam que em alguma medida há uma *dispersão* do seu povo no presente, e que isso pode ser um problema para o futuro. Assim, os próprios projetos são pensados enquanto *lutas*, que visam a produzir um ambiente no qual a cultura krenak, um tanto objetificada, é verdade, possa continuar existindo.

Paul Ehrenreich sugeriu que nem o passado e nem uma figura de devoção superior constituíam a preocupação dos Botocudos. Espero que a argumentação apresentada tenha demonstrado que, ao contrário, o passado e os elementos mágico religiosos ocupam de forma inestimável o pensamento dos seus descendentes, os Krenak.

Referências Bibliográficas

BAETA, Alenice M. & MATTOS, Isabel M. "Arte Rupestre, Etno-História e Identidade Indígena no Vale do Rio Doce – MG". *Revista de Arqueologia*. São Paulo, v.8, n. 1, p. 303-320, 1994.

CAIXETA DE QUEIROZ, Carlos. *A Construção de Uma Identidade: o caso das relações entre índios Krenak e brancos*. Monografia de Conclusão do Curso de Bacharelado em Ciências Sociais. Belo Horizonte: UFMG, 1992.

_____. *Punição e Etnicidade: Estudo de uma "Colônia penal Indígena"*. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia e Antropologia. Belo Horizonte: UFMG, 1999.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Política indigenista no século XIX In: _____ (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria Municipal de Cultura: Fapesp, 1992, p. 133-154.

CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência: pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial. *Anuário Antropológico/2009*. V.1, p.149-174, 2010.

COMERFORD, John Cunha. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 1999.

DUARTE, Regina Horta. Olhares estrangeiros: viajantes no vale do rio Mucuri. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 22, n. 44, p. 267-288, 2002. Disponível online: <<http://dx.doi.org/10.1590/S0102-01882002000200002>>. Acesso em 18 de outubro de 2017.

ERENREICH, Paul. *Índios Botocudos do Espírito Santo no século XIX*. Vitória: Arquivo público do Estado do Espírito Santo, 2014 [1887].

GOMES, Breno Anselmo. *Palavra de Makiã: perspectivas sobre linguagem tradicional e nominação entre os Krenak*. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 2016, 152 f.

GUIMARÃES, Núbia & PARAÍSO, Maria H. *Krenak: os últimos botocudos de Minas Gerais*. Comunicação apresentada à ANPOCS. Salvador, 1991.

MACHADO, Juliana Salles. Arqueologias Indígenas, os Laklãnõ Xokleng e os objetos do pensar. *Revista de Arqueologia*, v. 30, n. 1, p. 89-119, jul. 2017. ISSN 1982-1999. Disponível online: <<http://www.revista.sabnet.com.br/revista/index.php/SAB/article/view/504>>. Acesso em: 18 out. 2017.

LEVI-STRAUSS, Claude. Guerra e Comercio entre os índios da América do Sul. In: SCHADEN, Egon (ed.). *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, [1942] 1976. p. 325-339.

MISSÁGIA DE MATTOS, Izabel. *Borum, Bugre, Kraí: Constituição social da identidade e memória étnica krenak*. Belo Horizonte: UFMG. Dissertação de Mestrado. 1996.

_____. *Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*. Bauru: Edusc, 2004.

MOREL, Marco. Cinco Imagens e múltiplos olhares: 'descobertas' sobre os índios do Brasil e a fotografia do século XIX. *História, Ciências, Saúde*. Rio de Janeiro, v. 8, supl. p. 1039-1058, 2001. Disponível online: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S010459702001000500013 Acesso em 17 de outubro de 2017.

NEHER, Clarissa. Museus europeus guardam, ao menos, 28 crânios de indígenas brasileiros. *Uol notícias: Ciência e Saúde*. Reportagem. 19 de

março de 2017. Disponível online: <<https://noticias.uol.com.br/ciencia/ultimas-noticias/redacao/2017/03/19/cranios-de-indigenas-brasileiros-controverso-legado-colonial-alemao.htm>>. Acesso em 17 de outubro de 2017.

NIMUENDAJU, Curt. Social organization and beliefs of the Botocudos of Eastern Brazil. In: *Southwestern Journal of Anthropology*. Vol. 2, Nº. 1. (Spring, 1946), p. 93-115.

RAMOS, Alcida Rita. Vozes Indígenas: o Contato Vivido e Contado. *Anuário Antropológico 87*. Brasília: NUPEC/UnB, p. 117-143, 1987.

SCHILLING, Karl. A vida de Quäck: professor sobre o encontro entre índio e príncipe alemão. *Revista de História*. Entrevista concedida a Ronaldo Pelli. 13 de maio de 2011. Disponível online: <<https://web.archive.org/web/20120504145859/http://revistadehistoria.com.br/secao/entrevista/a-vida-de-quaeck>>. Acesso em: 17 de outubro de 2017

WAGNER, Roy. *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.