



A CONSERVAÇÃO BIOCÊNTRICA DA “NATUREZA” - O PARQUE ESTADUAL DE SETE SALÕES (RESPLENDOR/MG) – E A FLORESTA-SUJEITO DOS KRENAK: DOS DIFERENTES REGIMES ONTOLÓGICOS À DISPUTA TERRITORIAL

*“There are more things in heaven and earth, Horatio, than are dreamt of in your philosophy”
William Shakespeare – Hamlet*

Thiago Wentzel de Melo Vieira ¹

RESUMO

O trabalho tem como contexto um conflito erigido entre uma unidade de conservação – o Parque Estadual de Sete Salões – e a etnia Krenak, em Resplendor/MG. Pautado em uma perspectiva dicotômica entre espaço da natureza e espaço da sociedade, a criação do parque impôs uma lógica e regulamentação espaciais que vão de encontro às dos Krenak. O conflito traz no bojo uma questão, em essência, ontológica, pois as categorias de natureza e sociedade presentes no pensamento ocidental, não encontram eco no cosmologia Krenak. Ademais, o conflito vai se manifestar de forma mais concreta por meio de uma disputa territorial, na medida em que a área do parque está sobreposta a espaços considerados sagrados. O objetivo é analisar o conflito estabelecido entre a visão encantada dos Krenak e a visão biocêntrica de conservação da natureza subjacente à idealização do parque. A fim de problematizar a categoria de natureza, recorreremos à abordagem da ontologia relacional que é oposta à ontologia dualista característica do pensamento moderno.

Palavras-chave: Ontologia Relacional; Conservação biocêntrica da natureza; Krenak, Território, Unidades de Conservação.

ABSTRACT

The work has as context a conflict between a conservation unit - the Sete Salões State Park - and the Krenak ethnic group, in Resplendor / MG. Based on a dichotomous perspective between the space of nature and the space of society, the creation of the park imposed a spatial logic and regulation that goes against the Krenak. The conflict brings brings with it an issue, in essence, ontological, as the categories of nature and society present in Western thought do not echo preference in Krenak cosmology. Furthermore, the conflict will manifest itself more concretely in a territorial dispute, because an area of the park is superimposed on spaces considered sacred. The objective is to analyze what is established between the enchanted vision of the Krenak and the biocentric vision of nature conservation underlying the idealization of the park. In order to problematize the category of nature, we will resort to the relational ontology approach that is opposed to the dualistic ontology characteristic of modern thought.

Key Word: Relational ontology; Biocentric nature conservation; Krenak; Territory; Protected areas

¹Doutorando em Geografia (PPGG-UFRJ). E-mail: wentzel_bio@hotmail.com.

*Este trabalho é oriundo da atual pesquisa de Doutorado do autor, orientada pelo prof. Drº Scott Hoefle, e viabilizada pela bolsa concedida pela Coordenação de Aperfeiçoamento Pessoal de Nível Superior (CAPES).



INTRODUÇÃO

Pode-se afirmar que a criação de áreas protegidas é, atualmente, o carro-chefe das estratégias de proteção da diversidade biológica em grande parte do mundo ocidental. Pautado em uma perspectiva dicotômica entre “povos” e “parques”, e tomando a premissa de que a presença humana é sempre devastadora para a “natureza”, a importação desse modelo de conservação norte-americano espalhou-se rapidamente pelo mundo criando implicações nocivas, sobretudo para os modos de vida dos povos indígenas e “populações tradicionais”, cuja relação com a “natureza” é, em essência, diferente.

O trabalho em tela parte da seguinte questão: de que forma as áreas de proteção da “natureza” têm impactado os povos indígenas, em geral, e o povo Krenak, em particular? Trata-se, portanto, de trazer à baila as categorias holísticas nativas versus as categorias dualistas dos propositores e administradores das áreas protegidas, que estão embasadas em diferentes regimes ontológicos. Nosso objetivo é analisar o conflito estabelecido entre a visão encantada dos Krenak e uma área de proteção da natureza - o Parque Estadual de Sete Salões (PESS) - no município de Resplendor/MG.

A arquitetura teórico-conceitual que subjaz a esta pesquisa está concatenada na abordagem da Ontologia Relacional e no conceito do território. Assim sendo, recorreremos às recentes contribuições teóricas, sobretudo da Geografia, como as *Geografias Relacionais e Geografias mais que humanas* ambas formuladas por Cresswell (2012), as *Geografias Híbridas* (Whatmore, 2002), enquanto contribuições opostas à ontologia dualista subjacente ao pensamento moderno. Nessa linha, investiga-se a relação classicamente geográfica entre a sociedade e a natureza através de uma interpretação que inclui atores humanos, mas também, os não humanos nas redes sociais que nos permita sair da camisa de força de uma visão materialista secular que separa a cultura da natureza (HOEFLE, 2016).

Buscamos, assim, problematizar a relação entre atributos das ontologias não-naturalistas típica dos povos ameríndios e conceitos que ambicionam definir o pensamento ocidental, como Natureza, Espaço e Território. O nosso ponto de partida, é a inadequação do pensamento ameríndio ao pensamento dualista, isto é, Cultura-Natureza enquanto polos opostos que, amíúde, é o fio condutor das políticas de conservação da “natureza”, que



pressupõe um espaço composto exclusivamente de entidades “naturais”, separado, portanto, dos humanos e dos não humanos.

Com relação às técnicas de pesquisa que foram mobilizadas para a elaboração deste artigo, destacamos a importância dos dados secundários, em específico, a revisão bibliográfica e a análise documental. Em virtude da pandemia da Covid-19, a etnografia que constitui o âmago metodológico da pesquisa de doutorado deste que vos escreve, está suspensa. Portanto, o manuscrito em questão versa menos sobre uma apresentação e discussão à luz de dados primários resultantes da experiência etnográfica, do que alguns apontamentos e direcionamentos teórico-conceituais.

A ABORDAGEM RELACIONAL E A GEOGRAFIA

A Ontologia Relacional foi construída a partir do movimento filosófico geral denominado de *ontological turn* (virada ontológica), e repercutiu na renovação teórica das ciências humanas no fim do século XX. Tal abordagem desenvolveu dois grandes eixos de inovação teórica: 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 com uma ontologia plana de relações sociopolíticas (HOEFLE, 2019; 2021).

Haja vista a dificuldade de se definir o que é a natureza (ou a cultura), as geografias híbridas, relacionais e mais que humanas, pressupõem, de acordo com Hoefle (2019), uma ontologia relacional. Essa história complicada sugere que precisamos de novas maneiras de pensar além de dois conjuntos discretos de coisas rotuladas de “natureza” e “sociedade”, com reverberações dilacerantes na ciência geográfica. Para tanto, a adoção da ontologia relacional estabelece o pensar pelo híbrido no lugar das velhas categorias impregnadas no mundo moderno, pois com essas a tarefa de descrever um fenômeno particular pode se tornar impossível (SHAW *et. al.* 2010; CRESSWELL, 2013).

Para Hoefle (2019) a categoria da Ontologia chegou às ciências humanas e sociais por meio daqueles pesquisadores que nunca foram muito animados com o conceito da cultura, em específico, os antropólogos sociais. Os idealizadores desse movimento consideram a Ontologia muito mais do que cultura, estudam cosmologias não ocidentais com o intuito de superar as epistemologias científicas de origem europeia, incluindo o próprio conceito de cultura. Assim, o movimento recente de difusão do uso da categoria “Ontologia” para se referir a algumas cosmologias, não deixa de trazer no bojo a angústia com a possibilidade de



impor a visão racionalizante ocidental a um mundo de íntima integração no que, entre nós modernos, se segmenta numa “natureza” e numa “cultura” (DUARTE, 2017).

De acordo com Cresswell (2013), partir de uma abordagem relacional tem possibilitado a produção de uma nova versão do mundo a partir de suas conexões, enxergando, assim, além dos dualismos “sociedade” e “natureza”, da ação antrópica ou dos “processos naturais”. Enquanto os primeiros geógrafos olharam para o papel da cultura em relação à natureza com um sempre determinando o outro, os geógrafos radicais posteriores insistiram na produção social de uma “segunda natureza”. Agora, geógrafos como Whatmore (2002) e Cresswell (2013) estão perguntando onde podemos traçar a linha entre “natureza” e “sociedade”? Onde termina a “natureza” e a “sociedade” (ou o social)?

Hoefle (2019; 2021) argumenta que em vez de ratear fenômenos por estudo, ou seja, uma parte pelas ciências humanas e a outra pelas ciências biofísicas que, em função de diferenças epistemológicas e metodologias não se entendem, na visão relacional se propõe abolir essa separação e sua substituição pelo estudo holístico de redes de atores humanos e não humanos.

De acordo com Cresswell (2013), em uma abordagem relacional, o geógrafo, vê um “parque natural” como uma rede formada por uma infinidade de elos entre partes heterogêneas. Todas essas partes – turistas, cachoeiras, rochas, árvores, leis – são dotadas de capacidade de agência. O agenciamento é aquilo que faz os eventos acontecerem. No que diz respeito aos efeitos dos agenciamentos, é a análise do efeito relacional que faz com que “coisas” e “pessoas” possam ser copresenças. Logo, a existência e a capacidade de cada um dependem das conexões com os demais.

A própria agência não é algo com que os humanos vêm pré-dotados, mas é resultado do estabelecimento de redes de conexões heterogêneas. Há, assim, uma “ética da conexão”, concentrada nos elos ao invés de pensar em blocos de coisas dotados de espacialidades próprias, isto é, enquanto conjunto de objetos dispersos no mundo de maneira irreduzível. Não se trata de eu existir primeiro e depois adentrar nos agenciamentos. Pelo contrário, “minha existência é minha própria participação nos agenciamentos, pois não sou a mesma pessoa quando escrevo e quando me pergunto sobre a eficácia de um texto depois de ele ser escrito” (STENGER, 2017. p.11).

Assim, uma abordagem da Ontologia relacional busca dar primazia aos processos de formação ao invés do produto final, aos fluxos e as transformações dos materiais ao invés dos



estados da matéria (MASSEY, 2005; CRESSWELL, 2013; INGOLD, 2012, 2017). É defender, nesse sentido, 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.

Para dar um exemplo muito breve dos rios do Pacífico sul, imaginemos uma cena simples: um pai se desloca com sua filha em seu potrillo (canoa), cada um com seu canaleta (remo), rio acima, voltando para casa aproveitando o refluxo da maré depois de ter conseguido peixe no povoado. O pai ensina a sua pequena filha a maneira correta de navegar o potrillo, que será uma habilidade que, se permanecer no rio, lhe servirá para toda a vida; mas se olhamos a cena com os olhos da “ontologia”, ou da “cultura”, começamos a ver muitas coisas mais: o potrillo foi feito de uma árvore do mangue graças aos saberes aprendidos pelos ancestrais de seu pai; o mangue foi percorrido em todas as suas quebradas pelos habitantes do lugar, aproveitando a rede fractal de charcos que as cruzam e comunicam; há uma conexão com o mar e com a lua representada pelo ritmo das marés que os locais conhecem à perfeição e que supõe outra temporalidade; ali também está o próprio mangue, que é uma grande rede de interrelações entre minerais, micro-organismos, vida aérea (raízes, árvores, insetos, pássaros), vida aquática e anfíbia (caranguejos, camarões, outros moluscos, crustáceos e peixes) e até seres sobrenaturais que às vezes estabelecem comunicação entre os diversos mundos e seres [...]. É toda essa densa rede de interrelações e materialidade que chamamos de “relacionalidade” ou “ontologia relacional”. Desde esse ponto de vista, não há “pai” nem “filha” nem “potrillo” nem “mangue” como seres discretos autocontidos que existem em si mesmos ou por sua própria vontade, mas o que existe é um mundo inteiro que se atualiza minuto a minuto, dia a dia, através de uma infinidade de práticas que vinculam uma multiplicidade de humanos e não humanos. Para resumir: uma ontologia relacional pode ser definida como aquela em que nada (nem humanos nem não humanos) pré-existe às relações que nos constituem. Todos existimos porque existe tudo (ESCOBAR, 2015. p. 93).

Ingold (2017), em diálogo com Doreen Massey, acrescenta que o mundo é repleto de múltiplas formas de vida – de humanos e não humanos – cujos emaranhados constituem uma malha relacional, sempre se enlaçando e desenlaçando-se. Em um mundo assim, pessoas e coisas não tanto existem quanto acontecem. Conforme Whatmore (2002), numa abordagem dessa não se reproduzem binários categóricos entre sociedade e natureza, humano e não humano, que são intelectual e politicamente moribundos.

Em outras palavras, essa abordagem vai de encontro com a conceituação de espaço moderna que compreende a diferença geográfica como sendo constituída, através de isolamento e separação, ou seja, o espaço dividido em lugares delimitados – espaço da natureza / espaço da sociedade – calcado em uma suposta essência (MASSEY, 2008).

Assim, defender um ponto de vista sobre política que possa se abrir para uma apreciação do espacial e dos envoltimentos que aí nos desafiam, é abandonar a premissa de um espaço dividido, isto é, descontínuo, e repensar a diferença espacial através da conexão



além de defender “uma política que presta atenção ao fato de que entidades e identidades (sejam lugares, clientelas políticas ou montanhas) são produzidas, coletivamente, através de práticas que formam relações” (MASSEY, 2005. p. 212).

A diferença espacial é, assim, associada a diferenças identitárias. Afinal, não apenas existe um paralelo entre a maneira de conceitualizar o espaço e a maneira de conceitualizar entidades/identidades, mas, também, o espaço é, desde o início, parcela integrante daquelas subjetividades políticas (MASSEY & KEYNES, 2004).

Tropeço numa pedra no meio do caminho. Com certeza, você talvez diria, a pedra é um objeto. Mas ela só o é se nós a extraímos do processo de erosão e deposição que a levou até aquele lugar, e lhe conferiu seu presente tamanho e forma. Uma pedra que rola, diz o provérbio, não junta musgo. Mas no próprio processo de juntar musgo, a pedra em repouso torna-se uma coisa; por outro lado, a pedra que rola – como um seixo na correnteza de um rio – torna-se uma coisa no ato mesmo de rolar. Assim como a árvore que responde através de seus movimentos às correntes de vento é uma árvore-no-ar, a pedra que rola levada pela corrente do rio é uma pedra-na-água (INGOLD, 2012. p 29-30).

Os não humanos têm, também, suas trajetórias e a contingência do lugar exige, não menos que dos humanos, uma política de negociação. Massey (2005) imagina um mundo de incessante movimento e devir, sempre por fazer, pois, nunca completo, tecido a partir de inúmeras linhas vitais dos seus múltiplos componentes humanos e não humanos enquanto costumam seus caminhos através do emaranhado de relações. Em um espaço assim, pessoas e coisas não tanto existem quanto acontecem e são identificadas não por algum atributo essencial fixo estabelecido previamente, mas pelos próprios caminhos e trajetórias (INGOLD, 2017).

Dessa forma, “existindo por si próprias ou definidas do exterior, produzidas pelo homem ou somente por eles percebidas, materiais ou imateriais, as entidades que constituem nosso universo só possuem um sentido e uma identidade mediante as relações que instituem como tais” (Descola, 2000. p. 163). 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, tem uma trajetória contínua de devir. O entrelaçamento dessas trajetórias compreende a textura do mundo, a grande tapeçaria da “natureza”.

Assim sendo, uma geografia calcada em uma abordagem relacional nos pede para traçar as relações entre os diversos “objetos” do mundo que dotados de agência, não podem ser simplesmente rotulados de “sociedade” ou “natureza”. É, portanto 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).

A CONSERVAÇÃO BIOCÊNTRICA DA NATUREZA E AS COSMOLOGIAS AMERÍNDIAS

O encargo da ontologia dualista, típica da cosmologia moderna, é direcionado nos discursos ambientalistas e nas políticas públicas para a preservação da “natureza”, enraizados na purificação dos espaços de “natureza” e “sociedade” (Whatmore, 2002). O que ampara o regime de proteção da “natureza”, presente nos movimentos ecologistas que impulsionam a criação de áreas de proteção da “natureza”, amiúde, é uma relação de tutela, logo, é imprescindível instituir uma relação com a “natureza” enquanto uma entidade externa e autônoma, que demanda proteção dos estragos da economia capitalista (DESCOLA, 2012).

O modelo de conservação da natureza adotado no Brasil tem suas raízes em correntes e discursos ecológicos utilizados para legitimar a criação desses espaços de “natureza intocada”, embasado nas correntes conservacionistas e preservacionistas surgidas nos Estados Unidos, no século XIX. Assim, o estabelecimento das primeiras unidades de conservação em nosso país – parques nacionais - obedeceu, assim como nos EUA, a critérios estéticos (Bensusan, 2006; Diegues, 2000; 2008). Até o fim da década de 1960 a criação de espaços protegidos no Brasil (Parques Nacionais, Florestas Nacionais e Reservas Florestais) não obedeceu a nenhum planejamento ou critério mais abrangente (MERCADANTE, 2001).

No fim do século XX e início do XXI, os ecólogos, após os aprofundamentos ocorridos no campo da ecologia e do surgimento da biologia da conservação, orientaram as ações de proteção à natureza a partir de critérios mais técnicos e uniram-se em torno de uma nova ideia de conservação: a diversidade biológica (Bensusan, 2006). Desde então as áreas de proteção da natureza foram se consolidando como espaços de conservação de biodiversidade e, na maioria dos casos, caracterizando-se como áreas sem populações humanas.

Bensusan (2004) argumenta que a adoção desse modelo de conservação, baseia-se em pelo menos duas premissas. A primeira é a ideia de que as paisagens resultantes da biodiversidade que se almeja conservar são estáticas, ou seja, não se modificam ao longo do tempo. A segunda fundamenta-se na ideia de que partes do nosso planeta ainda não foram “tocadas” pelos humanos e por isso devem ser conservadas. No que toca à segunda premissa, inúmeras pesquisas vêm evidenciando que a “natureza” não é tão natural como parece. A



natureza selvagem e intocada não existiria à parte da humanidade, mas, ao contrário, essa “natureza” seria uma criação humana.

O trabalho pioneiro de Denevan (1992) mostrou que as paisagens do “Novo Mundo” foram radicalmente transformadas no decorrer de milhares de anos, produzindo, tanto efeitos positivos quanto negativos. As descobertas científicas indicam que virtualmente todas as partes do globo, desde as florestas boreais até os úmidos trópicos, foram habitadas, modificadas ou manejadas ao longo do passado humano (Balée, 2006; 2008). Todavia, o antropocentrismo moderno, com efeito, é amplamente inconsciente e não combina com a ideia de que a natureza é em grande parte produto da ação antrópica (DESCOLA, 1998).

De acordo com Diegues (2000; 2008), a viabilidade desse modelo de conservação da natureza pautado na criação de parques e reservas (*Wilderness*) onde a presença humana, quando admitida, é a partir de usos bastante restritos, é problemática nos países do hemisfério Sul, na medida em que esses apresentam especificidades ambientais e culturais diversas em virtude dos diferentes grupos étnicos existentes. Nesses países, mesmo nas florestas tropicais aparentemente vazias, vivem populações indígenas e as denominadas de “tradicionais”, com mitos próprios e de relações com o mundo natural distintas das existentes nas sociedades modernas.

Diegues (2000) destaca que duas diferenças são importantes entre o conhecimento indígena e o científico ocidental. Para o primeiro, a “natureza” não é vista necessariamente como selvagem, pois produto da domesticação e manipulação. Além disso, no pensamento indígena, a diversidade da vida não é vista como mero “recurso natural”, mas sim como um conjunto de seres vivos que tem um valor de uso e um valor simbólico que não podem ser dissociados de suas cosmologias.

As crenças que embasam as políticas de conservação geralmente afirmam que existe uma relação oposta entre presença humana e a conservação do ambiente “natural”. É o que Hoefle (2019; 2021) chama de conservação biocêntrica, produto da visão secular da Ciência Moderna que separa o espaço humano do espaço “natural”. Contudo, essa conservação biocêntrica ilustra um regime de proteção à “natureza”, que não encontra eco no pensamento ameríndio, além de ocasionar problemas para essas populações.

Para Descola (1996), 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 a ontologia dualista da modernidade. Trata-se daquilo que



Descola (2012) denominou de *ontologia do naturalismo*, típico das cosmologias ocidentais, que supõe uma dualidade ontológica entre natureza, domínio da necessidade, e cultura, domínio da espontaneidade, polos separados por uma descontinuidade.

Como pontua Descola (2000), o que os modernos denominam de natureza, ou seja, o que é oposto às obras humanas, que nos é externo, para as cosmologias ameríndias é um sujeito de uma relação social, isto é, aquilo que deve ser socializado. Nesse sentido, é importante que os proponentes de qualquer tipologia de espaços de proteção da “natureza”, principalmente aquelas situadas ou sobrepostas aos territórios étnicos, estejam cientes de que “o que uns chamam de “natureza” pode bem ser a “cultura” dos outros” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002. p. 361).

O pensamento ameríndio nos convida a refletir sobre uma nova composição do espaço. Um espaço instituído por interações entre humanos e não humanos, da coexistência, que reconhece as distintas trajetórias e as multiplicidades, além de ser sempre um devir. As cosmologias ameríndias estabelecem uma diferença de grau, não de natureza, entre os homens, as plantas, os animais e os “espíritos”.

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, 1998, 2007). É uma “constelação de trajetórias tanto “natural” quanto “cultural” (MASSEY, 2005. p. 214).

É dizer que no caso do pensamento ameríndio, não só não subsumem os mesmos conteúdos que constituem as categorias de Natureza e Cultura presentes no pensamento ocidental, como não possuem o mesmo estatuto de seus análogos ocidentais, pois são configurações relacionais, perspectivas móveis (VIVEIROS DE CASTRO, 2002).

Muitos dos recursos da paisagem são dotados, antes de tudo, de uma personalidade, identificada com um “espírito” que os anima com uma presença discreta: os rios, os lagos e as montanhas, os trovões e ventos predominantes, a barreira de gelo e a aurora, são tantas hipóteses presumivelmente atentas aos discursos e ações dos ameríndios. A maioria das entidades que povoam o mundo está vinculada entre si por meio de um vasto *continuum de sociabilidade*² animado por princípios unitários e regido por um regime idêntico de

² Descola (2000) salienta que na cosmologia dos Achuar, o grande *continuum* social não é inteiramente inclusivo, pois alguns elementos do ambiente – os insetos e os peixes, as ervas e os



sociabilidade. Trata-se de uma ontologia plana de relações sociopolíticas (Descola, 2012). Há um cosmos povoado por diferentes tipos de agências ou agentes subjetivos, humanos e não humanos, ou seja, os deuses, os animais, os mortos, as plantas, os fenômenos meteorológicos, os espíritos, além de artefatos, todos providos de um mesmo conjunto básico de disposições perceptivas, essa capacidade de ocupar um ponto de vista, isto é, uma alma.

Como argumenta Hoefle (2016), nas visões de mundo encantadas, não só os humanos, a fauna e a flora são considerados organismos vivos, mas também a terra, a água e até as pedras podem ser entidades com atributos vitais. É o caso do pensamento animista, presente em muitos povos ameríndios, onde as esferas naturais, sociais e espirituais são interconectadas e não separadas.

A dita “natureza” é, assim, animada por entes espirituais com quem os humanos precisam interagir no espírito da reciprocidade. Ao mesmo tempo, o contato com os ancestrais não é cortado após a morte e seus espíritos vivem numa dimensão paralela, na floresta, em árvores ou animais, de forma que sua presença é sentida entre os vivos (DIEGUES, 2000; HOEFLE, 2019; 2021).

Como destaca Diegues (2000), a ideia de que a “natureza”, para ser conservada, deve estar separada da sociedade vai de encontro com o pensamento animista desses povos. Via de regra, procede-se a uma inversão de um modelo já sedimentado e autogerenciado de conservação próprio dessas populações, impondo-se a elas outro modelo de conservação dos ecossistemas pautado em nossos parâmetros e modelo (LADEIRA, 2008).

O PARQUE ESTADUAL DE SETE SALÕES: REMANESCENTE DA MATA ATLÂNTICA OU FLORESTA-SUJEITO DOS KRENAK?

No Brasil, o principal instrumento para implantação de unidades de conservação é o Sistema Nacional de Unidades de Conservação (SNUC) - lei 9.985/2000 - que trouxe pela primeira vez em nosso ordenamento jurídico a definição de unidade de conservação, que segundo Santilli (2005), corresponde ao conceito internacionalmente aceito de área protegida.

O SNUC definiu unidade de conservação como espaço territorial e seus recursos ambientais, incluindo as águas jurisdicionais, com características naturais relevantes, com objetivos de conservação e limites definidos. Além disso, instituiu dois grupos de unidades de conservação: as de proteção integral e as de uso sustentável.

musgos, os seixos rolados e os rios, em sua maioria – permanecem fora da esfera social; em sua existência genérica, eles corresponderiam talvez ao que nós denominamos de “natureza”.



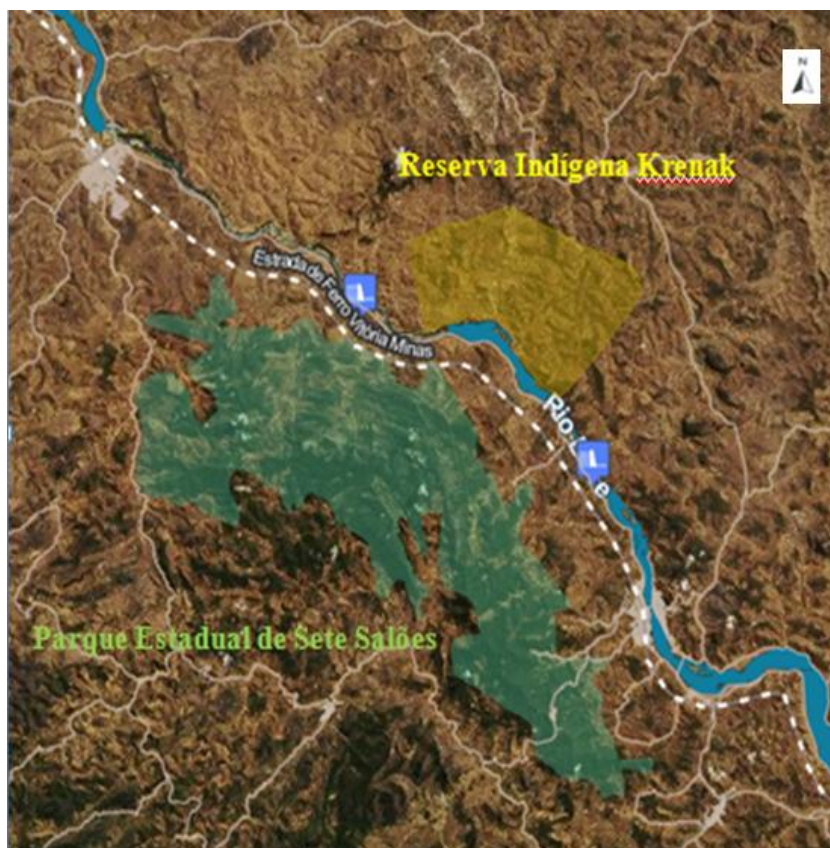
O PESS representa uma categoria de unidade de conservação constitutiva do grupo de proteção integral que é composto por: a) Estação Ecológica; b) Reserva Biológica; c) Parque Nacional; d) Monumento Natural, e e) Refúgio da Vida Silvestre. Nessas unidades de conservação, há um sentido de uso mais restrito como aponta Diegues (2000; 2008). Essas estão limitadas 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.

Apesar dos grandes avanços obtidos com o SNUC na proposição de criação de unidades de conservação, essas têm mostrado, também, seu lado negativo, na medida em que, em geral, algumas categorias como a de “parque”, estão assentadas na conservação biocêntrica, que separa o espaço humano do espaço “natural”, pautada na exclusão (desapropriação) das populações ameríndias, “tradicionais”, ou quaisquer outras, mesmo que elas habitem essas áreas muito antes da criação do parque (HOEFLE, 2019).

O PESS foi criado em setembro de 1998, por meio do Decreto nº. 39.908, do Governo do Estado de Minas Gerais, englobando as principais grutas e afloramentos quartzíticos da Serra da Onça e do Boiadeiro, na margem oposta do Rio Doce em que se encontra a Terra Indígena Krenak (TI). O discurso da conservação é retomado, pois o PESS resguarda um dos últimos remanescentes de Mata Atlântica do Médio Rio Doce.

Em virtude disso, os Krenak ficaram praticamente isolados 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 TI Krenak, dentro de algumas propriedades rurais situadas dentro dos limites do Parque Estadual de Sete Salões (PESS).

Figura 01: Polígonos das áreas da RI Krenak (amarelo) e do PESS (verde)



Fonte: Elaborado pelo autor

Os Krenak apresentam um passado diaspórico (Krenak, 2014), e estão localizados na TI Krenak em uma área de 4.003 hectares, e segundo o último Censo Demográfico, residem 374 Krenaks (IBGE, 2010). Todavia, os Krenak argumentam que a TI que atualmente ocupam é fruto de uma “doação” (antiga fazenda Guarani) 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 por meio de etnomapeamentos, por exemplo, nunca chegou a ser realizado pelo Estado brasileiro (PASCOAL, 2017).

Ocorre que os Krenak consideram a região da Serra da Onça, contida nos limites PESS, como local sagrado³ onde residem os *Maret*, espíritos encantados dos mortos com os quais o grupo deve respeito e devotamento para obter proteção. Ademais, essa serra chamada de *Takukrak* pelos Krenak, assim como o rio Doce, que é o *Watu*, ou seja, uma espécie de “avô”, além de ser um ente nomeado tem uma personalidade (Krenak, 2019). Observa-se aqui

³ De acordo com Descola (1988) o termo “sagrado”, ou seja, as locuções “mãe terra” ou “floresta sagrada”, torna-se um conceito genérico 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



uma espécie de batismo do espaço, uma apropriação mesmo, dada através da toponímia, que não é feita somente para ajudar uns e outros a se localizar. É, assim, uma verdadeira tomada de posse (simbólica ou real) do espaço, pois batizando os lugares, os grupos humanos os transformam em uma categoria social (CLAVAL, 2014. p. 198).

No caso dos Krenak, pode-se dizer que sua cosmologia admite uma relação sujeito-sujeito:

Um modo de ser e pensar radicalmente ‘outro’ com relação ao Ocidente, porque não se baseia na relação sujeito-objeto, antropocêntrica, mas na relação sujeito-sujeito, cosmocêntrica – estendida ao mundo e aos não humanos. A relação entre sujeitos (simétrica, dialógica, de troca e reciprocidade) é uma relação ética e também poética (PARDINI, 2020, p. 5).

As grutas e cavernas contidas nos limites do PESS, como a de Sete Salões, encontram eco na ontologia não binária típica desses povos, sendo essa área de grande relevância para os Krenak, pois a ela é admitida uma sacralidade. Trata-se, portanto, de uma floresta-sujeito. É dizer que a ontologia Krenak nos permite pensar um espaço aberto para a relacionalidade que inclui humanos, mas também, os não humanos nas redes sociais.

Na construção do espaço Krenak há, assim, uma interligação entre humanos e não humanos, governada por um princípio de sociabilidade, que é completamente relacional. Já na perspectiva do Instituto Estadual de Florestas (IEF), órgão estadual que administra o PESS, 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 (PARDINI, 2020).

Como destaca Ladeira (2008), as práticas de ordenamento territorial definidas pelas políticas públicas envolvendo porções de terras e florestas ocupadas por grupos étnicos implicam, amiúde, na submissão das concepções espaciais, normas de uso e nas formas de organização próprias desses grupos.

A DIMENSÃO TERRITORIAL DO CONFLITO

Muito mais do que um objeto, o território é uma relação, um movimento de territorialização e desterritorialização que se repete e sobre o qual se exerce um controle. Ele diz respeito tanto ao poder no sentido mais concreto, de dominação, quanto ao poder no sentido mais simbólico, de apropriação (HAESBAERT, 2007; 2019).



Os processos contemporâneos de etnicização carregam, com muita frequência, um discurso territorial para se legitimarem, de modo que é justa a afirmação de que o território aparece amiúde como um território etnicizado. Como destaca Oliveira (2016), a dimensão territorial é estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas dentro de um Estado-nação. Afinal, toda relação de poder espacialmente mediada é tanto produtora de identidade, pois distingue e separa, quanto nomeia e classifica os indivíduos (HAESBAERT, 2019).

De acordo com Oliveira (2016), a situação colonial é o fato histórico que instaura uma nova relação da sociedade com o território, pois não é da natureza das sociedades indígenas estabelecerem limites territoriais. Para Gallois (2004), o contato interétnico coloca um grupo indígena diante de lógicas espaciais diferentes da sua e que passam a ser expressas também em termos territoriais.

As populações colonizadas não são uma cera passiva sobre a qual se impõe o mundo moderno: suas ações e elaborações estão plenas de criatividade e de iniciativa. São essas escolhas e os jogos sociais que propiciam, inseridos em distintas escalas e arenas (indo da unidade doméstica ao destino do planeta, do intraétnico ao transnacional), que transformam uma intervenção estatal na apropriação e na construção de um espaço de sociabilidade e em um território étnico (OLIVEIRA, 2016. p. 284).

A fonte de especificidade identitária, segundo Massey (2008), não está apenas no isolamento espacial e nos efeitos emergentes de processos “internos” de articulação, mas também, nas interações com o que está além. É somente a partir do contato, que as sociedades indígenas são levadas a somar ao seu acervo teórico divisões conceituais como a de território.

De acordo com Oliveira (1988), o processo de territorialização é, justamente, o movimento pelo qual um objeto político-administrativo, as “comunidades indígenas”, vem a se transformar em uma coletividade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e reestruturando as suas formas culturais, inclusive as que o relacionam com a “natureza” e com o universo religioso. Tal processo não deve ser entendido como de mão única, pois a sua atualização constante pelos indígenas conduz justamente ao contrário, isto é, à construção de uma identidade étnica individualizada. Embora o território exprima razões de Estado, “nele se expressam também as concepções indígenas sobre tempo, pessoa e natureza do mundo” (Oliveira, 2016. p. 267). Afinal, os indígenas se valem de conceitos eminentemente dos brancos para fazerem valer seus direitos.



A respeito do território indígena, Haesbaert (2007) argumenta que esse rompe com a dicotomia material/ideal na medida em que é, ao mesmo tempo, um espaço de reprodução física, de subsistência material e um espaço carregado de referências simbólicas. Conjuga-se a construção material do território como abrigo e base de recursos com uma profunda identificação do espaço a partir de uma densa teia simbólica fundamental à manutenção de suas culturas.

No caso Krenak, como destaca Pascoal (2017), a área do PESS é parte importante da sua cosmologia e história. É lá que se situam os sítios arqueológicos com pinturas rupestres que os Krenak relacionam a seus antepassados. Além disso, essas cavernas remetem a um passado, principalmente dos indivíduos mais antigos, que precisaram se refugiar nelas para escaparem de massacres arquitetados pelos não indígenas. E, esse espaço é habitado pelos espíritos *Maret*, espíritos protetores, que são a principal referência da cosmologia Krenak.

De acordo com Baeta & Missagia de Matos (2007), a relação simbólica dos Krenak com a área atualmente compreendida pelo PESS, pode ser apreciada cotidianamente, uma vez que é atribuído a essa área, sobretudo, as lapas de pedra, um caráter “encantado”, mágico e sagrado, capaz, mesmo, de condensar valores relativos à identidade étnica deste povo.

Nesse sentido, os Krenak vêm reivindicando à área que hoje compreende o PESS, enquanto um espaço que resguarda os componentes míticos de sua cosmologia. Ora, em se tratando de povos ameríndios, o mito é um componente central, na medida em que *anima* determinados segmentos do espaço, com qualidades distintas e singulares. O argumento dos Krenak está apoiado na sacralidade atribuída aos afloramentos rochosos situados nos limites do PESS (REIS & GENOVEZ, 2013).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A eleição das áreas protegidas como “carro-chefe” das políticas de conservação tem mostrado seu lado negativo. Se, de uma parte, não há dúvidas quanto a importância dessas áreas, de outra, as unidades de conservação, estabelecidas nos moldes atuais, revelam-se instrumentos limitados: não lidam com a totalidade da gestão territorial.

Às terras ocupadas por grupos étnicos, amiúde, são sobrepostas normas de organização, regimes de proteção e ocupação, portanto, são submetidas a outras concepções espaciais que não levam em consideração os diferentes significados, perspectivas e cosmovisões que se sobrepõem a uma mesma porção da superfície terrestre. Embora não se



trata de uma sobreposição de limites territoriais pré-estabelecidos em dispositivos legais, observamos uma sobreposição de diferentes usos e sentidos, excludentes entre si, atribuídos a um mesmo espaço.

A Floresta-sujeito dos Krenak contrapõe-se à visão ocidental da Floresta-objeto encarnada na proposição do PESS, isto é, como espaço “natural”, de “natureza” prístina, que deve ser preservada da experiência humana. A floresta dos Krenak está muito além de remanescente da Mata Atlântica, ela demarca um espaço lastreado numa relação entre humanos e não humanos baseada na troca e na reciprocidade mútuas, pois, é um espaço erigido a partir de uma ontologia plana, não dualista e entre sujeito-sujeito. É dizer que onde a gestão do PESS vê “natureza”, remanescente da Mata Atlântica, os Krenak veem uma malha relacional de gentes.

A reivindicação territorial, por parte dos Krenak, das lapas de pedras denominadas de Grutas de Sete Salões, evidencia a importância desses “acidentes geográficos” para a identidade, além de revelar a negligência da unidade de conservação com seus antigos moradores. Desconhece-os enquanto primeiros ocupantes e impõe uma regulação espacial que elimina a presença humana (e dos não humanos), contrapondo-se com a realidade cultural dos Krenak. Afinal, a existência e não-existência de entes (humanos e não humanos) é campo de luta e de poder. Trata-se da disputa política pelo reconhecimento existencial de determinados entes sociais.

Ademais, a categoria Terra Indígena, abrangendo as “terras ocupadas pelos índios”, é uma categoria jurídica, definida pelo Estatuto do Índio (Lei nº 6001/1973). O que o conflito coloca em evidência é que ao contrário de uma demanda por terra que não necessariamente desafiaria as regras de regulações com que se administram os direitos à propriedade, uma demanda territorial traz à tona questões de espacialidade do poder e de afirmação de identidade. A dimensão territorial surge, nesse sentido, enquanto território etnicizado que coloca em evidência o modo de ser dos Krenak.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAETA, M. A.; MATOS, M. I. A serra da onça e os índios do rio doce: uma perspectiva etnoarqueológica e patrimonial. **Habitus**. Goiânia, v. 5, n.1, p. 39-62, jan./jun. 2007.
- BALÉE, W. The Research Program of Historical Ecology. **Annu. Rev. Anthropol.** 2006. p. 44 – 66.
- BALÉE, W. Sobre a Indigeneidade das Paisagens. **Revista de Arqueologia**, 21, n.2: 09-23, 2008.



BENSUSAN, N. Terras indígenas: As primeiras unidades de conservação. *In: RICARDO, F.; MACEDO, V. (Orgs.). Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições.* São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. p. 66 – 72.

BENSUSAN, N. **Conservação da biodiversidade em áreas protegidas.** Rio de Janeiro: FGV, 2006.

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

CRESSWELL, T. **Geographical Thought: A critical introduction.** London: Routledge. 2013.

DENEVAN, W. M. The Pristine Myth: The landscape of the Americans. *In: Annals of Association of American Geographers.* 82(3). 1992. p. 369 – 385.

DESCOLA, P. Constructing natures: symbolic ecology and social practice. *In: DESCOLA, P.; PÁLSSON, G (Orgs.). Nature and Society: Anthropological perspectives.* Londres: Routledge. 1996.

DESCOLA, P. **La selva culta: Simbolismo y praxis en la ecología de los Achuar.** Lima: Institut français d'études andines, 1988.

DESCOLA, P. Ecologia e cosmologia. *In: DIEGUES, A. C. (Org). Etnoconservação: Novos rumos para a conservação da Natureza.* São Paulo. NAPAUB-USP. 2000. pp. 149 – 164.

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

DIEGUES, A. C. Etnoconservação da natureza: Enfoques alternativos. *In: DIEGUES, A. C. (Org). Etnoconservação: Novos rumos para a conservação da Natureza.* Annablume Editora. São Paulo. 2000. pp. 01 – 46.

DIEGUES, A. C. **O mito moderno da natureza intocada.** São Paulo. Hucitec: Nupaub-USP/CEC, 2008.

DUARTE, L F. D. A Comunicação Comparada dos Anjos. Comentário a ‘Os anjos não produzem bons instrumentos científicos’, de Bruno Latour”. **Debates do NER**, 2 (30). 2017. p. 71-88.

ESCOBAR, A. Territorios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Desenvolvimento & Meio Ambiente*, v. 35, dez. 2015. p. 89-100.

GALLOIS, D. T. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? *In: RICARDO, F.; MACEDO, V. (Orgs.). Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições.* São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004. pp. 37 – 41.

HAESBAERT, R. Território e multiterritorialidade: um debate. **GEOgraphia** - Ano IX - No 17 - 2007.

HAESBAERT, R. **O mito da desterritorialização: do fim dos territórios à multiterritorialidade.** Rio de Janeiro. Bertrand Brasil. 2019.

INGOLD, T. Trazendo as Coisas de Volta à Vida: Emaranhados Criativos num Mundo de Materiais. **Horizontes Antropológicos.** 18. 2012.



INGOLD, T. **Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição.** Petrópolis/RJ. Vozes. 2017.

HÄGERSTRAND, T. Geography and the study of the interaction between nature and society. **Geoforum**, v. 7, n. 5-6, p. 329-334, 1976.

HOEFLE, S. W. Além da sociedade-natureza com a mais-que-Geografia-Humana: Por uma teoria transdisciplinar de ética ambiental e visão do mundo. *In: SPOSITO, E. S. et al., (Orgs.) A diversidade da geografia brasileira: escalas e dimensões da análise e da ação.* Rio de Janeiro: Consequência, 2016. pp. 467 – 505.

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.; JONES, R., ROBERSON, I. (Orgs.). Moral ecologies: Histories of conservation, dispossession and resistance.* Cham: Palgrave Macmilian Springer. 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**, UERJ, RJ, JAN./JUN. DE 2021, N. 49, P. 44–84.

KRENAK, A. Genocídio e resgate dos “Botocudo”. **Estudos avançados.** 2009. p. 193 – 2014.

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

MASSEY, D.; KEYNES, M. Filosofia e política da espacialidade: Algumas considerações. **GEOgraphia.** Ano. 6 – nº12. 2004.

MASSEY, D. **Pelo Espaço.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

MERCADANTE, M. Uma década de debate e negociação: a história da elaboração da Lei do SNUC. *In: BENJAMIN, A.H. (Org.) Direito Ambiental das Áreas Protegidas.* Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2001, p. 190-231.

OLIVEIRA, J. P. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **MANA** 4(1):47-77, 1998.

OLIVEIRA, J. P. **O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades.** Rio de Janeiro. Contra Capa. 2016.

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

PARDINI, P. Amazônia indígena: a floresta como sujeito. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.** Ciências Humanas. 2020.

REIS, R. C.; GENOVEZ, P. F. Território sagrado: Exílio, diáspora e reconquista Krenak no Vale do Rio Doce, Resplendor, MG. **Boletim Goiano de Geografia**, vol. 33, nº 1, janeiro-abril, 2013, pp. 11-25.

SHAW, I. G. R.; DIXON, P. D.; JONES, J. P. Theorizing our world: *In: Research methods in geography: A critical introduction.* GOMES & JONES (Orgs). Blackwell. 2010. pp. 9 – 26.

SANTILLI, J. **Socioambientalismo e novos direitos: proteção jurídica à diversidade biológica e cultural.** São Paulo: Fundação Peirópolis, 2005.



XIV ENCONTRO NACIONAL DE
PÓS-GRADUAÇÃO E PESQUISA EM
GEOGRAFIA

EDIÇÃO ONLINE

STENGER, I. Reativar o animismo. *In: Caderno de Leituras*, 62. Belo Horizonte: Chão da Feira. 2017.

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

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