

A LUTA HISTÓRICA DOS POVOS INDÍGENAS DO LESTE BRASILEIRO: DO DIREITO À VALORIZAÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL MATERIAL E IMATERIAL DO BRASIL

SILVA, LUDIMILA M. R. (1); NETO, JOSÉ D. (2); DEUS, JOSÉ A. S. (3)

1. IFMG – Campus Ibirité. Prof^a Doutora - EBTT
E-mail: ludimilardrigues86@gmail.com

2. UFMG. Doutorando - Programa de Pós-graduação em Geografia - IGC
E-mail: josedineto@yahoo.com.br

3. UFMG. Prof. Associado IV; Dr. - Programa de Pós-graduação em Geografia - IGC
E-mail: jantoniosdeus@uol.com.br

RESUMO

A luta dos povos indígenas é entremeada por tragédias e perseguições etnocidas e, por outro lado, por conquistas identitárias, territoriais e patrimoniais garantidas pelas Leis brasileiras. E é nessa perspectiva que este artigo objetiva realizar uma análise do processo de inclusão das comunidades indígenas no âmbito do direito constitucional, e, sobretudo, no contexto das políticas patrimoniais de reconhecimento e valorização do patrimônio cultural e imaterial indígena no Brasil. Para tal desenvolveu-se um levantamento das práticas de preservação e reconhecimento do patrimônio cultural indígena do leste brasileiro. A metodologia utilizada partiu da realização de trabalhos de campo, levantamento documental, cartográfico e histórico dos processos de territorialização, construção identitária e patrimônio cultural indígenas. Ressalte-se, que muitas são as políticas que vem se constituindo, nesse contexto, desde o século passado, e é forçoso destacar a importância de muitas delas para a preservação desse patrimônio relevante para toda a nação brasileira; todavia, é a força identitária e cultural dessas coletividades na luta pela conquista desses direitos no passado, no presente e no futuro que, verdadeiramente, garante o seu reconhecimento, valorização e perpetuação para as gerações futuras.

Palavras-chave: Povos Indígenas; Leste Brasileiro; Patrimônio Cultural; Etnogeografia

Abstract

Indigenous peoples' struggle is interspersed with tragedies and ethnocide persecutions and, on the other hand, with identity, territorial and patrimonial conquests guaranteed by Brazilian Laws. And it is in this perspective that this paper aims to carry out an analysis of Indigenous communities' process inclusion processes within the scope of constitutional law, and, above all, in the context of heritage policies for the recognition and enhancement of indigenous cultural and immaterial heritage in Brazil. The article seeks to carry out a survey of the practices of preservation and recognition of the Indigenous cultural heritage in eastern Brazil. The methodological tools adopted were based on fieldworks, documentary, cartographic and historical surveys of Indigenous territorialization, identity construction and cultural heritage processes. It's worth noting that many policies have been constituted since the last century in this perspective and we need to score the importance of many of them for the preservation of this remarkable heritage for the entire Brazilian nation; however, it's these communities' identity and cultural strength in the fight for the conquest of these rights in the past, present and future that, truly, guarantees their recognition, valorization and perpetuation for the next generations.

Key Words: Indigenous people; Eastern Brazil; Cultural heritage; Ethnogeography

INTRODUÇÃO

Os povos indígenas brasileiros historicamente, desde a chegada dos portugueses, lutam pela sua sobrevivência e preservação de sua cultura e identidade cultural. Seja no âmbito na aldeia, das lutas pela manutenção dos seus territórios à reivindicação de promulgação de leis e institucionalizações dos seus direitos a batalha dos povos indígenas sempre foi intensa e permeada por distintas formas de expropriação, exclusão e até mesmo dizimação das etnias que correspondem a uma importante matriz cultural da identidade sociocultural do povo brasileiro. Mesmo no contexto atual, quando nos propomos a estudar as sociedades indígenas que resistem no território brasileiro, nos deparamos com um passado histórico caracterizado por vivências e experiências de discriminação ainda muito marcantes na sociedade brasileira.

É nessa perspectiva que este artigo objetiva realizar uma análise do processo de inclusão das comunidades indígenas no âmbito do direito constitucional, e, sobretudo, no contexto das políticas patrimoniais de reconhecimento e valorização do patrimônio cultural e imaterial indígena no Brasil. Nesse sentido, buscar-se-á, realizar um levantamento das práticas de preservação e reconhecimento do patrimônio cultural indígena do leste brasileiro (região geográfica que corresponde ao norte do Espírito Santo, sudeste da Bahia e nordeste de Minas Gerais), além de empreender um estudo de caso mais aprofundado das comunidades indígenas *Krenak* (município de Resplendor/MG) e *Pataxó* (TI Fazenda Guarani - município de Carmésia/MG).

Este artigo é fruto de projetos de pesquisa vinculados ao Grupo de Estudos Culturais e Etnogeográficos (GECES) do Programa de Pós-graduação em Geografia da Universidade Federal de Minas Gerais- IGC/ UFMG¹. A metodologia utilizada parte de levantamento bibliográfico, cartográfico, documental e histórico dos processos de (re)territorialização, (re)construção identitária e patrimônio cultural indígena, além de pesquisa em bancos de dados de Organizações Não-governamentais (ONGs) sobre projetos e iniciativas que vêm sendo desenvolvidas no âmbito das pesquisas recentemente empreendidas sobre esses povos no território brasileiro. A fim de

¹ Interdigitados com a produção de teses e dissertações cujos resultados já têm sido, aliás, apresentados em artigos científicos anteriormente publicados pelos autores desse *paper*, refletindo uma trajetória de pesquisa por eles desenvolvida, incidente nesse recorte territorial e com abordagens diferenciadas, mas afins com o recorte temático aqui tratado, a exemplo de: DEUS (2021); NETO, De DEUS (2021); SILVA, DEUS (2017).

conhecer um pouco dessa realidade *in loco*, foram realizados trabalhos de campo nas aldeias indígenas *Krenak* e *Pataxó*, partindo de metodologias participativas, tais como entrevistas semiestruturadas, travessias pelo território das aldeias, etnomapeamento, todas elas, permeadas pelo olhar do método etnogeográfico.

É ressaltado neste artigo que muitas são as políticas que vêm se constituindo nessa perspectiva desde o século passado, e não há como não destacar a importância de muitas delas para a preservação desse patrimônio que são relevantes para toda a nação brasileira, embora seja a força identitária e cultural dessas populações na luta pela conquista desses direitos no passado, no presente e no futuro que, verdadeiramente, garante o seu reconhecimento, valorização e perpetuação para as gerações futuras.

Diante do desafio de se buscar compreender a complexidade e a rica dinâmica sociocultural das comunidades indígenas sob o olhar da Geografia, acreditamos que é preciso se dedicar à análise de tais realidades de forma a não apenas, explicar ou interpretar o que vemos ou mapeamos, mas também a compreender como essas geografias vernaculares se construíram a partir da vivência e experiências dos próprios sujeitos. Nessa perspectiva é que acreditamos que o **Método Etnogeográfico** nos possibilitará alcançar as geografias que compõem “a vida dos homens e os conduzem a interiorizar ao mesmo tempo o que seu entorno lhes ensina, e o que a experiência lhes traz” (CLAVAL, 2003, p.20-21). Dessa maneira, uma das maiores contribuições do método etnogeográfico para o desenvolvimento deste artigo é a busca da experiência proporcionada entre a conexão sujeitos, compreendendo seus limites e possibilidades no âmbito de seus diálogos. E como ressalta Silva (2019, p.52):

É preciso, nesse sentido, não apenas compreender as profundidades que se pode alcançar, como também respeitar os limites, os quais, aqueles que nos recebem, nos impõem. Essa é a característica principal da etnogeografia, compreender as espacialidades vivenciadas pelos sujeitos até onde eles nos permitam. A troca, o olhar, a sensibilidade de saber o momento de chegar e de ir embora devem ser os aportes principais daqueles que se interessam por essa maneira de fazer Geografia.

Posto isso, este artigo está organizado em três partes: no primeiro momento nos dedicaremos à compreensão da luta dos povos indígenas no âmbito do direito constitucional; na segunda parte do artigo realizamos uma análise do patrimônio

cultural indígena no Brasil e na terceira e última parte trazemos um pouco dessas experiências no âmbito do Leste Brasileiro, dando ênfase, principalmente, ao patrimônio cultural das etnias *Krenak e Pataxó* (que são povos indígenas do Tronco Macro-Jê, domiciliados na Área Cultural Leste/ Nordeste).

A LUTA PELO DIREITO CONSTITUCIONAL DOS POVOS INDÍGENAS

A luta pelos direitos indígenas tem seu início já na luta pela sobrevivência com a chegada dos portugueses em 1500, seja pelas guerras entre etnias ou pela contaminação de doenças oriundas da Europa, como a varíola que entre 1562 e 1565 matou mais de 30.000 índios na Bahia (OLIVEIRA, FREIRE, 2006). Tais conflitos se reduziram apenas na segunda metade do século XVIII, com o fim do domínio jesuítico, decorrente das políticas de laicização do Estado português, implicando tanto na expulsão das ordens religiosas de todas as colônias (América, Ásia e África) como no maior controle nas atuações sobre as populações indígenas. Com o afastamento das correntes religiosas tem-se o estabelecimento da proteção e tutela dos índios, por meio da legislação de Pombal, cuja política baseava-se, principalmente, na transformação do índio em um agricultor lusitano e obediente à Igreja, buscando, de certa forma atendendo aos interesses de índios e colonos (OLIVEIRA, FREIRE, 2006).

O Marques de Pombal passou a desenvolver uma legislação indígena seguindo os objetivos da colonização, embora mantendo alguns dos princípios da Igreja, como a liberdade e a proteção e educação para a vida civilizada. A estratégia pombalina, diferentemente daquela dos jesuítas, era promover a integração dos índios através da “proibição do uso da língua tupi e obrigatoriedade do português; autorização para empregar os índios como trabalhadores assalariados; estímulo para luso-brasileiros residirem nas aldeias e fomento do contato interétnico” (ESPÍNDOLA, 2005, p.110).

Com a queda de Pombal em 1777, em decorrência da morte de D. José I, em 1778, a legislação indigenista por ele criada é extinta e é retomada a brutalidade contra os índios, cujo marco mais significativo é a Carta Régia de 13 de maio de 1808, na qual o príncipe regente relata as violências por parte dos temíveis *Botocudos* e declara “guerra justa” contra os indígenas das margens do Rio Doce (estado de Minas Gerais - DEUS, 2021).

Em 27 de outubro de 1831, as cartas régias que decretavam guerra aos índios, bem como a sua escravidão foram revogadas. E na década de 1840, chegam ao Brasil os missionários capuchinhos, que passam a controlar parte da catequese dos índios. A presença desses missionários na catequese indígena, irá se expressar principalmente na adoção do sistema de aldeamento pelo Estado, em que foram constituídos verdadeiros presídios indígenas que asseguravam a intervenção do governo nesses territórios, mantendo uma aparência liberal. “O aldeamento tinha por objetivo civilizar o selvagem através da catequese, favorecer a mestiçagem e contribuir para o desbravamento e desenvolvimento econômico da região” (GAGLIARDI, 1989, p. 91). Finalizando as políticas indigenistas no período imperial, em 24 de julho de 1845, foi promulgado o Decreto nº. 426, que estabeleceu as normas de administração das populações indígenas, com a finalidade de introduzi-las no modo de vida europeu, transformando-o em mão de obra liberal, e possibilitando assim a liberação para invasão e colonização de seus imensos territórios.

Assim, observa-se que até o final do século XVIII as legislações e as propostas de configuração do espaço nacional atuaram no sentido de reduzir o território original dos indígenas, através principalmente da prática do aldeamento. Aqueles que, porventura, possuísem o título das terras, automaticamente o perderiam, o que também se estenderia para seus descendentes. Tais procedimentos desencadearam grandes perdas culturais, rituais e patrimoniais desses povos, que vinculados a agricultura ou aos trabalhos que realizavam para os colonos, já nesse período, precisavam lutar para serem reconhecidos como “indígenas de verdade” e não como “caboclos” ou mestiços (OLIVEIRA; FREIRE, 2006, p. 76).

Com a proclamação da República e a expansão da economia cafeeira (que também atingiu- e significativamente, vale ressaltar- porções do território mineiro - DEUS; CASTRO, 2011), favorecendo as migrações de colonos para trabalhar nessa cultura, muitos fazendeiros buscaram expandir os limites de suas propriedades à custa da desterritorialização e etnocídio indígenas, o que propiciou o início de verdadeiras guerras entre índios e os chamados “bugreiros” (caçadores de *bugres* - denominação depreciativa e genérica dada aos índios, sobretudo àqueles grupos mais arredios e resistentes à invasão de seus territórios), pessoas consideradas “defensoras” dos colonos, que eram contratados tanto para afugentar os índios,

quanto para atacá-los e matá-los. Os maiores etnocídios promovidos por bugreiros ocorreram entre 1908 e 1910. As aldeias atacadas eram queimadas, as roças devastadas e homens, mulheres e crianças indígenas assassinadas (RIBEIRO, 1983).

Frente aos conflitos e às pressões da sociedade civil, do Apostolado Positivista e dos demais estudiosos, militares, dentre outros, vinculados às ideologias positivistas republicanas, com seus protestos e/ou planos de ação ocorreu a criação do “Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais” (SPILTN), a partir do Decreto n.º 8.072 de 20 de junho de 1910. O SPILTN fazia parte do “Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio” (MAIC), cujos objetivos nesse período encontravam-se direcionados à necessidade de “regeneração agrícola”.

O Regulamento do SPILTN (Decreto n.º 8.072, de 20 de junho de 1910), determinava a proteção dos índios contra trabalhos extorsivos, a garantia do respeito às suas vontades e hábitos e a limitação de sua educação a uma simples orientação, sem coerção, bem como a efetiva garantia de posse de sua terra. Contudo, além do descumprimento de tais determinações, o artigo 64 da Constituição de 1891, ainda reforçava que as terras devolutas estariam sob a responsabilidade dos estados nos quais estivessem localizadas. Sendo assim, a legalização de uma terra indígena dependeria de acordos entre os governos federal e estaduais, o que acabou por burocratizar o processo e ainda abriu margem para barganhas políticas e configuração de alianças e conchavos regionalmente diferenciados (OLIVEIRA, FREIRE, 2006).

Apenas, em 1942 foi definido o novo regimento do órgão, que ao contrário dos decretos anteriores (que tinham um caráter disciplinador no sentido de “nacionalizar” os índios), demonstrava uma preocupação muito mais humanista, e menos militarizada, retomando, assim, suas diretrizes iniciais. Esse novo caráter humanista do regimento estava diretamente relacionado à entrada de etnólogos no SPI, aos quais foram designadas as principais divisões do órgão, com o objetivo de sanar a lacuna deixada pela ineficiência da “teoria dos estágios de civilização” advindas do positivismo. A renovação conceitual do órgão foi marcada ainda pela presença de inúmeros cientistas sociais como membros do conselho no período de 1955 a 1967, quando o CNPI foi extinto (OLIVEIRA, FREIRE, 2006).

Nesse contexto de tensões (aguçado ainda mais pelo golpe de estado em 1964), em 1967, diante da pressão econômica interna e da imprensa internacional, o SPI foi extinto e, no mesmo ano, foi instituída a Fundação Nacional do Índio (FUNAI), cujos objetivos pautavam-se apenas no cumprimento da política indigenista vigente já no período do SPI (BRASIL, 1967).

Em 1969 é promulgada a Emenda Constitucional nº 1/69, alterando significativamente a Constituição de 1967, incluindo no texto “um dispositivo que declarava as terras indígenas como parte do patrimônio da União” afastando formalmente a influência dos estados e centralizando a questão indígena em esfera federal. Além disso, foi então reconhecido aos índios o “usufruto exclusivo dos recursos naturais existentes em suas terras”, o que os aparava judicialmente contra ações de fazendeiros, empresas mineradoras, órgãos governamentais, etc. E por fim, decretou-se a nulidade e a extinção de “atos que incidissem sobre a posse das terras indígenas, excluindo qualquer direito à indenização”, ou seja, novos proprietários em terras indígenas não poderiam, a partir daí, recorrer ao chamado “direito adquirido”, não podendo eles ainda impedirem a demarcação de uma terra indígena, e muito menos recorrer à indenização em decorrência dela (ARAÚJO, 2006, p.30). A decisão sobre tais ações ficaria agora sob o controle do poder federal, que contraditoriamente passou a desenvolver, contudo, através da criação do Plano de Integração Nacional (PIN) em 1970, “projetos infraestruturais, visando a exploração de recursos naturais” financiados por “várias empresas transnacionais e nacionais, em colaboração com instituições bancárias internacionais” (BAINES, 1991, p.90).

A nova legislação oficial criada para os povos indígenas, através da instituição do Estatuto do Índio por meio da Lei n.º 6.001 de 19 de dezembro de 1973, configurou, na verdade, um reflexo das pressões internacionais relativas aos direitos humanos, uma vez que nesse período eram muito frequentes as denúncias de massacres indígenas, e até mesmo, de práticas etnocidas, por parte do Estado Nacional. É relevante assinalar que baseado numa concepção consideravelmente similar daquela que se formara no início da colonização, e prometendo mudanças frente ao contexto internacional, o Estatuto do Índio perpetuava a premissa das legislações anteriores de “integrar os índios à sociedade brasileira, assimilando-os de forma harmoniosa e progressiva”. Assim, além de desconsiderar a singularidade cultural

desses povos (apesar de seu discurso de preservação da cultura indígena) o Estatuto apresenta ainda uma série de definições controversas e contraditórias ao próprio texto. No entanto, mesmo frente a diversas críticas, ainda permanece sendo a principal referência legal no âmbito dos direitos das populações indígenas.

A Constituição Federal de 1988 é, por sua vez, considerada um marco na questão indígena, pelo reconhecimento de seus direitos permanentes e coletivos, a partir do Capítulo: Dos Índios, o qual reconheceu e assegurou a capacidade de tal/ tais atores enquanto índio, comunidade ou associação de defender seus próprios direitos e interesses, e tudo isso sob a perspectiva da alteridade, do abandono da visão assimilacionista e reconhecimento da diferença, tendo sido atribuído ainda ao Ministério Público o poder de garantir e intervir em questões inerentes aos direitos indígenas (BRASIL, 1988).

Todavia, esse avanço legislativo da questão indígena é essencialmente fruto da resistência e organização política, que assume caráter estratégico e posicional e remete à identidade emergente dos povos indígenas (DEUS *et al.*, 2018; SILVA; DEUS, 2017). A década de 1980 é, assim, marcada pelo exercício desse protagonismo no cenário político nacional. Diversas foram as lideranças indígenas que ativamente estiveram em Brasília apresentando à sociedade brasileira “quem são os índios do Brasil”. E é a partir da consolidação dessa identidade de resistência, contrapondo-se à situação de desvalorização e estigmatização, imposta pela lógica dominante, que os povos indígenas começam a construir “trincheiras de resistência e sobrevivência [...] que permeiam as instituições da sociedade”, voltadas principalmente à valorização e preservação de seu patrimônio cultural (CASTELLS, 1999, p.24).

O PATRIMÔNIO CULTURAL INDÍGENA NO BRASIL

A evolução cultural do homem, historicamente, deixou e deixa diversos elementos singulares de sua reprodução no espaço: as práticas, a música, o “saber fazer”, os instrumentos de trabalho, e diversas outras expressões culturais que se diferenciam e se destacam das mais distintas formas entre as sociedades. Tais expressões, no contexto atual onde o retorno às origens e à tradicionalidade é algo cada vez mais

presente no cotidiano das pessoas, vêm sendo trabalhadas por diversas instituições e institutos que visam reconhecer e proteger esse patrimônio.

No Brasil, o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), é um organismo federal criado no início do século XX, no final dos anos 30 sob a responsabilidade de intelectuais e artistas ligados ao movimento modernista, instigados inicialmente à proteção, principalmente dos monumentos históricos. O IPHAN surgiu com uma proposta de identificar, documentar, proteger e promover o patrimônio cultural brasileiro, partindo de uma divisão departamental de Bens Materiais e Bens Imateriais.

Quando se fala em patrimônio cultural indígena, no contexto atual, o conceito que mais se destaca é o de patrimônio cultural imaterial. Na legislação brasileira, o Decreto n.º 3.551, de 4 de agosto de 2000, institui inclusive, o registro com instrumento de preservação dos bens imateriais fixados em quatro livros: Saberes, Celebrações, Formas de Expressão e Lugares. Posteriormente a Resolução n.º1, de 3 de agosto de 2006, complementa esse decreto, operando claramente sobre uma definição processual do Patrimônio Cultural Imaterial:

[...] se entende por bem cultural de natureza imaterial as criações culturais de caráter dinâmico e processual, fundadas na tradição e manifestadas por indivíduos ou grupos de indivíduos como expressão de sua identidade cultural e social; CONSIDERANDO que, para os efeitos desta Resolução, toma-se tradição no seu sentido etimológico de "dizer através do tempo", significando práticas produtivas, rituais e simbólicas que são constantemente reiteradas, transformadas e atualizadas, mantendo, para o grupo, um vínculo do presente com o seu passado (IPHAN, 2007, p.1).

Observa-se que o conceito de patrimônio cultural imaterial é dotado de signos e significados, de forte viés antropológico, abarcando expressões e vivências sociais, étnicas e culturais de todos os grupos e camadas da sociedade (CASTRO, 2008, p.12). Ele não se desvincula de suas materialidades, mas representa não só a manutenção como a recriação constante de práticas culturais, relacionando-se mais intensamente com o próprio sentimento de continuidade das práticas sociais de gerações passadas e suas condições de reprodução, acesso ao território tradicional e disponibilidade dos recursos naturais. Nesse sentido, segundo Resk (2017, p.1), o patrimônio imaterial indígena:

[...] abrange as dimensões da complexidade das culturas, nas suas diversas cerimônias com seus cantos e danças, nos rituais cotidianos dos modos de preparar e obtenção de seus alimentos (caças, pescas e roças), as línguas e tantos outros saberes; as dimensões do sagrado que mantêm essências de ser e de se expressar, os diversos lugares como cachoeiras e pedras míticas que remetem às cosmologias de origens. Os animais e plantas são seres míticos e mágicos, conectados nesta rede da vida e da cultura.

Na visão da historiadora Thereza Martha Presotti, o patrimônio cultural imaterial indígena consiste na perspectiva fundamental para o modo de vida dos povos indígenas, “tudo está ligado ao imaterial, ao simbólico, à espiritualidade e identidade destes povos” (RESK, 2017, p.2). É interessante ainda ressaltar, que assim como ela, vários outros pesquisadores da área ressaltam as diferentes formas de conceber o patrimônio que estes povos possuem, distanciando-se, inclusive, da própria maneira definida como tal pelas legislações patrimonialistas (AMARAL, 2017). Presotti resalta, a propósito, que “apesar de todo o desrespeito ao patrimônio imaterial dos indígenas (...) é impressionante a capacidade de resistência e sobrevivência desses povos diante das situações de contatos e projetos colonizadores, que a cada dia invadem e causam impactos socioambientais”, e continua ressaltando que a melhor forma dos não-índios contribuírem para a preservação desse patrimônio é pela:

[...] conscientização de nossa história e realidade de maneira crítica e sensibilizadora. Conhecer o patrimônio imaterial dos povos indígenas é um caminho sensibilizador. Se aprendêssemos a respeitar e ouvir seus cantos, seus mitos, suas sensibilidades nas relações com a natureza, seria diferente? Ainda tenho esperança de achar caminhos de tocar os corações das pessoas pelo respeito às diferenças. Na construção deste respeito, é preciso conhecer outros projetos de vida sustentáveis, outras formas de uso da energia que vão bem além da satisfação material, acessar a imaterialidade e a espiritualidade da vida (RESK, 2017, p.4).

Nesse sentido, encontramos atualmente os seguintes patrimônios culturais imateriais indígenas reconhecidos e documentados pelos IPHAN:

Tabela 1: Lista dos Bens Culturais Imateriais Indígenas registrados pelo IPHAN

Patrimônio	Etnia ²	Livro de Registro	Ano de Publicação
Os Saberes e Práticas Associados ao Modo de Fazer Bonecas Karajá	Karajá	Saberes	2012
Rtixòkò: Expressão Artística e Cosmológica do Povo Karajá	Karajá	Formas de Expressão	2012
Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro	Famílias linguísticas Tukano Oriental, Aruak e Maku	Saberes	2010
O Ritual Yaokwa do Povo Indígena Enawene Naw	Enawenê Nawê (Mato Grosso)	Celebrações	2010
Arte Kusiwa – Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajãpi	povos indígenas Wajãpi, do Amapá	Formas de Expressão	2002
Tava, Lugar de Referência para o Povo Guarani	Guarani-Mbyá	Lugares	2014
Cachoeira de Iauaretê – Lugar Sagrado dos Povos Indígenas dos Rios Uaupés e Papuri	Etnias de filiação linguística Tukano, Aruak e Maku	Lugares	2006

Fonte: IPHAN (2018)

É interessante ainda ressaltar que, em sua maioria, os levantamentos e pesquisas para a elaboração desses registros foram realizados a partir de metodologias participativas, sendo o indígena protagonista no processo de reconhecimento de seu patrimônio, ou performatizando ainda, como próprios pesquisadores e elaboradores dos inventários, como foi a experiência de povos indígenas das famílias tupiguarani e karib, domiciliados na Área Cultural Norte-Amazônica: os *Waiãpi*, *Wayâna*, *Apalaí*, *Tiriyó*, *Waiwai* no Amapá e norte do Pará (desenvolvida, portanto, num dos recortes sub-regionais da Amazônia mais preservados em termos ambientais e culturais). Em seu inventário, são reconhecidos como seu patrimônio cultural imaterial: modos de conhecer (o jeito de conhecer as plantas; o jeito de conhecer as aves; o jeito de conhecer as pessoas; o jeito de diferenciar os outros); modos de dizer (jeito de dar nome às crianças; jeito de respeitar e sentir vergonha); modos de ver (jeito de ver no sonho e nos espelhos do pajé; jeito de trançar para ver; jeito de marcar os artefatos) modos de trocar (jeito de fazer política; jeito de casar entre os Katxuyána; jeito de fazer festa); modos de fazer (jeito de fazer *sakura*; jeito de fazer *caxiri*- ou seja, uma

² Karajá (Carajás) é uma família etnolinguística do Tronco Macro-Jê, domiciliada ao longo do Rio Araguaia (GO/ MT/ TO/ PA), na Área Cultural Tocantins/ Xingu (Amazônias Meridional/ Oriental e Brasil Central). Os Tucanos (Tukano), Maku e Wajãpi (Oiami, Waiãpi) são povos indígenas de diferentes filiações etnolinguísticas, domiciliados na Área Cultural Norte Amazônica. Os Enawenê Nawê são um povo da família aruak, domiciliado na Amazônia Meridional (MT), na Área Cultural Tapajós/ Madeira. Os Guarani-Mbyá são um grupo étnico da família tupiguarani (Tronco Tupi), domiciliado na Área Cultural Tietê/ Uruguai.

bebida alcoólica tradicional dos povos indígenas amazônicos, feita à base de mandioca; jeito de fazer cuias).

O ETNOPROTAGONISMO INDÍGENA NO LESTE BRASILEIRO: o patrimônio cultural *Krenak e Pataxó*

A região geográfica do leste brasileiro, correspondente ao norte do Espírito Santo, sudeste da Bahia e nordeste de Minas Gerais, e até o final do século XVII permaneceu, de certa forma, indevassada pelos colonizadores, que apesar de já terem estabelecido contatos e uma série de incursões nos territórios indígenas (nas capitanias de Ilhéus, Porto Seguro e Espírito Santo), encontraram aí forte resistência dos *Aimorés*³ contra seu ingresso e estabelecimento nesses territórios originalmente indígenas.

Dentre os “bolsões indígenas” que ainda restavam no leste brasileiro em meados do século XIX, entre a região do sul da Bahia e o vale do rio Doce ao longo da vertente oriental da serra do Mar, destacavam-se os últimos refúgios dos índios *Kamakã*, *Pataxó*, *Maxakalí*, *Puri-Coroado* e os grupos de *Botocudos*⁴ (família etnolinguística a que se filiam os atuais *Krenak*). De acordo com Ribeiro (1995), esses grupos não tinham a agricultura como prática de subsistência, sobrevivendo a partir da caça e da coleta nas matas ciliares dos principais rios da região como o Pardo, o das Contas, o Jequitinhonha, o Mucuri, o São Mateus e o Doce (SILVA, 2018).

Atualmente no sudeste da Bahia existem 12 Terras Indígenas, nas quais residem aproximadamente 22.000 indígenas das etnias *Pataxó*, *Pataxó Hã-hã-hãe* e *Tubinambá*; e no norte do Espírito Santo são três Terras Indígenas onde vivem aproximadamente 3.000 indígenas das etnias *Guarani Mbya* e *Tupiniquim* (DEUS, 2021). Segundo dados do ISA (2013) no período de 2008 a 2011 foram desenvolvidos em torno de 15 projetos nesses territórios, a partir de convênios firmados com a FUNAI, PRONATER E BNDS, cujos enfoques giravam em torno da: Cidadania e Representação Política (3); Território (4); Geração de Renda (4); Cultura (1); Ambiente (2) e Educação Escolar (1). E é interessante ressaltar que

³ Aimoré é uma denominação que foi dada aos botocudos, autodenominados Borun, nos primórdios da colonização. Posteriormente, passaram a ser designados também como Guerén (DEUS, 202).

⁴ Famílias etnolinguísticas do Tronco Macro-Jê, subdivididas em vários grupos étnicos.

todos esses projetos possuem vínculos com representações simbólicas do patrimônio cultural imaterial desses povos, do modo de viver e fazer e das maneiras de se apropriar de seus territórios e vinculam-se a normas de geração de renda que realizam nesse desenvolvimento, o resgate e manutenção de formas tradicionais dos povos indígenas brasileiros.

A presença desses projetos nas aldeias indica a articulação e afirmação política, territorial, sociocultural e econômica das comunidades indígenas, que cada vez mais têm buscado novas alternativas de subsistência nos atuais contextos ambientais dos seus territórios (muitas vezes desmatados e já degradados pelo uso insustentável de fazendeiros ou grandes empresas) associando ao conhecimento tradicional as práticas autossustentáveis da cultura exógena que se adequam às suas demandas e preceitos étnico-culturais. Observa-se ainda que se insere entre as atuais preocupações e demandas dos povos indígenas a necessidade que eles cada vez mais sentem, de orientação e capacitação para construir, desenvolver e prestar contas de projetos de fomento governamental ou de empresas privadas (envolvendo medidas compensatórias por impactos de projetos econômicos desenvolvidos em áreas indígenas ou no seu entorno). É esse um dos *fronts* em que atuam as novas lideranças, principalmente dos professores indígenas, que atuam tanto na elaboração como na gestão dos projetos, muitas vezes apoiados em outras instituições de apoio como as universidades ou organizações não-governamentais.

Atualmente, existem aproximadamente 10.000 indígenas no estado de Minas Gerais, os quais se restringem a doze etnias (*Maxakalí, Xakriabá, Krenak, Aranã, Mukurim, Pataxó, Pataxó Hã-hã-hãe, Katu-awá-arachá, Kaxixó, Puri, Xukuru-Kariri e Pankararu*) distribuídas em 20 Terras Indígenas. Os indígenas, além de buscarem seus direitos constitucionais, encontram-se assim cada vez mais mobilizados e articulados no intuito de resgatar e preservar sua cultura através do desenvolvimento de projetos socioambientais nas aldeias. Segundo o Instituto Socioambiental (2013), no período de 2009 a 2011 foram iniciados oito projetos com participação indígena em Minas Gerais, sendo três com enfoque no “Ambiente” (e cujo conteúdo direciona-se à interação sociocultural com o ambiente, através do resgate das práticas de manejo sustentável para subsistência dos grupos); quatro de “infraestrutura” (para a construção de casas de farinha, casas de plantas medicinais e engenhos) e por fim um de enfoque “cultural”, vinculado ao resgate da história e língua do povo *Kaxixó*

(comunidade indígena “ressurgida” do Alto São Francisco/ MG, cuja indianidade ainda é questionável, na perspectiva da sociedade envolvente).

Apesar de um histórico de rivalidades entre si relatado por diversos cronistas dos séculos passados, os índios *Krenak* e *Pataxó*, passaram pelo mesmo processo de expropriação e expulsão de seus territórios, os quais desencadearam uma série de perdas populacionais, territoriais, ambientais, culturais e linguísticas. No entanto, a resistência e protagonismo dessas etnias propiciaram a eles novas formas de apropriação e vivências em territórios ora desconhecidos, ora degradados pelas atividades predatórias dos não-índios.

Na Terra indígena *Krenak* a busca pelos direitos e pela proteção do patrimônio cultural retrata todo o histórico de resistência desse povo em seu território tradicional. Durante décadas o povo *Krenak* (etnônimo aportuguesado como Crenques, em alguns textos históricos ou jornalísticos) resistiu às práticas de desarticulação indígena impostas por governos militares ou mesmo por entidades que deveriam protegê-los, como o SPI/FUNAI, retornando sempre ao seu território tradicional até que conseguisse recuperá-lo na década de 80 (século XX) - (SILVA; DEUS, 2017). Após sua retomada, passaram a desenvolver diversos projetos ora financiados por entidades públicas e privadas, ora por iniciativas gestadas e desenvolvidas no âmbito da própria cultura *Krenak*, dentre os quais se destaca o projeto “Língua Mãe: fortalecimento da cultura *Krenak*”. O projeto teve início em 2010, envolvendo todo o povo *Krenak*, objetivando “unir o passado e o presente”, para apresentar às suas crianças a riqueza da cultura tradicional de seus ancestrais, mantida pela oralidade (ainda que parcialmente, em decorrência das guerras, imposições culturais e diversos exílios sofridos pelo povo *Krenak* durante a ditadura militar). No entanto, “os velhos *Krenak* foram fortes o suficiente para preservarem toda a essência da cultura tradicional, e a língua materna é hoje a fortaleza mais preciosa dos *Borun Krenak*” (KRENAK, 2013, p.2). Para o ensino da língua *Krenak*, além da oralidade, são utilizadas, com as crianças, práticas pedagógicas como o uso de desenhos realizados por elas, jogos da memória, aprendizado de alfabeto ilustrado da língua *Krenak*, além da musicalidade e a própria dança; práticas desenvolvidas inclusive, no ensino das disciplinas convencionais. Verifica-se ainda o uso dos materiais produzidos por meio do “Projeto Cultura *Krenak*” (solicitado à secretaria de cultura como uma complementação ao Projeto Língua-Mãe) dentre

eles o dicionário *Krenak*, um vídeo histórico, além de uma cartilha didático-pedagógica destinada ao ensino da língua e cultura *Krenak*. Como destacaram Wagner e Mikesell (2000), a linguagem, nas suas mais diversas variações (palavras, gestos, expressões, pinturas e músicas), é um dos símbolos culturais mais significativos na transmissão/manutenção do sentido e do significado das paisagens culturais, veiculando, inclusive, sua transmissão para as gerações futuras.

Mesmo que o povo *Krenak* não retome o uso exclusivo da língua mãe no cotidiano da aldeia, eles caminham, no contexto atual, para a consolidação de uma cultura bilíngüe, sendo inclusive o uso da língua *Krenak* uma estratégia de defesa, ou de comunicação restrita aos falantes da língua indígena. Atualmente a língua *Krenak* é falada com maior fluência não mais, apenas entre as anciãs da aldeia – Maria Júlia, Eva Dora, Maria Sônia, Laurita, Dejanira e Euclides –, mas agora, também, pelos professores de Cultura e pelos mais jovens das aldeias, que passaram pela escola indígena, e hoje se encontram engajados nas práticas de resgate da língua mãe.

O destaque dado ao Projeto Língua-Mãe nas percepções dos índios *Krenak* entrevistados, comprova a importância e o sucesso do projeto, no intuito de incentivar o uso da língua-mãe no cotidiano; instigar o interesse dos mais jovens para aprimorar seus conhecimentos sobre a sua cultura, revivendo as memórias do povo através da língua, repassando-a às futuras gerações, e promovendo assim, o fortalecimento e a preservação da cultura *Krenak* como um todo.

Originários da Aldeia de Barra Velha - principal aldeamento e centro de difusão da população e da cultura Pataxó, no município de Porto Seguro, ao lado do Monte Pascoal, na “Costa do Descobrimento”-, (SAMPAIO, 2000), os Pataxó de Carmésia, por sua vez, mantém permanente contato e diálogo com os Pataxó do extremo sul da Bahia que, na ótica da Antropologia do Turismo, podem ser visualizados como envolvidos em um singular processo de reafirmação cultural e inserção no mercado globalizado, como “índios turísticos”, ressignificando ou “reinventando sua identidade étnica” e tendo na venda de artesanato, a principal fonte de renda para muitas de suas famílias (GRÜNEWALD, 2001). Os Pataxó de Porto Seguro/ BA (bem como os de Carmésia/ MG, também oriundos da “Costa do Descobrimento”, integram o grupo dos pataxós meridionais. Vivem também na Bahia, os pataxós setentrionais, conhecidos como Pataxó Hã-Hã-Hãe - DEUS, 2021).

De forma similar à empreendida pelos *Krenak* no processo de retomada de sua língua-mãe, destacam-se, entre eles, os esforços atuais para resgate de um vocabulário que seja próprio dos *Pataxó* através do Patxohã por parte do Grupo de Pesquisadores Pataxó, língua que através da memória dos índios mais velhos e de empréstimos tomados dos seus parentes *Maxakalí* tem sido (re)construída, principalmente para afirmação das identidades indígenas, aspecto destacado por Grunewald (1999): “Cunha lembra que Pedro Agostinho relatou que os Pataxó do sul da Bahia enviaram membros para ‘aprenderem Maxacali em Minas Gerais para se afirmarem como índios’” (GRÜNEWALD, 1999, p. 78-79).

Esse resgate linguístico de viés identitário buscado através do Patxohã foi pensado por Bomfim (2012), em dissertação de mestrado que teve por proposta apresentar um estudo etnográfico sobre o processo de retomada da língua Pataxó, procurando compreender a sua dinâmica. De acordo com a autora, o processo de “revitalização da língua” pode ser pensado como um reflexo da cultura e história do povo Pataxó:

Esse cenário histórico da luta Pataxó, reconfigura a própria dinâmica da língua pataxó que, ao longo desse processo de sofrimento e negação, sobreviveu adormecida na memória dos mais velhos, a partir de vocábulos e nas canções pataxó, e que, ao longo do tempo, foi se fortalecendo aos poucos, pela intervenção de alguns mais velhos e, agora, pela geração mais nova (BOMFIM, 2012, p. 22).

Em 1998, no início do trabalho de resgate da língua pelo Grupo de Pesquisadores Pataxó, contabilizavam-se aproximadamente 200 palavras conhecidas, do idioma nativo, tendo este quantitativo sido ampliado para um vocabulário com mais de 2.500 palavras a partir desse processo de revitalização linguística (BOMFIM, 2012).

Vale ressaltar que no caso do resgate da língua (DEUS; SILVA, 2015), para o povo Pataxó, enquanto ela estiver sendo usada de alguma forma, mesmo com a utilização de poucas palavras, nos cantos, ou nesse processo de inteiramento, ela tem uma função social dentro da comunidade nesse papel que exerce seja para comunicação, para autoafirmação da identidade ou para representar-se aos olhos externos (NETO; DE DEUS, 2020 a/ b). É assim que enquanto prática social, a língua sempre permanecerá viva, e não será extinta, como muitos pensavam que pudesse ocorrer (BOMFIM, 2012, p. 108).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da análise da luta histórica dos povos indígenas pelo direito de sobreviver e permanecer em seus territórios destacamos que o marco essencial da questão indígena no contexto brasileiro é a sua resistência e organização política, de caráter estratégico e posicional de uma identidade emergente. O protagonismo indígena no cenário político nacional, inclusive por meio da projeção e mobilização de importantes lideranças é que define efetivamente a conquista dos seus direitos, através da representação para a sociedade brasileira de “quem são os índios do Brasil”. É a partir da consolidação dessa identidade de resistência, contrapondo-se à situação de desvalorização e estigmatização, imposta pela lógica dominante, que os povos indígenas começam a construir trincheiras de resistência e sobrevivência que permeiam as instituições da sociedade, voltadas principalmente à valorização e preservação de seu patrimônio cultural.

Posto isso, ressaltamos que a luta dos povos indígenas pela manutenção de seus territórios, pelo reconhecimento e respeito dos seus direitos e práticas culturais, ao se associarem à perspectiva do reconhecimento do seu patrimônio cultural (material e imaterial). Isto propicia, inclusive, no seio dos não-índios o aprendizado dos sentidos e significados de sua maneira de conceber o mundo o que lhes proporciona uma oportunidade de conhecer, valorizar e respeitar esse protagonismo etnopolítico dos povos indígenas, (protagonismo esse ao qual pode se atribuir, a propósito, o caráter de paisagens culturais alternativas - DEUS, 2011; DEUS *et al.*, 2018).

Vale ressaltar, ademais, que este protagonismo social e político das populações tradicionais (destacando-se, aí, as comunidades indígenas), “vincula-se à emergência do novo ambientalismo que, por seu curso, pode ser pensado no contexto de valorização dos paradigmas do multiculturalismo e do socioambientalismo” (NETO; DE DEUS, 2021, p. 175).

O resgate da língua pode ser entendido, nesse contexto, como um importante traço de definição de processos de etnogênese, ou seja, de (re)afirmação e legitimação dos indivíduos enquanto indígenas (DEUS, SILVA, 2015), experiência que passa a ser dotada de significativo valor simbólico e identitário, uma vez que os próprios indígenas têm conscientemente adotado essas estratégias de sobrevivência e manutenção de seus costumes e tradições. Este resgate pode ser pensado também como um reflexo da própria história de lutas, resistências e contatos interculturais

vivenciados por tais sociedades ao longo dos anos; e ainda como um elo de conexão entre as gerações passadas e futuras através da motivação em manter viva a sua cultura tradicional.

REFERÊNCIAS

AMARAL, Leandro Ribeiro. Registro do patrimônio cultural material e povos indígenas no Brasil: crítica sobre a naturalização da noção de patrimônio cultural entre povos indígenas e outras considerações. **Revista Memorare**, Tubarão (SC), v.4, n.1, jan./abr, 2017, p.5-18.

ARAÚJO, Ana Valéria *et al.* **Povos indígenas e a Lei dos “Branços”**: o direito à diferença. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. 208p.

BAINES, Stephen. **É a FUNAI que sabe**: a frente de atração Waimiri-Atroari. Belém, Pará: CNPq/MPEG, 1991. 1 vol. 629 p.

BOMFIM, Anari Braz. **Patxohã, “Língua de Guerreiro”**: um estudo sobre o processo de retomada da língua Pataxó. Dissertação de Mestrado, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Centro de Estudos Afro Orientais, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012. 127 f.

BRASIL. Lei nº. 5.371, de 5 de dezembro de 1967. Autoriza a instituição da "Fundação Nacional do Índio" e dá outras providências. **Brasil**, Brasília, 05 dez. 1967. 4p.

_____. **Constituição da República Federativa do Brasil**, 1988. Brasília: Senado Federal, Centro Gráfico, 1988. 292p.

CASTELLS, Manuel. **O poder da identidade**. Tradução de Klauss Brandini Gerhardt. São Paulo: Paz e Terra, 1999. (A era da informação: economia, sociedade e cultura; v.2). 344p.

CASTRO, Maria Laura Viveiros. **Patrimônio imaterial no Brasil**: legislação e políticas estaduais. Brasília: UNESCO/ Educarte, 2008, 199p.

CLAVAL, Paul. A contribuição francesa ao desenvolvimento da abordagem cultural na Geografia. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Introdução à Geografia Cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand, Brasil, 2003. p. 147-166.

DEUS, José Antônio Souza. Identidade, etnicidade e paisagens culturais alternativas no Vale do Rio Doce/ Minas Gerais- Brasil. **Revista Geográfica de América Central**, San José (Costa Rica), nº especial/ EGAL 2011, p. 1-14, 2º. sem. 2011.

DEUS, José Antônio Souza. Uma problematização sobre o protagonismo sociocultural das sociedades indígenas de Minas Gerais (e leste do Brasil) nas óticas etnopolítica e etno-histórica. **Ciência Geográfica**, Bauru (SP), v. XXV, n.1., p.38-50, jan./ dez. 2021.

DEUS, José Antônio Souza; CASTRO, Henrique Moreira. Abordagem iconográfica dos processos de genocídio e confinamento territorial indígenas gerados pela cafeicultura no Brasil. **Revista Geográfica de América Central**, San José (Costa Rica), nº especial/ EGAL 2011, p.1-15, 2º. sem. 2011.

DEUS, José Antônio Souza *et al.* Os processos comunitários de reafirmação identitária e a constituição de paisagens culturais alternativas nos vales dos rios Doce e Jequitinhonha/ MG – Brasil. **GeoNordeste**, São Cristóvão (SE), v. 24, n. 1, p. 73-90, jan./ jun. 2018.

DEUS, José Antônio Souza; SILVA, Ludimila de Miranda Rodrigues. Reinvenção da identidade cultural, protagonismo etnopolítico e interações com o turismo dos índios Pataxó(s) de Carmésia (estado de Minas Gerais, Brasil). **Agália**, Santiago de Compostela (Galiza/ Espanha), nº especial (Turismo em Terras Indígenas), p. 203-223, out. 2015.

ESPÍNDOLA, Haruf Salmen. **Sertão do Rio Doce**. São Paulo: EDUSC, 2005. (Coleção História). 488p.

GAGLIARDI, José Mauro. **O Indígena e a República**. São Paulo: HUCITEC – EdUSP/Secretaria do Estado de Cultura, 1989. (Estudos brasileiros; v. 25). 310 p.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Os índios do descobrimento**: tradição e turismo. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999. 362 f.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. **Os índios do descobrimento**: tradição e turismo. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.

IPHAN. Resolução Nº 1, DE 3 DE AGOSTO DE 2006. **Brasília**: Distrito Federal, 23 mar. 2007. 5p. _____ . **Legado Cultural Indígena**: um patrimônio brasileiro. IPHAN: Distrito Federal, 2018, 3p.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL - ISA. **Povos Indígenas no Brasil Atual**, 2013. Histórico sobre os povos indígenas na atualidade.

KRENAK, Itamar; DAMACENO, Anderson. **Projeto Língua Mãe**. Texto agregado ao relatório de prestação de contas do Projeto Cultura Krenak na entrega dos produtos finais (Dicionário, cartilha e DVD) à Secretaria de Cultura do Estado de Minas Gerais. 2013. 4p.

NETO, J. D.; DE DEUS, J. A. S. Between the real indian and the imagined indian: study of perception on the view of metropolitan residents about contemporary indigenous communities. *Geopauta* [S. l.], v. 4, n.2, p. 91-108, 2020a. DOI: 10.22481/rg.v4i2.6490. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/geo/article/view/6490/4985>. Acesso em: 12 apr. 2021.

NETO, José Dias; DE DEUS, José Antônio Souza. O mapa mental como ferramenta de análise sobre o Lugar: a percepção da comunidade pataxó da Terra Indígena Fazenda Guarani pela sociedade envolvente. In: REGO, Nelson, KOZEL, Salete. **Narrativas, Geografias e Cartografias**: para viver é preciso espaço e tempo. Porto Alegre: Compasso Lugar-Cultura/ IGEO-URGS, 2020b, v. 1, p. 127-154.

NETO, J. D.; DE DEUS, J. A. S. The multiculturalist paradigm and the ethnopolitical protagonism of indigenous communities: A contemporary and critical geographical perspective of the issue. *Geopauta*, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 164-185, 2021. DOI: 10.22481/rg.v5i1.6504. Disponível em: <https://periodicos2.uesb.br/index.php/geo/article/view/6504>. Acesso em: 01 abr. 2021.

OLIVEIRA, João Pacheco; FREIRE, Carlos Augusto da Rocha. **A presença indígena na Formação do Brasil**. Brasília: Ministério da Educação, Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização e Diversidade; LACED/Museu Nacional, 2006. 268p.

RESK, Sucena Shkrada. Historiadora fala sobre a riqueza do patrimônio imaterial indígena. Notícias de Povos Indígenas. ISA: Povos Indígenas do Brasil, 2017, 5 p.

RIBEIRO, Berta Gleizer. **O índio na história do Brasil**. São Paulo: Ed. Global, 1983. 128p

RIBEIRO, Eduardo Magalhães (Org.). **Lembranças da terra**: histórias do Mucuri e Jequitinhonha. Contagem: CEDEFES; SEGRAC, 1995. 235 p.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território pataxó do Monte Pascoal. **Cadernos de História**, Belo Horizonte, v.5, n.6, p.31-46, jul.2000.

SILVA, Ludimila de Miranda Rodrigues; DEUS, José Antônio Souza. Os processos de resistência e a emergência etnopolítica dos Borun do Watu. **Terra Livre**, São Paulo, v. 1, n. 48, p. 46-79, 2017.

SILVA, Ludimila de Miranda Rodrigues. Diáspora Indígena no Leste Brasileiro: a resistência e o protagonismo dos povos indígenas nos sertões de Minas Gerais. **Revista Cerrados**, Montes Claros/MG, v.16, n.1, p.309-328, jan./jun.-2018. Disponível em: <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/cerrados/article/view/1324>. Acesso em 12 de maio de 2021.

SILVA, Ludimila de Miranda Rodrigues. **A Chancela de Paisagem Cultural Brasileira e sua contextualização no Vale do Jequitinhonha: a constituição identitário-regional da emergência quilombola e o patrimônio vivido do sítio histórico-geográfico de Alto dos Bois**. 2019. 559f. Tese (Doutorado em Geografia) – Instituto de Geociências, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019. Disponível em: <http://hdl.handle.net/1843/IGCC-BC5PKJ>. Acesso em 12 de maio de 2021.

WAGNER, Philip L.; MIKSELL, Marvin W. Temas da Geografia Cultural. In: CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (organizadores). **Geografia Cultural**: um século (1). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2000. p.111-167.