



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA – DAN
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL – PPGAS

IMAGENS DA SOCIOPOLÍTICA BORUM E SUAS TRANSFORMAÇÕES

Walison Vasconcelos Pascoal

Orientador: Prof. Dr. Stephen Grant Baines

Brasília
2010

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA – UnB
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS – ICS
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA – DAN
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL – PPGAS**

IMAGENS DA SOCIOPOLÍTICA BORUM E SUAS TRANSFORMAÇÕES

Walison Vasconcelos Pascoal

Dissertação apresentada ao
Departamento de Antropologia da
Universidade de Brasília, no dia 29 de
novembro de 2010, como requisito
parcial para obtenção do título de Mestre
em Antropologia Social.

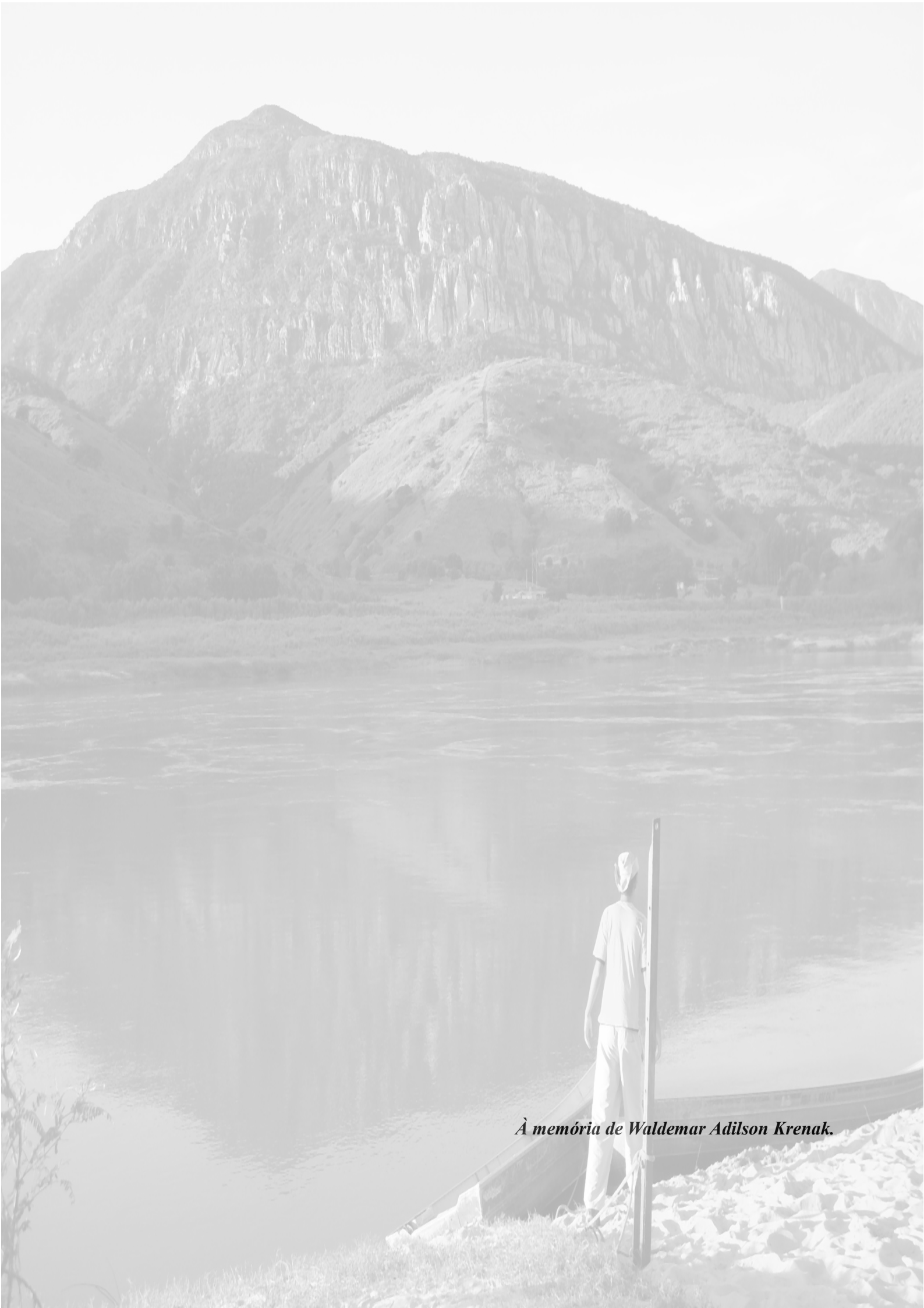
Banca Examinadora:

Prof. Dr. Stephen Grant Baines (Orientador - DAN/UnB)

Prof. Dr. Roque de Barros Laraia (DAN/UnB)

Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz (PPGAN/UFMG)

**Brasília
2010**



À memória de Waldemar Adilson Krenak.

Agradecimentos

Agradecer é certamente a parte mais fácil:

Gostaria de agradecer imensamente a todos os Borum, principalmente à Douglas, Katiane, Ruan e Mateus, por receberem-me e partilharem comigo o seu espaço. Agradeço também a Oredes, Rita, Jacó, Tepó, Giovani, Itamar, Anderson, Santa, Ninildo Velha Deja, Jaci, Lírio, Daniel, Lúcia, Coloca, Velho Euclides, Lindomar, Xamã, Kreoá, Diow, Reginaldo, Lemuel, Leomir e Táta.

Agradeço aos meus pais e meu irmão pelo apoio dado em mais este período de minha formação. Também por entenderem a minha ausência e zelarem por mim à distância. Na figura dos meus pais agradeço minhas avós, tios, tias e primos.

Kátia e Bernardo participaram “de longe” dessa minha empreitada brasiliense, e este é um daqueles casos onde a distância física só revela o quanto estamos próximos em outras esferas. Obrigado a vocês dois por estarem, na verdade, sempre aqui.

Aos professores do PPGAS: especialmente à professora Mariza Peirano e a meu orientador, o professor Stephen Baines. A ambos sou grato por muitas coisas, mas principalmente pela confiança e estímulo que dão aos seus alunos. À Marcela Coelho de Souza agradeço pelos ensinamentos e sensibilidade com que me acolheu no início do mestrado.

À Rosa Cordeiro, Adriana Sacramento e demais funcionários do DAN, agradeço pela dedicação com que resolvem os nossos problemas acadêmicos e mantêm a Pós funcionando. Vocês sabem que são demais!

À todos amigos que fiz em Montes Claros. Inegavelmente vocês fazem parte dessa alegria que sinto agora, pois estavam comigo quando tudo isso começou. Agradeço especialmente à Maria Alice, Fabiano, Hugo, Cecília, Maria Flávia e Diogo.

Alessandro Oliveira e Daniel Fernandes são amigos que me incentivaram a vir para o PPGAS da UnB e que discutiram comigo algumas questões deste trabalho. Agradeço a vocês por todas as sugestões.

Aldemir Inácio e Mércio Antunes foram essenciais na transição para Brasília. Por uma feliz coincidência viemos para cá na mesma época e nos demos muito bem morando juntos. Sou grato a vocês pela oportunidade de ter construído um espaço de conhecimento e afeto.

Maria Zenaide acompanhou uma grande parte da minha história em Brasília até hoje. A Zê sabe como ninguém o que foi escrever este trabalho. Sua ajuda na etapa final da redação foi providencial.

Enfim, acabei!

Pedro Macdowell é o cara mais legal do mundo. Acho que falo por todos os colegas quando digo que sua presença na turma foi fundamental para nos tornarmos quem somos. Sua disposição para ajudar as pessoas é invejável. Espero poder em algum momento te retribuir por ter me apresentado Brasília e proporcionado tantas alegrias. Muito obrigado!

Diogo Bonadiman foi o colega que conheci primeiro, ainda na época da seleção. A simpatia foi instantânea, espontânea e recíproca. Muito obrigado pela alegria, pelos almoços, jantares e cafés, e pelas belas fotos que fez da nossa “turminha” ao longo dessa experiência brasiliense.

A vida se divide para mim em AC/DC, antes de Carolina e depois de Carolina. Sua simpatia, inteligência e sensibilidade são únicos. Compartilhamos da angústia que é enfrentar o papel em branco. De você recebi o primeiro abraço sincero e o primeiro convite para comer no vegetariano (argh!). Quando você e o Diogo encamparam a tarefa de experimentar o mundo juntos, fiquei pensando que realmente deve haver alguma força oculta, capaz de promover esses encontros que chegam a dar inveja de tão bonitos que são. Acompanhei os flertes. Acompanhei os cortejos. Fui confidente do Diogo. Depois fui confidente seu. E hoje me sinto honrado demais de fazer parte, mesmo que “de leve”, desta conspiração universal pelo belo. Vocês vão longe!

À Julia Otero eu agradeço pela atenção sempre dispensada nos meus momentos de aflição. Você tem uma capacidade incrível de perceber quando não estamos bem e de nos confortar. Ter cursado o mestrado com você foi uma honra.

Gleides Formiga, Paula Balduino, Fabíola Gomes, Larissa Brito e Michel Alcoforado são pessoas fantásticas. Conviver com vocês foi (e espero continuar sendo) um prazer indescritível. Muito obrigado pelas ideias, pelo companheirismo e pelas risadas.

Agradeço ao Antônio Roberto e ao Paulo Roberto pelas dicas e sugestões quando recorri a eles. Aprendo sempre com vocês e sinto um imenso orgulho em tê-los como amigos.

Carlos Caixeta me apresentou e me fez gostar de antropologia. A forma tranquila e espontânea com que cativa seus alunos é inigualável. A humildade com a qual vai tocando a vida é venerável. Sua amizade é um grande privilégio. Sinto uma imensa falta de conviver mais contigo e com a Julinha. Esta dissertação é também para você que me ensinou a dar os primeiros passos.

Outros tantos amigos foram responsáveis por momentos fabulosos em Brasília. Por estes momentos revigorantes agradeço à: Marina Novo, Leonardo, Juliana Bessa, Júlia Brussi, Róger, Pedro Pires, Josué, Patrícia e Martina.

Luís Guilherme deixou que eu fizesse de sua casa um lar. O cuidado que teve comigo e a forma como me amparou em momentos de crise, são reveladores da pessoa generosa que é. Muito obrigado “bródi”!

Agradeço a Luana Lazzeri pelos contatos que me passou dos Borum.

Agradeço a Roque Laraia e Ruben Caixeta por aceitarem participar da banca examinadora, pela compreensão com que atenderam aos pedidos de remarcação, e sobretudo pelos valiosos comentários e críticas ao trabalho.

Agradeço também à CAPES e ao CNPQ pela bolsa de mestrado concedida.

Resumo

Os Borum são uma conjunção histórica de vários subgrupos indígenas que habitam imemorialmente a região leste do Brasil. A maioria dos Borum vive atualmente no médio Vale do Rio Doce, na Terra Indígena Krenak. São falantes de uma língua do tronco macro-jê, e reconhecidos pelo Estado Nacional pelo etnônimo Krenak. Os Borum apresentam uma organização social marcada por constantes cisões e fusões, na qual as relações de hostilidade representam um importante mecanismo de se relacionar com o Outro. Este trabalho parte de pesquisa bibliográfica e etnográfica com a proposta de pensar esses mecanismos de fusão e cisão dos Borum como um processo sociopolítico que transcorre em diferentes níveis pela atualização de relações de competição e cooperação. Para exemplificar este processo apresento dados da pesquisa de campo realizada em 2009, tendo como foco a implantação de medidas mitigadoras dentro da Terra Indígena Krenak após um longo conflito dos Borum com a Usina Hidrelétrica de Aimorés.

Palavras-chave: transformações indígenas, sociopolítica, cooperação, competição, subgrupo, faccionalismo, Associações Indígenas, Borum, Krenak

Abstract

The Borum are an Indigenous society which originated from the historical amalgamation of several Indigenous groups which have inhabited, from ancient times, the east of Brazil. The majority of the Borum live today in the middle valley of the River Doce, in the Krenak Indigenous Lands. They speak a language of the Macro-Ge linguistic trunk, and are recognized by the Brazilian national State by the ethnonym, 'Krenak'. The social organization of the Borum is characterized by constant fissions and fusions, hostile relations being an important mechanism for relating to the Other. This Masters dissertation is based on bibliographical and ethnographic research and proposes to think of the Borums' strategies of fusion and fission as a sociopolitical process which occurs at different levels through the updating of relations of competition and cooperation. To exemplify this process I present data from field research undertaken in 2009, focusing on the establishment of mitigating measures within the Krenak Indigenous Lands after a long conflict between the Borum and the Aimorés Hydroelectric Project built on the River Doce.

Key words: Indigenous transformations, sociopolitical, cooperation, competition, subgroup, factionalism, Indigenous Associations, Borum, Krenak.

LISTA DE SIGLAS

ACP – Ação Civil Pública

CEMIG – Companhia Energética de Minas Gerais

CONAMA – Conselho Nacional do Meio Ambiente

CVRD/VALE – Companhia Vale do Rio Doce

EIA – Estudo de Impacto Ambiental

EFVM – Estrada de Ferro Vitória-Minas

FNMA – Fundo Nacional do Meio-Ambiente

FUNAI – Fundação Nacional do Índio

FUNASA – Fundação Nacional de Saúde

IBAMA – Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis

MPF – Ministério Público Federal

RIMA – Relatório de Impacto no Meio Ambiente

TIK – Terra Indígena Krenak

UHA – Usina Hidrelétrica de Aimorés

Sumário

Agradecimentos	
Lista de ilustrações	10
Lista de Siglas	10
Introdução	11
O encontro	13
A pesquisa	17
O trabalho de campo	18
Os desafios da pesquisa	20
O foco maior em uma aldeia	23
A literatura sobre os Borum	25
Organização deste trabalho	31
 Capítulo 1 Apresentando os Borum	 34
Um esboço da sociocosmologia borum	57
Terra Indígena Krenak: um espaço de transformações	67
Café, cachimbo e cachaça: um pouco sobre a sociabilidade nos “fundos da casa”	76
 Capítulo 2 De subgrupos a facções	 80
Apontamentos sobre faccionalismo indígena	81
Retomando o problema indígena	87
 Capítulo 3 De facções a Associações?	 91
Considerações sobre o Licenciamento Ambiental de Hidrelétricas	94
A Ação Civil Pública	97
EIA/RIMA	99
A paralisação da ferrovia	104
A criação das associações indígenas	108
O Termo de Ajustamento de Condutas	110
Uma reunião da Associação Indígena Atorã.	113
A reunião com o Consórcio da UHA	120
Considerações Finais	127
Referências Bibliográficas	132
Anexos	136

Lista de Imagens

Pescaria com tarrafa no rio Doce. Outubro de 2009.	46
Vista do rio Doce e da Terra Indígena Krenak (margem esquerda) a partir da Serra da Onça. Fevereiro de 2009.	47
Grafismos Ancestrais na "Pedra Pintura", Parque Estadual de Sete Salões.	49
<i>Aula de Cultura</i> . Escola da Atorã. Outubro de 2009.	55
Ações mitigadoras na Atorã: curral e canavial (ao fundo). Outubro de 2009	73
Os Borum da Atorã recebendo turistas.	79
Bloqueio da linha férrea	104
Reunião dos representantes da UHA com representantes das Associações Indígenas dos Borum	122

Mapas

Terra Indígena Krenak	12
Área aproximada reivindicada dentro do Parque de Sete Salões	17
Esquema aproximado das aldeias dentro da Terra Indígena	25
Área no Leste do Brasil ocupada pelos Botocudos	35
Terras Indígenas na região sudeste do Brasil onde residem índios Borum atualmente	37
Detalhamento do Mapa etno-histórico de Nimuendaju (2002).	56
Organização espacial dos grupos familiares durante uma reunião da Associação Indígena Atorã	115

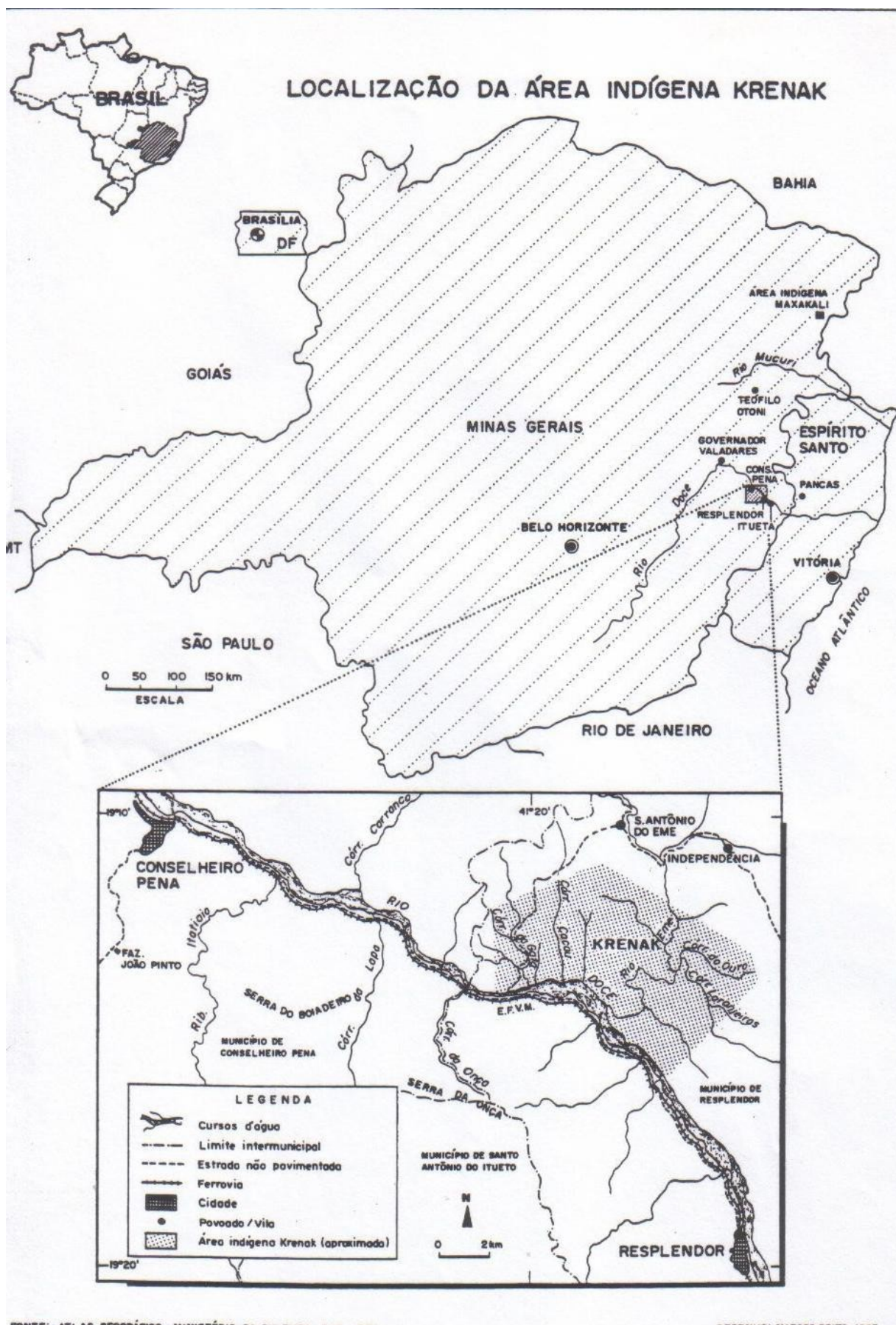
Introdução

Os índios com os quais me encontro provêm do relacionamento histórico entre vários subgrupos, cuja autodenominação comum é Borum¹, e o nome pelo qual são reconhecidos pelo órgão indigenista do Estado brasileiro – a Funai – é Krenak. São falantes de uma língua do tronco macro-jê, e habitam a região do médio Vale do Rio Doce no extremo leste do estado de Minas Gerais. Esses subgrupos habitavam uma extensa faixa territorial entre os estados de Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia. Tal região era conhecida no século XIX como Sertões do Leste, e esses vários grupos autóctones, chamados de Botocudos pelos neobrasileiros que penetraram a região naquela época². Uma apresentação mais detalhada aos grupos borum e sua trajetória ao longo dos dois últimos séculos será oferecida no primeiro capítulo desta dissertação.

Não carrego mais a memória da primeira vez que ouvi falar dos Borum. Certamente não foi na infância, nem na adolescência. Em minha casa e na de parentes nunca se falou de índios. Nem era comum nas escolas públicas que frequentei no interior do estado de Minas Gerais qualquer menção a povos indígenas que ultrapassasse os estereótipos mais comuns das “comemorações” do dia do índio. Nessas escolas ouvi falar dos Kamayurá, dos Yanomami, dos “Tupi” (quem todos acreditávamos ser uma única tribo de índios isolados, aliás, como pensávamos sobre todos os índios), perfeitos exemplares da beleza primitiva, das culturas em seu estado puro. Mas estas más lembranças não interessam aqui, e sim aquelas do meu encontro com os Borum, as quais felizmente guardo, e que contarei brevemente.

1 Segui a regra estabelecida pela Associação Brasileira de Antropologia na grafia dos etnônimos indígenas. Em sua função substantiva, estão grafados com inicial maiúscula; como adjetivos, as iniciais são minúsculas.

2 Neste trabalho eu manterei os etnônimos tal qual aparecem nas fontes consultadas. Os informantes serão designados por pseudônimos e os nomes de figuras importantes em processos conflitivos serão omitidos.



Mapa 1: Terra Indígena Krenak. **Fonte:** Misságia de Mattos (1996)

O encontro

Meu primeiro encontro com os índios borum se deu em uma visita sem pretensões acadêmicas no início do ano de 2005. Na ocasião acompanhei uma amiga que acabava de regressar da Espanha, onde havia passado um período cursando fotografia, e uma amiga sua de nacionalidade italiana que havia sido sua 'room mate' e colega de curso. As duas desenvolviam um projeto de fotografar mulheres de diferentes países e “origens étnicas”. Saímos de Mariana, na região central do estado de Minas Gerais, e nos dirigimos à cidade de Resplendor, situada no extremo leste do estado, margem direita do rio Doce, município onde se encontra a Terra Indígena Krenak, e onde minha amiga havia descoberto parentes distantes. Depois de alguns dias na cidade conseguimos combinar uma visita à “aldeia”. Nosso encontro com os Borum naqueles dias inaugurais de janeiro não passou de uma tarde em um pequeno agrupamento residencial situado à margem esquerda do rio Doce. Naquela ocasião (férias escolares), a maioria dos indígenas aproveitava para visitar parentes que residem em outros lugares, havendo por isso poucas pessoas na “aldeia”. Fomos recebidos por um indígena que à época ocupava o cargo de presidente da Associação Indígena Krenak, pelo seu irmão que era professor de uma das escolas existentes na Terra Indígena, e uma de suas irmãs. Passamos aquela tarde conversando sobre vários assuntos. Nessa época eu acabara de cursar o 4º período do curso de Ciências Sociais, e apenas começava a me interessar pelos debates antropológicos. Hoje é claro que as conversas travadas naquela tarde despertaram em mim algumas inquietações que não cessaram mais, e que definitivamente mudaram minha trajetória acadêmica, e, consequentemente, de vida.

Em abril de 2006 retornei ao município de Resplendor afim de conseguir um novo contato com os Borum e sua autorização para ingressar na Terra Indígena Krenak. O propósito era entrevistar alguns indígenas a respeito das reivindicações divulgadas durante a manifestação que promoveram em dezembro de 2005. Pretendia também saber sobre os processos que os motivaram a

realizar esta manifestação – a paralisação da Estrada de Ferro Vitória-Minas (EFVM), pertencente à Companhia Vale do Rio Doce, hoje apenas VALE – e suas repercussões na vida dos Borum.

Em Resplendor tive muitas dificuldades para conseguir contatar os indígenas. Não contava com nenhum apoio institucional, e minha empreitada não pertencia a nenhum projeto de pesquisa mais amplo. Fui para a cidade tão embebido da disposição e inocência de pesquisador novíço – a mesma já tão relatada em várias etnografias –, que nem cogitei as dificuldades que poderia enfrentar. De fato, não havia feito nenhum planejamento daquela pesquisa de campo. Fui confiante em conseguir apoio junto àqueles Borum com quem havia me encontrado pouco mais de um ano antes. Infelizmente, não foi esse o caso. Muitas coisas haviam acontecido desde a paralisação da ferrovia pelos Borum. A principal talvez fosse os conflitos gerados entre os indígenas a partir do início das negociações sobre as medidas mitigadoras a serem implantadas pelo Consórcio da Usina Hidrelétrica de Aimorés (UHA)³.

Esses conflitos diziam respeito ao controle dos recursos repassados pelo Consórcio à Associação Indígena Krenak. Ocorre que na época da paralisação da EFVM, a representação política dos indígenas era feita principalmente pela Associação Indígena Krenak, presidida por uma pessoa que também era tido como o cacique de um dos grupos borum. Nas negociações posteriores à desobstrução da ferrovia, o Consórcio aceitou realizar um repasse financeiro inicial à Associação Indígena, até que a justiça julgasse o mérito da Ação Civil Pública que já havia sido iniciada pelos Borum antes mesmo da paralisação, e decidisse a real cifra a ser destinada como indenização a eles. Nesse ínterim, o então presidente da Associação Indígena Krenak realizou uma distribuição parcial desses recursos iniciais, favorecendo claramente aquelas famílias com as quais tinha relações mais próximas. Este fato parece ter provocado um sentimento de revolta nos demais indígenas, que por

3 A Usina de Aimorés recebeu o nome de “Hidrelétrica Eliézer Batista” em homenagem ao engenheiro ferroviário que foi presidente da Companhia Vale do Rio Doce por duas vezes. Eliézer foi ministro de Minas e Energia no governo do Presidente João Goulart (1961-64) e um dos responsáveis pela implantação do Projeto Grande Carajás que iniciou a exploração mineral da CVRD na região de Carajás, estado do Pará, na década de 1980. A Usina Hidrelétrica de Aimorés fica no município homônimo, mas exerce influência em pelo menos mais três municípios mineiros e um do Espírito Santo. Ela dista aproximadamente 10 Km da Terra Indígena Krenak. Falaremos bastante dessa hidrelétrica ao longo do trabalho, e um mapa com sua localização pode ser conferido na página 15.

isso fundaram em cada grupo uma Associação autônoma, capaz de negociar diretamente com o Consórcio da Hidrelétrica. Com tudo isso, o clima dentro da Terra Indígena Krenak era de pura efervescência e insegurança. Havia uma clara indisposição para o diálogo com atores estranhos, como era o meu caso. Nenhum dos grupos habitantes da Terra Indígena queria tomar para si a responsabilidade de lidar com a desconfiança dos demais grupos caso aceitasse a presença de pesquisadores em seu território.

De outro lado, havia muita especulação dos moradores da região – que como se verá, também estavam bastante insatisfeitos com a UHA – sobre os encaminhamentos que seriam tomados, e sobre um possível “tratamento especial” da justiça para com os índios. Assim, poderia também haver alguma influência por parte do Consórcio no sentido de conduzir as negociações em discrição. Essa tese eu não pude confirmar. Se a cogito, é por que tive informações de jornalistas resplendorenses sobre um certo esforço da VALE (sócia no Consórcio da UHA, e proprietária da EFVM) em tentar minimizar a divulgação da manifestação indígena, já que esta ia no sentido contrário à idéia de responsabilidade social que a empresa busca divulgar no cenário internacional. Dessa forma, por mais que eu tenha tentado, não consegui cumprir o objetivo de realizar minha pesquisa de campo dentro da Terra Indígena Krenak. Isso não me impediu, no entanto, de realizá-la na cidade de Resplendor. É claro que para isso foi preciso redimensionar toda a pauta de interesses.

Sentia que o momento era bastante rico para uma análise do campo interétnico, tendo em vista dois eventos que estavam recentes quando desse período de campo: a transferência de um grande número de índios maxacali para a Terra Indígena Krenak após sérios conflitos em suas terras no nordeste do estado – que chegaram até a vitimar alguns índios; e as manifestações de revolta dos moradores da cidade de Resplendor e entorno com o Consórcio da UHA, que era acusado de ter deixado de cumprir várias das medidas mitigadoras acordadas com o município assim que a hidrelétrica entrou em operação. O quadro encontrado foi aquele em que os índios borum, historicamente malquistos na região, apareciam aos olhos dos cidadãos como prestigiados atores

políticos, dotados de uma capacidade de união e mobilização que lhes faltava. Visão essa que ganhava contornos mais evidentes do processo mesmo de contraste com a visão pejorativa compartilhada a respeito dos Maxacali, frequentadores de Resplendor desde que foram transferidos, que eram qualificados como “povo de baixa cultura” (Pascoal, 2006: 65).

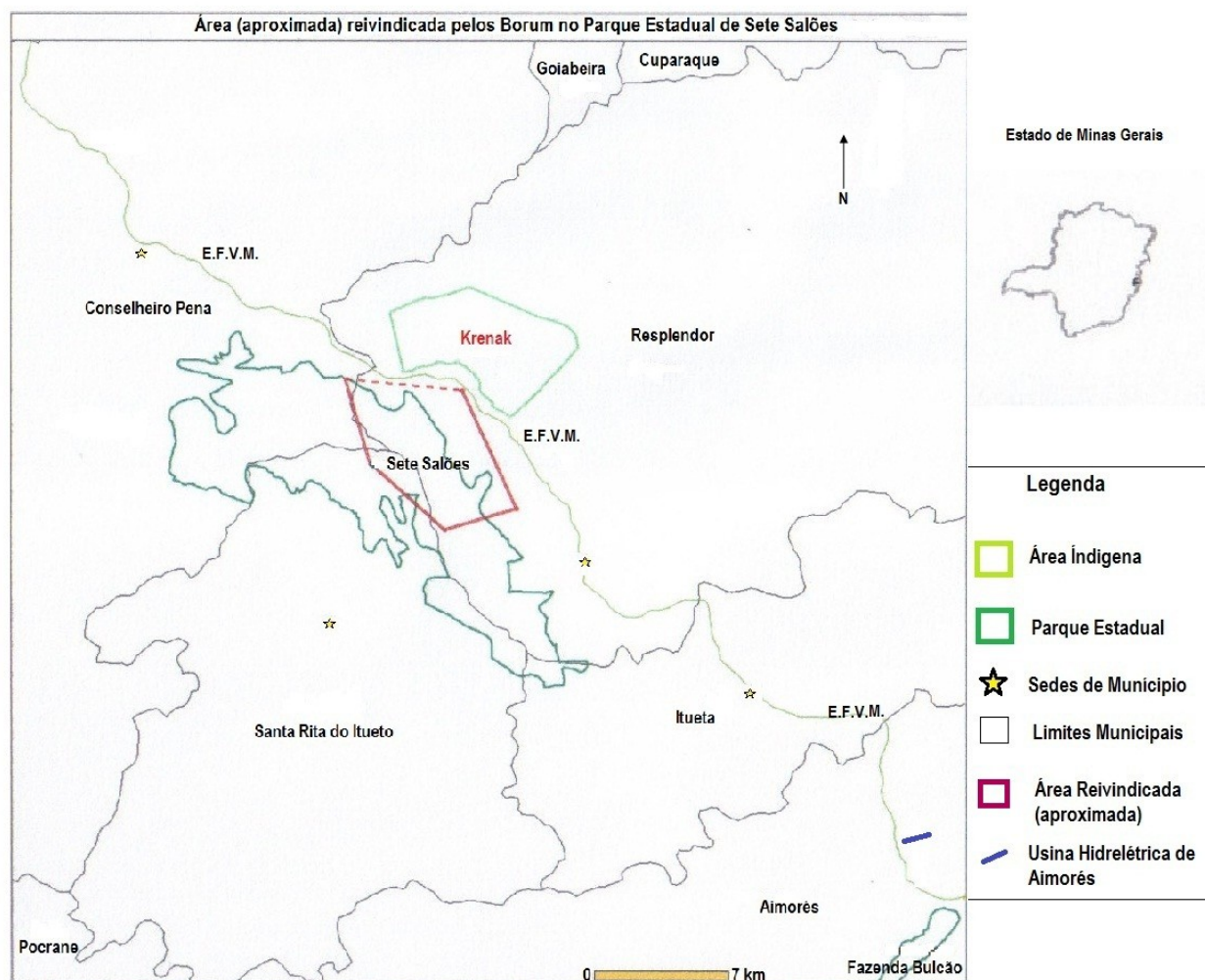
A pressão exercida pelos Borum com a paralisação da EFVM⁴ surtiu efeito. Duas das reivindicações apresentadas na ocasião foram atendidas: que o Consórcio da UHA retomasse com eles as negociações sobre indenizações pelos impactos causados pelo empreendimento hidrelétrico; e que a FUNAI constituísse um Grupo Técnico para avaliar a reivindicação de uma parte das terras do Parque Estadual de Sete Salões como Terra Indígena.

As negociações com o Consórcio foram retomadas, e um Termo de Ajustamento de Condutas assinado em 2008 pôs fim a uma Ação Civil Pública que havia sido movida pelo FUNAI e Ministério Público Federal em favor dos Borum em 2005. No acordo foram estabelecidos o valor da indenização e as formas de aplicação dos recursos: 3,75 milhões de reais na implantação de um projeto de pecuária leiteira; cerca de 4 milhões pagos em pecúnia e em bolsas mensais de R\$ 725 a cada família (medida que visava dar alguma renda às famílias até que a produção leiteira iniciasse); e outros R\$ 330 mil para serem investidos em um “projeto social”.

O Grupo Técnico formado pela FUNAI para realizar a identificação das terras borum dentro do Parque Estadual de Sete Salões foi formado e chegou a realizar uma etapa do trabalho de campo no ano de 2008. No entanto, os trabalhos parecem ter sido paralisados devido o acúmulo de processos com “maior prioridade” nas mesas do órgão indigenista.

A atual pesquisa acompanha alguns dos desdobramentos de todo este processo, mas agora beneficiada por um contato mais próximo com uma parcela dos índios residentes na Terra Indígena Krenak.

4 Voltarei a falar da paralisação da EFVM e das reivindicações apresentadas pelos Borum no 3º capítulo.



Mapa 2: Área aproximada reivindicada dentro do Parque Estadual de Sete Salões

A pesquisa

No intuito de viabilizar a pesquisa do mestrado, estabeleci um contato prévio com alguns jovens indígenas, informando-lhes do interesse em realizar algum trabalho com os Borum. Os contatos se deram por e-mail e telefone a partir do mês de novembro de 2008. A sugestão dada por um dos jovens, foi que me deslocasse até a Terra Indígena para discutirmos pessoalmente sobre uma possível pesquisa e sua temática. Combinamos então que eu faria uma etapa preliminar de

campo, para me apresentar às pessoas e discutir com elas sobre os maiores interesses a serem enfocados.

Dadas as restrições de tempo para realização de pesquisas de campo durante o mestrado, a solução adotada pela maioria dos estudantes tem sido a realização de várias idas a campo de curta duração distribuídas ao longo do ano. Essa era a minha condição, e pareceu também ter agradado aos indígenas com quem combinei a pesquisa. No entanto, eu pretendia permanecer em campo o máximo possível nessa incursão exploratória, e projetava não menos que 10 dias.

O trabalho de campo

Dirigi-me para a Terra Indígena Krenak na segunda quinzena de janeiro de 2009. Eu ficaria em um agrupamento local chamado atualmente de *Atorãn* pelos Borum. Segundo me informaram, essa palavra significa novo, novidade, na *ithok borum* (língua borum). Para mim essa palavra soava como se condensasse uma série de transformações que estavam ocorrendo desde a última vez que eu havia estado na região, mas para os Borum desse agrupamento (quiçá dos outros), era como se ela significasse a ordem mesma das coisas, um processo incessante de incorporação das novidades.

Eu aceitava de antemão que o tema da pesquisa seria de fato o que mais interessasse aos próprios Borum da *Atorãn*, aliás, como já disse, sondar esses interesses era o objetivo dessa primeira incursão ao campo. Contudo, eu também tinha alguns interesses a explorar. Eu via muita semelhança entre a situação apresentada e analisada por César Gordon em seu livro, “Economia Selvagem” (2006), e a situação presente dos Borum. Gordon analisa nesse livro a relação estabelecida entre os índios Xicrin-Mebêngôkre – grupo de língua jê – e a Companhia Vale do Rio Doce (CVRD, hoje apenas VALE), a partir do convênio que estabelece medidas compensatórias aos indígenas pelos impactos das operações minerárias da empresa na Floresta Nacional de Carajás,

unidade de conservação que faz limite com a Terra Indígena Xikrin.

Interessava-me observar, a exemplo de Gordon, como operavam as instâncias para negociação dos trabalhos a serem desenvolvidos na Terra Indígena, e quais os papéis desempenhados e posições tomadas pelas diferentes lideranças nessas negociações. Também, a penetração e circulação de dinheiro e bens de consumo na economia doméstica borum. Durante essa primeira etapa da pesquisa do mestrado deparei-me diariamente com esses “assuntos” que havia previamente elegido, mas me deparei também com uma série de outras questões que iam surgindo e me envolvendo a cada dia. Os objetivos dos Borum levaram-me até o ponto em que não sabia mais exatamente quais eram os meus objetivos.

Evitei dizer quando conversava com as pessoas, que estava interessado na “Cultura Borum”. O meu receio era que isso soasse demasiado simplista, ao mesmo tempo que altamente pretensioso. Quando me perguntavam sobre o quê era a pesquisa, eu respondia que na verdade tinha ido lá para saber quais eram os seus próprios interesses. Isso parecia soar mais estranho ainda para eles – e agora, no bater das teclas, soa muito estranho para mim. Ouvi, então, sugestões que me levaram de encontro ao caminho que vinha evitando assumir. Ora, “a idéia de progresso dos Borum”; “a transmissão dos conhecimentos tradicionais”; “a história do povo”; “nossa relação com essa terra”; “as dificuldades e preconceitos impostos pelos brancos”; como foi destacado enquanto temas relevantes por diversos indígenas, assim como os cânticos e contos ensinados pela professora na *aula de cultura* da escolinha da *Atorân*, não passam de recortes específicos daquilo que eu evitava pronunciar: a “Cultura Borum”.

Nessa etapa da pesquisa ouvi queixas diversas sobre a implantação dos “projetos”⁵ dentro da TIK. Isso não significa que o Projeto de Pecuária não fosse benquisto por uma grande parte dos indígenas, mas todo o entusiasmo e esforço empreendido por eles na sua implantação estava sendo desvalorizado e desqualificado por parte do Consórcio da UHA, que negligenciava-

5 Quando escrever projetos (no plural), estarei me referindo aos “projeto de pecuária” e “projeto social” conjuntamente.

lhes informações e definia agendas aos trabalhos de maneira pouco participativa, segundo critérios estranhos aos próprios índios, maiores interessados no andamento dos projetos.

Ficou clara a separação: os Borum mobilizaram-se para lutarem por uma demanda que consideram legítima. Conseguiram ser ouvidos e ter o seu direito garantido judicialmente. Porém, no decorrer da implantação das atividades, iam sendo gradativamente alijados do processo. Foram sim consultados no momento inicial, quando ainda eram levantados os caminhos a serem trilhados, as ações a serem empreendidas. Mas depois de estabelecidas essas ações, não puderam mais contribuir conceitualmente com os projetos. As atividades de implantação das medidas estabelecidas e o acompanhamento da utilização dos recursos passaram ao largo de suas organizações. Ao longo do trabalho descreverei algumas das formas encontradas pelos Borum para participarem das atividades ligadas aos projetos de mitigação, e as formas de atuação política perante os realizadores desses projetos.

Minha pesquisa de campo apontou caminhos diversos dos de César Gordon (2006), mas retive da sua análise a suposição de que para entender os significados dos objetos do mundo dos brancos e o grau de importância conferida a eles pelos Xicrin em sua experiência social, bem como a inserção xicrin nesse mundo, é necessário inscrevê-los em um escopo mais amplo, que considere o regime sociocosmológico xicrin, e sua relação com a alteridade. Aqui talvez se trate bem menos dos objetos que dos “Projetos” do mundo dos brancos, mas ainda assim da importância conferida a eles pelos Borum, sob a ótica do seu regime sociocosmológico e sua relação com a alteridade.

Os desafios da pesquisa

O contexto em que realizei a pesquisa impôs algumas dificuldades. O afluxo de recursos dentro da TIK potencializou o consumo de bens como eletrodomésticos diversos, móveis, carros, motos e roupas. Esse consumo gerou outros, como o de serviços, já que aqueles que adquiriram

veículos começaram a realizar os cursos para adquirir a Carteira Nacional de Habilitação (CNH). Com os veículos e os recursos da “bolsa mensal” ficou mais fácil se deslocar para as cidades para cursar ensino superior nas faculdades da região, por exemplo. Ficou mais fácil também ir até a cidade, distante cerca de 20Km da aldeia, para usar a internet em alguma 'lan house', ou fazer compras nos supermercados e lojas. Havia um indígena, por exemplo, que ia praticamente todos os dias para uma 'lan house' em Resplendor, e tal fato virou piada na *Atorãn*. Sempre que ele passava com o seu carro em direção à cidade, haviam comentários do tipo: “pode ir atrás e ver que ele já vai bater cartão na internet”, seguido de muitas risadas. Outro comentário jocoso no mesmo sentido era sobre uma mulher a qual diziam “passar mal no dia que não ia até a cidade”, seguido, obviamente, de várias gargalhadas também.

A aquisição de eletrodomésticos como geladeira, por exemplo, possibilita o consumo de alimentos que antes não eram tão frequentes na dieta cotidiana, como refrigerantes e doces industrializados. Uma das moradoras da *Atorãn* que não é indígena, mas é casada com um Borum, possui um freezer e compra picolés para revender na aldeia. É impressionante a rapidez com que o produto se esgota, fato ajudado, é claro, pelo forte calor comum na região do médio rio Doce.

O consumo de eletroeletrônicos como televisões, aparelhos de dvd e videogames, faz com que o tempo de estadia passado dentro da casa seja maior, mas potencializa também as visitas entre vizinhos. É comum alguém se dirigir à casa de outro para ver um filme ou jogar videogame. As crianças principalmente, não há um dia em que não assistiam a um filme de animação. Cada criança tem o seu filme preferido, e é muito comum assistirem a esse filme até três vezes consecutivas. É engraçado ouvi-las cantando as músicas dos filmes enquanto brincam, e muitas vezes decoram as falas de uma sequência inteira dessas animações. Tal interesse por esses artigos me motivou a levar para a segunda etapa da pesquisa de campo vários filmes para presentear as crianças e adultos dos quais fiquei mais próximo.

Ressalto esse ponto para dar uma idéia da situação da economia doméstica vivenciada

atualmente pelos Borum. Muito deles têm receio de admitir o padrão de consumo atual, por “comprarem” a idéia muito difundida na região (e também no restante do país) de que esse tipo de consumo os deslegitimaria enquanto indígenas. Como comentei logo no início, é comum que nas escolas públicas do país o ensino sobre os povos indígenas esteja sempre atrelada a uma idéia de primitividade e arcaísmo. Negam-se aos indígenas a condição de agentes históricos, capazes de transformarem o mundo ao seu redor e de serem transformados por ele. Inclusive, pensar os mecanismos de operação das transformações indígenas tem sido uma empresa rentável da etnologia hodierna sobre os ameríndios. Assim, tive de lidar em campo com uma certa desconfiança de alguns Borum. Antes mesmo de começar a visitar as casas das pessoas para articular a pesquisa, meu anfitrião alertou que muitos não gostam que as pessoas “saibam o que eles possuem”. Por isso mesmo tomei muito cuidado ao conversar com os indígenas sobre assuntos ligados aos seus bens e seu consumo. A mesma cautela foi utilizada ao descrever as relações ligadas de alguma forma ao consumo nesta dissertação. Quero deixar claro antes de tudo, para não haver engano, que o quê interessa não é o que fulano ou ciclano possui, comprou, suas dívidas, sua renda, entre outros. Como já mencionei, o que interessa é ver como os “Projetos” são incorporados e significados no atual contexto dos Borum, mas isso exige em alguma medida falar do consumo.

Não custa lembrar o que já foi muitas vezes enfatizado por vários antropólogos: a indianidade não é uma questão de “aparecer”, mas de “ser”. Suponho aqui, também na linha de Gordon (2006), que os objetos, pessoas, cargos, “status”, adquiridos “fora”, digamos assim, do campo imediato das relações indígenas, são constituintes dessas relações. Para dizer como Viveiros de Castro (2002: 430), acredito que entre os Borum também, “o exterior é imanente ao interior”.

Acredito que a socialidade⁶ borum não é hermeticamente contida, onde as diferenças estariam introjetadas e se auto-reproduziriam, imagem comum na literatura sobre os povos de

6 Considerarei aqui socialidade como o fez Carlos Fausto no livro *Inimigos Fiéis*, ou seja, diferenciando-a de sociabilidade. Assim, “utilizo o primeiro termo para falar da qualidade abstrata do social em geral, sem determinar o caráter da relação; utilizo o segundo termo como uma especificação do primeiro, isto é, reservo-o para um tipo de socialidade percebida pelos agentes como moralmente positiva” (2002: 146).

língua jê – várias vezes estendida aos povos de língua macro-jê. Defendo que entre os Borum as diferenças são mesmo necessárias, sendo produzidas a partir de um movimento centrífugo incessante. Ou melhor, como quer Marcela Coelho de Souza (2002), trata-se de uma

atividade de diferenciação dos Humanos⁷ em relação aos demais tipos de sujeito, exercida não de uma vez por todas, mas continuamente, e que admite regressões: em qualquer momento dado, o mapa das fronteiras e dos alinhamentos que definem os grupos humanos corresponde apenas a uma situação transitória que, ademais, permite leituras diversas (:194-5).

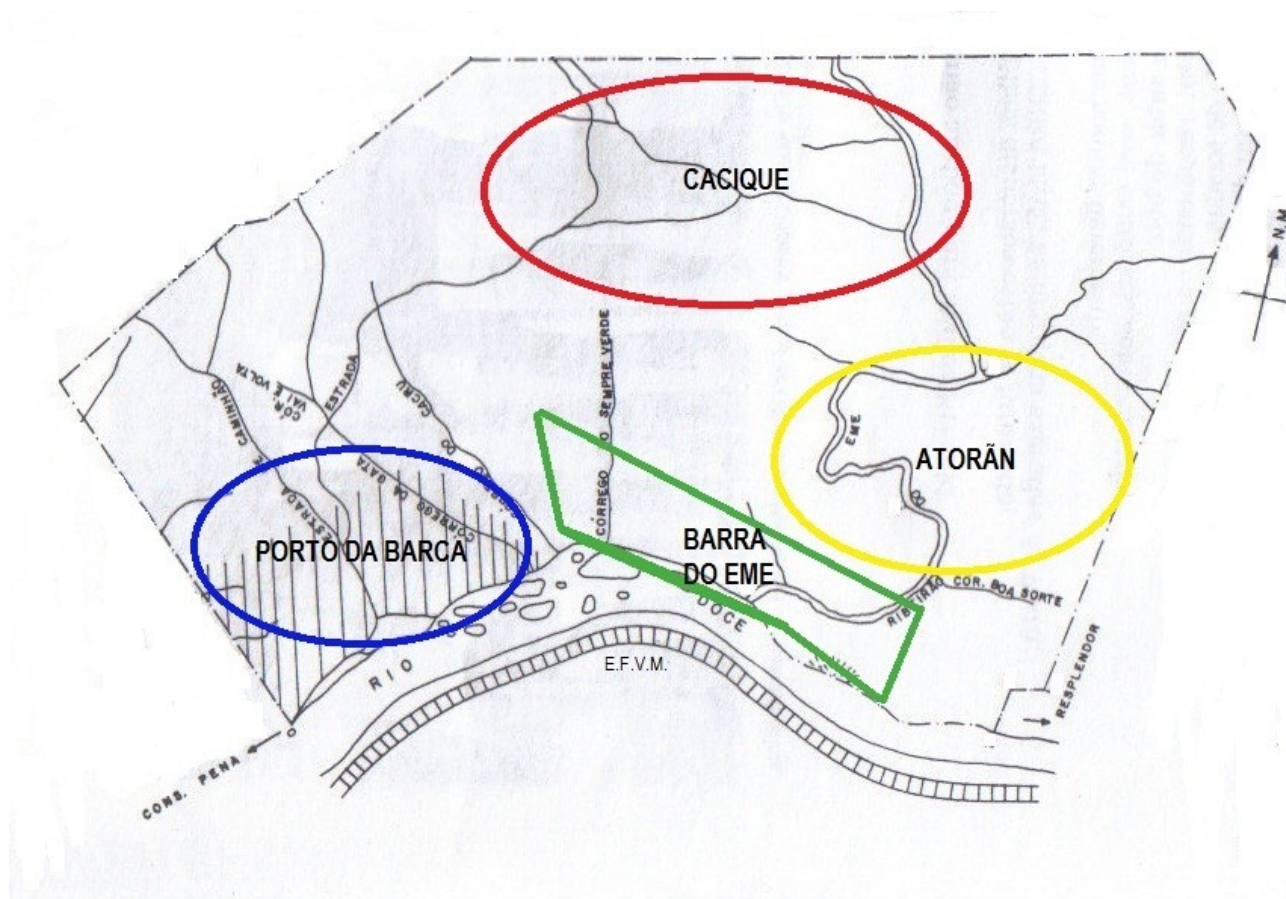
A autora esclarece ainda, que os dois momentos cruciais desse processo de diferenciação seriam a guerra e a troca inter-comunitária (: 195), o que valida ainda mais esse conceito para tratar os dados que possuo. Como logo se verá, falar dos Borum exige falar, se não mais de guerra, pelo menos de competições diversas.

O foco maior em uma aldeia

A Terra Indígena Krenak não pode ser considerada extensa se comparada a outras Terras Indígenas, mesmo dentro do estado de Minas Gerais. São pouco mais de 4.000 hectares. Há uma grande dispersão dos domicílios dentro da área, justificada como uma estratégia para protegê-la. É possível visualizar, no entanto, a existência de agrupamentos percebidos pelos Borum como se fossem aldeias autônomas, em um total de quatro: Aldeia *Atorã*, Aldeia *Porto da Barca*, Aldeia *Barra do Eme* e Aldeia *do Cacique* ou *do Nego*. O uso dessas denominações é contextual, e há algumas outras formas de se referirem a esses agrupamentos. É comum o uso de *Aldeia* significando toda a Terra Indígena Krenak, mas isso quando não estão nela. Uma descrição mais detalhada sobre esses usos será feita no primeiro capítulo. A distância entre esses aglomerados é variável. A distância entre a Aldeia *Porto da Barca* e Aldeia *Atorã*, que são os dois acessos mais utilizados

⁷ Humanos aqui enquanto coletivos particulares de pessoas, e não como espécie humana.

para entrar na Terra Indígena, por exemplo, é de cerca de 8 Km. Introduzo essa questão apenas para explicar que fiquei na Aldeia *Atorã* durante as duas etapas da pesquisa de campo, que totalizaram 40 dias distribuídos entre os meses de janeiro/fevereiro e outubro de 2009. Foi com os residentes dessa aldeia que articulei a pesquisa e com quem tive mais contato. Frequentei bastante a Aldeia *Porto da Barca*, por onde cheguei à Terra Indígena Krenak na primeira etapa, e onde fui outras vezes durante toda a pesquisa para acompanhar os treinos e jogos dos times de futebol dos Borum. Eu conheci as outras aldeias e alguns dos seus moradores, mas em menor grau do que as duas primeiras. A Aldeia *Barra do Eme* foi a que eu conheci quando fiz a primeira visita aos Borum em 2005, mas duas questões me constrangeram a procurar uma maior inserção nessa aldeia. A primeira, é que foi o cacique dessa aldeia quem colocou uma série de barreiras e dificuldades para que eu realizasse a pesquisa da graduação em 2006. A segunda diz respeito a um distanciamento que vem ocorrendo entre a família do indígena que me hospedou e a família dessa outra liderança da *Barra do Eme*. Alia-se a isso o pouco tempo da pesquisa, que dificultou muito para que eu estabelecesse qualquer estratégia com vistas a minimizar possíveis efeitos dessa questão no meu trabalho. É bom dizer que não pretendo enfatizar essa situação, evitando assim matizar um processo de competição que exigiria, no limite, uma outra pesquisa. Contudo, como veremos a seguir, o tema mais explorado pela etnologia borum são as relações bélicas estabelecidas por este povo ao longo do tempo. As discussões etnológicas passam da guerra ao faccionalismo com os olhos sempre atentos às relações de hostilidade, interpretados como o meio primordial de sociabilidade entre os Borum (Arantes, 2006).



Mapa 3: Esquema aproximado das aldeias dentro da TIK

A literatura sobre os Borum

Os pesquisadores que se dedicaram a uma antropologia dos Borum, sobretudo a partir da década de 1990, vieram enfatizando a belicosidade desse coletivo. Essa trilha se desenvolve com as discussões sobre as relações políticas, que trazem a reboque as discussões sobre morfologia social e situação colonial, ou vice-versa.

Ocorre que em alguns desses trabalhos pesquisados é possível perceber uma clivagem ao tratar desses assuntos, uma separação entre o que seria “interno” e “externo” ao socius, gerando uma série de outras oposições já muito conhecidas na história da antropologia como: tradicional e moderno, parentesco e Estado, estrutura e história, entre outras.

Neste trabalho experimentarei uma abordagem que se esforça para escapar da visão de

uma sociedade (borum) como totalidade autocontida, mas que remeta sempre a um certo modo de estar-no-mundo, de experimentá-lo, e também de transformá-lo e de ser transformado por ele. O recurso a essa bibliografia produzida sobre os Borum em muito encorajou a experimentar tal via, e com isso, quero deixar clara minha dívida com ela.

De forma mais ou menos uníssona, estes estudos aceitam que antes da pacificação e sedentarização havia um grande circuito de relações entre os vários subgrupos borum, no qual a guerra exerceria um papel privilegiado enquanto motor dessas relações. Os objetivos da guerra seriam principalmente a captura de mulheres para serem feitas esposas. Com o início do contato com os colonizadores, foi incorporado a esses objetivos a captura de crianças (*krouk* em borum, e *kuruca* no aportuguesamento do século XIX) para serem vendidas no comércio de escravos. Esse comércio teria exercido uma forte influência na guerra entre os subgrupos, levando-a ao seu ápice, e, assim, contribuindo para a baixa demográfica indígena. Aliado a esse fator, estaria a crescente “entrada” de colonizadores nos “Sertões do Leste”, com carta branca para matar e aprisionar os indígenas, conferida pelo rei Dom João VI em 1808 ao declarar a Guerra Justa aos Botocudos (cf. infra). Já com seu contingente bastante reduzido, iniciaram-se as tentativas do governo imperial de sedentariza-los a partir de postos militares e missões (capuchinhas), entre a segunda metade do século XIX e o início do século XX. Com a reunião e sedentarização dos últimos grupos borum na região do rio Eme em Minas Gerais, parecem ter cessado as guerras e o butim inerente a elas. Os trabalhos passam a enfatizar o processo de desarticulação da organização social indígena em consequência de projetos como a construção da EFVM e implantação de colônias agrícolas para atração de trabalhadores estrangeiros.

Henri H. Manizer em 1914 (1919) e Curt Nimuendaju em 1939 (1946) são dois dos etnógrafos que estiveram algum tempo entre o Borum, e registraram as transformações pelas quais passavam na primeira metade do século XX.

Ambos pontuam questões “internas” e “externas” aos Borum. Ambos também

enxergaram a “decadência cultural” desses indígenas, fadados a se integrarem à sociedade envolvente, e o que é surpreendente, com uma diferença temporal de cerca de 25 anos.

Infelizmente, nenhum dos dois autores pode organizar seu material, sendo que seus escritos sobre esses grupos tratam-se mais de algumas notas etnográficas organizadas por terceiros.

Outros autores que escreveram no final do século XX como Maria H. B. Paraíso (1992), Núbia Guimarães & Paraíso (1991), Izabel Misságia de Mattos (1996), não deixaram de pontuar uma certa “desarticulação” da organização social desse coletivo indígena, o que eleva para mais de 65 anos o seu “processo de transformação em brancos”. Se atrasarmos no tempo nosso limite inicial (1914) para o período em que vigorou a missão capuchinha de Itambacuri, iniciada em 1873, e que várias vezes se vangloriou de ter integrado os grupos borum durante os mais de 30 anos da sua existência, temos então mais de 100 anos. Podemos prosseguir recuando no tempo pela via dos documentos oficiais do império, e trazer o limite superior até os dias atuais, e veremos que esse processo de transformação parece não ter fim.

Os autores mencionados viram nessa história um processo de “resistência cultural”. Prefiro acreditar que o que resiste nos Borum ao longo do tempo é a vontade, a necessidade mesma, de diferenciação, de estar sempre transformando-se em Outros.

Seguirei a trilha de autores que, ao estudar as socialidades ameríndias, fazem-no no rastro das intuições de Lévi-Strauss. Em sua última mitológica, *História de Lince* (1993), o autor chegou a um resultado interessante ao analisar uma coleção de mitos dos mais diversos povos das Américas. Particularmente a comparação executada entre o mito proveniente de povos de língua jê, o mito de Aukê, e o mito proveniente de povos tupi, o mito de Maíra. Lévi-Strauss demonstrou a partir de uma série de transformações desses mitos, como eles podiam estar dizendo a mesma coisa, chamando a atenção para a existência de uma “filosofia indígena”, onde é notável um “dualismo em perpétuo desequilíbrio”, flagrante de uma “abertura ao Outro”.

Voltando às peculiaridades da bibliografia sobre os Borum que foram consultadas, é

notável a recorrência de relatos sobre as cisões dentro dos grupos. De fato, a única certeza etnológica sobre os Borum é a persistência histórica destes subgrupos.

Tal evidência historiográfica se desenvolverá na literatura para as discussões sobre o faccionalismo borum. Acredito que esse caminho carrega alguns problemas, como já mencionei, por trazer a reboque uma ideia de sociedade como totalidade autocontida sem haver, no entanto, uma investigação sobre a forma de construção do socius borum⁸, dentro de um contexto secular de contatos com povos e seres os mais diversos.

Outro problema é que os dados historiográficos também abundam em casos de fusão e união entre os subgrupos. Dessa forma, a pena da maioria dos autores sempre pendeu para o lado da fragmentação, da dispersão, da fuga, muito atrelado às imagens da guerra, das disputas, das hostilidades, etc., no período pré-sedentarização, e que na “nova” situação histórica teria se manifestado como faccionalismo político. E esse ponto é importantíssimo, pois os próprios índios não gostam quando se diz que há facções entre eles. Esta questão me anima a usar outra gramática, e será mais bem discutido no 2º capítulo.

Mary Douglas inicia um de seus livros dizendo que “escrever sobre cooperação e solidariedade significa escrever, ao mesmo tempo, sobre rejeição e desconfiança” (2007 [1986]: 15). Acrescento apenas que vice-versa.

Em um texto programático de Lévi-Strauss, *A Noção de Estrutura em Etnologia* (2003 [1952]), obtive a inspiração para pensar as formas de manifestação da sociopolítica borum, podendo, assim, incluir a dupla característica de que nos fala Mary Douglas.

Lévi-Strauss dissertou sobre os níveis de comunicação que operam nas sociedades e que se manifestam na troca de mulheres, de bens e serviços, e de mensagens. Com efeito, declarou

8 Recorrendo às categorias analíticas utilizadas por Viveiros de Castro (2002) e José Antônio Kelly (2005) (tiradas, por sua vez, da teoria do simbolismo de Roy Wagner), podemos pensar que nessa bibliografia sobre os borum tudo seria como se o *dado* fosse a sociedade (coesa, indivisa), e o que seria *construído*, seria a diferença (corporificada em outras sociedades menores e imperfeitas). Contudo, desde *Raça e História* (1950) pelo menos, que Lévi-Strauss chamou a atenção para o fato de que o *quê* figura como o *dado* é a diversidade, as diferenças (culturais e outras), e o que é *construído* são as alianças, as colaborações. Ou como quer Viveiros de Castro: “a identidade é a ausência relativa da diferença, mas não vice-versa” (2002: 422).

patente as analogias entre os estudos dos sistemas de parentesco, econômico e linguístico (id. 2003: 336). Mesmo com tais analogias, o autor enumerou alguns fatores que considerava manter os etnólogos desconfiados para com a ciência econômica: “cheia de ásperos conflitos entre as doutrinas, imbuída de desdém e esoterismo” (ibidem. : 337). No entanto, Lévi-strauss chamou a atenção para a luz lançada por von Neumann sobre os problemas econômicos com a utilização da teoria dos jogos: “seu objeto não consiste mais em noções abstratas, mas em indivíduos ou grupos concretos, que se manifestam em relações empíricas de *cooperação* ou de *competição*” (op.cit.: 338, ênfases inseridas).

O mesmo formalismo (ou dualismo) aparece na monografia de David Maybury-Lewis (1984 [1967]) sobre os Xavante. Esse autor diz existir entre esses índios uma relação de cooperação entre classes de idade alternadas, e de competição entre classes de idade paralelas (: 213). Dessa forma, o uso de Maybury-Lewis é estritamente sincrônico. Proponho um uso desse dualismo que seja complementar à visão sincrônica pela incorporação da diacronia, tal qual vejo-o sendo exprimido pelos Borum.

Mais especificamente, parece ser possível aproximar o uso dessas categorias para pensar a sociopolítica borum, ao uso feito por Viveiros de Castro (2002c) das categorias de afinidade e consanguinidade para pensar o parentesco⁹ (e não só ele). Não consigo visualizar todas as implicações dessa aproximação e os problemas internos que pode carregar¹⁰. Mas tal uso parece válido para explorar os dados obtidos nas fontes sobre os Borum e em campo entre eles.

Viveiros de Castro sintetiza seu argumento dizendo que:

“o parentesco amazônico distribui diversamente os valores que associamos a tal distinção [entre consanguinidade e afinidade], atribuindo à afinidade a função do dado na matriz relacional cósmica, ao passo que a consanguinidade irá constituir a

9 A princípio não enxergo exagero em tal aproximação. Lévi-Strauss menciona, por exemplo, que “os modelos de von Neumann provêm da teoria dos jogos, mas assemelham-se aos que os etnólogos empregam em matéria de parentesco” (2003: 338).

10 Viveiros de Castro (2002c: 433) elabora um diagrama a partir desses dois valores, a afinidade e a não-afinidade (consanguinidade), e não julgo necessário reproduzi-lo aqui dada sua ampla divulgação. O autor constrói um denso argumento, tanto para justificar sua elaboração, quanto para demonstrar sua utilidade. Expô-lo aqui levaria longe demais, e poderia gerar muitas 'zonas de controle' para uma empresa que ainda engatinha. A proposta aqui é manter um 'ar de família' com o modelo desenvolvido pelo autor.

provincia do construído, daquilo que toca à intenção e ação humanas atualizar” (2002c: 406)

Parafraseando o autor, sugiro nessa análise que a sociopolítica borum toma a competição enquanto o dado em uma matriz relacional cósmica, de maneira que a cooperação necessitará ser construída.

Assim, creio na possibilidade de incorporação daquele material historiográfico e etnográfico relegado a segundo plano do qual falamos, sem descartar as pesquisas mais recentes que enfatizam os movimentos de cisão e dispersão dos Borum. Além disso e sobretudo, possibilita um tratamento teórico aos meus próprios dados etnográficos.

Por essa via acredito ser possível contemplar igualmente a afirmação de Arantes (2006) de que as relações de hostilidade são a forma primordial de manifestação da sociabilidade borum (as competições), quanto o movimento recente de divisão das quatro Associações Índigenas – após terem lutado juntamente sob a figura política de apenas uma Associação na ocasião da paralisação da EFVM. A união e a dispersão fazem parte dos mesmos processos mas, sobressaem uma sobre a outra contextualmente¹¹.

Esse movimento parece constante. Na bibliografia consultada há relatos de subgrupos “inimigos” que se uniram para fazer frente a outros no contexto das guerras: uma cooperação pautada por uma competição em um plano mais abrangente. Em vários períodos históricos os Borum cessaram as hostilidades entre grupos rivais e se aliaram para estabelecer disputas em outros níveis, como contra os brancos, por exemplo. Mas ainda assim, é possível ver mesmo dentro de um grupo que coopera em determinado plano, divergências e competições em outras esferas. Tudo ocorre como se as diferenças (divergências) fossem suspensas para possibilitar logo em seguida sua retroalimentação. Os próprios recursos são transformados continuamente, virando recursos simbólicos para novas diferenciações, o que talvez possa ser visto como uma manifestação do

11 Por outra: a cooperação, parafraseando novamente Viveiros de Castro, seria a continuação da competição por outros meios.

dualismo em desequilíbrio perpétuo do qual falou Lévi-Strauss (1993).

Organização deste Trabalho

A discussão do primeiro capítulo visa situar no tempo e espaço os Borum, lançando mão principalmente de textos de primeira mão dos séculos XIX e XX.

Contudo, não é meramente histórico e visa sempre destacar certos conceitos nativos sobre o espaço e sobre o contato com a alteridade representada na figura dos brancos. Menciona também certos mecanismos indígenas de representação e controle do contato, bem como suas formas de “domesticação” em favor de seus interesses tradicionais. Avanço para uma interpretação da cosmologia borum enquanto mecanismo essencial para pensar as relações políticas e a chefia entre eles. A habilidade em atuar em situações de contato com a alteridade é pré-requisito ao mesmo tempo que valida o prestígio dos líderes. A transitividade de mulheres, de força sobrenatural e de objetos úteis, comporiam as relações entre os diversos seres que integram o mundo. Em suma, uma socialidade onde o contato com a diferença seria o motor de todos os processos.

No segundo capítulo, utilizarei das discussões da antropologia que aborda a política para ver como essa literatura construiu problemas teóricos a respeito das morfologias sociais marcadas por intenso movimento de agregação e segregação. Parto de um exemplo etnográfico o qual parece intrigante a respeito da coexistência simultânea dos movimentos de cooperação (que ao longo do texto utilizarei como sinônimo de união, amizade, parceria, solidariedade, etc) e competição (facção, cisão, disputa, briga, guerra, etc) entre os Borum. Estes pólos são inseparáveis e há ênfase de acordo com os níveis na qual é focada a observação. Retomaremos a bibliografia histórica mais recente sobre o grupo para dar alguns exemplos de momentos em que uma das

formas de relação prevaleceu sobre o outro em nível intergrupar.

No terceiro capítulo falarei sobre o conflito com o Consórcio da UHA que culminou em uma Ação Judicial e no protesto indígena que paralisou a EFVM durante mais de 30 horas em dezembro de 2005. Buscarei reconstituir os fatos desse conflito e apresentar novos fatos a partir do estabelecimento de um Termo de Ajustamento de Condutas assinado entre os Borum e o Consórcio da UHA, este termo definiu a implantação de um projeto de pecuária leiteira na TIK e o pagamento de valores mensais às famílias. Todo esse processo influenciou na criação de novas Associações Indígenas pelos grupos Borum, com o propósito de terem uma maior autonomia nas negociações com o Consórcio e na gestão dos recursos repassados. Busco demonstrar como se manifestam as diferenças entre os grupos, e argumento que essa criação de novas instâncias de representação política – as Associações – se ligam ao mecanismo de competição/cooperação visualizado em toda a trajetória histórica desses indígenas. Apresento também alguns dados de campo sobre a forma como os Borum de uma das aldeias da TIK via os “impactos” causados pela implantação dos projetos dentro da área.

Há durante todo o texto um diálogo intenso entre dados históricos e recentes, um movimento pendular que vai do presente etnográfico ao universo fascinante das descrições históricas e dos mitos indígenas, voltando ao presente e assim sucessivamente. Tal procedimento guarda muitas armadilhas e está sempre sujeito a críticas devido o tipo de fonte de informações que posso ter privilegiado. Contudo, esse movimento não significa a afirmação de uma continuidade histórica imediatista entre o vasto sistema social que certamente existiu nos “Sertões do Leste”, com o atual sistema de relações (tão vasto quanto) que opera atualmente entre os “últimos Botocudos de Minas Gerais” (Paraíso e Guimarães, 1991). Nosso procedimento ancora-se na proposta de Carlos Fausto (1992: 381) sobre a “não-elementaridade” do pensamento ameríndio, ou seja, que a “continuidade que sugerimos existir não é da ordem das tipologias sociais, mas da compreensão da lógica do funcionamento dessas sociedades, em particular de uma relação específica entre estrutura

e evento”.

A nomenclatura dos grupos indígenas utilizada nas citações respeitará as fontes originais, sendo as mais comuns Botocudo e Krenak. Optei por utilizar na referência aos indígenas o nome Borum, que é uma autodenominação, sem ser, contudo, propriamente etnonímica, significando gente, pessoa, ser humano (Coelho de Souza, 2002: 194).

Todas as fotos utilizadas nessa dissertação são de minha autoria, exceto as da paralisação da EFVM, que foram feitas pelo fotógrafo resplendoreense, Carlos Dório.

Capítulo 1: Apresentando os Borum

A maior parte dos Borum vive atualmente na margem esquerda do médio curso do rio Doce, entre os municípios mineiros de Conselheiro Pena e Resplendor¹². São aproximadamente trezentos indivíduos¹³ constituindo cem famílias¹⁴. Eles descendem daqueles grupos autóctones chamados no século XVIII de Botocudos, e, de acordo com o mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju (2002 [1944]), habitam essa região do rio Doce desde pelo menos o final deste mesmo século. Nas primeiras décadas do século XX eram vários os grupos borum vivendo nas proximidades do rio Eme (importante afluente da margem esquerda do Doce), das cabeceiras à sua foz.

Em 1913 o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) criou o posto de atração do Eme¹⁵, afim de reunir esses grupos e posteriormente transferi-los para o Posto Indígena do Pancas (situado às margens do rio Pancas, estado do Espírito Santo). O SPI só não contava com a forte resistência desses indígenas frente aos seus objetivos. O capitão Muhin, filho do capitão Krenak, coordenou a reação aos propósitos do órgão indigenista. Maria Hilda B. Paraíso, fundamentando-se em relatórios do inspetor do SPI à época, Antônio Estigarribia (1978), conta que “todas as tentativas de transferência eram seguidas de cólicas intestinais dantescas, que faziam que os índios rolassem pelo chão aos gritos” (1992: 420). Essa estratégia de Muhin e seu grupo é geralmente mencionada de maneira ilustrativa, como se representasse uma pirraça desses indígenas. Mas é importante notar que havia entre os Borum toda uma linguagem xamânica operando, com frequentes recursos à

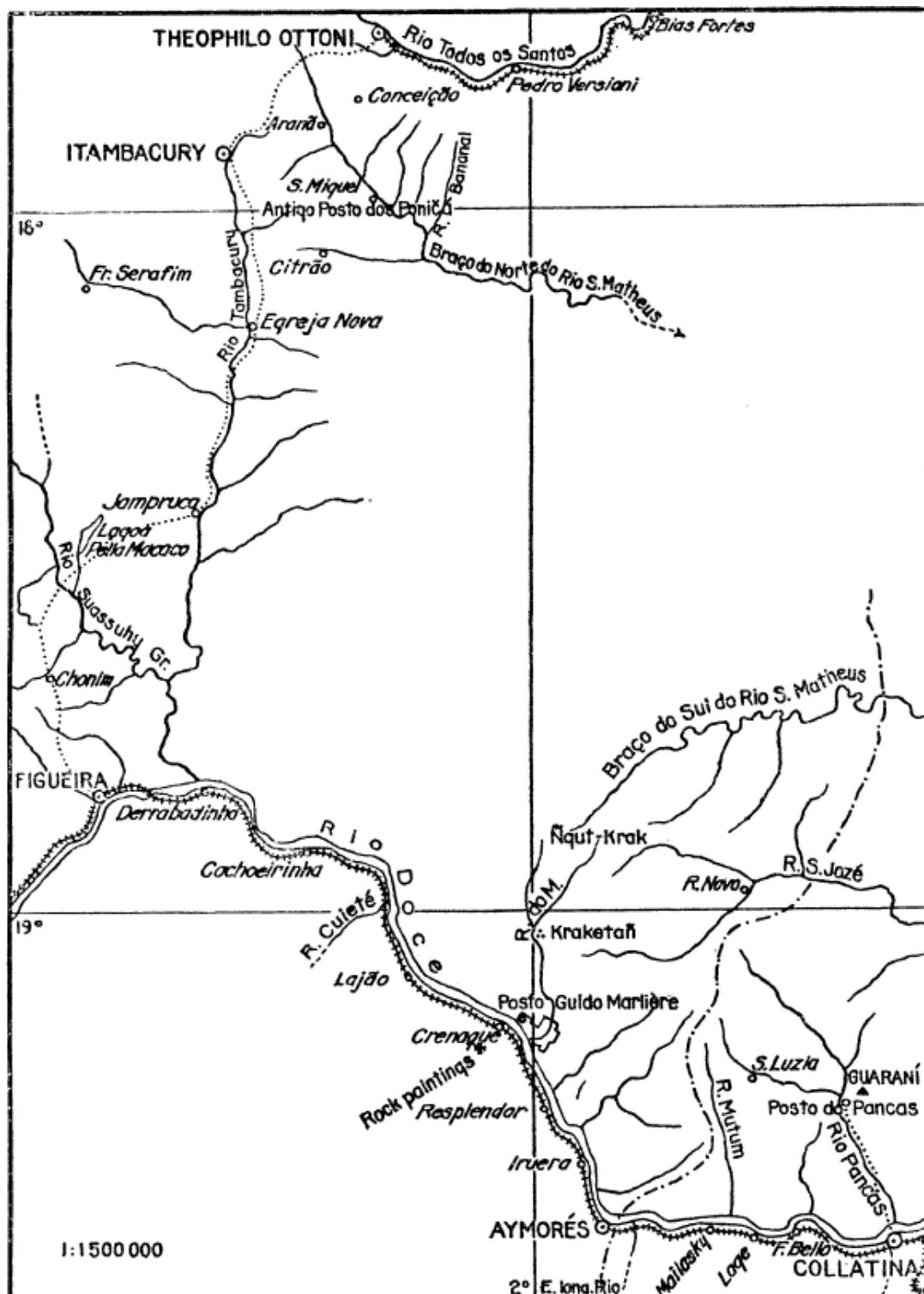
12 Mas a Terra Indígena Krenak (doravante apenas TIK) está situada neste último.

13 Em um trabalho sobre comportamento reprodutivo das mulheres Krenak, pesquisadores da UFOP e UNIVALE dizem que a “razão de sexo da população total é de 0.92, isto é, para cada 100 mulheres tem-se 92 homens” (Júnior et al, 2008: 5). Contrastando a taxa de fecundidade entre as mulheres com mais de 50 anos e aquelas em idade reprodutiva (10 a 49 anos), os mesmos pesquisadores alertam que “a fecundidade entre os Krenak está declinando”, com “uma diferença de quase quatro filhos de uma geração para outra” (ibid: 6). [Paper disponível em: http://www.alapop.org/2009/images/DOCSFINAIS_PDF/ALAP_2008_FINAL_291.pdf].

14 Em sua dissertação Arantes fala em 45 famílias, mas sem grande variação populacional (2006: 82). O número de 100 famílias é um dado que foi repassado pelas associações indígenas ao Ministério Público Federal por ocasião da elaboração do Termo de Ajustamento de Condutas (TAC) referente ao litígio com o Consórcio da Usina Hidrelétrica de Aimorés. Certamente o tamanho da população e o número declarado de famílias é intrigante. Isto só aponta a necessidade de um estudo sobre relações de parentesco e familiares entre os Borum.

15 Mais tarde nomeado Posto Indígena Guido Marlière.

feitiçaria guerreira, e que no posto do Pancas estavam aldeados um grupo desafeto dos Krenak, que parece ter se separado deste último, com o qual formavam os Gutkrak.



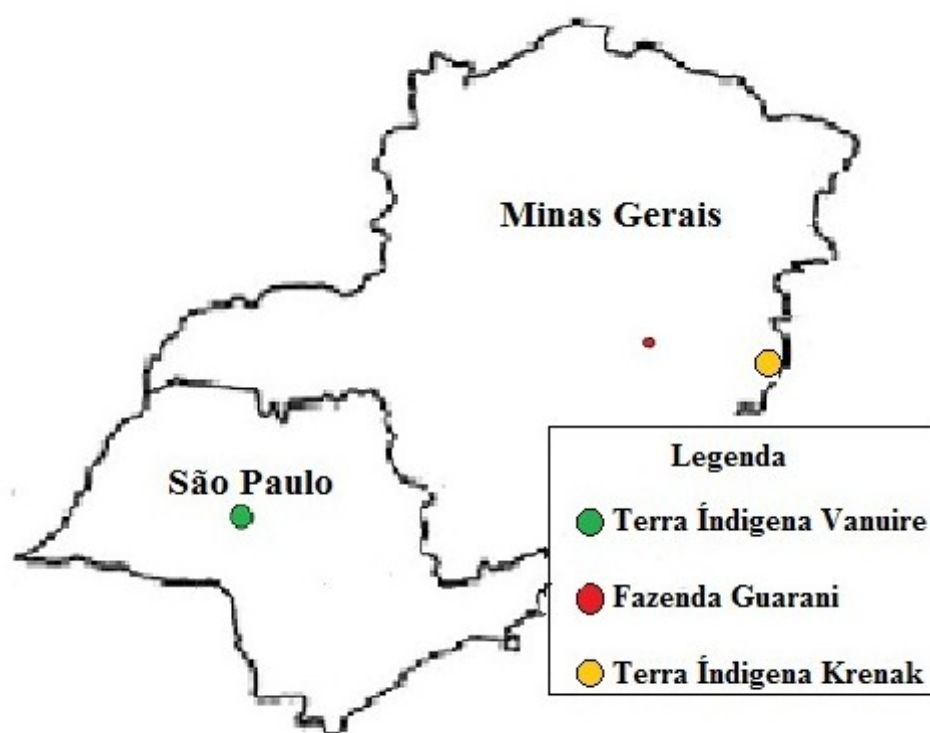
Mapa 4 : Título original: Área no leste do Brasil ocupada pelos Botocudos. **Fonte:** Nimuendaju (1946)

Essa resistência dos Krenak forçou o SPI a negociar com o governo do estado de Minas Gerais, já em 1918, a demarcação de um território que inicialmente contaria com dois mil hectares, e que por insistência dos indígenas, posteriormente foi ampliado para quatro mil. Essa demarcação só foi iniciada em 1927, após um terrível massacre impetrado por colonos da região em 1923 na aldeia de *Kuparak* (onça). Estes colonos (que trabalhavam na demarcação da Colônia Bueno Brandão) aliciaram os índios prometendo-os uma festa na qual seria servido carne bovina e garapa. Marcaram o dia e o local do encontro e se atocaiaram fortemente armados nas imediações deste local para aguardá-los. O massacre vitimou nove pessoas e deixou sete feridas. Além destas perdas, o massacre provocou uma dispersão de alguns Nakrehé, outro grupo borum que na época residiam na aldeia *Kuparak*. Este massacre ainda hoje é muito lembrado, e marcou o abandono definitivo da *Kijeme-Breck* (Aldeia Bonita) – região próxima às cabeceiras do rio Eme – pelo grupo do Capitão Krenak, com seu deslocamento para o posto de atração do Eme em busca de proteção do SPI (Paraíso, 1992: 421).

Vários foram os problemas enfrentados pelos Borum posteriores à demarcação da Terra Indígena que confundem-se com o processo de colonização e urbanização do Vale do Rio Doce, mas que não se diferenciam muito dos problemas que ainda hoje enfrentam povos indígenas em outras regiões do Brasil, sobretudo na área da Amazônia Legal. A gramática é sempre a mesma: exploração de madeira, agricultura e pecuária expansivas, e mineração. Tais empreendimentos, de maneira cumulativa e mutuamente implicados, fizeram com que o SPI transferisse os Borum para o território Maxakali¹⁶ no nordeste do estado em 1959. Alguns Borum não se adaptaram e retornaram ao rio Doce caminhando. A partir desse momento se inicia um processo de dispersão de alguns Borum por diversos postos indígenas no país. Em 1967 o Posto Indígena Guido Marlière, no rio Doce, é transformado em Reformatório Agrícola Indígena, também conhecido como Centro de

16 Os Maxakali são um povo indígena que habitam a região nordeste do estado de Minas Gerais e com quem os grupos Borum faziam guerra desde antes da ocupação neo-brasileira. Contudo, na época dessa transferência o contexto das relações entre os dois “povos” já não era de guerra deliberada, mas de inserção em um campo político onde grupos outrora rivais tornam-se aliados por uma causa comum, ou *parentes* como se tratam os próprios índios quando nessas arenas. Não custa mencionar que em 2005 um grupo grande de índios Maxakali foi transferido para a TIK devido alguns conflitos em suas terras, e lá permaneceram por cerca de um ano.

Reeducação para Índios. Em 1971 os índios são novamente transferidos de suas terras em uma negociação irregular entre o governo do estado e o órgão indigenista oficial, nessa época já sob o nome de Fundação Nacional do Índio (FUNAI), justamente no ano em que a justiça concede reintegração de posse a essa última, já que era contestada judicialmente desde a época da primeira transferência¹⁷. Dessa vez foram levados para a Fazenda Guarani, município de Carmésia, região central do estado mineiro. Esta Fazenda pertencia à polícia militar de Minas Gerais, e lá também funcionava um Presídio chamado de Centro de Treinamento Agrícola. A área era bastante diversa da região tradicionalmente ocupada no rio Doce: era frio, não havia um rio de onde obter a pesca, e o terreno era infértil depois de vários anos do cultivo de café (Misságia de Mattos, 1996: 112).



Mapa 5: Terras Indígenas na região sudeste do Brasil onde residem índios Borum atualmente (2010)

A sedentarização de grupos borum na região do rio Eme se deu em um contexto de

¹⁷ Sobre os empreendimentos e negociações realizadas com a Terra Indígena Krenak ver Paraíso (1992), Guimarães e Paraíso (1991), Mattos (1996). Sobre o Centro de Reeducação para Índios ver Caixeta de Queiroz (1999). Voltaremos ao caso desse reformatório no último capítulo sob a luz de novos acontecimentos.

projetos de desenvolvimento – como a construção da ferrovia que liga as capitais dos estados de Minas e Espírito Santo, a Estrada de Ferro Vitória-Minas (EFVM) – e de colonização de trabalhadores estrangeiros na agropecuária. Vários são os relatos de conflitos entre os construtores da EFVM e os indígenas. Já no início de suas observações, o primeiro etnólogo com formação profissional a realizar pesquisa de campo entre os Borum do rio Doce e rio Pancas, Henri H. Manizer, conta que “os contatos aumentavam pouco a pouco a partir do estabelecimento das vias férreas, apesar da natureza supersticiosa e temerosa dos trabalhadores envolvidos na construção das linhas” (id, 1919: 245). Nessa época a situação já era de grande dificuldade e fome para os indígenas, que “imploravam” alimentos aos viajantes, muitos desses últimos “com penas dos 'pobres índios' lhes eram caridosos” (ibid: 245)¹⁸. E como vimos também, o recurso à violência sempre foi empreendido como maneira de afugentá-los.

Além do Vale do Rio Doce, atualmente existem Borum vivendo juntamente com os Kaingang na Terra Indígena Vanuïre, município de Tupã no estado de São Paulo; na Fazenda Guarani juntamente com alguns Pataxó; duas famílias Borum que foram levadas para a Ilha do Bananal para viver com os Karajá na época das transferências do rio Doce, e atualmente moram em uma fazenda adquirida pela FUNAI no estado do Tocantins; há também alguns Borum morando em cidades de Minas Gerais e Espírito Santo.

Os Borum da TIK se organizam em quatro aldeias. Cada um desses agrupamentos possui suas próprias representações políticas e sua Associação Indígena. Existe apenas um Posto Indígena da Funai situado relativamente longe dos “centros de decisão” de cada aldeia da TIK, o que, segundo me disseram, é para dificultar o privilégio para alguma das aldeias.

Apesar de critérios distintivos que operam no cotidiano aldeão, os Borum assumiram há algumas décadas a identidade étnica krenak para o trato com a sociedade nacional. É por esse etnônimo que são reconhecidos pelo órgão indigenista oficial. Essa identidade étnica foi assumida a

¹⁸ “Avec l'établissement des voies ferrées, cependant, le contact s'est peu à peu élargi, malgré la nature superstitieuse et craintive de l'élément employé pour les travaux de la ligne, et les voyageurs apitoyés par les 'pauvres indiens' leur sont charitables” (Manizer, 1919, 245).

partir de uma inserção no campo da política indigenista que começou, justamente, com as transferências territoriais iniciadas na década de 1950¹⁹.

Borum é a autodenominação que quer dizer “gente”, “humanos”, “os índios”. São falantes de uma língua do tronco macro-jê, família botocudo na designação do SIL²⁰, ou família krenak, segundo a classificação revista pelo linguista Ayron Rodrigues para o Instituto Socioambiental (ISA)²¹. A *Ithoc* (língua) borum corre sérios riscos de desaparecer segundo os critérios da Unesco, e aparece juntamente com outras quarenta e quatro línguas faladas pelos povos indígenas no Brasil na lista de línguas em extinção. São apenas nove indígenas que falam fluentemente a língua, estando seis em Minas Gerais e três em São Paulo, na Terra Indígena Vanuïre. Nos relatos e vocabulários construídos por várias pessoas que entraram em contato com os Borum desde o século XVIII há diferenças significativas que, embora possam estar relacionadas com a especialização de quem os recolheu, apontam para a existência de dialetos dentro desta família linguística. Um mapeamento sumário desses dialetos foi feito por Cestmir Loukotka em 1939 (apud Mattos 2004: 477-79, passim), ficando a família linguística botocudo subdividida em: “1) Crecmum (Botocudo, Crenaque, Nacnanuque, Giporoca) Rio Doce, Mucuri e Rio Preto; 2) Pochitxa (Todos os Santos); 3) Borum (Peruípe, Olivença) com intrusões do Patachó.” Contudo havia entre esses grupos ancestrais uma evidente homogeneidade sociocultural.

Os problemas que levantam a classificação das línguas ameríndias são conhecidos. A despeito da semelhança de itens lexicais da língua borum com outras línguas do tronco macro-jê (sobretudo Kaingang, cf. Loukotka, 1955), não há evidências de semelhanças nos padrões de assentamento, e os dados encontrados são insuficientes para pensar os sistemas de parentesco que, a considerar a terminologia anotada por Nimuendaju (1946), sugerem uma classificação de tipo

19 Realizei uma discussão sobre a emergência dessa identidade étnica krenak em minha monografia de conclusão de curso (Pascoal, 2006), sobretudo capítulo 2 (pp. 40-54).

20 Isso para a Associação Internacional de Linguística ou Summer Institute of Linguistics (SIL). A classificação do SIL para as línguas do tronco macro-jê pode ser consultada em <http://www.sil.org/americas/brasil/indglang/englmaje.htm>

21 A classificação proposta por Rodrigues pode ser conferida no sítio <http://pib.socioambiental.org/pt/c/no-brasil-atual/linguas/troncos-e-familias>.

geracional²².

Não tenho conhecimento de estudos arqueológicos na região dos “Sertões do Leste”, de ocupação ancestral dos Borum, com a finalidade de investigar as formas de ocupação indígena nesta região. Até o momento descarta-se a existência de padrões de assentamento como as aldeias redondas, característica de alguns grupos jê do Brasil Central. Curioso que Teófilo Otoni ensaiava uma filiação dos Botocudos aos Tupi no século XIX, em oposição aos Maxakali, estes sim, segundo ele, descendentes dos Aimorés. Segue a sua hipótese:

O que eu acredito é que os tupis continuaram a conquista começada quase ao tempo da ocupação portuguesa, exterminaram os tapuios, e que aparecendo mais de século depois com o nome de botocudos foram proclamados descendentes dos aimorés, quando ao contrário foram os exterminadores e o flagelo dos seus supostos ascendentes. [...] os machacalis são os restos dessas tribos de tapuios, que os tupis impeliram a concentrar-se para a cordilheira da serra das Esmeraldas, e que, tendo voltado à costa com o nome famoso de aimorés, abatirás, etc., aí venceram os tupiniquins e portugueses, e tendo-se assenhoreado por muitos anos dos estabelecimentos destes, conservaram alguns no cativeiro, e naturalmente deles aprenderam algumas artes e ofícios. E quando, vencidos novamente pelos portugueses, tiveram de refluir para o interior, lá foram praticar o que tinham aprendido e de que deixaram os vestígios que mencionei, e que tem sido quase apagados pelos botocudos da raça dos tupis, os quais, prosseguindo na invasão e conquista das terras dos tapuios, os esmagaram nos seus últimos esconderijos, e os obrigaram a ir procurar proteção dos cristãos sob o nome de macunis, malalis e machacalis (Otoni, 2002 [1858]: 88, 92-3).

Ausente aqui a intenção de propor qualquer teoria sobre as origens genéticas dos povos chamados de Botocudos. A suposição de Teófilo Otoni ancora-se principalmente em alguns “vestígios” por ele encontrados, e que considerava muito alheios ao universo tecnológico botocudo. Esses “vestígios” – um singular machado, uma telha de oleiro noviço e taperas (ibid: 90) – carregam mais dúvidas do que certezas sobre habitantes primevos (?) daquela região e, certamente, a relação estabelecida pelo autor das “Notícias Sobre os Selvagens do Mucuri” entre essa cultura material e a origem genética dos Botocudos é falsamente indutiva: diz mais sobre concepções estereotipadas assumidas a respeito dos índios, do que confirma uma hipótese. Contudo, tal hipótese não deixa de ser instigante para uma região etnográfica onde a única certeza inquestionável é a presença maciça de subgrupos, sem sabermos muito bem os seus limites e extensões.

22 Robert Lowie, antropólogo que organizou os dados de Nimuendaju, é quem faz esta sugestão (ver Nimuendaju, 1946: 100).

O “primeiro” etnólogo dos Borum notou uma predileção das mulheres borum por “homens de outras raças”, bem como a “ausência de uma regulamentação forte do casamento entre eles”, características que considerou benéficas aos neo-brasileiros em seus projetos colonialistas²³ (Manizer, 1919: 261). Apesar da grande quantidade de casamentos interétnicos (com outras etnias e com não-indígenas), as referências organizacionais são atualmente aqueles grupos borum presentes na TIK à época do primeiro aldeamento, sobretudo Gutkrak (de onde se filiam os Krenak) e Nakrehé. Essa predileção pelo Outro que notou Manizer, é de extrema importância para o nosso argumento, e será constantemente retomada.

A forma de atuação no cotidiano é sempre circunstancial, como já notaram Missagia de Mattos (1996) e Arantes (2006). Em uma certa situação dois grupos podem estar aliados e dentro de pouco tempo, quando outra questão se impõe, podem se posicionar de maneira divergente.

As perspectivas analíticas adotadas até agora para pensar as formas de segmentação borum contém embutida uma idéia de sociedade como totalidade autocontida. Ou seja, para se pensar as formas de divisão e dispersão é preciso antes assumir que exista algo maior que se divida. Ocorre que os dados sobre organização social borum são dispersos e pouco sistemáticos, não havendo uma etnografia que permita perceber a lógica própria de construção do socius. Tomando o limite do socius como o próprio grupo doméstico (ou clã), Missagia de Mattos (1996) enfatiza a questão das disputas por poder e dos mecanismos sociais para controlar o poder de seus líderes. Com efeito, percebe-se um foco nas formas de neutralização das diferenças a partir da negação da hierarquia, visão clastreana de que a sociedade primitiva é totalidade una. Por esta trilha, a autora certamente deixa de fora todo o esforço de diferenciação que emana do próprio processo de domesticação do exterior do socius, para usar uma imagem bem simplificada.

Para a autora, este tipo de organização dita “faccional” não impede, contudo, a circulação de pessoas entre os diferentes grupos, fato também sempre notado na literatura borum

23 “L'auter a vu plusieurs unions d'indiens avec des mulâtresses et de mulâtres avec des indiennes. Les néo-brésiliens profitent de l'absence d'une réglementation forte du mariage chez les indiens, et du penchant des indiennes pour les hommes d'une autre race” (Manizer, 1919: 261).

(cf. Misságia de Mattos 2003 e 2004). Eu diria que não só não impede (como se a segmentação fosse uma espécie de xenofobia), como a circulação de pessoas entre subgrupos diferentes era mesmo desejada, parte fundamental do processo de diferenciação e aquisição de poder simbólico, uma forma de atualização das relações de competição e cooperação.

Essa circulação de pessoas transcende os limites da TIK, e hoje se articula com outras etnias como Kaingang e Pataxó, por exemplo. Como não poderia deixar de ser, aqueles acidentes históricos já mencionados, como as transferências territoriais e a existência do Presídio Indígena em seu território, contribuíram para a formação dos Borum atuais e desse ambiente “multiétnico”²⁴.

Os Borum são relatados pela historiografia como povos tradicionalmente nômades. Alcida Ramos (1998) já demonstrou como o adjetivo nômade está intimamente relacionado a estereótipos pejorativos e prejudiciais aos povos indígenas. Valendo-se de definições retiradas de dicionários para as palavras nômade (nomad) e peregrinação (wandering), a autora argumenta que as duas palavras tem em comum:

“first, a negativity, an absence. Nomads and wanderers have no fixed abode, moving from place to place without a fixed plan. The most outstanding trait is the absence of fixity, of permanent residence. Second, both words embrace the idea of an open-ended, “destination unknown”, type of movement; neither implies the return to the point of departure. Third, both entries refer explicitly to indigenous people (...) And last, (...) the thread of thought that links both entries is a movement away from order into unpredictability. Contrasted with a sedentary life, a fixed abode, an established residence, a nomadic/wandering existence evokes an undisciplined loose way of life over which control is not easily exerted (ibidem: 33).

Interessante que as primeiras autodenominações anotadas pela historiografia fazem menção a essa característica, significando na língua borum: *Krekum*, “aquele que vai e volta”, e *Engrekum* “andareiro” (Misságia de Mattos, 1996: 59). Assim, o correlato nativo ao nosso conceito de nomadismo destoa, pelo menos, da segunda idéia ressaltada por Ramos, a de nômades enquanto “aqueles de destino desconhecido”, mas significando aqueles que transitam dentro de uma

24 Se pronuncio isso com aspas é porque em muitos contextos discursivos essa formação multiétnica é negada através de uma explicação que privilegia uma relação direta com os ancestrais borum a fim de enfatizar uma ideia de “pureza” em detrimento de uma ideia de “mistura”. Mas em certas situações se dá exatamente o contrário.

certa área, “aquele que vai e volta”. Há que se notar também que a maioria dos povos indígenas são em algum grau nômades, circulando por determinada área ou território de acordo com as atividades anuais, ou ainda devido a contingências históricas. Vários são os relatos sobre alguns subgrupos que habitavam as cabeceiras de tal ou tal rio, mas que se dirigiam a outros locais a fim de realizar trocas comerciais ou fazer a guerra a um determinado grupo rival.

Claude Lévi-Strauss (1976 [1942]) talvez tenha sido o primeiro antropólogo a chamar atenção para o intenso câmbio entre os ameríndios, bem como para a relação entre guerra e comércio, e para a relatividade dos regimes de circulação e fixação territorial. Nesse sentido, é bom mencionar que a territorialidade é uma questão essencial no universo borum. Os territórios de coleta e caça onde vivem os sub-grupos são tidos como sua propriedade inviolável, como já enfatizava Henri Manizer em 1919 (: 245)²⁵. O mesmo etnógrafo falou sobre a forma de nomeação dos espaços por onde transitavam, “proveniente de circunstâncias diversas, de encontros com animais selvagens ou com restos destes”. O exemplo dado é o das “montanhas próximas ao rio Mutum, chamadas Gout-krak, que quer dizer, a carapaça das tartarugas” (ibid: 272)²⁶.

O respeito aos territórios alheios era notável, várias das guerras entre os diferentes subgrupos se deram sob a acusação de invasão territorial. Manizer comenta que os índios aldeados no Posto Indígena do Pancas no Espírito Santo, nem mesmo aceitavam caça morta a tiros de fuzil fora do território que consideravam seu, e conclui: “todos vêm como terra natal o território que deixaram para ir à Pancas e conservam o desejo de voltar a ela” (ibid: 245).

Totalmente condizente com essa importância conferida ao território está o costume de identificar os subgrupos pelos territórios de origem, como no caso dos antigos Gutkrak supracitados, mas ainda hoje em dia na TIK, como bem notou Misságia de Mattos (1996: 130).

O trânsito pelas florestas em busca de caça e outros produtos coletáveis como o mel, a

25 “Les Krenaks vivent sur un territoire qu'ils regardent comme leur propriété inviolable” (Manizer, 1919: 245).

26 “Les noms propres des lieux, rivières, ruisseaux, montagnes, proviennent des circonstances diverses, de recontres avec des animaux sauvages, ou avec quelques uns de leurs restes: par ex: les montagnes de rivière *Mutum* s'appellent *Gout Krak*, c'est à dire 'le carapace des tortues’” (Manizer, 1919: 272).

raiz comestível chamada caratinga, algumas espécies de vagens, cocos e frutas, entre outros²⁷, aparece nos mitos e contos colhidos por Nimuendaju como importantes momentos de construção do corpo a partir do contato com seres sobrenaturais, os *marét*, ou com pessoas sobre a forma de animais. Também os artefatos como machados de aço, cachimbo e tabaco foram dados aos Borum pelos *marét* nesses momentos de peregrinação nas florestas, geralmente em um encontro extraordinário e solitário de um índio com estes seres. Na próxima seção falarei um pouco mais sobre os *marét*.

Aliado à mudança paisagística por que passou os “Sertões do Leste” com a intensificação do avanço colonial a partir principalmente do século XIX, é possível acompanhar as mudanças nas formas de ocupação territorial dos índios. Região sempre destacada pela exuberância e resistência oferecida pelas matas, pouco-a-pouco foi sendo raleada para dar lugar à exploração agrícola. De nômades coletores, aos poucos os Borum foram se transformando (e sendo transformados) em agricultores sedentários. Estas transformações são relativamente bem documentadas, sobretudo se as tomarmos das constantes acusações dos colonos que tentavam se estabelecer na região, a respeito das pilhagens feitas pelos indígenas em suas roças, e das providências que exigiam do governo da província para combatê-las, qual seja, o estabelecimento de aldeamentos indígenas. Quando da intensificação da ocupação daquelas matas, principalmente pela influência da Companhia do Mucuri de Teófilo Otoni, as lavouras de milho eram sempre utilizadas pelos indígenas como mais um local de coleta, o que provocava a ira dos colonos, quase sempre amenizada com pólvora e chumbo. Alfred Metraux chega a afirmar no verbete sobre os Botocudos escrito para o Handbook of South American Indians que “sobre a influencia brasileira, os botocudos, que tinham previamente roubado plantas cultivadas dos brancos sob o risco das suas vidas, tornaram-se agricultores no curso do último século [XIX]” (id. 1946: 532). Muito do trabalho desenvolvido pelo comandante francês Guido Thomaz Marlière (1767-1836), que assumiu a

27 Para uma bom arrolamento dos produtos coletados, aqueles cultivados e animais caçados, ver o verbete Botocudo no Handbook of South American Indians de autoria de Alfred Metraux (1946).

responsabilidade pelos destacamentos militares do rio Doce com vistas a pacificar e sedentarizar os índios, consistiu em convencer os colonos e o governo de que a guerra contra os índios melhor se faria com “balas de milho do que com as de chumbo” (sic) (Ferraz, 1855: 427).

Com a implantação da agricultura os homens se encarregavam de limpar o terreno e realizar o plantio, cabendo às mulheres a colheita. A caça e a pesca eram atividades primordialmente masculinas, e a coleta realizada por ambos os gêneros, porém mais frequente entre as mulheres. Tão logo conheceram os cachorros por intermédio dos brancos, de quem os compravam ou roubavam, os Borum os empregaram nas caçadas (Metraux, 1946: 533). Para Manizer, havia uma importância diferencial das atividades produtivas entre os sub-grupos, sendo que os Minagiruns privilegiavam a caça, enquanto os Gutkraks, Nakrehés e Nak-nenuk caçavam raramente e se dedicavam mais à pesca (id. 1919: 245).

Atualmente a caça é esporádica. Algumas vezes organizam algumas expedições para caçarem nas capoeiras da TIK tatus e pacas, e nas margens dos rios Doce e Eme as capivaras. Os Borum ainda valorizam muito um bom cão de caça, os quais algumas vezes negociam com outros caçadores da região. Um projeto que construíram e tiveram aprovado junto ao Fundo Nacional do Meio Ambiente visava reflorestar a TIK com espécies nativas²⁸, e esperavam com isso aumentar também o número de animais para retornarem a praticar a caça com maior frequência.

A pesca, além de sua importante função na economia doméstica, parece ser um meio sempre usado para estabelecer relações com os não-índios²⁹. Segundo meu principal informante, seu avô pescava no rio Doce e ia até Resplendor vender seu pescado, mas muitas vezes não cobrava pelos peixes, pois era um jeito que ele encontrava de ganhar a confiança de alguns comerciantes e pessoas influentes na cidade. A mesma estratégia foi contada por outro índio que mora perto do

28 A área da TIK foi duramente desmatada durante a ocupação dos fazendeiros, sendo comum apenas algumas matas ralas nos topos de morro.

29 O rio Doce ainda é bem servido de pesca, mas os índios reclamam muito que a poluição do rio, principalmente pelos resíduos industriais das atividades de mineração no seu alto curso, piorou muito a qualidade do pescado. Várias pessoas me disseram que quando limpam os peixes encontram muito minério de ferro em suas barrigas. Na ocasião da construção da UHA, um dos principais receios dos indígenas era que a pesca diminuísse drasticamente com a migração dos peixes para o lago da represa, alguns quilômetros rio abaixo.

porto da barca, e sempre vai até o vilarejo na outra margem do rio Doce presentear os comerciantes com seu pescado. Explica que eles sempre retribuem de alguma forma, nem que seja com um tubo de cachaça³⁰.



Foto 1: Pescaria com tarrafa no rio Doce. Outubro de 2009.

Com as transferências territoriais irregulares em 1959 para o território maxacali, e em 1971 para a Fazenda Guarani, que retiram dos Borum a posse do território demarcado na década de 1920, inicia-se uma mobilização de luta para a retomada dessa terra. Sobretudo na década de 1980, os Borum, então residindo em 23ha à beira do rio Doce, se engajam no movimento indígena e se articulam com instituições indigenistas até conseguirem a devolução da Terra Indígena Krenak, o que só ocorreu no ano de 1997.

Dentro da Terra Indígena Krenak (TIK) as altitudes variam de 200 a 400 metros. No

30 Tubo é o nome dado às garrafas pet com capacidade de dois litros.

trecho do médio e baixo rio Doce o clima é quente e com as chuvas concentradas no verão. A precipitação média anual na região da TIK é de 900 mm. A vegetação nativa era a Mata Atlântica, que foi enormemente escasseada ao longo do século XX, hoje resistindo apenas nos topos de morros. A topografia é marcada pela presença de colinas com vales de fundo chato e planícies fluviais³¹. A formação geológica caracteriza-se pela presença dos afloramentos e escarpas quartzíticas, além das áreas colinares e cristas graníticas (Baeta e Mattos, 2007: 41).



Foto 2: Vista do rio Doce e da Terra Indígena Krenak (margem esquerda) a partir da Serra da Onça. Fevereiro de 2009.

Vizinho à TIK, na margem direita do rio Doce, encontra-se o Parque Estadual de Sete Salões, que foi criado em 2008 por um decreto do governo de Minas Gerais, mas ainda hoje vivem dentro da área do parque, que compreende três municípios, alguns agricultores e pecuaristas. Há um litígio entre o Instituto Estadual de Florestas (IEF), que inicialmente implantaria e administraria o parque, e os Borum, que reivindicam a área como território tradicional (ibid: 43). Não sem motivo,

³¹ Para uma caracterização mais detalhada da bacia hidrográfica do rio Doce ver a Proposta de Instituição do Comitê da Bacia do Rio Doce, disponível em <http://www.ana.gov.br/cbhriodoce/bacia/caracterizacao.asp>.

já que dentro da área do parque há pinturas rupestres que compõe o universo cosmológico dos Borum³². Segundo pesquisadoras que desenvolveram estudos etno-arqueológicos sobre esses sítios rupestres e os índios do rio Doce,

não é provável que as pinturas existentes nos diversos abrigos rupestres do médio vale do Rio Doce tenham sido feitas de fato por antepassados dos Krenak. Estes, no entanto, não atribuem sequer as pinturas a uma autoria humana, mas a uma origem sobrenatural. Dentro desta lógica, as pinturas surgem, por assim dizer, espontaneamente, o que as tornaria imunes da destruição dos Borún, humanos dotados de uma humanidade diversa da dos Kraí (não-indígenas), cuja ação não obedeceria às mesmas reações previstas no universo nativo. [...] Ao considerar que as pinturas nunca podem ser apagadas, o pensamento indígena acaba por apropriar-se delas como parte de sua herança cultural (Baeta e Mattos, 2007: 50).

Acredito, na verdade, que é da herança cultural dos Borum a prática de apropriação de outras formas de pensamento (ou outras perspectivas), como por exemplo, a dos próprios pintores daquelas galerias. Ou ainda, a forma de pensamento ocidental na qual é preciso provar continuidades históricas, estabelecer origens, “objetivar a cultura”.

Em minha própria pesquisa pude visitar um desses sítios que abriga os grafismos ancestrais, a “Pedra Pintura”. Fui levado por dois jovens indígenas até o sítio rupestre, e lá de cima eles olhavam a paisagem e as pinturas e se ressentiam de todos os ensinamentos que não puderam ter de seus ancestrais ao abrigo daquelas rochas, já que há algum tempo atrás foram impedidos de circular nesse território. Ficavam conjecturando sobre os usos rituais daquele local e sua eficácia como base guerreira. Em suma, assumindo uma perspectiva outra, mesmo que esse Outros sejam seus próprios antepassados.

Em uma entrevista no ano de 2006 com um borum, à época administrador da regional leste da Funai, ele me falou do plano de desenvolver no local um projeto de “turismo espiritual” caso a área fosse mesmo adicionada à TIK.

32 No mapa construído por Curt Nimuendaju ainda na década de 1940, já havia menção a essas pinturas rupestres (cf. Mapa na página 35).



Foto 3: Grafismos Ancestrais na "Pedra Pintura", Parque Estadual de Sete Salões.

A região do médio rio Doce estava dentro da área que ficou conhecida como Sertões do Leste e foi mantida à margem dos interesses coloniais nos séculos XVII e XVIII, ou melhor, tangenciava, literalmente, os interesses primordiais da mineração na região central da capitania. Isso porque todo um esforço foi empreendido para propagar a ideia de insalubridade das matas do rio Doce, Mucuri e Jequitinhonha, com o propósito de desanimar qualquer iniciativa de criação de uma via clandestina para escoamento de minerais preciosos. Os boatos de canibalismo dos botocudos e da existência de várias moléstias tropicais desempenharam um eficiente papel no resguardo dessa região, e, conseqüentemente, para a primazia da Estrada Real³³ como principal via de escoamento da produção da capitania. Os Sertões do Leste eram designados como “Zona Proibida”, o que se reverte assim que a economia mineradora ao longo do maciço do Espinhaço dá sinais de retração. Essa decadência promove um novo ciclo de “entradas” dos neo-brasileiros pela capitania visando a

33 A Estrada Real era o caminho oficial para escoamento dos minerais da região de Vila Rica (atual Ouro Preto) até o Porto de Paraty no século XVIII. Esta rota ficou conhecida como “caminho velho”, já que posteriormente abriu-se uma nova rota até o Porto do Rio de Janeiro, ficando esta conhecida como “caminho novo”. Com a descoberta das pedras preciosas na região do Serro, a estrada se estendeu até o Arraial do Tejuco (atual Diamantina), deixando Ouro Preto como o centro de convergência da Estrada Real.

exploração de recursos naturais. Os Sertões do Leste são ressignificados, tornando-se, assim, uma “Zona Pioneira” (Misságia de Mattos 1996; 2004).

A.H. Keane, em um artigo muito antigo escrito para o Instituto Antropológico da Inglaterra e Irlanda intitulado “On the Botocudo”, estima que os Botocudos dos Sertões do Leste estariam “entre doze e quatorze mil almas” antes da virada do século XIX (1884: 205). Os Borum tiveram sua população drasticamente reduzida já antes da Guerra Justa declarada por Dom João VI em 1808, mesmo ano em que a família real havia se refugiado no Brasil³⁴. Aliado às incursões bélicas que visavam “reprimir a violência indígena” através do que chamavam de “matar uma aldeia” (Otoni, 2002: 47), ou seja, pelo uso da força e da pólvora, havia o costume dos colonos de presentear os índios com roupas e objetos contaminados pelas mais diferentes moléstias³⁵. Dessa forma, competiram no processo de etnocídio indígena o chumbo e as epidemias. As mais otimistas estimativas populacionais para o início do século XX atestam a eficiência dessas duas técnicas, já que não ultrapassariam 500 indígenas distribuídos entre o Posto Indígena Guido Marlière e o de Pancas, além de algumas poucas famílias sobreviventes em cidades dos vales do Mucuri e Jequitinhonha (Nimuendaju, 1946: 94; Mattos, 1996: 128).

É possível pensar que muitos grupos nem foram realmente conhecidos. Passaram assim de “isolados” a “extintos”. Alguns eventos já foram citados como representativos dos problemas enfrentados ao longo do século XX, como o massacre de *Kuparak* e as expropriações territoriais. Na virada do último século sofreram com a negligência do consórcio da Usina Hidrelétrica de Aimorés (UHA) quando este considerou intangíveis os impactos causados a eles com a implantação

34 “Entre 1760 e 1808 (...) nos diários do governo da capitania são relatados 85 encontros violentos envolvendo índios no sertão do leste. Quase a metade dos incidentes ocorreu entre 1765 e 1769, período no qual as operações militares contra os índios no sertão alcançaram seu ápice...” (Langfur e Resende, 2007:10).

35 “*Matar uma aldeia!* Não passe a linguagem despercebida. Por mais horrorosa que pareça nada tem de hiperbólica. É uma frase técnica na gíria da caça dos selvagens. Os Srs. Cró e Crahy [indígenas recrutados nas divisões militares] entendem perfeitamente a metonímia, e recebido o convite tratam de fazer a empreitada à satisfação de que lha encomenda. (...) Cerca-se a aldeia de noite – dá-se o assalto de madrugada. É de regra que o primeiro bote seja apoderarem-se os assaltantes dos arcos e das flechas dos sitiados que estão amontoadas no fogo que faz cada família. (...) Procede-se à matança” (Otoni, 2002: 47). E sobre as epidemias: “Conta-se até o horroroso caso de uma tribo inteira vítima de sarampos, que com o fim de exterminá-la lhe foram perfidamente inoculados, dando-se-lhes roupas de doentes atacados daquele mal” (ibid: 56). Note-se que o nome Crahy desse soldado indígena tem a mesma pronúncia da palavra *Kraí*, que na língua borum quer dizer não-índio ou brancos.

do seu projeto, por estarem no âmbito da “cosmologia e misticismo indígenas” (AHE Aimorés, 2005: 2).

A TIK possui alguns rios e córregos perenes e outros córregos intermitentes. O rio Eme se destaca e é relacionado a um dos subgrupos, os Gutkrak (Krenak), como região de sua ocupação tradicional. A Aldeia Bonita, chamada na língua nativa de *Quijeme Brék*, parece ter ficado nas cabeceiras deste rio, e ficou fora da demarcação que definiu os limites atuais.

O acesso à TIK é possível por uma estrada a partir de Resplendor, ou atravessando o rio Doce de *lança* a partir de sua margem direita, entre as cidades de Resplendor e Conselheiro Pena. Pela estrada são cerca de 20 Km até Resplendor. O trânsito dentro da TIK pode ser feito por estradas de rodagem, que na época das chuvas ficam bastante comprometidas. Uma das medidas mitigadoras da UHE foi a construção de uma ponte sobre o rio Eme próximo a sua foz, o que possibilitou uma melhor circulação dentro da TIK.

A paisagem dentro da TIK não difere muito daquelas em seu entorno. A vegetação consiste basicamente de pastagens, herança do período da invasão dos fazendeiros, com alguma vegetação de mata atlântica mais densa nos topos dos morros.

Talvez o maior problema enfrentado pelos Borum desde o início dos contatos com os neo-brasileiros tenha sido a diminuição progressiva da sua mobilidade territorial. Langfur e Resende (2007) argumentam que os maiores embates se deram entre indígenas e colonos, e não entre os primeiros e militares como aparece nas fontes oficiais. Segundo estes autores “os posseiros eram muito mais numerosos, e sua presença era muito mais desestabilizadora para os costumes nômades. Eles eram muito mais vulneráveis aos ataques do que os soldados bem armados que passavam pelo território nativo em expedições intermitentes para, logo depois, desaparecerem” (ibid: 12-3). As estratégias coloniais de sedentarização se deram de maneira violenta, sem nunca respeitar relações anteriormente estabelecidas entre os diversos grupos. A sedentarização foi levada a cabo a partir dos postos (destacamentos) militares no século XIX como já mencionamos.

A atuação missionária, que se inicia em Minas Gerais em 1870, não foi menos importante no intento de alcançar um maior controle sobre o território e as populações nativas. A principal experiência missionária foi a dos capuchinhos estabelecidos em Itambacuri entre 1873 e 1911. A lógica empreendida na missão do Itambacuri era a da mestiçagem em um duplo sentido: “ideologicamente encarada como solução para o problema da existência da 'raça selvagem' no interior de uma nação que pretendia 'moralizar-se', e administrativamente praticada como método para a 'pacificação' dos conflitos políticos envolvendo os indígenas”, como defende Misságia de Mattos (2004: 34). Surpreendente e interessante, foi que mesmo aldeados, convertidos e miscigenados na missão fazia 20 anos, os grupos borum levantaram-se em uma revolta no ano de 1893, atacando os missionários em quem viam os responsáveis pela feitiçaria que os vitimavam, e voltando a residir nas matas próximas a Itambacuri.

A historiografia sobre os Borum é esparsa e não muito precisa para pensarmos esquemas de deslocamentos e de aliança e hostilidades entre os diversos grupos. Misságia de Mattos fala que um grupo borum nunca era isoladamente identificado, mas fazia parte de um complexo de relações de amizade e aliança ou hostilidade e vingança (2004: 140). Vê-se assim que é bastante plausível considerarmos que a história da expansão colonial é insuficiente para explicar a redução desses grupos. Se as estratégias nacionais de dominação foram variadas, é preciso pensar também que as estratégias indígenas de resistência e de disputas entre grupos não foram menos diversificadas. O caso do chefe borum Guido Pokrane – afilhado do comandante Guido Marlière – descrito por Misságia de Mattos (2004: 145-9) é exemplar a esse respeito.

Pokrane serviu na 4ª Divisão Militar do rio Doce e fundou uma aldeia no rio Manhuaçu, ao sul do rio Doce. Seu aldeamento era tido como bem sucedido pelos víveres que cultivava e obediência prestada ao poder imperial. Pokrane era visto pelo seu grupo e por grupos rivais como um poderoso feiticeiro. Tinha uma rixa intensa com os Puri da região, a quem culpava pelas mortes dos seus parentes, tomando-as como resultado da feitiçaria desses inimigos. Mantinha

também com os Borum do lado norte do rio Doce uma disputa incessante.

No ímpeto de apaziguar essas desavenças, o diretor dos aldeamentos do rio Doce recebeu a tarefa de distribuir presentes em nome do Imperador a Pokrane e seu grupo. Para que tivesse o resultado esperado, era necessário que os presentes fossem distribuídos a Pokrane em território inimigo, ou seja, no aldeamento do Espírito Santo (responsável pelo lado norte do rio Doce), e que ele os aceitando, tomasse as providências necessárias para a trégua entre esses grupos borum. Contudo, a operação não logrou êxito. A contragosto do diretor dos aldeamentos, Pokrane se adiantou com seus seguidores até a Corte, onde recebeu os presentes diretamente do Imperador³⁶. Este fato desequilibrou de vez as forças envolvidas de maneira desfavorável aos índios setentrionais do rio Doce, tornando-os “reféns dos temidos Pokrane, guarneceados com novos armamentos” (ibid: 147). Segue a esse fato a intensa mobilização das tribos inimigas de Pokrane, que temerárias de novas investidas deste líder, realizavam “reuniões para se oporem as hostilidades que lhes fazem os Botocudos do Sul” (Santos e Azevedo, apud ibidem: 147). Além disso, há relatos de grupos borum, que àquele momento se recusavam ao contato com os brancos, estarem procurando os aldeamentos do Espírito Santo prometendo aceitar a redução, desde que “não dessem socorro à gente de Pokrane que os procuram para matar e roubar suas mulheres”³⁷ (op. Cit.).

Sem dúvida os Borum eram os senhores dessas paragens, e tiveram domínio sobre o território até a referida 'Guerra Justa', quando a violência colonial autorizada ajudou a provocar uma intensa remodelagem nas relações entre os grupos. A atuação dos pioneiros também não deixa de ter importância particular. Para citar apenas um, foram Teófilo Otoni e sua Companhia do Mucuri os responsáveis pelo contato com diversos grupos e pela sua relativa sedentarização e “pacificação”. Mas é interessante notar também, que é nessa conjuntura em que ficamos sabendo sobre certas “técnicas” utilizadas pelos índios que acreditavam ser eficazes para “amansar os portugueses”. Uma delas consistia principalmente em presentear os portugueses que avançavam sobre suas terras com

36 Ferraz (1855: 430) acrescenta que o Imperador chegou a apadrinhar um filho de Pokrane na ocasião, e dar-lhe uma “boa espingarda fulminante”.

37 Pokrane aceitou os costumes cristãos, mas não aceitou a monogamia (cf. Ferraz, 1885: 430).

algumas crianças (os *kurucas*, aportuguesamento da palavra nativa *krouk*). Teófilo Otoni forneceu-nos um ótimo exemplo ao relatar o adiantamento dos indígenas da região de Santa Clara, que ao avistarem e mensurarem o poder das bandeiras que penetravam o seu território (bandeiras essas organizadas pelo próprio Teófilo Otoni com o propósito de um contato “pacífico” com os índios), se prestaram logo ao encontro com um sitiante das margens do rio Mucuri, com quem tinham uma relação amistosa, para pedir-lhe que intermediasse a relação com os forasteiros. Nas palavras do autor:

Pediram-lhe que os apadrinhassem com os *portugueses* que queriam matar a todos os selvagens, e ofereceram os filhos ao cativo com a condição de ficarem perto, e onde eles alguma vez os pudessem ver. [] Deixaram logo em reféns alguns *kurucas*, e um do capitão Potik declarando-se que era um presente para o capitão Grande, como então me chamaram. [] Um outro, novo Agamenon, trouxe para o sacrifício a sua pobre Ifigênia, e mandou-ma por intermédio da família Gama, dizendo que fazia aquele donativo para eu ficar manso (id. 2002: 53, ênfases originais).

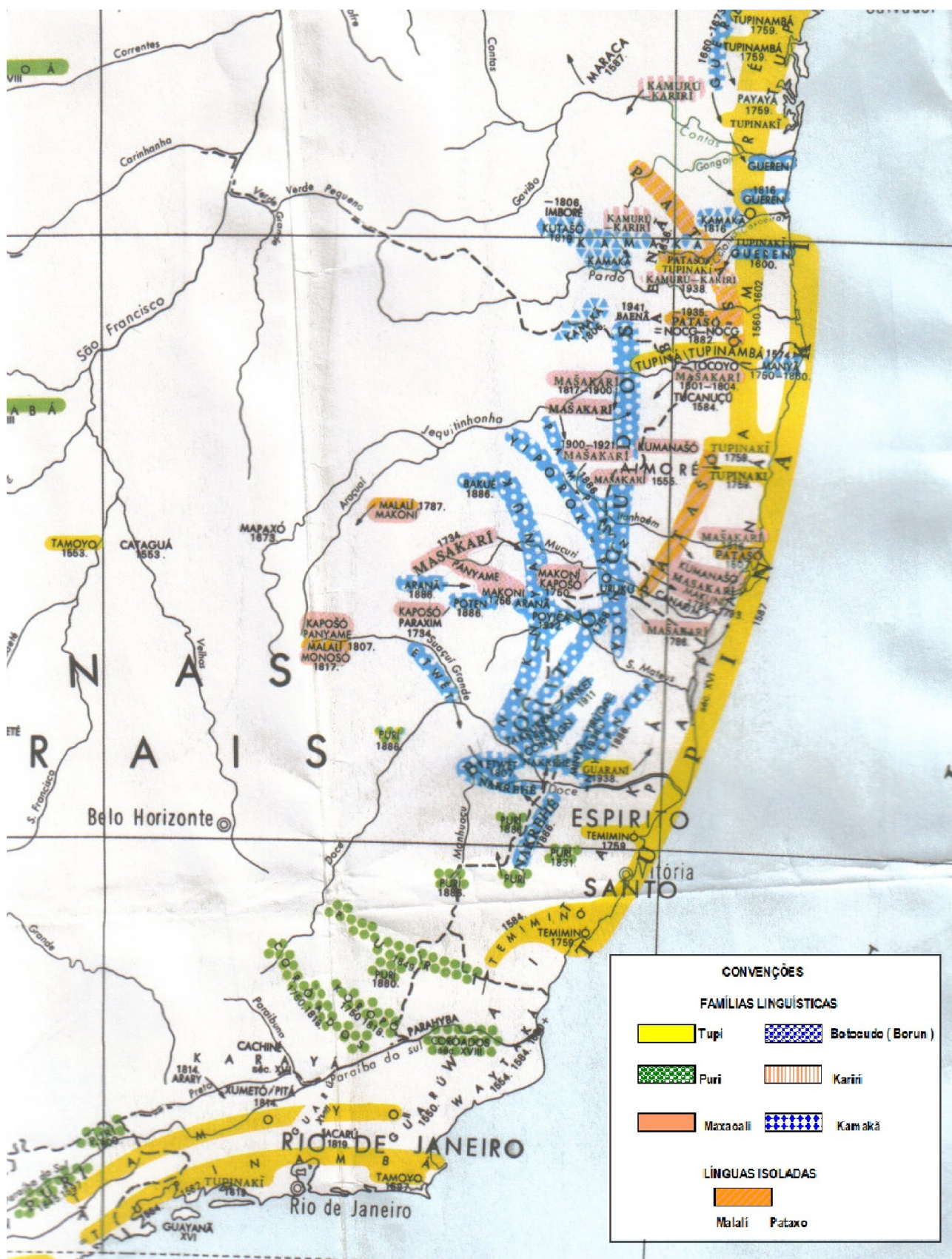
Ao fazerem isso, acreditavam estar transformando as relações pautadas pela violência competitiva em relações pautadas pela amizade cooperativa. O operador dessa transformação certamente não poderia ser outro do que o parentesco. Oferecendo seus parentes aos portugueses, os índios demonstravam sua disposição ao convívio com eles, ao mesmo tempo que garantiam o acesso às suas mercadorias. A sequência do relato do autor não só deixa isso claro, quanto demonstra a forma com que os indígenas valorizavam esse tipo de aliança, se negando a interromper o circuito de dádivas que então se constituía frente a disposição do colonizador em não aceitar por presente os *kurucas*:

Despediu-se da menina choroso, mas ao mesmo tempo a consolava dizendo-lhe que ela ia ganhar muitas coisas bonitas. [] Felizmente e em ato sucessivo a minha canoa aportou à casa de Gama a tempo de poder eu restituir Ifigênia a Agamenon, tranquilizando-o sobre as atuais disposições dos cristãos. [...] Não foi ela só que liberei do cativo. Não consenti que nenhum outro *kuruca* fosse recebido pelos meus companheiros de viagem, e quis também devolver a Potik o filho que me deixara. [] Mas o *kuruca* me estava tão afeiçoado à vista da generosidade com que eu presenteava a sua gente, que não houve meio de separá-lo de mim (ibid: 53-4, passim, ênfases originais).

A considerar, segundo as principais teses ainda em voga, que os chamados Botocudos são descendentes dos Tapuias ou Aimorés que disputaram com os portugueses e Tupiniquins estabelecidos em Porto Seguro nas décadas finais de 1500 (Paraíso, 1992: 413), o estabelecimento de contatos relativamente pacíficos com os neo-brasileiros e a sedentarização na bacia do rio Doce no final do século XIX e início do XX, encerram um movimento migratório desses povos rumo ao sul, como é o que também sugere o mapa etno-histórico de Nimuendaju (2002).



Foto 5: *Aula de Cultura.* Escola da Atorã. Outubro de 2009.



Mapa 6: Detalhamento do Mapa etno-histórico de Nimuendaju (2002).

Um esboço da sociocosmologia borum

As duas principais fontes bibliográficas sobre a cosmologia borum são os parcos escritos de Manizer e Nimuendaju, colhidos em 1914/15 e 1959, respectivamente³⁸.

Embora sejam pouco sistemáticos e bastante carregados de um certo “pessimismo sentimental”, como diria Marshal Sahlins (1997), são muito importantes para visualizarmos alguns aspectos cosmológicos que certamente orientaram os Borum em sua experiência histórica. Faltam-me, sem dúvidas, talento e sofisticação para “organizar” o material pesquisado. Contudo, arrisco em selecionar nessas fontes algumas informações que possam contribuir com a visualização das transformações sociopolíticas dos Borum.

As informações colhidas pelos dois etnógrafos supracitados destoam em certos sentidos e se complementam em outros. No entanto, a própria visão dos indígenas sobre as principais figuras da sua cosmologia, os *marét*, é destoante, como veremos.

A cosmologia borum é marcada pela crença em diversas espécies de espíritos invisíveis aos homens comuns que, segundo Nimuendaju, eram chamados *tokón*. Esses próprios espíritos é que davam a alguns homens a capacidade de vê-los e de se comunicarem com eles. Por estes homens “escolhidos” os *tokón* eram chamados *marét* (1946: 101). Estes espíritos foram descritos ao etnógrafo possuindo uma forma muito semelhante à humana, com alguns informantes dizendo que eles possuíam corpos menores e outros afirmando que eles possuíam corpos maiores que os dos humanos. Havia *máret* adultos e crianças, dos gêneros masculino e feminino.

Pela descrição dada a Nimuendaju, estes espíritos pareciam formar uma civilização à parte, autônoma e auto-sustentável, vivendo no céu em abundância e livres de todo o mal. Essa abundância do mundo dos *marét* é descrita comparativamente com a abundância atribuída pelos Borum ao mundo dos neo-brasileiros, sendo esse ponto enfatizado pelo etnógrafo: “They live in wealth and abundance in the sky, owning everything of whatever kind is possessed by the

38 É interessante notar que Nimuendaju possuía conhecimento do trabalho de Manizer que constava nos arquivos do Museu Nacional no Rio de Janeiro, sendo o seu próprio trabalho cheio de referências ao etnógrafo russo.

“Portuguese”, i. e. Neo-Brazilians, without having to work for it. They suffer neither sickness nor death” (1946: 101). A vida presente era vista de maneira inferiorizada em comparação com uma vida pretérita, antes da chegada dos brancos e do seu governo, pois nesse passado os índios não precisavam trabalhar, já que os *marét* davam-lhes tudo o que precisavam através de seus escolhidos³⁹. O problema estaria no fato de que os brancos “desencantaram” o mundo dos Borum com seus poderes bélico-religiosos, e não no fato mesmo de serem os brancos mais poderosos tecnologicamente. Esse poder perigoso parecia mesmo ser desejado. Manizer pediu ao capitão Muin, filho do capitão Krenak, que lhe explicasse a diferença entre o governo do seu povo e o governo dos brancos, e obteve como resposta algo como: “o segundo é grande, o primeiro é pequeno, o segundo anda vestido, o primeiro nu, o segundo come arroz, o primeiro morre de fome”. Frente a essa explicação o etnógrafo comenta que “o socialismo desses índios era inato, sendo o governo [tal qual o dos brancos] desejável, a carne de porco com arroz”⁴⁰.

Os *marét* aparecem, na descrição de Nimuendaju, como seres bondosos e protetores dos Borum: “the *marét* are kind and helpful toward mankind, never growing angry” (1946: 101). Já na etnografia de Manizer são atribuídas algumas características coercitivas aos *marét*. Segundo o autor, uma das características do *marét* superior, o “Maret Anciã”⁴¹ (Maret-khmakniam) era um pênis colossal com o qual poderia sufocar as mulheres com quem fizesse sexo⁴². Possuía o rosto branco, e pelos ruivos por todo o corpo. Manizer também ouviu relatos de que o “Maret Anciã” possuía uma esposa (Maret-jikky) de quem não se aproximava, a fim de manter sua segurança⁴³. Essa evitação entre os cônjuges não é bem explicada, mas outros autores que se utilizaram dessas fontes relevaram uma “agressividade cosmológica” na relação entre os dois gêneros (cf. Paraíso, 1992;

39 “At one time in the past the Indians did not have to work at all; *marét* gave them everything they needed. All one had to do was to turn to one of their chosen favorites who had relations with them, then they would send it. That is why the ancient Indians practised no hunting magic” (Nimuendaju, 1946: 101).

40 “le second est grand, le premier petit, le second est habillé, le premier nu, le second mange du riz, le premier meurt de faim, etc. Socialistes innés, on voit que pour eux le gouvernement c'est ce qui est désirable, “l'assiette au... riz” (Manizer, 1919: 245).

41 Os informantes de Nimuendaju chamavam o “mais velho dos *marét*” de Yekán kren-yirúgn (Father White-Head), Borún kren-yirun (White-headed Indian) ou ainda Borún yipakyúe (The Great Indian) (1946: 105).

42 “Sa particularité la plus remarquable est un pénis colossal. Avec ce penis Maret-khmakniam peut étouffer la femme, cum qu'à coit, car il atteint jusqu'à sa gorge” (Manizer, 1919: 268).

43 “Il a une femme (Maret-jikky) dont il ne s'approuche qu'à distance pour sa sécurité à elle” (1919: 268).

Mattos, 1996, 2004). Parece haver uma homologia nas relações estabelecidas entre os gêneros da esfera superior (dos *marét*), e da esfera terrena (dos humanos). Na historiografia é bastante frequente as menções sobre uso de violência dos maridos para com suas esposas. Manizer atribuiu a essa violência o grande número de casamentos “inter-raciais” que presenciou (1919: 261).

O etnólogo russo anotou que os fenômenos da natureza como a passagem do sol e da lua pelo céu, e as tempestades, são obras do “Maret Ancião”. Também os distintivos culturais como os imatós (botoques), pinturas corporais, danças e canções, foram ensinados por ele. Certas dessas canções, se fossem cantadas repetidamente em homenagem ao “Maret Ancião”, tinham como retribuição artigos de metal e fumo, que eram espalhadas pela deidade nas florestas⁴⁴. Vemos assim que os Borum conferiam uma origem estrangeira (extraterrena) aos costumes e objetos que conferiam-lhes identidade e “bem viver”.

Dessa forma, o “Maret Ancião”, entidade não-humana habitante de um mundo diferente, era tido como um poderoso ente, com quem se estabelece uma relação de reciprocidade, dedicando-lhe cantos (ritos!) e obtendo em troca objetos muito valorizados. Pelo mesmo raciocínio, mas em sentido oposto, se os Borum não seguissem os costumes sociais estabelecidos pelo “Maret Ancião”, poderiam ser punidos com doenças, fome, e morte. Os Borum contaram a Manizer que se o “Maret Ancião” se irritasse com alguém, poderia atirar nele uma flecha invisível diretamente no coração que o faria cair doente e morrer⁴⁵. Em suma, esse ser mágico e divino possuía um poder que podia ser vertido para o bem ou para o mal. E talvez fosse essa característica que o aproximasse tanto, nas comparações nativas, dos neo-brasileiros. De fato, na língua borum, confiando aqui no vocabulário colhido pelo Monsenhor Claro Monteiro do Amaral, a palavra que era utilizada para designar o “inimigo”, é a mesma que designava alguém visto como “companheiro” : *kjak-jân* (1948: 36).

44 “Ils disaient que l'ancien viendrait si on les chantait souvent et répandrait dans le bois beaucoup de tabac en cordes, et d'ustensiles de métal pour ses boruns” (Manizer, 1919: 259). Não custa lembrar que uma das técnicas utilizadas para atrair os indígenas pelos colonizadores que ocupavam aquela área entre os rios Doce, Mucuri e Jequitinhonha, era justamente deixar amarrados nas árvores perto das trilhas utilizadas pelos índios, vários artigos de metal como enxadas, facas e terçados (cf. Otoni, 2002).

45 “Si quelqu'un l'irrite, il le frappe droit au coeur d'une flèche invisible” (Manizer, 1919: 268).

Interessante que a palavra nativa para designar Deus era Tupá – de origem tupi-guarani⁴⁶ –, e com ela nomeavam os padres católicos. Alguns dos símbolos cristãos como a cruz, o próprio sinal da cruz feito sobre o corpo, ou a oração do pai nosso, eram utilizados para se protegerem de espíritos dos mortos e outros fantasmas (Manizer, 1919: 270). De fato, como afirma Misságia de Mattos, as constantes reconfigurações étnicas ocorridas na história indígena dos sertões do leste, representaram um espaço de trânsito entre categorias nativas e exógenas. E é sob esse pano de fundo que foram negociadas as categorias nativas e missionárias a respeito do sobrenatural, e da sua contraparte necessária, ou seja, do poder político (2004: 136).

Várias tem sido as aproximações realizadas pelos antropólogos entre o xamanismo e a política. Focando no exemplo Tupinambá, Carlos Fausto nos diz que

“o xamanismo, em seus diversos aspectos, permitia gerenciar certas relações com o exterior da sociedade: com os espíritos, com os animais, com os agentes patogênicos, com um outro mundo onde não havia morte e escassez. Nesse sentido, eles eram como os chefes guerreiros que punham em movimento a relação de predação canibal, articulando parentes e inimigos. [] Principais e pajés, morubixaba e caraíba, não se opunham como uma força centrípeta e outra centrífuga – ambas estavam voltadas para o exterior, para o gerenciamento da relação com a alteridade: “a função chefe” operava no plano físico, a “função xamã” no metafísico. (Fausto, 1992: 387).

Eis um ponto interessante: entre os Borum estas “funções” não encontravam-se apartadas, sendo uma, consequência da outra. Aqueles “escolhidos” pelos *tókon/marét*, dos quais já falamos, possuíam uma “força sobrenatural” chamada *yikéng*. Ser forte sobrenaturalmente era uma condição necessária para que alguém obtivesse proeminência política e liderasse um grupo, no entanto, como afirma Nimuendaju, não era garantia para tal função: “todo líder Botocudo era *yiékeng*; mas nem todo *yiékeng* era líder” (1946: 103). Esse autor afirma que todos os chefes cujos nomes obteve eram *yikéng* (1946: 98). Essa força não era inata, mas concedida pelos *marét* em encontros extraordinários com esses seres durante incursões solitárias – geralmente de caça – às matas. O processo de aquisição de *yikégn* era um processo simpático, como depreende-se de um

46 A palavra borum usada para designar os neo-brasileiros, *kraí*, também possui semelhanças com a palavra guarani *caraíba*, que significa algo como “os grandes pajés”, e que após o contato com os europeus nos primeiros séculos da colonização, passou a ser utilizada para nomeá-los.

exemplo contado a Nimuendaju (1946: 103). No caso, o índio Biyán havia ido à floresta com suas armas para caçar. Nas matas ele encontrou-se com um grande número de *marét*. Eles o levantaram e ficaram jogando-o de um lado a outro como uma peteca até que um dos *marét* disse já ser o suficiente. Eles agiram dessa forma para dar a Biyán a força. Biyán foi então para casa abobalhado e ficou quieto, em retiro. Depois ele cantou e retornou às matas, onde os *marét* provera-no com muitos abacaxis bem grandes, os quais ele distribuiu entre o seu povo.

No material pesquisado não encontrei relatos de mulheres possuidoras de *yiékeng* entre os Borum anteriormente ao século XX. Já depois da sedentarização no rio Doce, Misságia de Mattos relatou casos de mulheres que eram consideradas “fortes sobrenaturalmente”, ou mesmo vistas como feiticeiras (1996: 167). Um mito colhido por Nimuendaju é interessante para cogitarmos uma possível diferença de gênero no que diz respeito ao relacionamento com os *marét*.

Trata-se da incursão solitária de uma mulher à floresta: “Vou só ao mato buscar mel”, ela disse, “mesmo não tendo um machado de ferro!” Encontrou uma colmeia numa árvore, a meia altura, e começou a abri-la com o machado de pedra, lamentando-se: “Não possuo um machado de ferro e tenho de trabalhar com o machado de pedra!” De repente, ouviu uma voz atrás de si dizer: “Toma este machado de ferro!” Ela gritou e se virou assustada: era um Marét que lhe estendia um machado de ferro. Ela, porém, fugiu horrorizada e contou em casa o que tinha visto. Toda gente que a ouviu, disse-lhe que tinha sido muito tola, correndo. Voltaram ao lugar, mas do Marét nada mais encontraram (Nimuendaju, 1986: 92).

Ao contrário da relação de interação estabelecida pelo índio Biyán com os *marét* aceitando o contato próximo e os frutos (em um duplo sentido) dessa relação, a mulher do segundo mito se nega a interagir com o *marét*, e como resultado perde a chance de obter um bem tecnológico desejado, escolha pela qual foi recriminada pelos seus parentes⁴⁷.

Dessa forma, vê-se que a *yiékegn* é recebida em um contato direto com os *marét*, mas

47 Má escolha semelhante àquela realizada pelos parentes de Aukê ao preferirem o arco-e-flecha ao invés da espingarda, exemplo clássico presente na mitologia jê (Damatta, 1973: 126-132).

que o reconhecimento social dessa força só se efetiva após algum feito grandioso, geralmente relacionado à caça ou coleta, ou ainda, pela incorporação de algum bem útil. No caso de Biyán supracitado, ele tornou-se um líder devido sua postura de usar sua *yikégn* para o bem coletivo, já que apresentado com uma farta coleta de abacaxis pelos *marét*, os distribuiu entre seu povo. Outros existiram que mesmo tendo *yikégn* não fizeram circular suas benesses. Ou então, só fizeram-nas circular entre seus parentes mais próximos. Não há na literatura histórica consultada casos explícitos e exemplares a esse respeito. No entanto, a literatura recente e fatos contemporâneos vividos pelos Borum transbordam em exemplos. Transfigurado para a realidade do capital atual, o “comer dinheiro” dos índios, como etnografou Misságia de Mattos (1996), ou seja, usar de maneira privada qualquer recurso – financeiro ou não – conseguido em nome de todos, é uma falta gravíssima, que sempre provoca reconfigurações na estrutura política borum.

Já falamos um pouco sobre a circulação de mulheres pelo mecanismo da guerra. Parece ser comum aos ameríndios a incorporação das mulheres como uma das formas de se obter bens culturais de grupos estrangeiros. Às vezes o que se quer é a língua do outro, ou um canto específico, ou uma técnica qualquer, enfim, as mulheres enfeixam circuitos outros, para além dos seus próprios corpos (físicos). Ou melhor, como argumenta Gordon para o caso xicrin (2006: 97-8), em contrastes com alguns sistemas amazônicos de predação onde a destruição do corpo é fundamental: “trata-se menos de capturar o corpo (ou partes do corpo) e o espírito do inimigo do que sua cultura (imaterial e material), ou sua riqueza, sua beleza, enfim, suas propriedade não imediatamente corpóreas, mas relacionadas ao corpo: nomes, cantos, adornos, matérias-primas, formas, coisas”. Esse ponto ganha mais relevo se considerarmos que na guerra borum os corpos dos inimigos eram abandonados nos campo de batalha, apenas as mulheres e crianças eram levados para casa, sendo que as crianças eram geralmente comercializadas nas feiras de escravos pouco tempo depois do rapto (isso para os séculos XVIII e XIX)⁴⁸.

Não me agrada pensar que o roubo de mulheres fosse por pura escassez desse “bem”

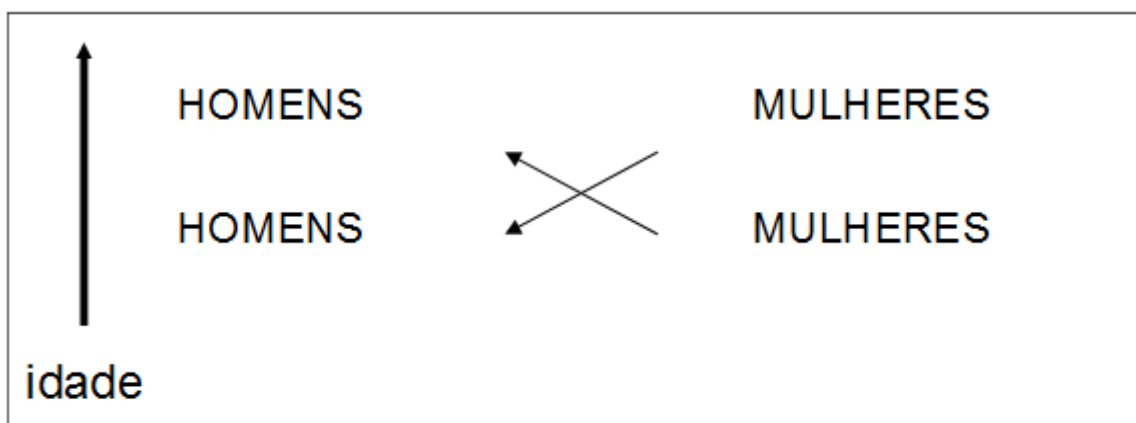
48 Ver por exemplo Otoni, 2002 e Misságia de Mattos, 2004.

dentro do grupo residencial. Certamente, como nos fazem intuir as fontes, havia algo bastante valorizado nos outros grupos, que precisava ser capturado e incorporado. Até por que as mulheres raptadas não demonstravam interesse em voltar aos subgrupos dos quais foram retiradas, como já descrito por Misságia de Mattos⁴⁹ (2004: 169). Definir esse bem é que se mostra tarefa árdua. Seriam nomes ou cantos (comum em grupos jê, por exemplo) ? Seria o “conhecimento” sobre o território, como quis Teófilo Otoni? Será que as mulheres tinham um valor especial dentro do sistema relacional do xamanismo, que não conseguimos visualizar? Ou será que as duas últimas opções são na verdade apenas uma? Convém experimentarmos...

A hipótese das mulheres terem a possibilidade de possuir *yikégn* pode ser deduzida da abundância de relatos sobre a sua proeminência política dentro dos grupos. Segundo Misságia de Mattos, “a chave para a compreensão [dessa] proeminência da atuação feminina na etnopolítica dos Botocudos parece residir em sua possibilidade de transitar entre grupos de parentesco, “trocando” de parceiro ou sendo por ele “trocada” (2004: 166). As mulheres borum casavam-se muito novas. Era comum serem pilhadas de seus grupos maternos ainda crianças, e criadas pelos raptos para tornarem-se suas esposas. Manizer notou que após uma série de uniões pouco sólidas estabelecidas pela menina, ao ficar mais velha ela se fixava em uma relação mais durável, mas ainda assim sem que fosse para a vida inteira, pois os homens trocam de mulheres e as mulheres trocam de homens⁵⁰ (1919: 261). É cabível considerar que nesse trânsito entre grupos de parentesco ao longo da vida, as mulheres fossem adquirindo alguma espécie de “capital simbólico”.

49 Aqui estamos confiando nas fontes historiográficas, e descartando a hipótese desses raptos serem na verdade contra-raptos.

50 “Selon toute apparence, après une série d'unions aussi peu solides, dans un âge plus avancé, elle conclura une union plus durable, mais jamais, sans doute, pour toute la vie, car les hommes changent d'épouses, les épouses de maris” (Manizer, 1919: 261).



Dessa forma chegamos à assertiva de Teófilo Otoni de que,

nunca um esbelto adolescente desposa uma rapariga de sua idade. Ambos são inexperientes, não conhecem o lugar das melhores caçadas, ou as moitas onde se vão arrancar raízes tuberosas; se se casassem arriscavam-se a morrer de fome. Assim o esbelto rapaz é conquistado sempre por alguma viúva idosa, mas rica de experiência, e que sabe guiar o seu noivo aos lugares onde podem ambos encher a barriga; por seu turno a bela moçoila dá também preferência ao velho caçador sobre o inexperiente rapaz por mais gentil que lhe pareça. (2002: 67).

Esse autor não deixou de mencionar que entre esses homens, a quem qualificou como os mais experientes, a poliginia era mais frequente (Otoni, 2002:67). De certo, como também deixou registrado Nimuendaju, a poliginia não era um privilégio dos chefes, mas mais comum entre eles (1946: 100). Parece, assim, que tudo estava intimamente ligado na composição de um líder, de modo que as qualidades desejadas eram meio e fim na função de líder/xamã: ser *yiékeng*, hábil guerreiro e caçador, possuir várias esposas e de tabela uma ampla “base política”.

É preciso considerar também, como fazem intuir as fontes, que havia um sistema de classes de idades operando nos Borum, e nesse sistema os mais velhos possuíam um “status superior”, obviamente ligado à sua *yiékeng*. Manizer percebeu que a disposição das choças dos Borum em seus acampamentos obedecia uma ordem hierárquica baseada na idade. Essas choças eram construídas em linha, sendo que as últimas – mais próximas das matas – eram ocupadas pelos mais velhos⁵¹. O autor também notou que as figuras utilizadas para assustar as crianças eram os

51 “Chez les Krenaks le plus vieux s'etablissait toujours au bout de la rangée des huttes...” (1919:250).

nandiyón (espíritos/fantasmas), as onças e os brancos⁵². Ou seja, figuras da alteridade, que não se sabe ao certo se humanas ou não-humanas, habitantes do mundo perigoso das matas (ou para além delas), mas certamente, externas ao *socius*. Dessa forma, os mais velhos, portadores de poder político-espiritual, estavam “estruturalmente posicionados” em um local liminar, entre os humanos e os não-humanos, sendo também esse “posicionamento” a “fonte” do seu “status” perante os demais.

Essa imanência do exterior no interior (Viveiros de Castro, 2002: 430), sobretudo no que se refere à liderança política, parece estar em perfeito movimento atualmente. Basta saber que as duas principais figuras políticas hodiernas, eram assim reconhecidos pela sua atuação em instituições indigenistas do governo estatal. Um deles era Administrador da Regional Leste da Funai⁵³, e o outro é atualmente Consultor do Governo de Minas Gerais Para Assuntos Indígenas. A atuação desses líderes dividia os humores dos residentes da TIK, pois eles tinham pontos de vista oposto em várias questões. Nas palavras de Arantes:

dizem que qualquer projeto que um busca realizar dentro da Terra Indígena Krenak, o outro é contra. Ainda que muitos Borum afirmem que essa briga – que se tornou governo federal contra governo do estado – acaba prejudicando as pessoas que vivem na aldeia, a maioria dos Borum apoia algum desses dois e é contra o outro” (2006: 106).

Acredito que essa polaridade é bem mais contextual do que os Borum fizeram crer a autora, e esse é o tema do próximo capítulo. Mas esse local perigoso ocupado pelos líderes indígenas, sempre expostos a duras críticas, fortes oposições, vinganças e feitiçaria, é um tema recorrente na chefia ameríndia do passado e do presente. No caso dos Borum, são grandes os casos em que líderes de subgrupos figuraram como alvos principais de vingança, por querelas dos integrantes dos seus próprios grupos. Eles eram reconhecidos sozinhos como os responsáveis por assassinatos, ou feitiçaria (Nimuendaju, 1946: 98).

52 “Pour calmer les enfants, les contenir, les empêcher de s'eloigner de la maison, les mères les effraient avec les revenants et le jaguar (kuparak), et vraisemblablement aussi avec le “brésilien” (karaí) car les petits enfants ont terriblement peur de tout étranger” (1919: 262).

53 Esse Borum faleceu repentinamente aos 49 anos no mês de março de 2010.

Para “completar” nosso esboço sobre a cosmologia borum, resta falar dos *nandyón*, espíritos/fantasmas que são muito citados em toda a bibliografia consultada, e como já começamos a demonstrar, possuíam uma importante agência sobre os humanos.

Segundo as informações dadas a Nimuendaju, os *nandyón* se originam dos ossos dos cadáveres e podem ser de vários tipos. Eles vivem debaixo da terra, onde o sol brilha enquanto é noite na superfície. Nesse lugar eles vivem mais ou menos como os humanos vivem. Os *marét* tratam de mandá-los para o mundo subterrâneo sempre que eles aparecem pela terra, mas ocasionalmente ocorrem encontros dos *nandyón* com os humanos. Eles são seres maléficos com poderes patogênicos. Um encontro com os *nandyón* é um mal encontro. Requer uma ação imediata da pessoa viva, que deve avançar corajosamente contra o fantasma, matando-o, ou pelo menos dando-lhe uma boa surra. Caso a pessoa não proceda assim, poderá morrer. As mulheres são as mais visadas pelos *nandyón*, e por isso mesmo as que mais os temem. Eles são também saqueadores dos vivos, sempre que o fogo do mundo subterrâneo se apaga, os *nandyón* vem ao mundo dos vivos para roubar-lhes o fogo (1986: 93-4). Em suma, esses seres invejam os humanos por possuírem algo que eles perderam: o corpo. Segundo Viveiros de Castro, esse é um típico encontro – o dos *nandyón* com um Borum – onde o que está em jogo é quem assumirá o papel de humano e o de não-humano. De acordo com esse autor, para os ameríndios a posição de sujeito em uma relação está distribuída entre os vários seres do universo, não sendo uma capacidade exclusiva dos humanos:

Tipicamente, os humanos, em condições normais, vêem os humanos como humanos e os animais como animais; quanto aos espíritos, ver estes seres usualmente invisíveis é um signo seguro de que as 'condições' não são normais. Os animais predadores e os espíritos, entretanto, vêem os humanos como espíritos ou como animais predadores (2002: 350).

A teoria do perspectivismo ameríndio tal qual vem sendo desenvolvida a partir de etnografias entre povos amazônicos, certamente poderia ser aplicada com bom rendimento ao material colhido por Nimuendaju e Manizer no primeiro quartel do século XX, ou mesmo se utilizada como instrumental para uma pesquisa de maior fôlego entre os Borum atuais. Aqui não

levarei a diante o primeiro exercício e nem possuo material etnográfico suficiente para o segundo. Na verdade, como aponte na introdução, fui a campo aberto a negociar com os Borum o tema da pesquisa, possuindo apenas algumas ideias muito superficiais de possíveis caminhos a tomar. Nas consultas que fiz buscando a definição do tema, fui “bombardeado” por sugestões das mais diversas, mas que comungavam categoricamente na afirmação de seus valores, de sua Cultura. Há o claro desejo de se afirmarem dentro dos diversos circuitos de que participam, sobretudo, mas não apenas, em âmbito regional. Nas palavras de um Borum, referindo-se aos projetos de infraestrutura e “desenvolvimento” atualmente em curso no Vale do Rio Doce: “já que esses projetos são irreversíveis, nós precisamos fazer parte deles, para não ficarmos mais uma vez para trás!” (Zico, janeiro de 2009). O que pode significar tal afirmação senão a assunção da posição de sujeito em uma relação com agentes externos que possuem potências diversas, inclusive danosas?

Como vimos até aqui, a trajetória histórica desse povo impôs problemas variados, aos quais eles sempre responderam bravamente. A situação histórica e política atual é vista pelos próprios indígenas de maneira bastante otimista. Eles experimentam um prestígio na região desde a paralisação da EFVM sendo um fato inédito em sua história. Várias transformações sociopolíticas ocorreram desde esse evento. Começo a descrevê-las a partir de um dos espaços onde elas ocorrem: o agrupamento local.

Dois fatores animam a investir em descrições mais detalhadas: o primeiro são as rápidas transformações que ocorrem atualmente na TIK, sobretudo pela afluência de recursos financeiros. O segundo é a exiguidade de dados sobre a sociabilidade doméstica.

Terra Indígena Krenak: um espaço de transformações

A Terra Indígena Krenak tem 4.039,8241 hectares⁵⁴ e a ocupação do território pelos indígenas se dá de maneira dispersa, com certas aglomerações nos limites de acesso à área, sob a

54 Cf. o mapa oficial da TIK (FUNAI, 2000).

justificativa de proteção do território (Arantes, 2006: 85).

Essas aglomerações obedecem a certos princípios organizacionais, de forma que é possível observar o entrecruzamento do pertencimento aos subgrupos ancestrais e da identidade política circunstancial como seus critérios formadores. Em sua dissertação, Arantes (2006: 85-6) propõe três modelos de agrupamento para o entendimento da organização espacial e política dos Borum: 1º) um modelo que divide as casas da aldeia de acordo com os grupos de origem, qual sejam: Nakrehé de Itueta, Nakrehé de João Pinto e Gutkrak do Eme; 2º) divisão da aldeia em três pólos criados pela Funasa para organizar o atendimento à saúde (portanto, mais estática) que são: pólo Eme, pólo Barca e pólo Cacique⁵⁵; 3º) um modelo baseado na dinâmica política dos indígenas (portanto, mais fluído), visualizado durante a pesquisa de campo da antropóloga⁵⁶, e que compreendia quatro agrupamentos: “Povo da Grota ou Povo da Dejanira, Povo da Barra do Eme ou Povo da Laurita, Povo do Nego (cacique José Alfredo), Povo Lá de Cima ou Povo da Maria Sônia” (ibid:88, passim).

Esse último modelo proposto por Arantes é o que mais se parece com a forma atualizada das relações políticas que encontrei em campo, muito influenciadas pelo surgimento das associações indígenas, por um lado, e pelo cercamento dos agrupamentos locais para o recebimento do rebanho do projeto de pecuária, por outro.

Como já mencionei na introdução, embora essas aglomerações persistam em número de quatro, tem-se atualizado uma forma de nomeá-las, com o uso da palavra “aldeia”.

Os Borum usam o termo aldeia de maneira muito contextual. Geralmente quando estão nas cidades conversando com não-índios (e em algumas situações mesmo entre eles) o termo *aldeia*

55 Segundo a autora: “essa classificação foi apropriada no cotidiano da aldeia (...) serve como referencial na formação dos grupos para irem à cidade e como identificação geográfica das casas”. Na nota 72 a autora explica: “Para a grande maioria dos indígenas o meio acessível para ir à Resplendor é pela camionete da Funasa. Caso contrário, eles têm que andar muito, atravessar o Watu de canoa e pegar o ônibus que só passa uma vez ao dia”. Essa forma organizadora, instrumentalizada nos deslocamentos para a cidade passou por uma transformação depois dos conflitos com a UHA e Vale, como veremos.

56 A pesquisadora não deixa de ressaltar as dificuldades para o estabelecimento desse 3º modelo, posto que se trata de um modelo instável e circunstancial, apesar de se basear em relações conflitivas, que os Borum não gostam que seja afirmado para além das fronteiras da TIK.

corresponde à Terra Indígena Krenak. Quando na TIK, o mesmo uso é conferido na interação com os não-índios. Nesse caso também há exceções contextuais, pois pode significar um agrupamento específico em um determinado assunto com um interlocutor não-índio bem conhecido, como funcionários da Funai ou Funasa, cônjuges dos índios ou seus parentes, pesquisadores, ou frequentadores assíduos da TIK, que certamente entendem esse uso. Nas conversas entre os Borum co-residentes em algum agrupamento local o termo *aldeia* geralmente corresponde a esse agrupamento.

Nesse estudo faremos coincidir o termo aldeia com os agrupamentos locais tal qual propostos no 3º modelo de Arantes (supra). No entanto, usarei os nomes da maneira que mais ouvi durante a pesquisa e que acho mais simples, quais sejam: *Aldeia Atorãn*, *Aldeia Porto da Barca*, *Aldeia Barra do Eme* e *Aldeia do Cacique* ou *do Nego*.

Como já mencionado, a pesquisa foi desenvolvida principalmente na *Aldeia Atorãn*, com visitas ocasionais a pessoas de outras aldeias.

A aldeia *Atorãn*⁵⁷ tem o formato de arruado com quatro pequenas aglomerações residenciais diversamente espaçadas entre si. A primeira aglomeração encontra-se bem próxima de um dos limites da TIK, na principal estrada de acesso à cidade de Resplendor. As outras aglomerações situam-se ao longo da estrada que segue o traçado do rio Eme a partir da sua última “grande” curva em direção à foz no rio Doce. A distância entre as casas de cada aglomeração varia de poucos metros a até pouco mais de um quilômetro, e o critério que nos permite considerar, nesse último caso, se tratar de uma aglomeração e não de casas isoladas é que os próprios índios assim o fazem, vendo no parentesco consanguíneo a diferença essencial⁵⁸. Assim, é possível dizer que essas aglomerações se tratam de grupos familiares, mas é impossível dizer que existe um padrão para os mesmos.

57 Segundo meu principal informante a palavra *atorãn* significa novo ou novidade na língua Borum. Anteriormente esse foi o nome dado a uma festa organizada pelos moradores desse agrupamento, e agora nomeia também sua associação indígena, a Associação Indígena Atorãn. Uma descrição de uma das edições da referida festa pode ser vista em Arantes (2006: 106-115).

58 Muito próxima à última aglomeração existe a casa de uma família que se filia à aldeia do Eme.

A regularização fundiária do que hoje forma a TIK foi concluída no ano de 1997, e nesse ano os Borum puderam reocupá-la integralmente.

Muitas das casas que atualmente ocupam são as sedes deixadas pelos fazendeiros que invadiram o seu território, no entanto me contaram que muitos desses fazendeiros derrubaram as casas desapropriadas com a ajuda de um trator emprestado pelo prefeito da cidade de Resplendor⁵⁹. Ato ilegal, já que a Funai havia indenizado as benfeitorias das antigas fazendas.

Essas construções restantes são geralmente casas suspensas cerca de um metro do solo sobre patamares de madeira de lei nativa. Possuem tijolos maciços de barro e telhado colonial de quatro águas. Diga-se de passagem que a maioria dessas residências encontra-se bastante deteriorada.

As casas construídas pelos indígenas seguem um certo padrão. São geralmente casas no nível do solo, construídas com tijolos de cerâmica industriais, e amarradas, ou seja, sem colunas de aço e concreto. Os telhados são em maioria de duas águas com telhas de amianto (eternit, na linguagem cotidiana), havendo alguns casos de telhados com telhas coloniais de barro. A maioria dessas casas é de quatro cômodos, ideal para as famílias nucleares, com dois quartos, sala e cozinha. Há casas um pouco maiores com seis cômodos, e outras de quatro cômodos que vão aos poucos sendo expandidas⁶⁰.

A maior parte das casas construídas pelos indígenas recentemente, não só na *Atorân*, mas também em outras aldeias, possui varandas. Geralmente são construídas na frente da casa, voltadas para as estradas de circulação da TIK. Em muitas há também um segundo espaço coberto, geralmente nos fundos da casa, onde ficam os tanques de lavar e depósitos de ferramentas e outros utensílios domésticos. Esse espaço é muito importante para a sociabilidade. É nesse espaço, mais fresco pela cobertura e arejado pela ausência de paredes, onde geralmente são recebidas as visitas, e mesmo onde a família passa grande parte do tempo ocupada com as tarefas domésticas. É também

59 O prefeito da cidade à época era um desses invasores e também foi desapropriado.

60 Em uma das casas de seis cômodos há um outro cômodo apartado da casa, composto de um quarto e um alpendre, onde dorme um velho ancião considerado o pajé dos Borum.

onde se dão as festas familiares e onde se acende a fogueira. Esse ponto será discutido mais à frente.

Todas as casas que visitei na TIK tem o banheiro construído na parte externa, em uma construção à parte da casa. As casas mais antigas tem o banheiro de alvenaria com fossas sépticas e caixa d'água exclusiva, construídos pela Funasa. As casas construídas recentemente, assim como a escola da aldeia, também tem o banheiro na parte externa. É um banheiro inteiriço, construído de fibras sintéticas, com a caixa d'água acoplada ao teto, e fixado ao solo em uma base de concreto. Esse banheiro tem cerca de 1m², deságua em uma fossa séptica e também foi providenciado pela Funasa.

A regra de residência não é muito clara. Arantes acredita que não é possível identificá-la, pois as escolhas dos locais de residência dependem muito das forças dos líderes dos subgrupos para aglomerarem seus parentes. Não há uma resposta única para as questões que abordam o tema, e as respostas a perguntas hipotéticas do tipo, “se fulano casar com ciclano, o casal vai morar onde?”, levam sempre para à simulação de várias situações (2006: 102). É difícil deduzir uma regra estatisticamente. A autora menciona dois casos de casamentos contemporâneos à sua pesquisa em que a regra aplicada foi inversa, um uxorilocal e outro virilocal. Dois casamentos contemporâneos à minha pesquisa também se enquadram no mesmo caso. No entanto, acho que essa “força de influência dos líderes”, está intimamente relacionada à sua capacidade de disponibilizar recursos aos noivos. A competição entre os sogros pelo privilégio de ter seus filhos morando perto, seria resolvida quando esses últimos decidissem quais dos primeiros poderiam cooperar mais com eles. Quando perguntei a cônjuges dos jovens casais o que influenciou nas suas decisões dos locais de residência, o fator principal foi o de que os sogros haviam disponibilizado-lhes casas para morarem⁶¹. Ocorre que esse critério também aparenta ser apenas transitório, já que também assumiam que essa residência era apenas temporária, até que pudessem construir suas próprias casas, e, nesse caso novamente, vários critérios circunstanciais exerceriam sua influência.

Acredito que essas situações são também reflexo do pouco tempo de ocupação dos

61 Não observei entre os Borum nenhuma atitude ou regra que possa ser pensada como “serviço da noiva”.

Borum atuais nesse território. São apenas treze anos após um exílio de mais de quarenta anos⁶². Como eles mesmos gostam de dizer, aos poucos as coisas estão se acertando.

Todas as casas possuem amplos terreiros muito bem limpos. Na casa onde permaneci durante as duas etapas da pesquisa a limpeza do terreiro era uma atividade bastante frequente. Qualquer daninha ou inço era capinado antes mesmo de atingir um palmo de tamanho. Na época das chuvas essa capina era mais dispendiosa, mas sempre empreendida no mínimo sinal de estiagem.

Contíguo aos terreiros sempre haviam pequenas plantações. Na estação chuvosa quase todas as casas possuíam um milharal. Na estação seca se concentravam nas hortas, que eram cercadas com bambu e possuíam várias qualidades de verduras e legumes. Culturas como abóboras e mandioca eram empreendidas o ano inteiro. Também haviam vários pomares contando principalmente com bananeiras, laranjeiras e limoeiros. Entre alguns grupos familiares também é cultivado o abacaxi.

O trabalho de cultivo é desempenhado por ambos os cônjuges indistintamente. Mas é mais comum que os homens limpem o terreno para as plantações, construam as cercas das hortas, e circulem pela TIK, ou mesmo por outros lugares da região, em busca de mudas e sementes⁶³. Espécies pouco comuns na aldeia são muito apreciadas. Quando cheguei para a segunda etapa da pesquisa no final da época da seca, meu anfitrião me apresentou a sua horta com grande satisfação. Em especial pelos saudáveis tomateiros que nasceram espontaneamente ao longo da trilha feita pela água da pia⁶⁴ que escorre pelo terreiro. Mas também pelo jiló, lichia e pimenta plantados por ele.

Não presenciei em minha pesquisa outros tipos de cultura como arroz ou feijão, mas me disseram que às vezes plantam também desses gêneros. Geralmente esse tipo de cultivo é realizado

62 A primeira transferência forçada se deu em 1956, quando foram recolhidos pelo SPI e levados para o território Maxacali, no extremo nordeste de Minas Gerais.

63 Em uma pescaria realizada no rio Doce, um dos índios saiu à procura de uma espécie de tomate silvestre que nasce nas ilhas desse rio, para poder plantá-la em sua horta. Sua idéia era agradar a seu pai quando ele o visitasse, pois segundo contava, na sua infância aquele vegetal era bastante comum por toda a região e ele gostava muito.

64 Na verdade é um tanque de lavar roupas, mas que também tem a função de pia, pois possui a única torneira de água corrente da casa além da do banheiro, que como foi dito, é um local à parte da construção principal.

por um grupo familiar, ou mesmo pela cooperação entre dois grupos familiares. A área plantada costuma ser de mais de um hectare e o preparo da terra é feito mecanicamente com o trator do Posto Indígena. Nesse posto, bem distante da aldeia Atorã, fica o maquinário, sementes e fertilizantes necessários a esse tipo de produção. O uso desses recursos é agendado com o chefe de posto da Funai, e existem indígenas contratados pela prefeitura de Resplendor que ficam responsáveis pela operação das máquinas.

Dentro do conjunto de medidas mitigadoras acertadas entre os Borum e o consórcio da UHA consta o plantio e recuperação das pastagens da TIK e o plantio de canaviais para alimentação do gado vacum em forma de ração no período da estiagem.

Cada grupo familiar receberia um canavial capaz de suprir a demanda do seu rebanho. No início da pesquisa já haviam canaviais plantados em toda a TIK. Na *Atorã* haviam quatro canaviais, um em cada grupo familiar. Foram plantados pelas empreiteiras que realizam os serviços mitigadores na TIK. Interessantes questões se desenvolveram a respeito dos canaviais. Contarei rapidamente uma delas.



Foto 6: Ações mitigadoras na Atorã: curral e canavial (ao fundo). Outubro de 2009.

O grupo familiar que me recebeu não concordou com o uso de defensivos agrícolas no seu canavial. O empreiteiro responsável pela tarefa foi então tentar uma solução junto a esse grupo. Os indígenas disseram que só aceitariam a capina, e não o uso de *veneno*. O empreiteiro argumentou, me disseram, que não teria pessoal disponível para fazer a capina do canavial. Os indígenas então se ofereceram para realizá-la e acertaram o regime de trabalho regulado “por dia”⁶⁵. Essa capina aconteceu no final do mês de janeiro e início de fevereiro. Quando voltei a campo no mês de outubro, ocorreu um fato que estava diretamente ligado a essa atividade realizada no primeiro semestre. Uma grande parte dos outros canaviais da aldeia não havia se desenvolvido como era esperado. Nesses canaviais haviam sido usados os defensivos agrícolas que os Borum do grupo familiar que me recebeu não haviam permitido usarem no seu canavial. Ocorre que o canavial desses últimos se desenvolveu muito bem, e a empreiteira foi buscar mudas nesse canavial a fim de realizar o replantio naqueles onde a plantação fracassou. Os índios então argumentaram que haviam avisado dos prejuízos do *veneno* utilizado nas outras plantações, e que se agora quisessem retirar mudas do seu canavial, teriam que pagar por elas. O responsável pela empreiteira argumentou que eles não poderiam cobrar já que o canavial ainda não havia sido oficialmente entregue. Os índios replicaram que qualquer coisa que crescesse naquelas terras pertencia a eles, e que se quisessem pegar as mudas por lá, só mediante pagamento. Caso contrário teriam de comprar fora da aldeia, o que ficaria mais caro para a empreiteira, por causa da distância para o transporte. O empreiteiro voltou a argumentar que eles estavam dificultando as coisas e que não deviam esquecer que as mudas eram para os canaviais dentro do seu próprio grupo, para seus aliados. Os índios então responderam, e esse é o ponto que mais nos interessa, que não importava se eram do mesmo grupo, pois cada um deve cuidar do seu, e que os outros foram bobos ao permitirem o uso do *veneno*. Disseram que era até bom para que ficassem mais atentos. Ao meu ver, essa querela parece demonstrar que a cooperação nunca é o *dado*, mas sim a competição. Uma cooperação em

65 Nesse regime de trabalho o empregador e o empregado combinam um valor diário pelo serviço, e assim o valor recebido pelo empregado dependerá da quantidade de dias trabalhados. Geralmente os pagamentos são semanais.

determinado nível, não implica necessariamente sua multiplicação em outros níveis de relação, em outros contextos. Assim, dependendo da questão que se impõe, é possível observar desafetos cooperando e parceiros competindo.

Voltando à descrição da *Atorã*, o segundo aglomerado (no sentido de quem está chegando à TIK pela estrada que liga a Resplendor) é também onde estão localizados a escola, a barraca de exposições e festas, e a “sala de orações” evangélica. Todos os aglomerados são um potencial espaço de sociabilidade, no entanto, é nesse aglomerado que é mais comum o desenrolar de atividades coletivas, podendo ser visualizado como um centro da aldeia *Atorã*⁶⁶.

A escola da *Atorã* consiste em uma construção de alvenaria composta de duas salas de tamanhos desiguais totalizando uns 60 m². A cobertura é de telhas de amianto e o piso é de terra batida. Atualmente é na sala menor que acontecem as aulas. A sala maior é provisoriamente utilizada como cantina, e onde acontecem as reuniões da Associação Indígena *Atorã*.

Ainda no espaço cercado como limite da escola existe uma barraca de madeira coberta com palha. Essa barraca é utilizada para diversas finalidades como apresentações de danças e cantos aos visitantes, exposição de artesanato, e mesmo como suporte a outras atividades por ocasião de algum ritual. O último casamento na *Atorã* foi realizado nesse local, o que demonstra que esse agrupamento vem se destacando como o principal locus de socialização da aldeia.

Nesse mesmo agrupamento existe uma “sala de oração” evangélica. A sala foi construída por um “irmão” não-indígena da Congregação Cristã do Brasil que mora em São Paulo. Os cultos acontecem aos domingos a cada quinze dias e muitos indígenas, bem como não-indígenas que residem na TIK, os frequentam⁶⁷.

66 É preciso dizer que está prevista a construção de um *Centro Cultural* no aglomerado situado na entrada da TIK como uma das medidas indenizatórias do consórcio da UHA. Esse *Centro Cultural* passará a abrigar a escola, a sede da associação, e possuirá uma estrutura com cozinha e pátio para realização de festas. Dessa forma, há uma grande possibilidade desse aglomerado transformar-se em um “centro” da *Atorã*.

67 Parece que a crença na doutrina evangélica é mais forte entre aqueles borum que moraram juntamente com os Kaingang em Vanuíre/São Paulo. Não participei de nenhum desses cultos durante minha pesquisa de campo.

Café, cachimbo e cachaça: um pouco sobre a sociabilidade nos “fundos da casa”

Como dito acima, existe um espaço na casa onde se desenvolvem tarefas domésticas e uma parcela que considero importante da sociabilidade. Esse espaço é uma área coberta que pode estar situada na lateral, nos fundos (mais comum), ou mesmo desprendida da casa. É geralmente onde instalam tanques de lavar roupas e pias, onde guardam ferramentas e insumos agrícolas (na ausência de paióis), ou mesmo alimentos em maturação. É preciso dizer que a região do médio rio Doce é bastante quente o ano inteiro, com temperaturas que superam os 30° C. Esse espaço coberto permite desenvolver atividades ao abrigo do sol e ao sabor dos ventos. Além desse uso como área de serviços domésticos e depósito, é nele que se desenvolve grande parte da sociabilidade doméstica.

As visitas esperadas e inesperadas que chegam às casas geralmente são recebidas nesse local. Existem nessa cobertura bancos de madeira ou cadeiras para acomodar os convidados. É ali também que se acendem fogueiras no final da tarde e onde essas pessoas se reúnem para conversar sobre os mais diversos assuntos que tocam o cotidiano aldeão atualmente, ou mesmo para relembrares questões de outras épocas. Muito da história do contato com os colonizadores e sobre as dificuldades e objetivos de vida atuais me foram contados nessas ocasiões.

A fogueira é acesa no chão com cavacos de madeira e parece ter um duplo sentido. O objetivo prático verbalizado é de que se presta a espantar os mosquitos, mas em vários momentos foi mencionada a importância ritual que era conferida pelos *antigos* às conversas à beira das fogueiras. O que quero dizer é que embora afirmem que a fogueira é para espantar os mosquitos, ao conversar perto dela, acreditam também estar procedendo de maneira “tradicional”. Há na literatura sobre os Borum abundantes relatos sobre a importância das fogueiras. No período inicial da sedentarização, por exemplo, podiam-se reconhecer os limites entre as famílias observando as fogueiras que eram acesas durante a noite, já que cada família acendia a sua (Manizer, 1919). Nos

ritos funerários as fogueiras também eram importantes, já que “caso não fossem alimentadas no túmulo e não se mantivesse uma fogueira acesa, essas almas complementares – a pessoa borum possui mais de uma alma – poderiam transformar-se em onças e ameaçar a aldeia (Paraíso, 1992: 425). Arantes nos diz que nas divergências que emergiram a respeito da definição sobre o que seria uma “legítima festa borum”, algumas pessoas argumentaram que as festas tradicionais eram reuniões em volta das fogueiras (2006: 112). O Borum que me recebeu também me disse que seu pai tinha o costume de acender a fogueira todas as noites perto da casa onde moravam antes da demarcação efetiva da TIK. Para lá iam várias pessoas, lembrando que nessa época todos moravam muito perto, já que o território não passava de 23 hectares, e ficavam conversando e tocando flauta até altas horas.

Nunca faltou nesses momentos uma garrafa de café bem fraco e doce, o que parece melhor agradar ao paladar dos indígenas. Todas as ocasiões em que conversamos à fogueira, na casa em que fiquei hospedado ou em outras casas, apenas com meu anfitrião ou com outras pessoas, indígenas ou não, sempre foi oferecido muito café. Meu anfitrião contou que quando seu irmão que mora na cidade está em sua casa, os dois tomam duas garrafas grandes de café enquanto conversam à fogueira todas às noites.

Outro produto muito consumido nessas ocasiões é o tabaco. Não há um tipo específico e geralmente são misturas de vários tipos de fumo dentro do cachimbo. O tabaco é muito citado nas fontes sobre os Borum. Nos mitos colhidos por Nimuendaju há um que fala especialmente da descoberta dessa iguaria, oferecido a eles pelos *marét*, mas tacitamente reconhecido enquanto um produto estrangeiro.

O mito diz que um índio ansioso por fumar, pede a seu pai que consiga fumo junto aos Máret, já que possui trato com esses seres. Esse índio yikéng (forte sobrenaturalmente) dedica alguns cantos aos *Marét* na mesma noite, e estes em resposta prometem atendê-lo na manhã seguinte. De manhã mandaram-lhe um cachimbo novo, vermelho, contendo tabaco para provarem.

Acharam o fumo excelente. Os Marét então deram-lhe um pacote inteiro de tabaco para que o xamã o distribuísse entre sua gente. Curiosos, pediram para ver a folha desse fumo tão especial. O xamã buscou uma das folhas junto aos Marét. Ela era do tamanho de uma folha de bananeira, e todos ficaram admirados. Em seguida o xamã devolveu a folha aos espíritos Marét. Nimuendaju conclui acrescentando que “em toda a região não havia tabaco” (1986: 92).

O fumo parecia ser um elemento importante nas sessões xamânicas. Outro mito colhido por Nimuendaju fala da ressurreição de um cadáver por um xamã, na qual o fumo aparece com propriedades mágicas e como um valor econômico. Resumidamente, o mito fala da morte de uma menina que era a preferida dos seus pais entre vários filhos. Seu pai mandou chamar um índio “que era muito *yikégn*”, e lhe suplicou pela vida da filha. O xamã pediu um pedaço de tabaco que foi posto sob o nariz do cadáver. Ele cantou e logo a menina se pôs de pé, viva e sã. A menina então pediu a seu pai que pagasse bem ao xamã, que o recompensou com um grande rolo de fumo (1986: 93).

O primeiro mito fala da origem estrangeira do tabaco, o segundo do seu valor mágico e econômico. Não estariam essas características relacionadas? O que quero retomar aqui, é que o fato de ser reconhecido enquanto um produto estrangeiro, é o fator principal no estabelecimento do valor simbólico desse produto. Voltando às cachimbadas de que participei, é interessante que há atualmente uma rede de troca de fumos e de outros produtos que podem ser misturados a ele, que lhe conferem um valor diferencial. Douglas mesmo possuía uma *pedra* que era misturada ao tabaco dentro do cachimbo e que era conseguida com os índios Pataxó da Bahia. É uma espécie de resina (?) que segundo o informante só existe na região desses índios. Ela proporciona um sabor e um odor agradáveis ao fumante, e todas às vezes que a consumi, o sono foi bem mais leve e os sonhos muito mais frequentes.

Durante as conversas também são consumidas bebidas alcoólicas, sendo cachaça a mais comum. No entanto, o consumo de bebidas nesses momentos é bem moderado, diferentemente de

outros povos indígenas⁶⁸.

Quando havia visitas em casa, geralmente de parentes, era organizado um churrasco que era preparado nesse mesmo ambiente a partir de uma churrasqueira improvisada com tijolos e grelha de malha metálica do forno do fogão. A carne era geralmente uma contribuição dos visitantes e forasteiros, como eu. É comum também haver cerveja e cachaça para regar o encontro. Mas mesmo nessas ocasiões não há excesso.

Neste capítulo procurei “apresentar” os Borum a partir de uma ênfase na sua mobilidade e variados contatos históricos, cosmológicos, e contemporâneos (não necessariamente nessa ordem) com as diversas espécies de outros. Certamente que estes outros não são de mesmo tipo, mas ainda assim, e cada um a seu tempo, mostraram-se eficazes para o estabelecimento de relações através das guerras e conflitos, e/ou de troca.

No próximo capítulo continuarei a falar da relação com a alteridade mediada por relações de hostilidade. Contudo, o capítulo é articulado pela exegese nativa. A ideia é ver como os Borum pensam sua própria segmentação a partir da oposição ao discurso do faccionalismo antropológico.



Foto 7: Os Borum da Atorã recebendo turistas.

68 Há casos de alcoolismo entre alguns Borum e isso não é um assunto velado. Um tio do meu informante havia falecido recentemente por causa da doença. Na aldeia *Atorã* não parece haver casos patológicos de alcoolismo, mas em outras aldeias havia casos reclamados por parentes. De maneira geral o abuso de bebidas alcoólicas não é muito bem visto pelos Borum.

Capítulo 2: De subgrupos a facções

Quero começar esse capítulo com as palavras que de certa forma balizaram toda a minha empreitada com essa dissertação:

“Eu vejo esse povo todo – antropólogo, presidente da Funai – falando que entre a gente tem faccionalismo. Isso só dificulta para nós! Nós aqui somos todos unidos. Nós temos nossas diferenças, mas a gente sabe resolver. Na reunião que a gente teve com o pessoal da hidrelétrica, o presidente da Funai foi falar, e veio logo com essa história de faccionalismo. Fiquei puto rapaz! Quando eu pude falar, logo avisei que quem vem de fora não tem o direito de dizer o que é. Quantas vezes aqui na cidade eu já entrei em briga de parente que não gosta de mim. E outras vezes ele já comprou briga minha também...(Zico, janeiro de 2009)”

Estas afirmações são apenas um trecho de uma conversa com um jovem borum que teve lugar à beira do rio Doce. Falamos sobre várias coisas naquele começo de tarde, mas este trecho em especial ressoou na minha mente por muito tempo (ainda ressoa até!). Isso se deu justamente porque uma das questões mais presentes em tudo o que eu tinha lido sobre os Borum, como já disse, era a respeito da disposição desse povo ao faccionalismo. Eu sabia também por estas mesmas leituras, que falar com eles a respeito desse faccionalismo significava uma tarefa delicada, que exigia muita prudência. Tanto, que fiquei surpreso pelo assunto ter surgido a partir de uma outra prosa – sem minha interpelação –, a qual não representava um elo provável para o tema do faccionalismo borum. Aquele era o último dia em campo da primeira fase da minha pesquisa de mestrado. Já havia até aquele momento me deparado com várias questões e situações relativas a atual organização política na Terra Indígena Krenak. As conversas nunca carecem de críticas explícitas de fulano a ciclano, sobre tal ou tal assunto. Os próprios assuntos, em sua maioria, versam sobre situações em que alguém do “grupo de cá” discordou/acusou/brigou com o outro do “grupo de lá”, como também não deixaram de notar outros pesquisadores. E disso tudo, dessas situações de agressões verbais (presenciais ou não), bem como de outras observações de interações mudas, sempre via o dito faccionalismo. Contudo, aquela era a primeira vez que eu ouvia essa palavra proferida por um Borum. Mais estranho ainda por ter surgido sem qualquer interpelação. Pelo contrário, era ele quem

me incitava. E o fazia para negar os meus pares (antropólogos), pensando, assim acredito, estar também me prevenindo sobre o que não fazer. Espero ter entendido o recado, e o que me parece é que da sua perspectiva o conteúdo do recado representa um *problema*. Se aqui o retomo em partes, é apenas por isso, e não por acreditar que seja um problema. Por outra: estou assumindo que o faccionalismo é um *problema* nativo (portanto antropológico), e não um problema, no sentido de que seja negativo de um ponto de vista moral. Mas ainda assim, é preciso notar que esse faccionalismo gera **problemas** práticos no cotidiano aldeão. Vamos então ao *problema* que colocam à antropologia os Borum, mas primeiramente situando como a antropologia colocou esse *problema* entre os ameríndios.

Apontamentos sobre faccionalismo indígena

Salvo engano, o primeiro pesquisador que tematizou o faccionalismo ao estudar um povo de língua jê foi David Maybury-Lewis. Esse etnólogo realizou a maioria das suas pesquisas com grupos Xavante do Brasil Central, entre os quais percebeu uma dinâmica marcada pela formação de agrupamentos políticos que não eram necessariamente isomorfos aos clãs e às linhagens. Segundo o autor, “a facciosidade é um fato irreduzível da vida Xavante, assim como a dualidade de sua classificação social.”(1984 [1967]: 5).

Essa dualidade de que fala Maybury-Lewis, aparece nas discussões etnológicas sobre os grupos do “complexo linguístico-cultural jê” como lugar comum. As características mais evocadas como representativas desses grupos (e/ou do seu dualismo) seriam as aldeias circulares (ou semicirculares) divididas em metades exogâmicas, cerimonialismo sociológico altamente desenvolvido, presença de grupos corporados, linhagens e clãs.

No caso Xavante, grosso modo, a aldeia é semicircular, exprimindo uma esfera feminina, constituídas pelas unidades domésticas uxorilocais, e uma esfera masculina, materializada

no espaço central onde se localiza o ponto de reunião dos homens maduros. Essa estrutura de tipo concêntrico é sobreposta por três clãs patrilineares: Poredza'ono, Öwawê, Topdató. Os dois últimos são interditos para casamentos, e compõem uma metade em relação ao primeiro (1984: 221). Maybury-Lewis afirma que existe uma distinção crucial em todas as esferas do pensamento e da vida Xavante, que é a dicotomia nós/eles, utilizada por qualquer Xavante como definidor de identidade ou proximidade (*waniwimhã*), e distância ou alteridade (*watsire'wa*) (1984: 222-3)⁶⁹. Contudo, para o autor essa classificação dual realizada pelos Xavante não era fixa, mas dependente dos alinhamentos contextuais da política faccional.

Maybury-Lewis definiu facções como:

“agrupamentos políticos temporários cuja formação tem por referência categorias que permeiam todo o pensamento Xavante. Essas categorias são dicotomias presentes em todos os níveis, os clãs e as linhagens (subdivisões de todos os clãs), em termos das quais se processa toda a discussão das relações da comunidade.” (1984: 5).

As facções xavante formam-se dentro dos agrupamentos clânicos sem, no entanto, corresponder necessariamente a eles. Como explica o autor, uma facção xavante “é formada por uma linhagem e seus correligionários, que podem ser outras linhagens do mesmo clã, indivíduos isolados, ou mesmo linhagens de outro clã. A facção dominante, naturalmente, é a do chefe” (id. 1984: 225).

As facções não são dadas, basta ver que não são necessariamente isomorfas às linhagens nem aos clãs. Elas são construídas a partir de alianças circunstanciais, chamadas por Maybury-Lewis de alianças faccionárias (1984: 236). As cisões grupais são geralmente decorrentes de disputas e conflitos entre as facções, e não o contrário, com as facções se originando de cisões das aldeias. Ou seja, faccionalismo e fracionamento não parecem ser sinônimos no caso Xavante.

Maybury-Lewis percebeu que o faccionalismo aparecia em outros grupos jê, mas que entre os Xavante, Xerente e Kayapó ele era mais intenso. O autor relaciona essa característica ao

⁶⁹ *Waniwimhã*: “as pessoas do meu lado ou pessoas como eu”; *watsire'wa*: “as pessoas que estão separadas de mim ou os outros” (1984: 222).

fato de nas três sociedades em questão haver a instituição da casa dos homens. Nessa instituição seriam inculcadas as qualidades masculinas essenciais, entre as quais se destacaria a belicosidade como “característica básica de relacionamento entre os homens de uma comunidade e os estranhos” (1984: 373). O autor conclui que o faccionalismo era uma forma para pensar os jê tão importante quanto o dualismo, sendo também um princípio explicativo para esses povos (1984: 374). Dessa forma, a organização dualista foi (teoricamente) separada do faccionalismo.

Como veremos abaixo, muito dos autores que se dedicaram a pensar a sociopolítica borum o fizeram a partir das discussões sobre o faccionalismo, direta ou indiretamente influenciados pelo trabalho de Maybury-Lewis.

Foi Maria H. B. Paraíso, antropóloga responsável pela produção de um laudo antropológico sobre os Borum na década de 1980, a primeira pesquisadora a condensar uma série de informações sobre a organização social dos Borum e a tentar sistematizá-las. Em uma comunicação escrita juntamente com Núbia N. C. Guimarães (1991), as autoras afirmam que “uma das características marcantes dos grupos conhecidos como Botocudo é a tendência ao fracionamento grupal (comum aos grupos pertencentes ao tronco linguístico Macro-Jê) (1991: 11)”. As autoras levantam a hipótese “segundo a qual somente os casamentos entre primos cruzados bilaterais eram permitidos” (: 16), e que esses casamentos preferenciais sugeriam haver troca de irmãs entre os Borum, o que por sua vez “conduziria à predominância de *metades exogâmicas* que propiciariam a organização dual do grupo” (:16). Em outro artigo, Paraíso reforça que “as lutas internas eram generalizadas e constantes, culminando, quase sempre, na cisão do grupo, o que reforça a ideia de organização dual entre os Botocudos” (1992: 424).

Interpretando a organização do padrão de residência e do posicionamento político do Borum residentes no Vale do Rio Doce, a mesma autora afirma que

apesar da interferência externa e do modelo nacional de organização espacial – o arruado –, a aldeia está subdividida em duas grandes áreas. Em cada uma das duas metades vivem duas famílias extensas que estabeleceram forte aliança entre si e uma oposição política ferrenha as da outra metade (1992: 426).

Paraíso percebeu que um relacionamento íntimo entre as relações de parentesco e as relações políticas, com as primeiras em função das segundas. Segundo a autora,

ao se casarem entre si estabelecendo alianças, amenizam os conflitos existentes, mas não permitem a sua superação. Em razão da disputa pelo poder político no grupo, a realização deste tipo de casamento pode possibilitar um convívio relativamente amistoso entre as famílias ou engendrar uma cisão grupal” (Guimarães, 1990:59, apud Paraíso 1992:426).

Sobre a diferenciação do poder entre as facções Paraíso afirma que “se os aliados do 'cacique' detêm e dividem as benesses do poder político, os seus oponentes passam a deter o poder religiosos por meio do tokón Krembá, que escolheu como eleita a filha da principal oponente do cacique – Laurita Félix” (1992: 427).

Paraíso afirma que o sistema de parentesco borum era desarmônico, ou seja, a junção de descendência patrilinear e residência uxorilocal (isso para o período anterior a 1920). Nas discussões sobre os povos de língua jê, esse tipo de sistema é relacionado à presença de faccionalismo. A desarmonia estaria na separação do homem de sua linhagem agnática pelo casamento uxorilocal. Esse tipo de organização provocaria conflitos de pertencimento que culminariam nas cisões dos grupos.

A questão para Paraíso é demonstrar a continuidade de uma “organização dual” entre os Borum, porém “adaptada às reais condições históricas” (1992:426). A autora toma como sinônimos organização dual e metades exogâmicas, e vê essas “metades exogâmicas borum” manifestando-se por meio de “facções políticas”⁷⁰. O que transparece é uma tentativa de aproximar os Borum dos debates realizados no círculo dos “jê-ólogos” (sem ironias)⁷¹. Tarefa venerável, mas arriscada, sobretudo pela ausência de dados etnográficos consistentes. Apenas dizer que os Borum possuem organização dual e metades exogâmicas não esclarece muitas coisas sobre eles. E isso torna-se pior quando essas características complexas da organização social estão a serviço de uma realidade de

70 Ver por exemplo o verbete Krenak elaborado pela autora na Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil. <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/krenak/258>, acessado em 25 de setembro de 2010.

71 É preciso deixar claro que os Borum são falantes de uma língua do tronco macro-jê, e não Jê. Essa diferença pode fazer toda diferença.

outra natureza: a luta política.

Misságia de Mattos também destaca em sua dissertação de mestrado o “faccionalismo político característico da organização da sociedade Krenak”, que, segundo a autora, era “praticamente ignorado na literatura” (1996: 98). A autora tem uma abordagem muito próxima da de Paraíso, pois o faccionalismo torna-se instrumento para demonstrar continuidades culturais:

“Esta tendência [ao fracionamento] se mantém até hoje como pude perceber durante o trabalho de campo. Sabendo que o grupo botocudo remanescente foi composto por etnias concorrentes e indagando meus informantes sobre esse fato, percebi que quando se referem às origens, ao invés de designarem o nome do antigo grupo “Nakhre-hé”, por exemplo, preferem dizer Manhuaçu, o nome do rio que banha o antigo aldeamento de onde foram transportados (1996: 65).

Os dados apresentados por Misságia de Mattos são interessantes para ver que em determinadas situações, como na mobilização pela retomada do território iniciada na década de 1980, as divergências entre os subgrupos eram suspensas e a união entre eles ressaltada. Um líder borum explicou à pesquisadora sobre a articulação realizada entre as famílias de diferentes subgrupos na época em que ainda residiam na Fazenda Guarani: “Quando passou sete anos que nós tava na Fazenda Guarani nós descobrimos que nós tinha ganhado, aí nós fez reunião pra nós voltar outra vez pra cá” (Nego, apud Misságia de Mattos, 1996: 101). Vê-se que as divergências que marcam as relações entre os grupos sempre podem dar espaço a cooperações quando se faz necessário. Vejamos outro exemplo dado por Misságia de Mattos:

Representantes das duas facções políticas diziam que: “A gente pede ao delegado a terra e ele chama nós de preguiçoso e bebedor (...) O delegado quer cobrar a semente de planta que a Funai que mandar. Ele disse que era pra devolver a semente que ia receber e disse que não era para a Funai, era pra União. Aí nós dissemos que a união era no meio de nós mesmos. Por isso é que a semente vai pra nós mesmos.” (1996: 114).

A autora acredita, no entanto, que esse tenha sido “um dos raros períodos em que as disputas intertribais características do modelo de organização da sociedade krenak foram suspensas,

numa clara manifestação de manipulação de identidade” (1996: 114). Misságia de Mattos tem nesse trabalho um olhar direcionado a privilegiar os movimentos de segregação e competição dos grupos borum de maneira essencializada, e nesse caso de união e cooperação, a cultura borum teria apenas função instrumental. Em trabalho posterior, a autora deu ótimos exemplos historiográficos para demonstrar como os Borum (séc. XIX) estavam articulados em redes de cooperação (id: 2004). Basta lembrarmos do exemplo reproduzido no primeiro capítulo sobre os subgrupos que buscaram se unir no Aldeamento do Pancas/ES para competirem contra o poderoso rival Guido Pokrane.

Voltando à década de 1990, é interessante notar que embora estivessem afinados nos discursos e nas ações dentro do projeto coletivo encarnado na competição pelas terras do rio Doce, os Borum já concebiam uma nova dispersão:

Projetando também sobre o futuro, se as terras em questão na justiça forem recuperadas, uma índia prevê que, pelo menos 3 grupos se destacarão do bloco atual, que se vê unido pela impossibilidade de separação geográfica (...) Ao que tudo indica, a estrutura política baseada em fracionamento dos grupos (...) tende a ser mantida (1996: 65).

Misságia de Mattos considera que foi a “impossibilidade de separação geográfica” que os mantinha unidos. A autora se esquece que os Borum estavam vivendo em outras Terras Indígenas separadas por vários quilômetros antes de regressarem até o rio Doce para se unirem na disputa pelo seu território. Prefiro pensar que a separação espacial parece representar para os Borum a reposição das condições iniciais nas quais a diferenciação pode ocorrer (Coelho de Souza, 2002).

A dissertação de mestrado de Luana Lazzeri Arantes (2006) também aborda o faccionalismo borum, mas de um ponto de vista bastante crítico, já que o próprio conceito antropológico de faccionalismo é um dos eixos do trabalho. Na sua discussão o faccionalismo não é vinculado apenas aos movimentos de dispersão e de cisão reveladores de um certo “pessimismo”, e de uma negatividade. A pesquisadora percebe que as discussões etnológicas sobre os Borum passam do tema da guerra ao do faccionalismo, mas o foco se mantém nas relações de hostilidade.

Arantes percebe que assim como entre os Xavante, “a belicosidade Botocudo é um traço positivo e uma máxima da vida social” (2006: 76). Com efeito, a pesquisadora conclui que, mesmo com o passar dos anos, “as relações hostilidade permanecem como o principal meio de sociabilidade entre os Borum” (2006: 121).

Esta perspectiva abre novos caminhos analíticos, na medida que acrescenta uma “positividade” antes inexistente na etnologia feita sobre os Borum. Como já disse, é também apoiado nessa tese que sugiro que o *dado* na sociopolítica borum é a competição. Contudo, acredito que a autora focaliza excessivamente as “relações internas”, restringindo assim o alcance da sua análise. Também isso motivou a experimentar uma abordagem que abarcasse a sociopolítica borum em suas relações com a alteridade sem, no entanto, determiná-la⁷².

O conceito de facção fornecido por Maybury-Lewis (supra) e o conteúdo antropológico de faccionalismo podem ser perfeitamente condizentes para interpretar as transformações da sociopolítica borum, mas eles deixam como resíduo inexplicável o próprio fato dos Borum detestarem quando se diz que entre eles existe facções. O “faccionalismo antropológico” criou o problema das “facções” para os Borum⁷³!

Retomando o problema indígena

Os Borum não gostam quando se diz que entre eles existe facção. Evidentemente deve haver nisso uma influência do sentido pejorativo com o qual essa palavra é usada popularmente. Facção é sempre utilizado de maneira adjetivada, como em facção criminosa ou facção terrorista, e esse uso acaba colando ao substantivo, mesmo quando sozinho, um sentido negativo. Mas é também certo que a repudia dos Borum não se trata apenas disso.

72 A proposta inicial para o título dessa dissertação era “Diferenças Necessárias: um estudo sobre a socialidade borum”, numa analogia clara ao trabalho de Arantes (2006): “Diferenças Indissolúveis: um estudo sobre a sociabilidade borum”. No entanto, a pesquisadora demonstrou incômodo com a proposta, e achei por bem respeitar e substituir o título desta dissertação.

73 De fato, eles passaram a reclamar disso depois que o termo foi usado em um trabalho acadêmico sobre eles (ver também Arantes, 2006: 119)

Da citação com a qual abri esse capítulo, pode-se depreender que o incômodo não está no fato de facção significar, de certo modo, divergências, mas em essencializá-las. “Quem vem de fora não pode dizer o que é” (cf. supra), significa que o ponto de vista de sujeito deve ser “interno”, mas o que cria esse interior é a relação com “quem vem de fora”. Interessante notar que a gramática para explicar essa relação criadora são as brigas.

As denominações grupais ensinam pouco sobre a origem dos subgrupos, pois são em sua maioria topônimos como em *gutkrak* (montanha do cágado) e *nakrehé* (terra boa/bonita), ou nomes dos seus líderes como no caso de *krenak*.

Daniela Araújo da Silva (2009) realizou uma pesquisa com os Borum residentes juntamente com os Kaingang em Vanuíre/SP, e apresenta em sua dissertação uma diferença importante entre as categorias de identificação grupal acionadas pelos Borum de lá e aqueles do rio Doce. A autora percebeu que nas fontes de informação sobre esses últimos, é enfatizada a origem a partir dos líderes dos subgrupos, já que atualmente ser descendente desses líderes é um importante instrumento de diferenciação. Adversamente, ao questionar os Borum de Vanuíre sobre a origem dos subgrupos mencionados na historiografia, ouviu explicações que não faziam referência a nenhum líder ancestral, mas sim às estratégias indígenas de fazer frente aos brancos que avançavam sobre suas terras. Vejamos uma dessas explicações:

É da divisão que quer saber? A divisão, eles são todos é Krenak. No começo do nosso povo, nosso povo não era conhecido como Krenak, nosso povo era conhecido como Botocudo. Ai quando chegava os fazendeiros pra tomar terra, naquela época já tinha matado vários índios, né? Mataram muitos índios, então se tornou pouquinhos pessoas. Ai, falou assim: “Pra não tomar todas as terras que nós tem, tentaram matar nós, nós vai dividir em grupo”. Só que ai eles foram pra, pra bem assim distanciado um do outro pra segurar aquela terra, no meio vamos dividir em grupo. Você fica aqui, outro fica ali. Era bem pouquinho, já era bem pouquinho, tinha outro pouquinho ali. Ai os fazendeiros chegaram para tomar as terras deles, ai eles quando os fazendeiros chegarem pra tomar a terra pergunta: “Tem muito índio ai? Vocês fala tem bastante índio. Você é que grupo? Sou Nakreré. E você? Sou Minagirum. E você? Butkrak. E você? Krenak.” Então, cada parte montou, mas todos Botocudos, né? Ai foi que, foi que, foi assim. Foi que, ai que quando eles chegaram sai um índio pra fora: “Tem muito índio ai? Tem. Que tribo que você é?”, eles falavam. (Maria H. C. Damasceno, apud Araújo da Silva, 2009: 103).

Há uma dimensão histórica muito evidente nessa explicação sobre a origem dos subgrupos. Aqui a origem de todos se dá de uma vez, num contexto de competição com os fazendeiros que invadiam as terras dos Borum. No entanto, se pensarmos que essa ocupação não se deu de imediato, mas progressivamente, podemos ver que a explicação contada à pesquisadora talvez seja um resumo da origem dos subgrupos a partir uns dos outros, numa sequência de divisões e migrações.

Uma outra explicação dada a Araújo da Silva segue a mesma lógica, mas é mais enfática quanto a origem comum dos Borum:

Esse grupo era porque...sabedoria do índio, né? Porque o branco matou muito Krenak, muitos. Tinha 5 mil índios Krenak, matou quase tudo, o grupo tava acabando, ficou 20 índio. E aí ele falou assim: “Nós vamos dividir, cada uma tribo, cada um índio tem um nome de uma tribo. Aí veio: Butkrak, Naknenuk, Kuparak, Minãjirum, e foi pondo. Aí, quando as pessoas brancas chegava: Cabo já os índios. Ainda tem índio ainda? Tem. Tem? Tem Butkrak, tem Minãjirum, tem...tem Kuparak. E onde que é isso? Ah, lá embaixo”. Aí eles ia, né? Pra ver se era só um índio. Se o branco ia pra lá, esses índios daqui, já comunicava todos os outros, juntava todos os outros, sentava: “Tá vindo aí, conheço ele”. Corria tudo pra lá, chegava lá: “É ainda tem bastante índio, ainda.” Mas não era, não tinha muito, só tinha só 20 índios. Mas ele dividiu pra poder enganar branco. (João B. De Oliveira, apud Araújo Silva, 2009: 101).

Nesta versão os subgrupos também se originaram da necessidade de fazer frente às investidas dos brancos, mas nesse caso, cada índio foi chamado de um nome, e representava um subgrupo diferente. Assim, é possível estabelecer uma ligação com o fato histórico de muitos subgrupos levarem o nome de seus líderes. É interessante ressaltar dessa explicação, a gênese dos grupos como unidade social a partir do “interior” (uma cismogênese), mas mediado por uma relação com o “exterior”, pois eles são criados no mesmo movimento.

No próximo capítulo realizarei uma análise da cooperação empreendida pelos grupos Borum a partir da competição com a Usina Hidrelétrica de Aimorés. A ideia é demonstrar a partir dos dados etnográficos as transformações operadas na organização sociopolítica borum. Darei

especial atenção ao surgimento de várias Associações Indígenas a partir de uma única, que visto processualmente, assemelha-se muito com as origens dos subgrupos apresentadas acima, já que surgem a partir de uma relação com o exterior.

Capítulo 3: De facções a Associações?

Neste capítulo buscarei apresentar de maneira mais detalhada o processo de disputa entre os Borum com o Consórcio da Usina Hidrelétrica de Aimorés (UHA). Utilizarei como fonte de informações a respeito das fases iniciais do conflito, a Ação Civil Pública (ACP) impetrada pelos procuradores da Funai e do Ministério Público Federal. Esta ACP visou contestar os Estudos de Impacto Ambiental (EIA) e Relatório de Impactos ao Meio-Ambiente (RIMA), trâmites obrigatórios do licenciamento ambiental de hidrelétricas, que, de maneira fraudulenta, não incluíram os Borum como uma população diretamente atingida pelo projeto hidrelétrico.

Talvez o ápice deste conflito tenha sido a paralisação da Estrada de Ferro Vitória-Minas (EFVM) realizada pelos Borum em dezembro de 2005. Sobre esse evento, apresentarei alguns dados etnográficos que levantei em campo na cidade de Resplendor alguns meses após a paralisação, em abril de 2006. Com a pesquisa de campo em 2009 pude obter mais informações sobre o processo de articulação dos grupos borum no intento de realizar a paralisação. O que houve neste caso foi a cooperação entre os grupos motivada por uma competição em um nível mais abrangente. Foi preciso se unir para enfrentar os *kraí*. Também é importante perceber que houve participação de indígenas de outros povos na paralisação, como Maxacali, Tupiniquim e Pataxó. Este fato foi de extrema importância para dar corpo à mobilização, e revela a rede de cooperação “extra comunitária” que foi construída.

Prossigo com a apresentação dos dados etnográficos para mostrar que a cooperação construída com o intuito de fazer frente a um “inimigo” mais poderoso (e perigoso) é transitória. Ou pelo menos que em outros níveis ela não necessariamente se efetiva – e se se efetiva, não necessariamente tem que durar. Vejo essa transformação acontecendo quando penso na fundação de novas Associações Indígenas para continuarem os diálogos com o Consórcio da UHA, posteriormente à paralisação da EFVM.

Exemplifico os contornos destes níveis a partir de duas reuniões que pude assistir durante o trabalho de campo: uma da Associação Indígena Atorã, e outra entre as quatro Associações Indígenas que existem atualmente (2009) entre os Borum e representantes do Consórcio da UHA.

Busco mostrar que na reunião da Associação Indígena Atorã aparecem discussões relacionadas às competições de teor “intracomunitários” (e não apenas isso), mas que na reunião das quatro Associações Indígenas com o Consórcio, é enfatizada a cooperação entre os diferentes grupos residentes na TIK.

Duas outras questões aparecem de maneira transversal nessa discussão. A primeira, como procuro mostrar ao longo de todo o texto, diz respeito à problematização destas competições internas. Dizer que elas são o *dado*, não implica naturalizá-las, em imaginar que elas não tragam problemas práticos aos índios. Os conflitos não se resolvem por si mesmos. Como defendo aqui, as cooperações precisam ser construídas pela ação humana. E empreender essa ação significa despendar tempo, receber acusações variadas (e muitas vezes injustas), “passar raiva”, sem falar na possibilidade de todo o desgaste mostrar-se “em vão”.

A segunda questão continua o argumento traçado ao longo deste trabalho a respeito da importância da incorporação de elementos estrangeiros. Ela se liga à primeira questão, no sentido que a incorporação do “exterior” manifesta-se na experimentação de “instituições do mundo dos brancos” (como as Associações), e no acionamento de outras instituições (como o Ministério Público) para solucionar querelas entre os grupos borum.

Por fim, gostaria de esclarecer que a minha posição ao falar das disputas dos Borum com o Consórcio da UHA pauta-se essencialmente por informações colhidas junto aos índios. No início da pesquisa eu falei por telefone com o antropólogo responsável pelos trabalhos de levantamento de informações junto aos Borum. Foram estes estudos que subsidiaram o planejamento das Ações e Projetos a serem desenvolvidos. No entanto, não obtive com o colega

nenhuma informação que eu já não dispusesse. Por exemplo, que na *Atorã* as pessoas estavam mais interessadas em projetos que estivessem ligados à cultura, e que nas outras aldeias o interesse era maior em projetos que pudessem trazer mais benefícios econômicos.

Dessa forma, um projeto de pecuária leiteira foi aceito pela maioria, mas a pressão dos moradores da *Atorã* fez com que fosse incorporado um “projeto social” dentro das ações a serem implementadas. Um acordo foi assinado entre os Borum e o Consórcio contendo as especificações das medidas mitigadoras, como logo se verá.

Devido as condições impostas pelo mestrado, não tive tempo para tentar viabilizar uma parte da pesquisa junto aos representantes da UHA. Na reunião dos Borum com o Consórcio, eu conheci a funcionária da VALE responsável pelo setor de relacionamento com povos indígenas e comunidades tradicionais, que se colocou à disposição para contatos futuros. Posteriormente contatei-a pelo e-mail que me forneceu, solicitando-lhe alguns documentos relativos ao projeto acordado com os Borum, e as atas das reuniões que já haviam ocorrido (os quais julgo em nada confidenciais). No entanto, não obtive nenhuma resposta às solicitações.

Conheci na mesma ocasião o Gerente de Relações Institucionais da UHA, e alguns agrônomos da Universidade Federal de Viçosa (UFV) contratados para prestarem consultoria técnica aos índios no Projeto de Pecuária, mas esses não se mostraram interessados a dialogar. Assim, minha visão sobre os Projetos e Ações desenvolvidos na TIK está limitada à visão dos índios com quem pude conversar. O único documento que me permitiu acessar alguns detalhes técnicos do projeto é o Termo de Ajustamento de Condutas (TAC) assinado pelos Borum e pelo Consórcio. Tive acesso a esse documento público pela internet, graças à louvável iniciativa de digitalização dos documentos jurídicos feito pela Justiça Federal.

Antes de começar a apresentar os dados da competição entre os Borum e a UHA, farei uma breve digressão para discutir alguns pontos que considero importantes sobre a “estrutura” do processo de licenciamento ambiental de hidrelétricas. O propósito é apresentar alguns argumentos

da crítica antropológica sobre esta “estrutura”, que, entre outras coisas, transforma os seres humanos e suas relações em ambiente, reservando o lugar de “ambientado” ao projeto hidrelétrico (Viveiros de Castro & Andrade, 1988), além de jogar todas as medidas mitigadoras para a fase de operação do empreendimento (Resende de Assis, 2007).

Considerações sobre o Licenciamento Ambiental de Hidrelétricas

É durante a década de 1980 que se inicia no Brasil a elaboração de uma série de leis e regulamentações que dizem respeito à utilização dos recursos ambientais – reflexo, talvez, das discussões iniciadas na década anterior a partir da Conferência das Nações Unidas sobre o Homem e o Meio Ambiente realizada em 1972 na cidade sueca de Estocolmo. A lei 6.938 de 1981 foi o primeiro passo no desenvolvimento de uma “Política Nacional do Meio Ambiente”, entendendo meio ambiente como “o conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas”, e considerando-o “um patrimônio público a ser necessariamente assegurado e protegido, tendo em vista o uso coletivo”.

Posteriormente, a resolução 001 de 1986 do Conselho Nacional do Meio-Ambiente (CONAMA) define impacto ambiental como

qualquer alteração das propriedades físicas, químicas e biológicas do meio ambiente, causada por qualquer forma de matéria ou energia resultante das atividades humanas que, direta ou indiretamente, afetam: 1) a saúde, a segurança e o bem-estar da população; 2) as atividades sociais e econômicas; 3) a biota; 4) as condições estéticas e sanitárias do meio ambiente; 5) a qualidade dos recursos ambientais.

A mesma resolução dispõe sobre a necessidade de elaboração de um Estudo de Impacto Ambiental (EIA), apresentado na forma de um “Relatório de Impacto Ambiental” (RIMA), cuja aprovação condiciona o “Licenciamento de Atividades Modificadoras do Meio Ambiente”. Essa resolução acrescenta novos componentes como subsistemas do sistema ambiental, entre os quais

nos interessa o meio sócio-econômico, que avança sobre a visão estritamente “naturalista” da lei 6.938. Assim, o EIA deve observar com relação ao meio sócio-econômico, “o uso e ocupação do solo, os usos da água e a sócio-economia, destacando os sítios e monumentos arqueológicos, históricos e culturais da comunidade, as relações de dependência entre a sociedade local, os recursos ambientais e a potencial utilização futura desses recursos”.

A resolução determina também que os órgãos licenciadores competentes por um empreendimento, ficam responsáveis pelo estabelecimento de prazos para o recebimento dos “comentários a serem feitos pelos órgãos públicos e demais interessados e, sempre que julgar necessário, promovera a realização de audiência pública para informação sobre o projeto e seus impactos ambientais e discussão do RIMA”.

Em 1988 foi publicado um importante trabalho dedicado à discussão dos problemas gerados aos povos indígenas da bacia do rio Xingu em decorrência dos grandes projetos de aproveitamento hidrelétrico nessa bacia⁷⁴. Esse trabalho é bastante crítico aos mecanismos político-econômicos que orientavam o setor elétrico brasileiro. Algumas destas críticas mostram-se pertinentes atualmente, e podem inclusive ser visualizadas no caso da implantação da UHA.

Uma das primeiras questões levantadas pelos colaboradores da publicação, foi a da batalha ideológica que envolvia a realização desses projetos. O fato era que a Eletronorte buscava desassociar o projeto do complexo de hidrelétricas da região de Altamira/Pará da palavra Xingu, já que esta “traz à consciência nacional fortes associações com os povos indígenas” (Viveiros de Castro & Andrade, 1988: 7). E certamente essa associação não favorece a implantação dos projetos, que sabidamente provocam impactos negativos tanto ambientais quanto sociais. Na Amazônia, assim como em outras regiões que ainda representam uma fronteira de expansão da sociedade brasileira, os impactos não se resumem àqueles mais evidentes, como a perda de território pelas transferências forçadas devido às inundações causadas, mas também àqueles como: “pressões migratórias, grilagem por parte dos grandes projetos mineradores e agroindustriais, ocupações

74 “As Hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas” (1998), produzido pela Comissão Pró-Índio de São Paulo.

clandestinas, garimpagem, extração de madeira e, por fim, à injeção desordenada, cosmética e 'modernizadora' de recursos financeiros...” (Viveiros de Castro & Andrade, 1988: 7).

No discurso dos planejadores governamentais da década de 1980, os índios representavam um “problema ambiental” para as grandes obras de engenharia. Isso após a resolução 001 do CONAMA que mencionamos, pois “as populações humanas (o 'meio sócio-econômico') atingidas pelo projeto de engenharia passaram a fazer parte do ambiente” (id, 1988: 8). Viveiros de Castro & Andrade chamam a atenção para o fato de que “todo ambiente só pode ser ambiente de um sujeito”, e demonstram como a Eletrobrás, em um documento produzido com o propósito de definir orientações para obras do Setor Elétrico, “desloca o lugar de sujeito do ambiente para a obra de engenharia”. Assim, “o reservatório e as barragens são o 'ambientado'; as populações humanas afetadas são parte componente deste ambiente” (1988: 10).

Como “objetos” do processo ao invés de “sujeitos”, as populações invadidas por barragens nunca conseguem efetivamente exercer influências definitivas nesse processo. Nem mesmo através das Audiências Públicas (quando ocorrem!) previstas desde a resolução 001 do CONAMA, que por sua vez acabam exercendo uma força muito pequena frente a estrutura hermeticamente contida do licenciamento ambiental. As populações invadidas não participam do processo mesmo de definição do que vem a ser “impacto”. Como afirma Resende de Assis,

a reificação do discurso tecnocientífico como verdade absoluta e a consideração das arenas políticas como meras “consultas” [quando ocorrem, repito] contribuem sobremaneira para isso. Todas as argumentações ocorrem dentro de parâmetros bem estabelecidos e controlados pelos atores dominantes do licenciamento, convertendo o ideal de participação democrática em adaptação e apropriação proveitosa dos discursos dos atingidos pelo setor elétrico e ambientalismo estatal, instituindo-se o *Paradigma da Adequação* (Zhouari, Laschefski & Paiva, 2005). As moralidades que entram na caixa-preta se mostram pouco modificadas quando saem, não havendo quaisquer indícios de que os atingidos participaram de sua construção (2007: 144, ênfases no original).

Em 1997 o CONAMA revisa os procedimentos e critérios utilizados no licenciamento ambiental que eram adotados desde o Decreto 99.274 de 1990, dando à luz a Resolução nº 237. Essa Resolução mantinha resguardado ao Poder Público o papel de órgão licenciador, sendo as

seguintes licenças “exigências” obrigatórias do processo de licenciamento: Licença Prévia (LP), Licença de Instalação (LI) e Licença de Operação (LO). As exigências de cada uma das licenças dialogam necessariamente com a natureza, característica e fase do empreendimento ou atividade. Grandes projetos de aproveitamento elétrico, por exemplo, necessitam das 3 licenças, sendo o prazo de validade da LO entre 4 e 10 anos.

O que parece ocorrer com a maioria dos processos de licenciamento ambiental relativos a grandes projetos de engenharia é que as demandas socioculturais e econômicas dos atingidos são atrasadas até a fase de operação. Na verdade, como ressalta Resende de Assis, o fato é que

a gerência dos conflitos socioambientais pelo setor elétrico (...) nunca é resolvida enquanto a obra corre o risco de não ser realizada. Assim, por meio de diversas traslações de interesses, o setor e o licenciamento ambiental vão criando condicionantes que só fazem sentido serem tratadas, aos olhos do empresariado, na fase de operação, quando a obra está assegurada, o retorno financeiro dos investimentos garantidos e boa parte dos custos sociais invisibilizados (2007: 129).

Visualizadas essas importantes questões do processo de licenciamento ambiental de projetos hidrelétricos no Brasil, retornaremos ao caso do processo de implantação da UHA para observarmos como algumas dessas questões se manifestaram nas margens do rio Doce. Sobre a tentativa do Consórcio da UHA em desassociar a imagem do local do empreendimento com a dos índios Borum, e a de jogarem os passivos socioeconômicos relativos aos indígenas para a fase de operação. A memória desse processo é satisfatoriamente apresentada na Ação Civil Pública movida em favor dos indígenas e contra o Consórcio da UHA. E é dela que nos valeremos agora para 'acompanharmos' esse processo e a competição que ele enceta.

A Ação Civil Pública

Na primeira vez que estive entre os Borum em janeiro de 2005, eles já comentavam sobre a construção da UHA e demonstravam receio sobre os impactos que ela causaria em suas vidas. Na época já possuíam uma cópia dos estudos que foram feitos como requisito obrigatório à

implantação do projeto hidrelétrico (EIA), e disseram que não haviam tomado conhecimento sobre a produção desses estudos. Em suma, que não haviam sido consultados por nenhum pesquisador à época dos levantamentos dos impactos (que se iniciaram em 1997). Nessa ocasião contaram que já haviam acionado o Departamento Jurídico da Funai para agir em sua defesa.

No dia 30 de março de 2005 os procuradores do Ministério Público Federal e da Funai deram entrada em uma Ação Civil Pública (ACP) na 6ª Vara da Seção Judiciária de Minas Gerais, “agindo na defesa judicial dos direitos e interesses coletivos do Povo Indígena Krenak⁷⁵” (Neto et al, 2005: 3). Essa ACP tinha como demandadas a Companhia Energética de Minas Gerais (CEMIG), a Companhia Vale do Rio Doce (VALE) e o Consórcio da Usina Hidrelétrica de Aimorés (UHA).

Na peça produzida pelos promotores é feita a contextualização de todas as etapas do processo de licenciamento da UHA, buscando demonstrar que houve a exclusão da participação do Povo Indígena Krenak de todas as discussões relativas à concepção e implementação do projeto hidrelétrico. Com isso, segundo os promotores, fica evidente o descumprimento das normas ambientais que regem o processo de licenciamento ambiental, derivando dessas infrações o direito a medidas compensatórias e indenizatórias, além de direito a uma indenização por danos morais coletivos (2005: 4).

O direito de exploração energética do trecho onde foi construída a UHA havia sido concedido à CEMIG no ano de 1975, mas foi no ano de 1998 que foi formado o Consórcio para a execução do projeto, e em 2000 que foi firmado o Contrato de Concessão do uso de bem público entre a Agência Nacional de Energia (ANEEL) e o referido Consórcio.

75 No documento consultado, o termo utilizado em referência aos índios é Krenak. Manterei esse uso nas citações, mas continuarei utilizando a autodenominação Borum quando eu fizer referência a eles. É preciso também lembrar que embora estejamos utilizando essas categorias mais inclusivas desse coletivo indígena, várias discordâncias entre os grupos que formam esse coletivo apareceram durante o processo conflitivo com o Consórcio da UHA. Essas discordâncias são transparentes no texto da ACP, já que trata-se em muito de construir, entre outras coisas, uma visão de um coletivo uno, indiviso e solidário. Algumas das discordâncias serão apontadas ao longo desse capítulo, mas ainda assim, meu material é bastante insuficiente nesse sentido.

Os Estudos de Viabilidade do empreendimento começaram a ser executados no ano de 1997 pela IESA (Internacional de Engenharia S.A.). Essa empresa contratou uma antropóloga com notória experiência de pesquisa entre os Borum para realizar os estudos de impactos negativos da UHA sobre a vida desses índios. Ocorre que a conclusão produzida pela antropóloga e apresentada no relatório desse estudo no tocante aos Borum foi extremamente vaga e prejudicial aos índios ao afirmar que:

“A implantação do empreendimento em estudo não afetará terras desta população e não provocará alterações no processo de reconhecimento e valorização dos seus aspectos culturais, como descrito no prognóstico sem o empreendimento. [...] Em relação à população indígena atualmente estabelecida na margem esquerda do rio Doce, no município de Resplendor, o empreendimento não vem alterar o quadro atual, de conflito interétnico, já estabelecido com a população regional tendo em vista a questão da demarcação do território indígena” (EIA, apud Neto et al, 2005: 6).

Os indígenas solicitaram aos promotores a contestação do fato de que toda a sequência de emissões de licenças à concessionária por parte do IBAMA desconsiderou qualquer impacto aos Borum já que, pautado no parecer supracitado, o órgão licenciador “tomou como certo que o empreendimento **não afetaria, em nada, a comunidade indígena**” (2005: 6, ênfases originais).

Na investigação realizada pela promotoria federal a fim de levantar as irregularidades contidas nos Estudos de Impacto Ambiental da UHA, foi constatada a ilegitimidade do parecer da antropóloga responsável pelos estudos junto aos Borum, já que a profissional alegou ter sido “pressionada” pela empresa de engenharia que a contratou **“para que da conclusão de seu trabalho constasse que o empreendimento não causaria qualquer tipo de impacto ao Povo e à Terra Krenak...”** (2005: 7, ênfases originais). Os promotores destacam também o esclarecimento dado pela antropóloga à equipe que realizou um Estudo Suplementar Etnoambiental junto aos indígenas, onde esclarece que

quando convidada para participar do estudo de viabilidade do

empreendimento hidrelétrico de Aimorés, em 1997, lhe foi expressamente recomendado, pela empresa licitada, que procedesse ao estudo etnohistórico da área afetada, sem, contudo, ocupar-se de qualquer abordagem da sociedade e do território contemporâneos dos Krenak, posto que estes “não seriam afetados” (Estudo Suplementar Etnoambiental, 2004: 84, apud Neto et al, 2005: 7, ênfases originais).

Constatada a irregularidade, os promotores federais contestaram a conclusão do EIA sobre a não interferência do projeto hidrelétrico na vida dos Borum, já que sua superficialidade e parcialidade induziram em erro os órgãos licenciadores, que, por sua vez, “não agiram como deveriam, na defesa dos interesses dos índios (como agiram em relação à comunidade majoritária) em suas respectivas áreas de atuação” (2005: 7).

É destacado na ACP o tratamento discriminatório dispensado aos índios, já que foram empreendidas inúmeras reuniões com a população do meio rural e urbano residentes na região de influência da UHA, sem que, no entanto, fosse realizada qualquer reunião com os Borum.

Adveio desse tratamento discriminatório no processo de consulta popular a exclusão dos Borum na participação de qualquer Programa Ambiental especificado no EIA/RIMA. Posteriormente, quando a Licença de Instalação já havia sido concedida e a UHA já era uma realidade física, foi criado emergencialmente o “Programa de Acompanhamento da Comunidade Indígena Krenak”, mas que “não detinha nenhuma aptidão sanar as irregularidades até então praticadas” (Neto et al, 2005: 8). Até o momento da apresentação da ACP, nenhum dos Programas de Acompanhamento realizados pelo Consórcio da UHA em âmbito regional era também estendido aos Borum. Programas como Educação Ambiental, Vigilância Epidemiológica e Saúde Pública, Apoio ao Produtor Rural, Conservação da Ictiofauna, Criação e Implantação da Unidade de Conservação, haviam sido implementados apenas entre os não-indígenas. Esta questão somava-se à coleção de medidas desrespeitosas aos índios, pelas quais exigia explicação a promotoria federal no bojo da ACP, enfatizando que “é incontroverso que os índios adoecem, utilizam-se do rio (inclusive para fins religiosos) e são merecedores de Educação” (2005: 9).

Com o Estudo Suplementar Etnoambiental concluído em 2004, vários dos impactos não

observados (ou apenas escondidos) pela equipe que produziu o EIA/RIMA foram levantados. Foram identificados impactos que abrangiam diversos níveis da vida dos Borum e sobre seu território: “1) Sobre a flora e fauna; 2) Sobre a ictiofauna; 3) De ordem periférica; 4) Sobre a Saúde Indígena; 5) Sobre a estrutura fundiária da região; 6) Sobre o patrimônio arqueológico; 7) Decorrentes da [ausência de] relação dos Krenak com o processo de licenciamento ambiental” (2005: 9).

No Estudo Suplementar foram recomendadas diversas medidas com o propósito de superar os impactos detectados e que não cabe aqui um detalhamento, posto que na maior parte consistem na extensão aos Borum de ações já realizadas com outros atingidos pela UHA. O que destaque é que essas medidas acabaram por gerar mais problemas, posto que se perderam em um ambiente tecnocrático sem se traduzirem em ações efetivas. Com efeito, os Borum optaram em dar um encaminhamento jurídico aos impasses acionando o setor jurídico da Funai e o MPF.

Por meio da ACP foi solicitado ressarcimento por danos morais coletivos devido sua exclusão do processo de consulta popular para a implantação do empreendimento. De acordo com a Ação, os índios “se viram em situação de menosprezo em relação à comunidade envolvente. Enquanto todos tinham informações diretamente do empreendedor, em reuniões temáticas ou audiências públicas, os índios ficaram ao largo das discussões” (2005: 15). É fácil perceber por contraste, a completa inadequação da conclusão apresentada no primeiro levantamento, o Estudo de Viabilidade, que afirmava que o empreendimento não alteraria o quadro de conflito interétnico já estabelecido com a população regional (cf. supra). Durante minha pesquisa, quando ainda discutia com os índios um tema a ser explorado, houve a sugestão de investigar a perspectiva de progresso dos Borum. Um dos meus interlocutores afirmou que era preciso fazer as pessoas entenderem que os Borum querem progredir e fazer parte do desenvolvimento regional. Concluiu dizendo: “Já que esses projetos são irreversíveis, nós precisamos fazer parte deles, para não ficarmos mais uma vez para trás” (Douglas, Aldeia Atorân, janeiro de 2009). Com efeito, podemos ver que a ideia de

progresso ou desenvolvimento não é estranha aos Borum. Eles querem participar do desenvolvimento, mas de acordo com seus próprios interesses. O que eles não aceitam é serem excluídos das discussões regionais sobre os mais diversos projetos, pois, como ouvi sendo afirmado ao longo de toda pesquisa, “o Vale do Rio Doce é dos Borum!”

A questão da territorialidade aflorou mais intensamente quando o governo do estado de Minas Gerais criou na região do médio rio Doce através de um decreto o Parque Estadual de Sete Salões, que seria implantado com recursos repassados pela UHA. Os índios pleiteiam uma parte do território onde (teoricamente) será instalado o Parque, como terra indígena. Eles acusam inclusive uma das donas da hidrelétrica, a VALE, a ser a principal responsável por terem perdido o acesso a esse território desde que construíram a EFVM, já no final do séc. XIX. Essa questão não deixou de ser contemplada pela ACP, que afirma que a implantação do referido Parque

“representaria um absolutamente indevido 'impacto' sobre os direitos constitucionalmente reconhecidos ao povo Krenak [...] Tivessem os índios participado do processo de licenciamento, no seu contexto, tornar-se-ia claro que a implementação do parque, nos moldes em que se propunha, era juridicamente inviável” (2005: 13-6, *passim*).

Cumpramos observarmos que durante todo o processo de competição com o Consórcio, sobretudo na pena dos promotores, é enfatizada uma unidade dos Borum. A ACP, no intento de solicitar indenização por danos morais coletivos, reifica uma idéia de comunidade, de sociedade coesa e indivisa. O Estudo de Viabilidade do Aproveitamento Hidrelétrico do Rio Doce começa a ser empreendido no ano de 1997, justamente o ano em que se dá a completa extrusão dos invasores da TIK e sua devolução aos indígenas. Nessa época, como já apontamos no capítulo anterior, os grupos Borum já esboçavam um distanciamento, aguardando apenas a completa retirada dos fazendeiros para poderem ocupar locais distintos dentro da TIK. A devolução das suas terras ancestrais representava uma boa oportunidade para a diferenciação interna. E isso foi feito! Ocorre que pouco tempo depois, no início dos anos 2000, a instalação da UHA exige uma nova cooperação entre esses grupos, no sentido de demonstrar força perante o Consórcio da hidrelétrica.

Na pesquisa de campo ouvi relatos de como foi difícil articular os membros de cada um dos grupos em função desse objetivo. À época alguns indígenas achavam a empreitada de enfrentar o Consórcio muito ambiciosa. Para esses a retomada da TIK já representava êxito suficiente. De outro lado, haviam aqueles que viam na recuperação da TIK um exemplo da força da “união” dos Borum, e argumentavam que se eles se unissem novamente conseguiriam ser ouvidos pela Justiça. Esse último grupo saiu “vitorioso” na guerra do convencimento, mas não sem intensas batalhas, ou seja, muitas reuniões com pessoas influentes de cada grupo. Aliado a esse movimento de articulação indígena, começaram a vir à tona as falhas nos Estudos de Viabilidade e EIA/RIMA.

Nesse período os Borum haviam recém-criado a Associação Indígena Krenak. Disseram-me que a Associação foi criada pela iniciativa de alguns poucos indígenas, com o propósito de viabilizar a apresentação de um projeto de recuperação ambiental da TIK, que pleiteou e captou recursos junto ao Fundo Nacional do Meio-Ambiente (FNMA). Segundo alguns informantes, o projeto não logrou êxito desde que a presidência da Associação trocou de mãos. Ocorre que o presidente fundador da Associação passou a ocupar o cargo de Administrador da Regional Leste da Funai, sediada na cidade de Governador Valadares. Com sua mudança para essa cidade, membros de outro grupo passaram a reivindicar a presidência da Associação apresentando um candidato ao cargo. Não sei dizer como se deu a troca dos presidentes, se por eleição, ou apenas por repasse do cargo. O fato é que a maioria dos índios creditam ao presidente substituto uma série de ingerências, e de má utilização dos recursos adquiridos junto ao FNMA. Tais problemas repercutem ainda hoje na TIK e vem promovendo alguns debates sérios que mencionaremos em momento oportuno. Outra questão que contribuiu para uma reformulação na configuração sociopolítica dos Borum esteve diretamente relacionado à presidência da Associação e ao conflito com a UHA. Para entendermos melhor esse ponto será necessário avançarmos na descrição dos fatos até a Paralisação da EFVM, realizada pelos Borum em dezembro de 2005.

A paralisação da ferrovia



Foto 8: Bloqueio da linha férrea. Dezembro de 2005. Foto: Carlos Dório

Em 1º de dezembro de 2005, alguns Borum, ajudados pelos “parentes”⁷⁶ Maxacali, Pataxó Guarani e Tupiniquim, residentes no estado de Minas Gerais e Espírito Santo, devidamente “vestidos” com seus cocares de penas de arara, pinturas corporais, arco-e-flecha nas mãos, paralisaram a Estrada de Ferro Vitória-Minas, que como já dissemos, é pertencente à VALE⁷⁷. O trecho onde se deu a interdição situa-se à margem direita do rio Doce, ao pé da colossal Serra de Kuparak, imediatamente em frente à Aldeia *Porto da Barca*, presente na margem esquerda do rio Doce.

A paralisação durou cerca de 36 horas e, embora tenha sido pequena a divulgação desse evento na imprensa nacional à época, as notícias que circularam mencionaram mais o enorme

⁷⁶ Quando numa arena política maior, geralmente quando o destinatário da mensagem são os brancos, o termo “parente” se torna uma categoria nativa englobante de outros povos indígenas.

⁷⁷ Esta ferrovia é de extrema importância econômica não só para a Vale, mas para indústrias da região central de MG, bem como para as duas regiões metropolitanas do estado: a de Belo-Horizonte e a do Vale do Aço, já que elas utilizam a ferrovia como uma forma mais barata de escoamento de suas produções até os portos existentes no litoral do Espírito Santo.

prejuízo financeiro causado à mineradora, do que a motivação dos Borum em realizar tal ato.

Diante da manifestação, os representantes da VALE se dirigiram ao local a fim de saberem o que havia motivado os indígenas. Os Borum elaboraram para a ocasião um comunicado destinado à mineradora e à população brasileira em geral⁷⁸. Nesse comunicado eles relataram os danos e crimes causados pelos agentes regionais e pela mineradora ao seu povo, e enumeraram as suas reivindicações:

“1) Que a FUNAI constitua imediatamente um Grupo Técnico, para a identificação do Sete Salões como Terra Indígena Krenak; 2) Que o consórcio da UHE Aimorés retome imediatamente o diálogo com a nossa comunidade⁷⁹ com o objetivo de definir as compensações devidas; 3) Que seja iniciado o diálogo entre a CVRD e nossa comunidade para entendimentos quanto aos impactos causados pela construção da ferrovia” (Comunicado do Povo Krenak, 2005).

Nessa ocasião a “representação formal” dos Borum era feita através da Associação Indígena Krenak. Como dissemos acima, a Associação estava sob a liderança de um indígena de origem Gutkrak, que acumulava esse cargo com o de cacique da Aldeia *Barra do Eme*.

Uma mesa de negociações foi estabelecida pela VALE com o propósito de conseguir a desobstrução da linha férrea. Para ajudar na intervenção junto aos indígenas, a mineradora convidou Dom Luciano Mendes de Almeida, à época bispo da igreja católica da cidade de Mariana, município onde a empresa realiza uma grande parte das suas operações no estado de Minas Gerais. Também participaram das negociações representantes da Funai, do Ministério Público Federal, da Polícia Federal, além, é claro, dos representantes da VALE. É interessante que em todas as conversas que tive a respeito dessas negociações, com diferentes indígenas, a participação do bispo católico sempre foi citada como fundamental em “colocar paz no conflito”, ou seja, para a desobstrução da linha. O engajamento do bispo em causas relacionadas a minorias sociais no estado de Minas Gerais até a sua morte em 2006 é incontestável, e aqui não se trata de invisibilizar isso, mas é notável o fato de que historicamente em Minas Gerais (mas não só nesse estado), figuras

78 Nesse caso, o etnônimo assumido pelos indígenas foi Krenak, o primordial no trato com os brancos.

79 O termo comunidade é bastante usado no cotidiano da aldeia, e na ordem do discurso parece fazer referência àqueles Borum co-residentes na TIK.

importantes da igreja católica são chamadas a intervir em questões relacionadas aos povos indígenas. E geralmente, essa intervenção é definitiva nos encaminhamentos dos conflitos interétnicos.

Como dissemos, a linha foi desobstruída e suas operações voltaram ao normal após alguns reparos. A mineradora buscou evitar ao máximo a divulgação de imagens e informações sobre a paralisação da EFVM pelos Borum e seus reais motivos. Na pesquisa realizada em Resplendor no ano de 2006, um funcionário da TV local que realizou a cobertura da paralisação chegou a me dizer que a mineradora havia comprado as fitas com as imagens e entrevistas que haviam produzido. Na maioria das notas que circularam na imprensa era impossível entender a relação da mineradora com o protesto dos indígenas, pois estas afirmavam que os índios invadiram a linha para poder reivindicar terras para a Funai, ou apenas citavam o impasse com a UHA, omitindo deliberadamente a 3ª reivindicação apresentada pelos Borum⁸⁰ (cf. supra).

Em um jornal de circulação na cidade de Resplendor a UHA divulgou uma nota de esclarecimento se eximindo de todas as acusações feitas pelos indígenas, e se utilizando do argumento de que os Borum estavam querendo uma indenização milionária através da “lei da força”, com o propósito de mobilizar a opinião pública regional contra os indígenas (e não em seu próprio favor, note-se bem). Nesse comunicado o Consórcio também omite a 3ª reivindicação indígena, o que torna evidente o propósito de evitá-la, posto que, menciona as duas primeiras. Essa nota é constituída de 11 pontos e pode ser conferida nos anexos.

Em outro trabalho (Pascoal, 2006) busquei demonstrar como diversos acontecimentos que ocorreram na cidade de Resplendor relacionados aos Borum, modificaram a forma como eles eram percebidos na cidade. Os principais acontecimentos foram a paralisação da EFVM e a transferência de uma grande quantidade de índios Maxacali para a TIK. O quadro foi montado da seguinte maneira: os resplendorenses assistiram com certa passividade a UHA descumprir uma série

80 Ver por exemplo a notícia postada no seguinte sítio : <http://oglobo.globo.com/economia/mat/2006/10/31/286473096.asp>, acesso em 12/10/2010.

de acordos estabelecidos com o município. Os interesses da população estavam muito difusos, e eles não conseguiram realizar uma articulação ordenada para lutar adequadamente por esses interesses, nem os poderes municipais o fizeram. Por sua vez, os Borum haviam se organizado e realizado a paralisação da EFVM autonomamente, ou seja, sem buscar aliança com os grupos do município que haviam demonstrado insatisfação com a UHA. Completando essa arena de fatos políticos, foi possível observar a insatisfação dos moradores da cidade com a presença contínua de alguns índios Maxacali no perímetro urbano. Isto porque desde sua transferência para a TIK – solução paliativa aos conflitos internos ocorridos em suas terras na região nordeste do estado – os Maxacali frequentavam assiduamente Resplendor, para onde iam a fim de comercializar seu artesanato, ou pedir doações. Alguns desses Maxacali adquiriam bebidas alcoólicas nos bares do município, e isto era visto como algo inadmissível. Certos comportamentos dos índios eram tidos como um transtorno aos moradores. Um deles me afirmou que os índios brigavam violentamente uns com os outros, utilizavam a praça como sanitário, não alimentavam suas crianças adequadamente, e até roubavam roupas nos varais das casas. Não quero entrar no mérito sobre a veracidade dos fatos acusados, que, no limite, exigiria considerar mais dados e nos levaria longe demais do propósito aqui estabelecido. O que importa é entender que dentro desse conjunto de acontecimentos, os Borum apareciam aos olhos dos resplendorenses como atores políticos altamente organizados e unidos (em contraste com eles mesmos), o que viria de sua “capacidade cultural”, em clara oposição à degenerescência cultural que percebiam nos Maxacali⁸¹.

É preciso também considerar o fato de que os não-índigenas sempre projetam sobre os índios uma sociedade eternamente una e coesa. De certa forma, essa é a imagem que os Borum demonstram para os não-índigenas com quem precisam interagir. Na paralisação da EFVM essa imagem foi certamente exacerbada, e escondeu, de fato, todo o trabalho gasto para possibilitar uma cooperação dessa magnitude. Cooperação que como viemos argumentando é efêmera, e nunca

⁸¹ Essa noção de cultura misturava, ao que me parece, uma ideia de costumes e crenças com o sentido figurado do termo, ou seja, cultura como conhecimentos adquiridos. Sobre os Maxacali chegaram a me dizer que “eram de uma cultura bem baixa”. Acredito que essa classificação só faz sentido dentro do quadro descrito acima.

absoluta. Ou pelo menos, possui níveis muito difíceis de serem estandardizados, sempre dependentes de análises contextuais. Vejamos agora o desenrolar dos acontecimentos desde a paralisação, pois acredito que são elucidativos a esse respeito.

A criação das associações indígenas

A negociação das reivindicações apresentadas pelos Borum durante a paralisação da EFVM prosseguiram com a participação dos representantes do MPF, Funai, Consórcio UHA e de Dom Luciano. Várias reuniões foram realizadas em Governador Valadares, Belo Horizonte e Brasília. Em uma dessas reuniões o Consórcio aceitou repassar uma quantia em dinheiro como medida emergencial para a Associação Indígena Krenak até que as partes estabelecessem um acordo “definitivo”.

Ocorre que o então presidente da Associação, como legítimo administrador dos recursos da instituição, distribuiu esses primeiros valores repassados pela UHA apenas entre as famílias ligadas mais proximamente ao seu grupo. Essa ação foi o estopim que minou a relação de cooperação entre os grupos na “política externa”, com o consequente surgimento de outras três Associações Indígenas: Atorân, Uatu e Nak Nenuk. Dessa forma, cada uma das quatro aldeias da TIK possui sua própria Associação atualmente.

Indaguei alguns Borum da *Atorân* sobre o que pensavam a respeito dessa “separação”. Todos me disseram que foi melhor que cada *grupo* tivesse a sua Associação, pois dessa forma ficava mais fácil “cuidar do que é nosso”, nas suas palavras. É claro que aqui o raciocínio já havia sido afetado pela definição das compensações por parte do Consórcio, as quais serão detalhadas a seguir. Compete destacarmos que foi a partir dos primeiros delineamentos das possíveis compensações que os Borum começaram a perceber a grande importância em enfatizarem perante o Consórcio que possuíam interesses diversos que precisavam ser respeitados e, sobretudo,

contemplados.

Abro um parêntesis para explicar que essa ideia de “cuidar do que é nosso”, quer dizer cuidar do que é do indivíduo ou de sua família nuclear. Em alguns (poucos) casos esse “nosso” pode se referir a seu grupo familiar, e em outros (mais raros) à aldeia⁸². É bom lembrar que as residências são relativamente distantes, e atividades coletivas que envolvam membros de vários grupos familiares não são muito frequentes, com exceção daquelas institucionais como as aulas na escola indígena e os cultos quinzenais na casa de oração. Atividades de pesca e caça geralmente envolvem membros de mais de um grupo familiar, mas sua execução é bastante irregular. A agricultura em uma área superior a 1ha, como já mencionamos, geralmente é realizada com a cooperação entre alguns grupos familiares, que podem ser ou não residentes na mesma aldeia, mas quando ocorre é apenas durante os períodos de plantio e colheita. As reuniões da Associação Indígena Atorân, ou outra reunião convocada pelo Chefe de Posto, são ocasiões em que há intercâmbio de informações entre pessoas de grupos familiares distintos ou aldeias, respectivamente, mas suas ocorrências também são irregulares. Uma atividade coletiva que envolve membros de diversas aldeias são os treinos e jogos de futebol. Os Borum possuem atualmente três times: um aspirante, um feminino, e um principal. Os treinos são sempre muito animados e várias pessoas, mesmo as que não integram nenhum dos times, se dirigem ao campo para assisti-los. O Watu Futebol Clube (WFC) participa do campeonato regional, que envolve times de Aimorés, Resplendor, Santa Rita do Ituetto, entre outros, e sempre recebe times dessas cidades para jogos amistosos, e vai até os campos dos adversários em retribuição a visita. Assisti a um desses jogos amistosos na TIK e acompanhei a caravana até a cidade de Santa Rita do Ituetto para a partida em retribuição ao time da cidade. Não tenho dados detalhados para uma formulação adequada, mas em torno do futebol parecem se dissolver as diferenças que inflamam tanto os ânimos dos grupos Borum em outros níveis. O futebol é sem dúvida onde a cooperação se constrói em sólidos alicerces, e merece certamente uma investigação mais acurada. Fecha-se o parêntesis.

82 Basta lembrar o caso do impasse sobre o replantio dos canaviais descrito no primeiro capítulo.

A criação de novas Associações Indígenas possibilitou a autonomia administrativa das aldeias, dando um “corpo jurídico” a um “espírito político” que não conseguia (re)encarnar. As Associações facilitaram a gerência dos recursos repassados aos Borum como medidas mitigadoras, e vêm sendo experimentadas enquanto um bom meio de estabelecer relações que possam ajudar a viabilizar ações condizentes com sua perspectiva de bem viver. Na época da pesquisa, por exemplo, as Associações Indígenas haviam acabado de estabelecer uma parceria com uma ONG de Resplendor, a Rede Unir, e em conjunto elaboraram e conseguiram captar recursos para um projeto de preservação e fortalecimento da *ithok borum*, intitulado “Projeto Língua Mãe: O Fortalecimento da Cultura Krenak”⁸³.

No caso do relacionamento das Associações Indígenas dos Borum com o Consórcio da UHA emergiu um impasse que ia na contramão do projeto indígena, pois o tratamento diferenciado (e diferenciante) buscado pelos índios, esbarrava na pauta tecnocrática do acordo judicial estabelecido com a UHA. Em seguida apresentarei os termos desse acordo que pôs fim à ACP e iniciou uma nova fase do relacionamento dos Borum com a UHA, promovendo uma série de transformações na vida desses indígenas.

O Termo de Ajustamento de Condutas.

Antes que a ACP fosse julgada, os Borum aceitaram um acordo com o Consórcio da UHA. O Termo de Ajustamento de Condutas (TAC) foi assinado em julho de 2008 e estipulou uma indenização por danos morais coletivos da ordem de doze milhões de reais aos indígenas.

As ações indenizatórias estabelecidas no TAC incluíam a implantação de um projeto de pecuária leiteira “cuja finalidade é promover, **definitivamente**, a **sustentabilidade econômica** da

83 Esse projeto visa fomentar o uso da língua borum no cotidiano da TIK, através da participação ativa de professores bilíngues e das anciãs que ainda falam perfeitamente o idioma materno. Mais informações sobre esse projeto podem ser conferidas no sítio da Rede Unir : http://www.redeunir.org.br/exibir_proj_acao.asp?id=13, acessado em 12/10/2010.

comunidade”, em um valor de aproximadamente 3,75 milhões de reais; um pagamento em pecúnia e à vista a ser rateada entre as 100 famílias borum, no valor de 10,2 mil reais por família; o pagamento durante 48 meses de uma bolsa mensal no valor de 725 reais para cada uma das 100 famílias; o pagamento de 300 mil reais em cestas básicas no valor de 79 reais por família; ações de preservação ambiental das 54 nascentes da TIK com o cercamento dessas áreas, totalizando um valor de 300 mil reais; implantação de um “projeto social” a partir da construção de centros culturais na aldeia, totalizando 330 mil reais; completando a cifra, as rés já haviam pago até o momento do acordo cerca de 2,75 milhões aos Borum através das bolsas de apoio mensais e cestas básicas, e da construção de uma ponte sobre o rio Eme (TAC, 2008: 274-7, *passim*, ênfases inseridas).

O orçamento do projeto de pecuária seria aplicado na construção de infra-estrutura com a aquisição de materiais e com a aquisição do rebanho. Dessa forma, seriam construídos 15 currais; uma unidade para abrigar tanque resfriador de leite; plantados 56 ha cercados de cana-de-açúcar; recuperados 200 ha de pastagens; adquiridas 600 vacas, num total de 6 vacas para cada uma das 100 famílias; 24 touros; um tanque de 4.000 litros para resfriamento de leite; 25 Km de cerca elétrica; 30 Km de cerca para divisão dos grupos indígenas; 15 carroças; 15 muares; 2 latões de leite por família; uma dose de ivermectina para cada animal e um estojo de vacinação para cada curral; um caminhão para transporte do leite dos currais até o resfriador na área interna da aldeia; 15 picadeiras com motor a diesel; uma balança para pesar gado com estrutura; veículo para prestação de assistência técnica que será oferecida durante 3 anos (TAC, 2008: 275-6).

A proposta era que o gado vacum adquirido tivesse qualidade genética certificada por criadores da raça girolando, de quem seriam adquiridos por meio de leilões. As cerca de 700 cabeças de gado existentes na TIK deveriam ser substituídas por 150 cabeças de melhor qualidade, com a intenção de diminuir a quantidade de gado nas aldeias, e, assim, a demanda que exerceriam sobre as novas pastagens e as possíveis misturas com o novo rebanho, o que prejudicaria a

manutenção da qualidade genética do rebanho adquirido. A troca do rebanho ficaria a cargo do Consórcio.

O TAC também estipulava que as Rés deveriam prestar contas trimestrais à FUNAI, e esta por sua vez fiscalizar todas as ações desenvolvidas. As Associações Indígenas também ficaram obrigadas a prestar contas dos recursos repassados às famílias, e o cumprimento do acordo seria acompanhado pelo MPF. A multa estabelecida para o não-cumprimento do acordo é no valor de uma bolsa mensal a cada família, ou seja, 725 reais, o que totalizaria 72.500 por mês. Da parte dos Borum, ficavam obrigados a “manter a integridade dos bens dos Réus, inclusive a ferrovia, sendo certo que diante de qualquer invasão, o mesmo será imediatamente suspenso e, posteriormente, rescindido” (TAC, 2008: 277).

Durante o trabalho de campo eu não conhecia nenhum detalhe dos projetos. Soube apenas o que os Borum me diziam, muitas vezes carregando contradições de uma explicação à outra. Depois que tive conhecimento do TAC percebi que cada indígena tinha sua própria versão, ou visão do acordo. Como já disse, o projeto de pecuária não era uma unanimidade na TIK. Mesmo havendo sido acordado cursos de capacitação para a lida com o gado, e garantido um acompanhamento técnico durante 3 anos, ouvi, mal havia acabado de pisar na TIK, a opinião de um indígena de que “o projeto só ajudaria quem já tinha costume com o gado”, incluindo ele mesmo entre os felizardos. Na *Atorã* o entusiasmo com o projeto de pecuária era bem moderado. Os Borum dessa aldeia tem grande inserção em outras atividades como produção de artesanato, alguns exercem o magistério, outros trabalham em empreiteiras da região, alguns no funcionalismo público de Resplendor, outros também exercem alguma função em instituições indigenistas, ou seja, dedicar-se à pecuária leiteira representava de certa forma um abandono dos círculos relacionais dos quais participavam, pois não representa segredo algum que cuidar de gado é tarefa que exige dedicação exclusiva. Mas ainda que de forma desentusiasmada, os índios não se negavam a um exercício de experimentação. Alguns índios da *Atorã* sabiam que não havia mais como voltar atrás,

faziam uma autocrítica das posições tomadas durante as negociações, e já imaginavam possíveis caminhos caso as dificuldades da atividade pecuária se tornassem insustentáveis. Falaremos sobre isso mais a frente. Por enquanto descreverei uma reunião da Associação Indígena Atorã da qual participei, pois a partir dela poderemos ter uma boa ideia sobre o clima político que existia na TIK durante o período da implantação dos projetos.

Uma reunião da Associação Indígena Atorã.

Como já dissemos, as Associações Indígenas tem assumido um papel importante no relacionamento dos Borum com instituições públicas e privadas, ONGs, entre outros agentes que de alguma forma entram em contato com eles. Na ocasião da paralisação da EFVM foi possível perceber a importância da Associação Indígena Krenak como aglomeradora e vetor político de ação. No entanto, uma certa concentração de poder e má gerência dos recursos pelo seu presidente forçou a criação das outras Associações, atualizando uma competição sempre sentida em potência. Dessa atualização descendem diversos outros pormenores que acredito poderem ser visualizados com o exemplo de uma reunião da Associação Indígena Atorã.

A Associação Indígena Atorã possui estrutura administrativa composta por presidente, vice-presidente, tesoureiro, 1º e 2º secretário. Esses cargos são rotativos e preenchidos por eleição direta. A composição dos cargos era diferente nas duas etapas da pesquisa de campo (com uma diferença de 7 meses de uma para a outra). Uma análise das articulações políticas relativas ao preenchimento desses cargos certamente seria importante para entendermos melhor não só as relações políticas atuais, mas também a própria forma dos Borum de conceberem sua Associação. Contudo, não possuo dados para empreender tal análise. Aqui me restringirei a descrever uma reunião dessa Associação assistida em janeiro de 2009, focando não apenas em seu conteúdo substantivo, mas também nas características formais deste evento.

Um ponto interessante é que a Associação não tinha uma agenda de reuniões pré-estabelecida, como é comum entre outras associações. As reuniões da Associação Indígena Atorân são realizadas quando é preciso deliberar sobre algo. A reunião que pude acompanhar foi realizada um dia após surgirem “rumores” na aldeia de que o Consórcio ameaçava parar as obras realizadas dentro da TIK porque os índios estariam descumprindo o acordo de substituírem a grande quantidade de “gado pé-duro” que possuíam por menor quantidade de gado de melhor qualidade genética. Também houveram “rumores” de que o Ministério Público apoiava o Consórcio nessa medida. Essa informação circulou rapidamente na aldeia e, também rapidamente, organizaram a reunião.

As reuniões da Associação Indígena Atorân aconteciam na escola da aldeia. A participação na reunião é alta, haviam representantes de todas as casas. A maioria dos indígenas foi até o local da reunião em seus carros ou motos, deixando-os estacionados proximamente. Houve uma “pré-reunião” na casa mais próxima à escola, momento de aglomeração dos indígenas e de muita descontração, com muitas brincadeiras verbais e piadas. Quando já havia um grande contingente de pessoas, o presidente da Associação chamou todos para se dirigirem à escola e iniciarem a reunião. Os homens se perfilaram rumo a escola e tomaram assento. Logo após as mulheres fizeram o mesmo. Havia apenas 3 lugares claramente destacados entre todos, que eram o do presidente, do tesoureiro e do Velho Eulázio (*pajé*), que ficaram emparelhados em um dos lados da sala. O restante dos participantes sentaram circundando a sala, formando certos aglomerados organizados espontaneamente sob três critérios: grupos familiares (parentesco), com os irmãos sentando-se lado a lado; etário, com duas matriarcas sentando-se emparelhadas; e de gênero, com uma clara separação entre homens e mulheres. Não sei exatamente o que esta forma de distribuição representa, mas acredito que ela diz algo sobre a configuração política local. A proximidade entre os grupos familiares parece formar “blocos de representação”, mas cortados pelo critério etário, que me pareceu o mais importante, pois como me disseram, a “fala dos velhos é

muito respeitada”. Esta disposição pode ser conferida no croqui abaixo.

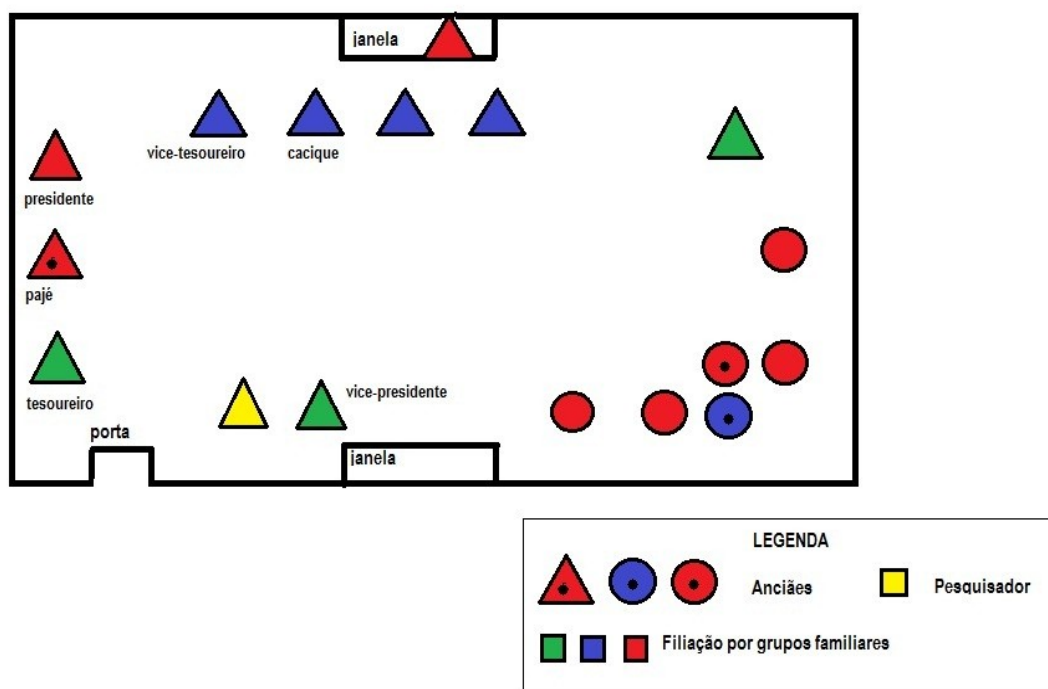


Foto: 9 Organização espacial dos grupos familiares durante uma reunião da Associação Indígena Atorã

O presidente iniciou a reunião falando sobre o motivo de tê-la convocado e logo passou a palavra ao tesoureiro. Este, por sua vez, falou sobre o telefonema que havia recebido do seu irmão – que era administrador da FUNAI em Governador Valadares – contando sobre a acusação feita por um promotor público, de que eles estariam descumprindo o acordo firmado com o Consórcio da UHA, já que alguns Borum de outras aldeias não se desfizeram do gado que possuíam.

O tesoureiro falou que embora as medidas compensatórias tivessem sido planejadas separadamente, o projeto era pensando como indiviso, e, dessa forma, a suspensão do projeto de pecuária implicava a suspensão das demais medidas, como o pagamento das bolsas mensais. Havia muita confusão na realização das medidas indenizatórias. Embora os repasses financeiros relativo às bolsas mensais fossem feitos diretamente na conta de cada uma das quatro Associações Indígenas de modo separado, a acusação do não cumprimento do acordo atingia a todos igualmente, mesmo

com o conhecimento de que duas das aldeias já haviam vendido todo o gado *vacum* que possuíam (como no caso da *Atorã*). Segundo os Borum, a alegação do Consórcio era de que a aquisição de todo o material relativo ao projeto de pecuária (inclusive as vacas) devia ser feito por leilão, o que inviabilizava sua implantação em separado nas aldeias. As palavras do tesoureiro não terminaram sem uma manifestação geral de reprovação à notícia. Nesse momento suspeitei que todos os veículos lá fora não era apenas comodismo, mas simbolizavam muito bem o que estava em jogo. Saindo da reunião um dos índios verbalizou com humor minha suspeita, se dirigindo ao seu primo: “Olha aquele tanto de carro ali! E pensar que ano passado só tinha o trator da Associação ali na porta!”, ao que todos riram. Como soube mais tarde, a maioria dos índios assumiu responsabilidades contraindo dívidas no comércio local. Em um contexto de crise econômica global⁸⁴, os índios eram as pessoas que mais tinham liquidez financeira, e com ela, um “poder econômico” nunca antes experimentado na região onde historicamente foram estigmatizados e desvalorizados. A possibilidade de não cumprimento das dívidas assumidas assustava a todos.

Com o comunicado oficial do tesoureiro, a discussão se deu de maneira espontânea. Quase todos queriam dar sua opinião sobre a acusação do Consórcio, e fizeram principalmente redirecionando-a a ele, ou seja, argumentando que o próprio Consórcio cometeu várias irregularidades na implantação da primeira fase do projeto. Seguiu-se a isso um arrolamento caloroso dessas irregularidades, as quais eles decidiram que deveriam ser relatadas em um dossiê para ser entregue na próxima reunião com o Consórcio da UHA e MPF. Cabe aqui listar os principais problemas identificados pelos indígenas: o uso de veneno (defensivos agrícolas) nas plantações de cana-de-açúcar, contrariando o acordo que era de realizar capinas; defeitos na construção dos currais, já que os bezerreiros construídos não permitem um isolamento adequado entre vacas e bezerros; falta de finalização do cercamento dos pastos; falta da construção de isolamento para os animais nas estradas, os chamados “mata-burros”; estradas totalmente

84 No segundo semestre de 2008 alastrou-se pelo mundo uma crise econômica iniciada no mercado imobiliário norte-americano. No Brasil o principal efeito da crise até o primeiro semestre de 2009 foi a diminuição do acesso ao crédito financeiro, com a conseqüente retração do consumo.

danificadas pelo tráfego de caminhões pesados das empreiteiras contratadas pelo Consórcio; falta de um mecanismo adequado de comunicação entre os empreiteiros e os indígenas.

Um fato interessante, ocorrido no calor das discussões, foi quando uma das anciãs se levantou para lembrar a todos o “valor da terra onde os ancestrais pisaram”. Afirmou serem importantes as melhorias que esperavam acontecer com a implantação do projeto de pecuária, mas rememorou que foi de maneira muito semelhante, sob promessas de “progresso” e “melhorias”, que antigamente os *kraí* iam “entrando e empurrando os índios para fora de suas terras”. Lembrou que naquela época foi preciso muita força e união para conseguir reaver as terras no *Watu* (rio Doce), e que agora eles estavam sendo novamente enganados pelos *kraí*.

Os indígenas da *Atorân* consideravam-se perfeitamente prontos para receberem as vacas do projeto, posto que todos haviam vendido o gado *vacum* que possuíam, sendo que os únicos empecilhos para o andamento do projeto eram de responsabilidade do Consórcio, e se tratava principalmente do fechamento das estradas nos limites da aldeia com os fossos chamados de “mata-burros”.

Outro ponto levantado pelos indígenas durante a reunião foi que na época da assinatura dos acordos para o projeto, a responsabilidade pela venda justa do gado *vacum* de propriedade dos índios havia ficado a cargo do Consórcio, que além de não se pronunciar mais a esse respeito desde o início dos trabalhos, transferiu grosseiramente a responsabilidade aos Borum por meio da acusação que fizeram, conforme relatado acima.

O presidente da Associação reclamou também do atraso na implantação do chamado “projeto social”. Para ele, o “projeto social” não dependia da venda de nada, mas apenas da boa-vontade do Consórcio. Argumentou que se já tivesse sido implantado, eles poderiam estar desenvolvendo outras atividades como artesanato, por exemplo. Todos concordaram e um dos Borum deu uma sugestão que foi acatada posteriormente pela assembléia. Disse: “nós temos de formalizar tudo isso em papéis, pois no mundo dos brancos só funciona assim”. Combinaram então

que no decorrer da semana tirariam fotos das “irregularidades” que levantaram, e se reuniriam novamente para redigirem o dossiê denunciando-as, e para reafirmar que cada um dos grupos têm dinâmicas específicas que devem balizar um tratamento diferenciado por parte do Consórcio da UHA.

Após essa definição, o presidente trouxe à pauta outros assuntos não ligados diretamente – ou apenas parcialmente ligados – ao impasse com o Consórcio da UHA, mas que também eram considerados muito relevantes pelos Borum naquele contexto.

O presidente reclamou das taxas bancárias cobradas nas movimentações financeiras da Associação e seus afiliados. O caso era que o Consórcio depositava um valor mensal na conta da Associação, sobre a qual era cobrada uma taxa, e o banco repassava automaticamente o valor estipulado por eles para a conta de cada filiado, cobrando uma nova taxa individual. Além disso, o Banco do Brasil cobrava o valor de R\$ 1,50 em cada cheque descontado por eles. A taxa era considerada altíssima pelo tesoureiro da Associação, e a sugestão oferecida por ele foi de que organizassem uma “comitiva” para irem até a agência negociar com o gerente do banco uma redução na taxa então aplicada. O mesmo indígena que defendeu a formalização das denúncias ao Consórcio em papéis, afirmou que se caso o Banco não diminuísse as taxas, faria uma reclamação formal diretamente ao Banco Central, instituição que da sua perspectiva era capaz de solucionar o problema. Todos sinalizaram através de um silêncio momentâneo concordar com as alternativas sugeridas.

Outra discussão levantada pelo presidente da Associação Indígena Atorân, foi sobre o processo de escolha do dentista que atenderia aos índios no Posto de Saúde da TIK. O atendimento é de responsabilidade municipal⁸⁵, e o dentista então designado pela prefeitura para o exercício da função é declaradamente antipático aos Borum, tendo contestado a identidade indígena deles em uma audiência pública sobre a demarcação do Parque Estadual de Sete Salões como Terra Indígena.

85 No ano de 2009 iniciou-se uma nova gestão do executivo municipal, o que geralmente acarreta a substituição de vários profissionais contratados pela prefeitura: muitas vezes uma infeliz contra-dádiva do apoio recebido nas campanhas eleitorais.

Uma outra opção que tinham para o atendimento, seria a de uma dentista que trabalhava com eles há algum tempo, e com a qual eles simpatizam bastante. No entanto, para que ela fosse mantida na função era preciso uma articulação forte com os Borum das outras aldeias, fato que sempre é considerado possível, mas não sem um devido esforço, frente ao contexto de competição *real* pós-paralisação da EFVM, e sempre *potencial* no pensamento Borum.

E por falar nesse ponto que é sempre sentido no cotidiano da aldeia, em momentos rituais de fala pública, como no desta reunião, ele também não deixaria de se fazer presente⁸⁶. O presidente reclamou da intenção do cacique da Aldeia *Barra do Eme* – também presidente da Associação Indígena Krenak – de rever um dos limites entre as aldeias, com o qual havia concordado no momento em que definiram os locais por onde passariam as cercas do projeto de pecuária. Esse anúncio gerou uma irritação coletiva, e embora pudessem ser ouvidas frases em desaprovação, nenhuma deliberação foi tomada a esse respeito. Ficou “meio no ar”, como anotei no caderno de campo.

Passaram então a um novo assunto, referente ao projeto de implantação de outra hidrelétrica mais próxima da TIK do que a de Aimorés. Os Borum ainda não sabiam nenhum detalhe sobre esse projeto. Estava marcada uma reunião com o Consórcio desse novo empreendimento para o início do mês de março⁸⁷. O desconhecimento de informações relativas à essa nova Usina impossibilitou a definição de qualquer encaminhamento pontual. O que sobressaiu nessa discussão foi à fala de um deles alertando que “se há o projeto, ele certamente será implantado”, e o que os Borum tem de deixar claro é que o rio Doce é deles. “O *Watu* é nosso!”, disse ele, “independentemente de onde for implantada qualquer barragem, nós devemos ser consultados”. Todos concordaram com essa fala e reagiram animadamente. Seguiu-se um zum-zum-zum intenso na sala. Ninguém mais tomou a palavra, e foram se levantando e saindo aos pares ou mais.

86 Ficou evidente que todos os assuntos da reunião são de uma forma ou de outra motivos para desavenças, acusações, brigas, ou alianças.

87 Alguns dias depois essa reunião foi desmarcada pelo Consórcio.

A reunião com o Consórcio da UHA

Participar dessa reunião deu trabalho. Quando confirmaram que ela ocorreria, eu tratei de perguntar ao amigo borum que me hospedava se era possível que eu participasse, e em caso afirmativo, quais os procedimentos eu deveria executar. A primeira orientação que deram foi procurar o cacique da *Atorân* e solicitar a sua autorização. O cacique por sua vez não ficou surpreso com o pedido, nem para o bem nem para o mal. Tampouco me deu uma autorização, como se não se achasse no direito de fazê-lo. Limitou-se a dizer que se eu fosse não teria problemas. Interpretei suas palavras como uma “autorização oficial”.

Voltando em casa, tornei a pedir orientação ao meu anfitrião sobre quais os próximos passos a tomar, se seria necessária a autorização do Chefe de Posto da Funai, do Consórcio, etc. Disse-me que se o cacique havia concordado eu podia ir, e que se houvesse algum problema com o Consórcio eles resolviam. No entanto, me alertou sobre outro problema bem mais sério, que era a hipótese de algum dos índios dos outros grupos não concordarem com minha participação. Disse-me que se isso acontecesse, eles não poderiam assegurar a minha presença na reunião. O meu sentimento foi de que eles sabiam que era boa a presença de “convidados” seus durante a reunião com o Consórcio, pois reforçava a idéia de que as ações desenvolvidas na TIK estavam sob olhares vigilantes. No entanto, o fato do “convidado” ser mais próximo de um dos grupos do que dos outros, poderia causar algum incômodo nos representantes desses últimos, e repercutir negativamente. Esse sentimento aumentou quando comecei a articular a ida até a cidade de Governador Valadares/MG, onde a reunião seria realizada. Uma van seria enviada pelo Consórcio até a TIK para pegar todos os representantes de cada uma das quatro Associações na manhã da reunião. Quando soube disso perguntei ao meu anfitrião se era possível que eu fosse junto com eles. Ele falou que poderia dar problemas por dois motivos. Primeiramente por não saber a quantidade de pessoas que iriam na van, e caso estivesse completa eu teria de ficar de fora. E em segundo lugar, a

mesma dúvida quanto à autorização da carona pelos demais Borum pertencentes a outras Associações. Mas disse isso sem querer me desencorajar, e logo tratamos de pensar uma forma de deslocamento para mim até a cidade pólo do Vale do Rio Doce. Combinamos então que eu iria até Resplendor em seu carro, e de lá tomaria um ônibus para Governador Valadares. Chegando ao destino eu deveria ligar-lhe para que me informasse o local da reunião, pois isso ainda não havia sido comunicado aos Borum.

Essa reunião já havia sido desmarcada algumas vezes, o que só fez aumentar a ansiedade dos Borum para com ela. Esperavam obter vários esclarecimentos, sobretudo, sobre a compra e envio do rebanho girolando. Queriam também saber sobre o andamento do “projeto social”, e dentro desse, o planejamento dos centros culturais. Os índios sentiam-se excluídos das decisões e dos encaminhamentos dos projetos, pois todas as informações que possuíam eram adquiridas junto aos “mestres de obras” e outros funcionários que trabalhavam na TIK.

Cheguei à reunião pouco tempo após o início, e por isso não participei da primeira rodada de apresentações. Quando me sentei, a funcionária da VALE que articulava os debates naturalmente demonstrou curiosidade, e, na primeira ocasião que teve, pediu uma pausa na conversa para que eu me apresentasse. Dei as informações solicitadas e expliquei rapidamente o meu interesse naquela reunião. Nenhum dos Borum presentes reagiu negativamente a minha participação naquele evento, o que me deixou bastante tranquilo.

Retomaram então os debates sobre a manutenção das estradas na TIK. A péssima qualidade das estradas dentro da Terra Indígena desagradava muito aos Borum. Segundo os indígenas, elas haviam piorado muito desde o início do tráfego de veículos pesados dentro da TIK. Com efeito, esses mesmos veículos ficavam impedidos de trafegar à medida que as estradas se deterioram, sobretudo no período chuvoso. O Diretor de Relações Institucionais da UHA explicou aos índios que a recuperação das estradas de acesso e internas à TIK são de responsabilidade da prefeitura de Resplendor, e que ela não estava realizando essa tarefa. Continuou dizendo que o

“mestre de obras” havia alertado que os trabalhos poderiam ser suspensos pela incapacidade das máquinas de chegarem até a TIK, e que por isso ele ordenou a recuperação das estradas sem aguardar um posicionamento da administração municipal, pois os serviços já estavam demasiadamente atrasados. Aos Borum, a questão da qualidade das estradas era fundamental por dois motivos: primeiramente pela importância histórica que conferem à mobilidade de uma maneira geral, e em segundo lugar pela preocupação com o transporte da produção leiteira depois que iniciarem-na. Os índios me informaram posteriormente que pressionaram a UHA para realizarem a recuperação das estradas, por saberem que depois da entrega oficial do projeto, o Consórcio desaparecerá da TIK.



Foto 9: Reunião dos representantes da UHA com representantes das Associações Indígenas dos Borum

Outro ponto discutido foi sobre a construção das cercas dentro da TIK. No “acordo” – que é a forma como todos se referem ao TAC – estabelecido estava prevista a aquisição de 250 metros de cerca elétrica por família para o fechamento das pastagens que seriam recuperadas.

Posteriormente os índios constataram que essa quantidade de cerca seria insuficiente para realizar o fechamento da área recuperada, e reivindicaram na reunião que essa quantidade fosse aumentada para atender a demanda real. O Consórcio alegou que para esse propósito seria necessário o estabelecimento de novos contratos com as empreiteiras, o que atrasaria e encareceria o projeto. Um dos indígenas propôs que cada família construísse a cerca que faltava na sua área, desde que o Consórcio fornecesse o material. Outros índios se mostraram desconfiados com a proposta, mas não teceram nenhuma nova. O representante da UHA disse achá-la justa, prometeu analisá-la e dar uma resposta aos Borum na semana seguinte à reunião.

Ainda relativo à infra-estrutura do projeto de pecuária leiteira, discutiram a construção dos cômodos que abrigarão o equipamento de fabrico da ração para o gado. Os técnicos do projeto informaram que seriam cômodos “abertos”, com apenas meia-parede, mas isso não agradou a alguns dos índios que o preferiam “fechado”. Estes últimos afirmavam que o equipamento ficaria comprometido em um cômodo aberto. Os técnicos explicaram que o motivo de serem projetados “abertos” era evitar problemas auditivos aos indígenas. Com esse argumento, alguns Borum mostraram-se indecisos, mas preferiram apoiar os “parentes” que preferiam os cômodos “fechados”.

Muito tempo da reunião foi dedicado a uma apresentação (que poderia ser chamada de “motivadora”) mais detalhada sobre a atividade de pecuária leiteira, realizada pelos consultores da Universidade Federal de Viçosa/MG, que acompanharão a implantação do projeto de pecuária até o fim de 2011. Passaram então a falar sobre a visita técnica que ocorreria a duas fazendas na região de Viçosa, que, segundo os “técnicos”, possuíam características semelhantes às existentes dentro da TIK. A visita seria composta por dois membros de cada Associação, indicados pelos próprios índios. Essas pessoas ficariam incumbidas de serem multiplicadores de “conhecimento” dentro de suas aldeias, repassando as lições aprendidas aos que não puderem realizar a capacitação. Falaram também sobre a compra do gado, e a necessidade de que os índios participem do processo de escolha das rezes. A proposta era que cada Associação também indicasse dois responsáveis para

essa tarefa. A discussão que se seguiu foi sobre as características do gado a ser adquirido. A intenção dos técnicos era que das seis vacas para cada família, três com bezerros e amamentando, e as outras três prenhes. Os índios pensaram um tempo e não concordaram com essa proposta. Exigiram que o rebanho fosse apenas de vacas paridas, ou seja, com bezerros, pois queriam garantir que as vacas estivessem lactando, e também evitar os riscos de que algum acidente natural ou de trato com as vacas prenhes fizessem-nas perderem os bezerros, causando-lhes prejuízos.

Saíram do projeto de pecuária para falar sobre o projeto social. Os representantes da UHA apresentaram a planta baixa dos centros culturais para apreciação dos indígenas. Uma parte deles demonstrou satisfação com a concepção, mas outra parte, sobretudo da *Atorân*, não gostaram. Estes afirmaram que o pátio do centro cultural não permitia que acendessem as suas fogueiras tradicionais, elemento mais importante de seus rituais, como já apontamos no primeiro capítulo. Depois que levantaram essa questão, aqueles que tinham demonstrado aprovação à planta apresentada, concordaram com aqueles que a criticaram. Voltaram atrás em suas opiniões e encorporaram o coro que exigiu modificações na planta dos centros culturais.

Não é fortuitamente que estou descrevendo estes detalhes internos do processo decisório relativo à implantação das medidas mitigadoras na TIK. Busco com isso demonstrar que para além das diferentes posturas assumidas e projetos particulares de cada um dos grupos, quando competem com um “adversário comum”, esses grupos agem cooperativamente. Eles dispõem-se a flexibilizar seus propósitos específicos enquanto grupos distintos, performatizando assim uma delicada união indígena. E nessa reunião com Consórcio isso se deu mesmo em questões problemáticas como a da construção das cercas da qual falamos. Na verdade, durante a reunião eu não tinha percebido o problema no fato dos Borum aceitarem o material e construírem por si mesmos as cercas. Parecia um bom acordo que poderia resolver o impasse do cercamento de todas as pastagens recuperadas. Mas as implicações dessa e de outras questões começaram a surgir para mim na volta para Resplendor como contarei agora.

Na volta fui convidado a acompanhar os Borum na van que os havia levado. Mal saímos do estacionamento e eles começaram a comentar as posições tomadas na reunião, mas tudo de maneira muito descontraída e engraçada. Faziam piadas uns com os outros sobre o que cada um disse na reunião. O caso da cerca mesmo foi um dos mais comentados. Zombavam do autor da proposta dizendo que “queriam vê-lo carregando os dormentes⁸⁸ nas costas, morro a cima e debaixo de sol quente, para construir as cercas”. Definitivamente não consigo reproduzir aqui todas as piadas, brincadeiras e provocações jocosas que ocorreram na volta para casa. Os Borum e todas as Associações aceitaram a sugestão sobre a construção da cerca, ente outras, para que a reunião com o Consórcio não se tornasse um momento de competições internas. Essa postura me pareceu bem distinta daquela da reunião da Associação Indígena da Atorân, quando as divergências entre as Associações foram bastante enfatizadas.

No dia seguinte, já “metabolizadas” as decisões da reunião, ouvi da parte de meu anfitrião muitas reclamações sobre as discussões travadas. A maioria delas não era nada otimista com o projeto, e com a mudança de vida que ele causaria. Ele chegou a dizer que estava arrependido de ter assinado a ata da reunião. Nesse contexto, críticas sobre o impacto negativo do projeto tornar-se frequentes. Disse que o projeto de pecuária iria mudar muito pouco a realidade sócio-econômica, pois apenas aqueles indígenas que possuíssem experiência na lida com gado é que iriam “seguir em frente”. Citou, inclusive, o fato de que dois desses indígenas mais experientes no ramo da pecuária já haviam comprado várias vacas de famílias que estavam endividadadas, e essas vacas não haviam nem sido entregues às famílias borum pela UHA. Os problemas levantados foram de âmbito mais profundo, como a “criação de demanda” que viam em todas as ações mitigadoras desenvolvidas até o momento e futuramente. Assim, a crítica era de que o “Consórcio tinha dado o salário, a cesta, e ia dar as vacas criando a demanda e dependência de dinheiro”. A projeção desse indígena era de que “vários venderiam as vacas, o salário acabará, e já haverá mais de cinco anos que essas famílias não cultivam a terra, e que provavelmente não vão querer voltar a cultivá-la”. Ele

88 Nome dado à peça de madeira ou outro material usado nas ferrovias como suporte aos trilhos.

próprio estava certo que caso não aguentasse o trabalho de lidar com o gado de leite, irá substituir o seu rebanho por gado de corte, já que os pastos estarão formados e cercados. Esse índio tinha plena consciência de que a lida com gado de leite exige toda uma mudança de filosofia de vida. E como viemos demonstrando ao longo da dissertação, as transformações são inerentes ao modo de ser borum, no entanto, qualquer transformação que depois de completada exija um estacionamento definitivo parece-lhes estranha.

Considerações Finais

Considero sempre muito difícil fazer justiça nas linhas de um texto à venerável capacidade criativa de um povo indígena. Muitas vezes, os obstáculos se apresentam na própria formulação dos “problemas” que julgamos estar visualizando. Experimentar meios de descrever e compreender as formas de experimentação e criação indígenas tem sido uma das tarefas da etnologia indígena hodierna. Empreender essa tarefa envolve alguns riscos, como o de ver as ferramentas criadas tornarem-se obsoletas em muito pouco tempo frente a velocidade transformacional dos povos indígenas. Sobre isso não há o que fazer, a não ser continuar tentando...

A questão que busquei levantar ao longo do texto, foi justamente o da intensa transformação das formas sociopolíticas dos Borum, recorrendo à bibliografia histórica e etnográfica sobre eles para identificar as imagens que produziram ao descrevê-los.

De saída, já sabia que abordar seus mecanismos de segmentação não lhes agrada. Falar que entre eles há facções causa-lhes um imenso desgosto, e não ajuda a entender o seu movimento de diferenciação (Coelho de Souza, 2002). Havia também que considerar a tese de que as relações hostis eram o seu principal meio de sociabilidade (Arantes, 2006). A primeira questão é essencial, pois não caberia de maneira alguma insistir em algo que desagradasse as pessoas que abriram as portas das suas casas para mim. A segunda questão era um estímulo, pois abria uma trilha analítica na mesma medida que deixava de fora a contra-parte da hostilidade, também bastante presente na historiografia sobre os Borum: as relações de aliança, de amizade, momentos de união, entre outros.

O modelo construído por Viveiros de Castro (2002b) para pensar o processo do parentesco entre os ameríndios pareceu um bom recurso para pensar a sociopolítica borum, por não colocar os termos de um dualismo em oposição, mas sim em englobamentos sucessivos que geram a sua contra-parte sempre que se atualizam. De acordo com esse autor (ou com os ameríndios), a

afinidade é o *dado* na matriz relacional cósmica ameríndia, devendo a consanguinidade ser construída pela ação humana. Para pensar o processo que envolve a sociopolítica borum, sugeri uma modificação do dualismo com o qual o autor construiu o seu modelo para competição e cooperação. A ideia é que entre os Borum a competição faz as vezes do *dado* (as relações hostis de que fala Arantes), enquanto a cooperação tem de ser incessantemente *construída* na ação humana. Dizer que a competição é o *dado*, não significa dizer que se deva estar **sempre** *contra* algo ou alguém, mas que o quê é prescritivo é a suspeição. Não foi uma proposta deste trabalho uma comparação exaustiva capaz de detectar os limites internos desta aproximação. A primeira vista me parece boa para pensar a dinâmica sociopolítica borum sem ter que recorrer a um morfologismo gerador de totalizações. Com esta ferramenta em mãos (em mente para ser mais preciso), busquei ressaltar os dados históricos e etnográficos produzidos sobre os Borum, além dos meus próprios dados de campo.

De acordo com Arantes (2006: 47), as discussões antropológicas sobre os Borum fazem um movimento que vai da guerra ao faccionalismo, com o primeiro tema vigorando em um contexto colonial, e o segundo mais recentemente, participando inclusive do círculo de debates sobre a “facciosidade nas sociedades Jê”. A implicação disso é que a análise que antes se focava nos subgrupos e todo o seu contexto (mobilidade, rapto de mulheres, xamanismo, combates), passa a focar, na nova situação histórica, na “facção” (sobretudo na disputa por poder entre “elas”).

O faccionalismo foi incorporado nas discussões sobre as sociedades Jê como uma possibilidade analítica capaz de “trazer movimento para essas sociedades”, já que eram vistas como “funcionando num eterno equilíbrio” (Arantes, 2006: 45). Mas ainda assim, o faccionalismo não quebra com a imagem das sociedades jê como autocontidas, onde as diferenças estariam introjetadas, não dando conta, por exemplo, de explicar a relação com o exterior, com a alteridade (Coelho de Souza, 2002).

O *inimigo* também podia ser um *companheiro* para os Borum (Monteiro, 1948: 36).

Com ele se competia por território e por mulheres, mas havia sempre a possibilidade de torná-lo aliado, de viver junto e trocar mulheres com ele. Esta oscilação entre competição e cooperação, tanto entre pessoas quanto entre grupos, é recorrente na historiografia dos Borum, e o que busquei na dissertação foi dar relevo a esses casos, estendendo-os até o período atual, visualizado no processo conflitivo com a Usina Hidrelétrica de Aimorés.

As fronteiras étnicas dos Borum pareciam ser bastante “permeáveis” à incorporação de pessoas, e mesmo para a fusão entre grupos. Na verdade, parece mesmo que a incorporação de pessoas – e/ou (seus) poderes – do exterior era o que conferia movimento ao sistema social borum. Como bem notou Curt Nimuendaju (1946), uma característica essencial da cosmologia borum era que o líder político necessariamente deveria ser “forte sobrenaturalmente”, ou seja, deveria ser um escolhido pelos espíritos *marét* (espíritos de um mundo superior, e também exterior) para poder ter contato com eles e desfrutar de suas benesses. No entanto, essa liderança só era reconhecida se esse homem distribuisse entre todos as benesses dessa relação privilegiada com os *marét*. Ainda hoje, as lideranças com maior reconhecimento pelos Borum são aquelas que tem atuação destacada em instituições dos poderes estatais (e desse ponto de vista, exteriores), e que a partir desses locais conseguem captar recursos para os seus parentes. Não custa lembrar os casos descritos na literatura sobre líderes borum que foram considerados ruins por terem “comido o dinheiro dos índios”, alguns até sendo assassinados por isso (Misságia de Mattos, 1996). Um exemplo mais recente a esse respeito, é o caso da criação de três Associações Indígenas após o presidente da Associação que representava todos os grupos Borum da Terra Indígena Krenak ter sido acusado pelos grupos que não o seu, de não ter distribuído “justamente” os recursos adquiridos junto à Hidrelétrica de Aimorés. Nesse caso, como em outros casos conflitivos que ocorrem atualmente na TIK, o líder não chegou a sofrer violência física. A solução encontrada pelos Borum foi a criação de outras Associações, para que assim cada um dos grupos pudesse captar e distribuir os seus recursos autonomamente. Outras querelas que envolvem os índios na TIK são resolvidas com denúncias na

polícia de Resplendor, ou mesmo no Ministério Público Federal. Problemas de diversas naturezas que surgem na relação com os *kraí* também podem tentar ser resolvidos por vias institucionais, como nos casos que mencionei no terceiro capítulo: a Ação Civil Pública movida contra o Consórcio da Hidrelétrica de Aimorés, ou como reclamações feitas ao Banco Central. Note-se que o recurso a uma ação mais enérgica, com a paralisação da ferrovia, só se deu posteriormente. Além do mais, como me contaram, foi necessário um intenso esforço de convencimento daqueles que não acreditavam na eficácia dessa ação.

O que pode significar esse tipo de recurso às instituições “alienígenas” como meio de resolverem os problemas que os afligem? Acredito que isso faça parte do mesmo movimento de experimentação que os Borum vem realizando secularmente. Alguns podem pensar que essa alternativa tem um fim conhecido: a completa transformação dos indígenas em brancos – afirmativa, aliás, tão secular quanto os primeiros contatos dos Borum com os neo-brasileiros. Para esses é bom mencionar que a incorporação de pessoas e coisas, de costumes, instituições, entre outros tantos “itens” do “exterior”, atualmente caminha em paralelo com a tentativa de retomada de um território tido como sagrado, com a implantação de um projeto de fortalecimento da cultura e da língua, com a tentativa de recuperação de artefatos culturais de seu povo em museus espalhados pelo mundo. Que a transformação seja inegável (porque é mesmo desejada), não significa que ela tenha uma orientação única.

A criação de Associações Indígenas em cada agrupamento conferiu uma maior autonomia a eles. As “diferenças indissolúveis” (Arantes, 2006) puderam encarnar, mas não sabe-se por quanto tempo, pois a diferenciação (Coelho de Souza, 2002), e isso sim se sabe, é necessária.

O afluxo de recursos na TIK intensificou o consumo dos Borum. Durante a pesquisa de campo em 2009, a expectativa dos índios era de que com o início do projeto de pecuária, o poder de consumo fosse mantido. No entanto, algumas famílias já haviam vendido algumas das vacas que lhes caberiam, antes mesmo de receberem-nas. Alguns indígenas eram da opinião de que todas as

ações mitigadoras desenvolvidas dentro da TIK, apenas acentuariam as diferenças econômicas que já existiam, e, por tabela, a inveja e os conflitos.

Havia também alguns rumores sobre a instalação de novas hidrelétricas no rio Doce, inclusive mais próximas da Terra Indígena Krenak do que a Usina Hidrelétrica de Aimorés. Os Borum não tinham nenhuma informação concreta sobre esse novo empreendimento, mas os comentários jocosos já eram uma realidade. Brincavam dizendo que se a hidrelétrica fosse construída, dessa vez eles exigiriam uma “aposentadoria vitalícia”.

Se as transformações operadas a partir dos atuais projetos de mitigação gerarão novas competições, ou se a possibilidade de implantação de novos empreendimentos na região gerarão novas cooperações, é impossível dizer. O processo ainda está em curso e é veloz. Acredito ter contribuído com ferramentas melhores para observá-lo. Isso, é claro, até que os Borum subvertam tudo...

Referências Bibliográficas

- AHE AIMORÉS. Nota de Esclarecimento. *O Liberal*. Resplendor. Nº104, p.2, 30 dez.2005.
- ARANTES, Luana Lazzeri, 2006. *Diferenças Indissolúveis: um estudo sobre a sociabilidade Borum*. Dissertação de Mestrado. Brasília: UNB. 126 p.
- BAETA, Alenice Motta.; MATTOS, Izabel Misságia. A serra da onça e os índios do rio doce: Uma perspectiva etnoarqueológica e patrimonial. *Revista Habitus*. Goiânia, v. 5, n.1, p. 39-62, jan./jun. 2007.
- CAIXETA DE QUEIROZ, Carlos. *Punição e Etnicidade: estudo de uma Colônia Penal Indígena*. Dissertação de Mestrado: UFMG, 1999.
- COELHO DE SOUZA, Marcela Stockler. *O Traço e o Círculo: o conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro, PPGAS-MN/UFRJ, 2002.
- DAMATTA, Roberto. 1977 [1973]. Mito e Autoridade Doméstica. In: *Ensaio de Antropologia Estrutural*. Petrópolis: Vozes.
- DOUGLAS, Mary. 2007 [1986] *Como as Instituições Pensam*. Tradução de Carlos Eugênio Marcondes de Moura. 1ªed. São Paulo: EDUSP.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. 2007 [1940] *Os Nuer: uma descrição do modo de subsistência e das instituições políticas de um povo nilota*. São Paulo: Perspectiva. 276p. (Estudos 53).
- FAUSTO, Carlos. Fragmentos de História e Cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico. In: Manuela Carneiro da Cunha (ed.), *História dos Índios no Brasil: 381-396*. São Paulo: Companhia das Letras. 1992.
- FAUSTO, Carlos. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
- FERRAZ, Luiz Pedreira do Couto. 1855. Apontamentos sobre a vida do índio Guido Pokrane e sobre o francez Guido Marlière. *Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brazil*, 3a. Série nº 20, p426-434.
- GUIMARÃES, Núbia M. C.; PARAÍSO, Maria H. B. *Krenak: os últimos Botocudos de Minas Gerais*. Comunicação apresentada à ANPOCS. Salvador, 1991.
- JÚNIOR, Cláudio S. Dias; MACHADO-COELHO, George L. L.; et al. 2008. *Comportamento reprodutivo das mulheres indígenas: Um estudo do povo Krenak, Minas Gerais, Brasil*. Trabalho Apresentado no III Congresso da Associação Latinoamericana de População. Córdoba, Argentina. Disponível em: http://www.alapop.org/2009/images/DOCSFINAIS_PDF/ALAP_2008_FINAL_291.pdf. Acessado em: 04/10/2010.
- KEANE, A.H. 1884. On the Botocudos. *The Journal of the Anthropological Institute of Great*

Britain and Ireland. Vol. 13 pp. 199-213.

KELLY, José Antônio. 2005. *Notas Para Uma Teoria do “Virar Branco”*. Mana 11(1): 201-234.

LANGFUR, Hal; RESENDE, Maria Leônia Chaves de. Minas Gerais Indígena: a resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El-Rei . In: *Revista Tempo*. V. 12, N. 23, julho de 2007. pp 5-22. Disponível em : <http://www.historia.uff.br/tempo/site/?cat=51>. Acessado em: 20/08/2010.

LÉVI-STRAUSS, Claude. [1942] 1976. “Guerra e Comércio entre os índios da América do Sul”. In: E. SCHADEN (ed.). *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo, Companhia Editora Nacional, PP. 325-339.

_____. 2003 [1952] A Noção de Estrutura em Etnologia. In: *Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. pp. 313-360.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1993. *História de Lince*. São Paulo: Companhia das Letras.

LOUKOTKA, Cestmír 1955. Les Indiens Botocudo et leur langue. In: *Lingua Posnaniensis*. Vol.5, pp. 112-135.

MAGALHÃES, Edvard Dias (Org.). *Legislação indigenista brasileira e normas correlatas* 2. ed. – Brasília: FUNAI/CGDOC, 2003. 594p.

MANIZER, Henri Henrikovitsh. 1919. *Les Botocudos d'après les observations recueillies pendant un séjour chez eux en 1915*. Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro 22: 243-273.

MATTOS, Izabel Misságia, 1996. *Borum, Bugre, Kraí: a Constituição da Identidade e Memória Étnica Krenak*. Dissertação de Mestrado. UFMG.

_____. 2003. Gênero e Parentesco entre os Botocudos – séc XIX. In: *Caderno Espaço Feminino*. V. 10, N. 12/13, N. Especial, jan./dez. pp. 177-217.

_____. 2004. *Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*. Bauru: Edusc. 492p.

MAYBURY-LEWIS, David. 1984 [1967]. *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

METRAUX, Alfred. 1946. The Botocudo. In: *Handbook of South American Indians*. Vol. 1. pp. 531-540.

MINAS GERAIS. Justiça Federal. Ação Civil Pública nº 2006.38.13.009676-0. Termo de Ajustamento de Condutas. Requerente: Ministério Público Federal e Funai. Requerida: Companhia Energética de Minas Gerais, Companhia Vale do Rio Doce e Consórcio da Usina Hidrelétrica de Aimorés. Juíza: Denise Dias Dutra Drummond. Governador Valadares. 29 de julho de 2008. In: MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão. Índios e Minorias Disponível em: http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/atuacao-do-mpf/acao-civil-publiwa/docs_classificacao_tematica/TAC_firmado_na_ACP_CEMIG.pdf/view. Acesso em 10 jul. 2010.

MONTEIRO DO AMARAL, Claro. 1948. Vocabulário Português-Botocudo. In: *Boletim II Museu*

Paulista. São Paulo.

NETO, D. D.; RAMOS DO NASCIMENTO, A; SERAFIM, U. G. Ação Civil Pública. In: MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. 6ª Câmara de Coordenação e Revisão. Índios e Minorias. Disponível em: http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/atuacao-do-mpf/acao-civil-publiva/docs_classificacao_tematica/ACP_Cemig.pdf/view. Acesso em 10 jul. 2010.

NIMUENDAJU, Curt. 2002 [1944]. *Mapa etno-histórico*. Rio de Janeiro: IBGE.

_____. 1946. Social organization and beliefs of the Botocudos of Eastern Brazil. *Southwestern Journal of Anthropology*. Vol. 2, No. 1. (Spring, 1946), pp. 93-115.

_____. 1986. *Os Mitos*. In: Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Org. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Rio de Janeiro: SPHAN. Nº 21

OTONI, Teófilo Benedito, 2002 (1859). Notícia sobre os Selvagens do Mucuri em uma carta dirigida pelo Sr. Teófilo Benedito Otoni ao Sr. Dr. Joaquim Manuel de Macedo. In: DUARTE, Regina H., 2002. *Notícia sobre os Selvagens do Mucuri*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. 1992. Os Botocudos e sua trajetória histórica. In: Manuela Carneiro da Cunha (ed.), *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. pp. 413-430.

PASCOAL, Walison Vasconcelos. 2006. *Dinâmicas do Contato Interétnico: situação social, campo político e atualização histórica no Vale do Rio Doce – MG*. Monografia de conclusão de curso. Montes Claros: UNIMONTES.

RAMOS, Alcida. Keywords for Prejudice. In: *Indigenism: ethic politics in Brazil* / Alcida Rita Ramos. 336 pp. 1998.

RESENDE DE ASSIS, Luís Guilherme. 2007. *As Margens: da UHE Corumbá IV, Goiás, Brasil: desafios antropológicos entre redes, enclaves, cosmografias e moralidade*. Dissertação de Mestrado. Brasília: UnB.

SAHLINS, Marshal. “O Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em via de extinção (parte I). In: *Mana: Estudos de Antropologia Social*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1997. V.3, n.1. pp. 41-73.

SILVA, Daniela Araújo. 2009. *Diáspora Borum: Índios Krenak no estado de São Paulo (1937 – 2008)*. Dissertação de Mestrado. Faculdade de Ciências e Letras de Assis. UNESP.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & ANDRADE, Lúcia M. M. 1988. “Hidrelétricas do Xingu: o Estado contra as Sociedades Indígenas. In: L.A. O. Santos & L.M. M. Andrade (orgs.). *As Hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas*. São Paulo: Comissão Pró-Índio de São Paulo. Pp. 7-24.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2002a. O problema da afinidade na Amazônia. In: *A inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 87-180.

_____. 2002b. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In: *A inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 345-400.

_____. 2002c . Atualização e contra-efetuação do virtual: o proceso do parentesco. In: *A inconstância da Alma Selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify. pp. 401-456.

Nota de Esclarecimento

AHE AMORÉS

Consórcio da Hidrelétrica de Aimorés

1) A diretoria do Consórcio da Hidrelétrica de Aimorés foi surpreendida pela interdição da Estrada de Ferro Vitória-Minas (EFVM), promovida na manhã do último dia 1/12 por cerca de 100 índios da comunidade Krenak, na altura do município de Resplendor (MG).

2) Desde 2000, o Consórcio vem mantendo negociações com as lideranças da comunidade Krenak, com a Funai e com o Ministério Público para tratar das reivindicações dos índios.

3) Hoje, as lideranças divulgaram carta, com as seguintes reivindicações que podem ser consideradas no mínimo estranhas:

I) Que a FUNAI constitua imediatamente um Grupo Técnico para a identificação de Sete Salões como Terra Indígena Krenak;

II) Que o Consórcio da UHE Aimorés retome imediatamente o diálogo com a nossa comunidade com o objetivo de definir as compensações e indenizações devidas.

4) O Consórcio quer reafirmar que questões relativas à demarcação das terras indígenas são de única e exclusiva competência da Funai.

5) Em momento algum, a direção do Consórcio da Hidrelétrica de Aimorés interrompeu o diálogo com a comunidade indígena Krenak.

6) Desde o início dos estudos para formulação do EIA/RIMA do seu empreendimento, o Consórcio levou em consideração as possíveis interferências para a comunidade indígena Krenak. O IBAMA, ao expedir a licença prévia pertinente, definiu como uma das condicionantes, a formulação do Programa de Acompanhamento da Comunidade Indígena Krenak, levando em conta que a Terra Indígena não sofreria impactos físicos diretos derivados da implantação da UHE Aimorés, dado que o remanso de seu reservatório dista aproximadamente 11 Km do limite da aldeia Krenak.

7) Após 3 anos de negociações, em dezembro de 2003, foi assinado pelo Consórcio da Hidrelétrica de Aimorés um Termo de Ajustamento de Conduta junto ao MPF-MG, FUNAI, IBAMA, e comunidade indígena Krenak, com o objetivo de realizar estudos etno-ambientais suplementares na área em questão para verificação dos impactos alegados pela tribo indígena. Os estudos, que foram autorizados e acompanhados pelas lideranças Krenak, apontaram para a existência de interferências relativas, quase exclusivamente, à cosmologia e misticismo indígenas (intagível).

8) Mesmo com este posicionamento técnico, mas com o intuito de concluir uma negociação amigável com a comunidade,

o Consórcio ratificou sua proposta de ação, baseada na extensão de vários dos seus programas ambientais para a comunidade indígena (particularmente nas áreas de saúde, educação, saneamento e estruturação produtiva).

9) Já a postura adotada pelos representantes dos Krenak foi a de reivindicar indenização monetária de R\$ 30.000.000 (trinta milhões), o que equivale a cerca de R\$ 120 mil para cada um dos cerca de 250 índios Krenak que hoje vivem na reserva.

10) Diante do impasse, as partes solicitaram a mediação do Ministério Público Federal/MG, que coordenou reunião realizada em Governador Valadares, em dezembro de 2004, onde também não foi possível chegar a um termo final. Não sido possível qualquer acordo, a questão foi remetida para a instância judicial, onde o processo encontra-se em sua fase inicial.

11) O Consórcio da Hidrelétrica de Aimorés considera que a única forma de entendimento se dá sob o estrito amparo das leis. A invasão promovida pela comunidade indígena é uma atitude criminoso, que em nada contribui para a construção de um desejável relacionamento amistoso e profícuo com a comunidade indígena Krenak.