

## **Agradecimentos**

Muitas pessoas participaram, direta e indiretamente, do processo de construção desta pesquisa. Lembro algumas delas. Primeiramente agradeço aos Borum, por me abrirem suas casas, suas histórias, seus saberes. Obrigada pela confiança e por todos os momentos vivenciados. Realmente, com todos os transtornos vividos em trabalho de campo, foi um período muito divertido. Em especial, sou muito grata ao Oredes, Rita, Tepó e Iacó por me acolherem tão bem em sua casa por toda a temporada que passei na Terra Indígena. Às velhas Borum – Dejanira, Laurita, Maria Sônia, Maria Júlia - obrigada por todos os ensinamentos. Por vezes, em menos de um minuto de conversa, elas eram capazes de me abrir um horizonte de reflexão infindável. Outros Borum também foram interlocutores muito importantes, como: Santa, Itamar, Marcos, Tito e Dilma. Além da família do Nadil que vive em Governador Valadares e com quem venho dialogando há tempos.

Agradeço a todos professores e funcionários do Departamento de Antropologia da UnB, especialmente Rosa Cordeiro e Adriana Sacramento, por estarem sempre dispostos a ajudar e incentivar os alunos da pós-graduação. Ao CnPq obrigada pela bolsa de estudos concedida no período de janeiro de 2005 a março de 2006.

Agradeço ao meu orientador professor Roque de Barros Laraia por todos os ensinamentos. Foram dois anos de um intenso e diversificado diálogo. O aprendizado, sem dúvida, ultrapassou a barreira antropológica.

Aos professores Júlio Cezar Melatti e Carlos Fausto por aceitarem participar da banca examinadora deste trabalho.

Ao professor e amigo Ruben Caixeta de Queiroz, o primeiro etnólogo a cruzar meu caminho, que mesmo não tendo participação explícita neste trabalho, sem dúvida, é uma pessoa fundamental na história da minha formação acadêmica.

Aos amigos conterrâneos Carmela Morena, Letícia Cesarino e Bruno Reinhardt que também vieram se aventurar no Planalto Central do País. Aos companheiros dessa jornada acadêmica: Carlos Alexandre, Cristina Dias, Luis Cayon, Carolina Hofs, Homero Martins, Odilon Rodrigues, Iara Monteiro, Adolfo de Oliveira, Márcia Leila e todos outros katabumbenses. Aos velhos amigos Roberto Neto, Camila Jácome e Sílvia Capanema com quem há muito tempo compartilho intensamente as experiências do viver.

Ao Zé Geraldo obrigado pelo carinho e confiança depositada. Rodrigo, Raquel e Tiago, queridos primos candangos, vocês são um exemplo lindo de fé na vida. Muito obrigado por estarem sempre por perto, prontos a ajudar e a contagiar alegremente o ambiente.

À minha mãe Mirtis, uma grande guerreira, obrigada por sempre acreditar em mim e me incentivar a lutar pelos meus sonhos. Às minhas irmãs, Daniela e Renata, mulheres encantadoras que são, para mim, fontes de inspiração.

Ao meu pai Plínio - que sempre acreditou ser possível um mundo melhor e, incansavelmente, persegue esse ideal – obrigado pelo apoio em todos os âmbitos da vida: desde os sóbrios conselhos, passando pela ajuda financeira até a revisão do texto deste trabalho.

Por fim, agradeço especialmente ao meu companheiro Helder que participou de todas as etapas da construção deste trabalho e me dedicou muito cuidado, paciência e amor.

## Introdução

Desde que comecei a trabalhar com os Borum, percebi que há um conjunto de temas recorrentes na literatura historiográfica, na literatura antropológica, nas conversas na aldeia e nas conversas com indigenistas: são histórias de guerras, faccionalismo, assassinatos, discussões, desentendimentos e hostilidades. Há muito venho refletindo no porquê dessa recorrência e qual o melhor caminho para abordá-la. A pesquisa, em primeiro lugar, teria que ser capaz de respeitar o limite imposto pelos indígenas. Os Borum não gostam que pesquisadores discorram nos seus textos sobre problemas internos da aldeia. Para os Borum, falar sobre as brigas entre os índios provoca uma imagem depreciativa deles perante a sociedade nacional.

Dois motivos principais me levaram a persistir em trabalhar com tal tema. (1) O primeiro é estritamente antropológico. Um dos critérios básicos de escolha do recorte de uma pesquisa antropológica é o interesse dos nativos por um determinado tema. É impossível desenvolver uma pesquisa a respeito de uma questão que os seus interlocutores não têm nada a dizer a respeito. Mais do que isso: o ideal é tratar de um assunto que seja recorrente nas conversas ou na prática do cotidiano. Muitos casos são conhecidos de antropólogos que vão para o trabalho de campo com um projeto de pesquisa já delineado e no dia-a-dia do campo percebem que não faz sentido investigar o tema pré-determinado. Assim, muda-se o rumo da pesquisa a partir da convivência com a realidade social do povo com o qual se está trabalhando.

No caso Borum, as brigas entre eles, sem dúvida, são o assunto predileto no cotidiano aldeão. E, como já explicitarei, a notícia da belicosidade Borum é disseminada,

desde a historiografia, passando pelos próprios indígenas, até os indigenistas dos dias de hoje. Em certo sentido, minha experiência foi contrária ao exemplo citado acima, pois cheguei no trabalho de campo disposta a evitar trabalhar com as relações de hostilidade devido às dificuldades de abordar um tema tão delicado. Mas, com o passar do tempo descobri ser inevitável. Além de ser o assunto dominante entre os indígenas, passei a desconfiar que o principal modo de sociabilidade entre os Borum é através dessas relações hostis<sup>1</sup>.

(2) O segundo motivo que me levou a enfrentar um tema tão difícil é de natureza política. É sabido que a implementação de políticas públicas na Terra Indígena Krenak é complicadíssima. Indígenas, membros de órgãos governamentais, indigenistas e antropólogos concordam que a grande maioria dos projetos não dá certo entre os Borum. Sem dúvida, tal insucesso está relacionado com o processo de brigas internas entre os indígenas. Porém, é também uma desatenção por parte do poder público para a dinâmica interna dos Borum. Não há nenhum trabalho, pelo menos que foi disponibilizado para o grande público, que almeje refletir sobre a dinâmica interna Borum buscando entender como são construídas as relações sociais. Nesse sentido, espero que este trabalho permita uma reflexão mais qualificada da belicosidade Borum que culmine em novas alternativas de implementação de políticas públicas na Terra Indígena Krenak.

Em relação ao desgosto que o presente estudo pode causar em alguns Borum gostaria de traçar um pequeno comentário. Em primeiro lugar, deixo claro que a belicosidade é aqui entendida como meio primordial de se relacionar com o “outro”. Sendo então, o fator catalisador da sociabilidade. Conseqüentemente, trata-se de uma

---

<sup>1</sup> As relações hostis que estou me referindo englobam além das lutas físicas e das brigas verbais, toda a cadeia de relações sociais criada pelas desavenças

característica essencial da identidade e da continuidade do grupo. Acho que todo e qualquer modo de sociabilidade promove renovação e desgaste. Ou seja, tem seu lado revigorante e seu lado destruidor. O caso Borum não é diferente. Então, antropológicamente falando, este tema é estrutural da maneira de viver Borum. Este é o motivo que me fez escolhê-lo para trabalhar. De toda maneira, esclareço que o que me interessa não é esta ou aquela situação específica em que fulano disse barbaridades e sicrano ficou sabendo, acabando em briga e aí não sei mais o quê. Tanto que busquei preservar ao máximo a identidade das pessoas e as histórias que geram mais conflito. O presente trabalho não almeja tomar partido nem tornar públicos os conflitos, mas fazer uma reflexão séria sobre a sociabilidade Borum. E, apesar da escolha do tema ter sido orientada por questões acadêmicas e políticas, a opção de trabalhar com os Borum é de outra natureza. O motivo é simples: os Borum são encantadores.

### **Quem, Quando, Onde: Localizando os Borum**

Borum é a autodenominação dos grupos indígenas Botocudo, falantes de uma língua do tronco lingüístico Macro-Jê. A denominação Botocudo, criada pelos colonizadores no século XVIII, é referência aos botoques labiais e auriculares utilizados por estes indígenas. Antes dos oitocentos, os Botocudos eram chamados Aimorés.

O problema metodológico para a história indígena dos etnônios é sabido. Um etnônimo pode dizer respeito a vários grupos étnicos e, concomitantemente, vários etnônios podem englobar apenas um grupo étnico. Alguns dos etnônios dos subgrupos Botocudo comuns na historiografia são Giporok, Joáima, Naknenuk, Aranã e Pojichá – este último tem subdesignações como Krenhé e Krekmum<sup>2</sup>. Os Krekmum eram o povo mais temido de todos os Botocudos, uma dissensão deste subgrupo no fim do século XIX originou um

novo subgrupo: os Krenak. Sendo assim, Krenak - nome pelo qual os Borum são atualmente conhecidos pela sociedade nacional - é a denominação de um dos subgrupos que compõe o grupo de Borum que hoje vive à beira do Rio Doce.

Os Botocudo habitavam o chamado Sertão do Leste, hoje abrangendo os estados de Minas Gerais e Espírito Santo, compreendendo os vales dos rios Doce, Mucuri e Jequitinhonha, sendo uma grande faixa de Mata Atlântica. Esta última, formada por floresta do tipo latifoliada, foi praticamente destruída. Ultimamente, diversos projetos de reflorestamento - inclusive um dentro da Terra Indígena Krenak - estão sendo desenvolvidos com o intuito de trazer de volta à região plantas nativas da Mata Atlântica. O atual território Borum é quase todo tomado por capim colonião (*Brachiaria sp.*) - vegetação de capoeira oriunda da criação de gado por fazendeiros por um período de quase quarenta anos. Mas a situação, nos últimos dez anos, já se modificou e hoje os topos dos morros e as nascentes já estão cobertos por matas. A intenção dos Borum é que, passados mais dez anos, a vegetação da Terra Indígena esteja completamente diferente.

O Território Indígena Krenak localiza-se à margem esquerda do Médio Vale do Rio Doce, no município de Resplendor. Região de terra fértil, com bastante água, altitude média de 200 metros, marcada pela presença de afloramentos e escarpas quartizíticas e, nas adjacências, áreas colinares e cristas graníticas<sup>3</sup>.

O território demarcado, em 1997, tem uma área total de 4.039,8241 hectares e nele residem aproximadamente duzentas pessoas. Há um processo na Funai que pede a revisão

---

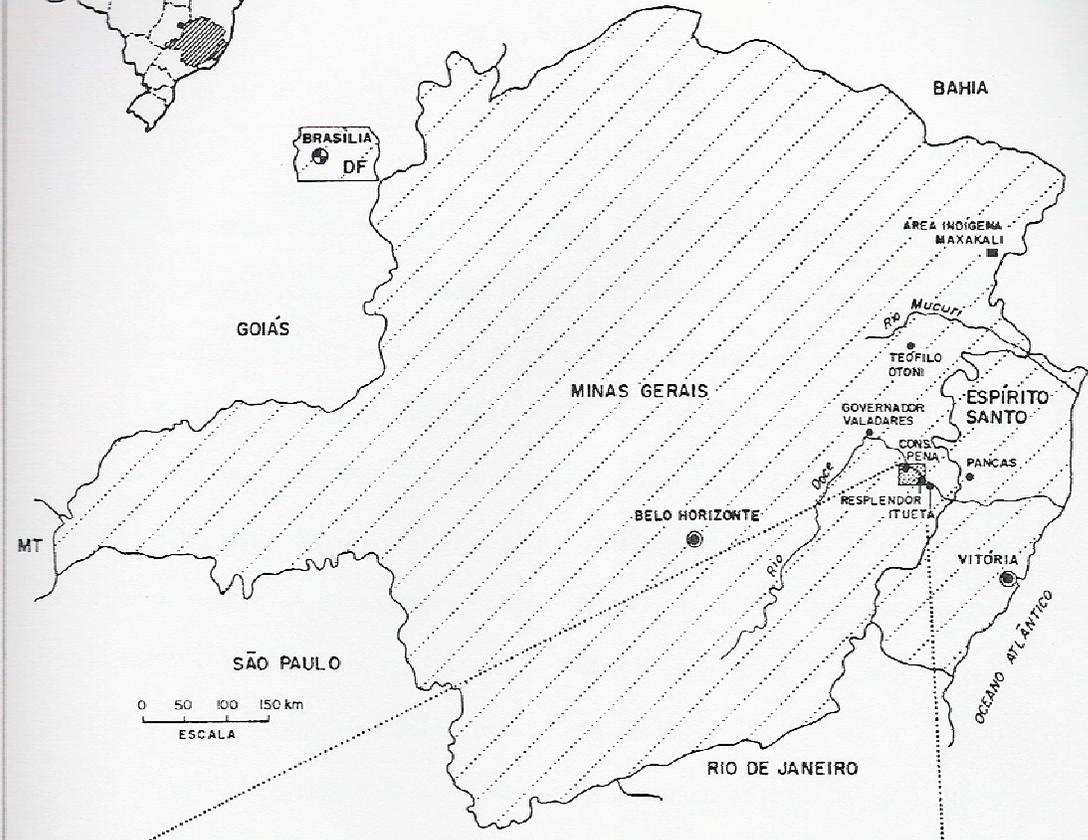
<sup>2</sup> Ver por exemplo: Mattos, 2002: 50 e Paraíso 1992: 419.

<sup>3</sup> Esses afloramentos fazem parte da Unidade Geomorfológica do Rio Doce e dos Planaltos Dissecados do Centro-Sul e do Leste de Minas que tem como principais características colinas com vales de fundo chato e planícies pluviais (Baeta, 1998: 78).

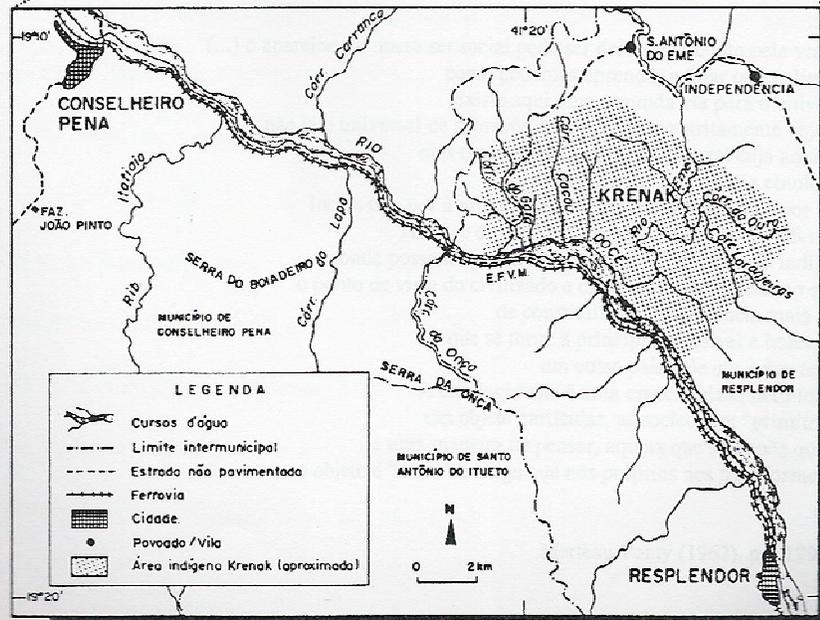
da terra que praticamente duplicaria a área. A região que os indígenas estão reivindicando é local de antiga ocupação Borum e de grande importância simbólica para o grupo.



# LOCALIZAÇÃO DA ÁREA INDÍGENA KRENAK



0 50 100 150 km  
ESCALA



**LEGENDA**

- Cursos d'água
- Limite intermunicipal
- Estrada não pavimentada
- Ferrovia
- Cidade
- Povoado/Vila
- Área indígena Krenak (aproximada)

MUNICÍPIO DE SANTO ANTONIO DO ITUETA  
0 2 km

FONTES: - ATLAS GEOGRÁFICO - MINISTÉRIO DA CULTURA, FAE, 1990  
- CARTA DO BRASIL, FOLHA CONSELHEIRO PENA - 186E, ESC. 1:100.000, 1974

DESENHO: MARCOS BRITO, 1995

Fonte: Mattos, 1996.



A Pedra Pintura e a Gruta dos Setes Salões são os pontos referenciais mais importantes, ambos localizados na serra *Takrukkrak*<sup>4</sup>. O primeiro é um sítio arqueológico de pinturas rupestres que, segundo os Borum, foram seus ancestrais que pintaram. Já a Gruta dos Sete Salões é um lugar mágico no qual, antigamente, viviam espíritos bons, os *Makhiám*. Os Borum realizavam rituais para pedir conselhos aos *Makhián* que os orientavam a fazer remédios de cura, indicavam lugar bom para caçar, entre outras coisas. Depois que os *krai*<sup>5</sup> passaram a freqüentar e depredar os Setes Salões, os espíritos foram embora, mas inúmeras histórias do local ainda são freqüentemente contadas pelos Borum<sup>6</sup>.

Devido aos conflitos com os colonizadores, na metade do século vinte os Borum foram mais de uma vez expulsos da beira do Watu (Rio Doce na língua indígena). Oficialmente, foram transferidos para Maxacalis, no norte de Minas e para a Fazenda Guarani, no centro mineiro. Não se adaptaram em nenhum desses lugares. À época da transferência para a Fazenda Guarani, o Serviço de Proteção aos Índios criou uma alternativa de mandar os indígenas insatisfeitos para a terra indígena Kaingang, no município de Tupã, no estado de São Paulo. Até hoje muitos Borum vivem em Vanuíre: mais de uma centena. Até o cacique da aldeia é Borum. A relação entre os Borum do Watu e aqueles Borum que vivem em Vanuíre é contínua. É comum casarem entre si - não só entre Borum, mas também entre Borum do Watu e Kaingang. Além destas relações de aliança, é importante lembrar que muitos destes Borum são parentes entre si<sup>7</sup>. O presente estudo limitar-se-á a tratar dos Borum do Watu.

---

<sup>4</sup> *Takrukkrak* na língua indígena significa pedra alta.

<sup>5</sup> *Krai* significa homem branco na língua indígena.

<sup>6</sup> Para estudos que focalizam a relação dos Borum com esses locais a partir de uma perspectiva etnoarqueológica ver: Baeta (2000, 1998) e Baeta & Mattos (1994).



Em cima vista do Watu, um dos locais de travessia do rio (Porto da Barca). Embaixo, serra *Takrukkrak*.

---

<sup>7</sup> Infelizmente, não existe nenhum estudo sobre os Borum de Vanuíre.

## **O Trabalho**

No processo de construção deste estudo realizei um trabalho de campo com a duração ininterrupta de seis semanas, no período 26 de agosto a 07 de outubro de 2005<sup>8</sup>. Fiquei, por todo tempo, hospedada na casa de uma mesma família Borum. No entanto, caminhei muito pela aldeia e por várias vezes dormi em casas de outras famílias.

Sei que este estudo não suprirá a falta de uma etnografia sobre os Borum. Para tanto seria preciso uma pesquisa de maior fôlego. O tempo total que tive disponível para o trabalho de campo, a investigação bibliográfica e a construção do texto não ultrapassou nove meses. E pesquisadores, notavelmente antropólogos, sabem que esse período é curto para a elaboração de uma pesquisa.

Neste contexto, ao invés de fazer uma etnografia nos moldes clássicos, trabalhei com uma problemática bem específica: a belicosidade Borum. Para tanto, optei por uma discussão inicial sobre guerra e faccionalismo na etnologia brasileira. É a partir destes temas, que a antropologia teoriza a questão da belicosidade dos grupos indígenas. Conseqüentemente, guerra e faccionalismo são assuntos recorrentes na literatura Borum. Sendo assim, achei pertinente começar o trabalho com um panorama geral sobre estas

---

<sup>8</sup> Anteriormente, já havia estado por duas vezes na Terra Indígena Krenak. A primeira das vezes, por três dias em março de 2002, com o objetivo de colaborar na feitura de um diagnóstico etnoambiental a ser enviado ao Fundo Nacional do Meio Ambiente. A Associação Krenak tinha enviado um projeto de recuperação ambiental da área e o órgão federal disponibilizou verba para a elaboração do diagnóstico (o Projeto foi aprovado e atualmente está em andamento a última etapa, o plantio das mudas de espécies nativas da Mata Atlântica). A outra ocasião foi um mini trabalho de campo de dez dias, em junho de 2003, para a elaboração do trabalho final do curso de graduação de Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais (Arantes, 2003). Nos intervalos dessas visitas à aldeia, muitas vezes encontrei alguns Borum fora da terra indígena: em ocasiões de cursos de educação indígena, encontros indígenas na cidade e em outras aldeias.

temáticas na produção etnológica sobre povos indígenas no Brasil, buscando subsídio teórico e etnográfico para analisar o caso Borum.

No segundo capítulo, apresento trechos do material historiográfico escrito sobre os Borum, entre o século XIX até meados do século XX, referentes à belicosidade destes indígenas. Neste capítulo, escolhi utilizar o termo Botocudo por estar tratando de um momento histórico no qual o contato dos Borum com a sociedade nacional ainda não tinha causado um impacto tão brutal na organização social do grupo quanto ocorreu no período posterior. Ainda que as mudanças frutos do contato não sejam objeto deste trabalho, o modo que encontrei de ressaltar tais transformações foi a partir do próprio termo de referência. Além do que é coerente usar o termo Botocudo por outro motivo: nas fontes historiográficas consultadas este é o termo predominante.

Após apresentar fragmentos do material historiográfico, arrisco analisá-los a partir do ponto de vista antropológico reconstruindo o sentido nativo de guerra. Tenho consciência da dificuldade metodológica de tal exercício devido à natureza diversificada e não sistemática das fontes consultadas. A maioria dos escritores era viajantes, naturalistas, missionários ou funcionários do governo que, no geral, não tinham sensibilidade etnográfica. A escassez de dados sobre cosmologia, organização social e parentesco dificulta o trabalho. No entanto, procurei vencer as dificuldades através de uma leitura minuciosa e comparativa das fontes aliada ao conhecimento atual sobre os Borum e, também, às informações etnográficas e teóricas trabalhadas no primeiro capítulo.

Já no terceiro capítulo apresento um panorama da organização social Borum a partir de dados observados no trabalho de campo. Proponho uma análise da disposição das casas na aldeia, buscando relacionar a residência com relações de parentesco e aliança. Então,

descrevo um exemplo etnográfico com a intenção de apresentar uma situação que permita demonstrar a rede de relações sociais propiciada pelos conflitos entre os Borum.

Por fim, busco discutir o caso Borum dentro de um contexto teórico e etnográfico mais amplo no qual está inserido o debate, apresentado inicialmente, sobre guerra e faccionalismo na etnologia brasileira.

“Somos segmentarizados por todos os lados e em todas as direções.  
O homem é um animal segmentário.  
A segmentaridade pertence a todos os estratos que nos compõe.  
Habitar, circular, trabalhar, brincar:  
o vivido é segmentarizado espacial e socialmente”.  
Deleuze & Gattari, Mil Platôs, V.3

“(…) longe de ser inerte, o sistema está em movimento perpétuo,

não pertence à estática mas à dinâmica; e a mônada primitiva,  
ao invés de permanecer fechada em si mesma,  
abre-se para as outras na intensidade extrema da violência guerreira”  
Pierre Clastres, Arqueologia da Violência.

## **1. Guerra e Faccionalismo na Etnologia Brasileira**

Guerra e faccionalismo são temas que já foram muitas vezes abordados na literatura antropológica e, mais especificamente, na literatura etnológica sobre as sociedades indígenas no Brasil. Fui impulsionada a retomar esses temas por duas questões principais: a insistência com que esses assuntos aparecem nas fontes sobre os Borum e, por outro lado, a falta de uma pesquisa que reflita sobre a famosa belicosidade desses indígenas. Antes de apresentar e analisar o material historiográfico e etnográfico dos Borum, discuto alguns trabalhos que trataram dos tópicos abordados, guerra e faccionalismo, focalizando o tratamento conceitual dado pelos autores e, concomitantemente, reunindo alguns dados etnográficos que possam propiciar futuras comparações.

### **Guerra e Canibalismo: Os Tupinambá**

Os cronistas do século XVI e XVII, impressionados com a belicosidade e, principalmente, com os rituais antropofágicos dos Tupinambá, deixaram um extenso e rico material sobre esses indígenas. Um dos primeiros pesquisadores a realizar uma análise sistemática e exaustiva desses registros quinhentistas e seicentistas foi Florestan Fernandes<sup>9</sup>. São duas as principais obras fruto dessa pesquisa: *A Organização Social dos*

---

<sup>9</sup> Antes de Florestan Fernandes, Alfred Métraux (1928) escreveu sobre religião e cultura material dos Tupinambá, partindo dos escritos dos cronistas.

*Tupinambá* (1948) e *A Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá* (1952)<sup>10</sup>.

Limitar-me-ei a comentar apenas a segunda.

Florestan Fernandes (1952) define a guerra como um fenômeno social, mais ainda como uma instituição social, e busca analisá-la em sua forma, condições, causas e efeitos sociais em todas as esferas da vida Tupinambá: econômica, psicológica, religiosa, tecnológica, dentre outras; utilizando o método funcionalista britânico combinado com uma inspiração maussiana<sup>11</sup>.

A ambição de Fernandes ao escrever a *Função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá* (1952) é contribuir para o conhecimento (1) da guerra na sociedade Tupinambá, (2) da própria sociedade Tupinambá a partir de uma importante instituição de sua dinâmica interna e (3) da guerra como fenômeno social, sendo assim contribuir com a teoria sociológica da guerra.

A característica essencial da abordagem sociológica da guerra é tratá-la no contexto social em que ela se manifesta. O importante é pensar a guerra dentro do sistema organizatório da sociedade em questão (Fernandes, 1949: 16). No caso, Florestan Fernandes delimitou rigorosamente o objeto de seu estudo: a sociedade Tupinambá. Sua justificativa é que antes de realizar estudos comparativos é necessário tratar cuidadosamente cada objeto em particular.

O sistema bélico-sacrificial Tupinambá prevê que o guerreiro de uma aldeia morto por inimigos, invariavelmente, deverá ser vingado, sendo a vingança o aprisionamento de

---

<sup>10</sup> Peirano (1983) faz uma interessante discussão dos estudos de Florestan Fernandes sobre os Tupinambá, repensando a contribuição analítica e interpretativa de tais estudos para a antropologia e refletindo no porquê que esses trabalhos sempre foram considerados periféricos na história acadêmica do autor.

<sup>11</sup> A influência de Mauss nessa obra de Florestan se dá principalmente na abordagem da guerra como fato social total, mas também na análise da vingança e do significado do ritual do canibalismo através do modelo do sacrifício.

um guerreiro inimigo, a morte cerimonial e, por fim, a realização do ritual do canibalismo. A vingança, na análise de Florestan Fernandes, define uma obrigação dos vivos para com os mortos, então a guerra proporciona a ligação do mundo dos vivos com o mundo dos mortos. É através da guerra que certas tensões internas à cosmologia Tupinambá são resolvidas. A guerra é uma obrigação moral com fundamentos sagrados.

O estado de guerra exprime-se numa cadeia de ritos: ritos relativos à determinação da guerra, ritos preparatórios das ações guerreiras, ritos propiciatórios durante a guerra e ritos de tratamento do inimigo. Cada uma dessas séries de ritos é narrada por Fernandes com o intuito de demonstrar o curso determinado da guerra na sociedade Tupinambá. O autor também define a função de cada série desses rituais (Fernandes, 1952: 82).

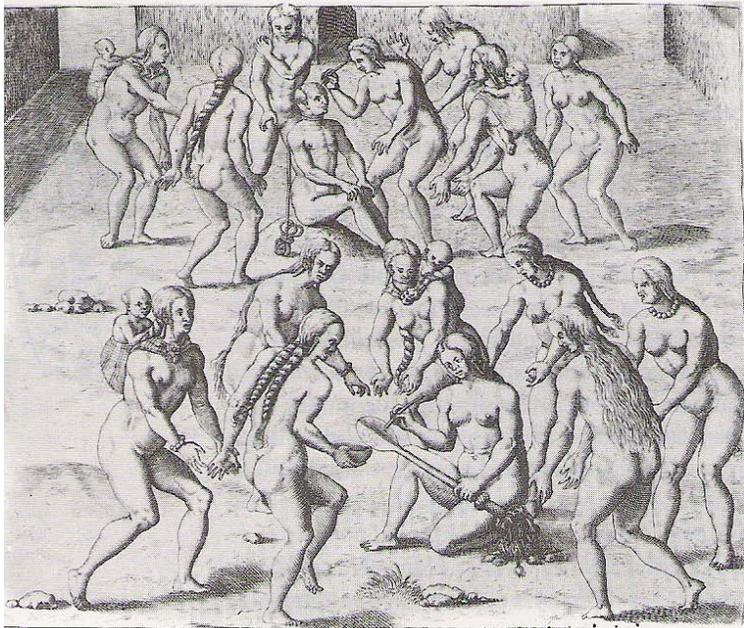
Ser um grande guerreiro é o grande *status* que um homem Tupinambá podia adquirir. Cada novo inimigo sacrificado rendia ao guerreiro um novo nome e uma nova cicatriz. E os grandes guerreiros também tinham o privilégio da poligamia. Quanto mais nomes, cicatrizes e mulheres um homem acumulava, mais prestígio tinha. Somente um grande guerreiro podia aspirar à vida perfeita e ideal na sociedade dos antepassados e, para ele, a morte ideal era morrer no terreiro do inimigo com o esfacelamento de seu crânio e, após, ser comido pelos oponentes.

No desenvolvimento da monumental obra de Florestan Fernandes, a guerra ramifica-se por toda a estrutura do corpo social da sociedade Tupinambá. E, ainda que esse fenômeno complexo seja tomado como um desequilíbrio<sup>12</sup>, a sua função na sociedade

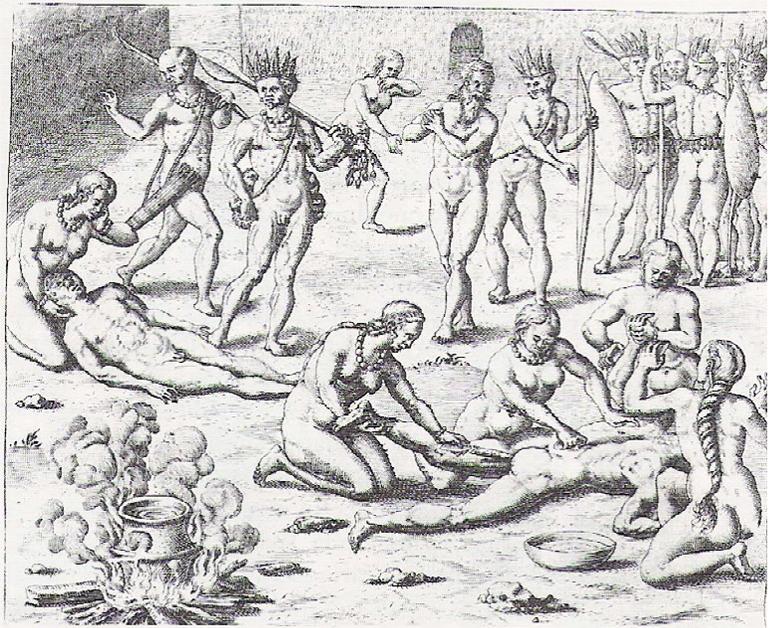
---

<sup>12</sup> Em termos mais amplos, para Florestan Fernandes (1949: 20-21) “A guerra constitui um estado das relações de conflito entre duas ou mais sociedades, provocado por comoções virtuais ou reais no sistema de relações inter-societárias, ou determinado pela ausência deste, em que os ideais coletivos de segurança, definidos ideologicamente, projetam-se nas personalidades dos indivíduos em ação, compelindo-os a se submeter, a aceitar ou a desejar a contenda armada na qual se empenham direta ou indiretamente de modo organizado”.

Tupinambá é preservar o equilíbrio social e o padrão correspondente de solidariedade social. Fernandes define o equilíbrio social como “o estado que [a sociedade] se mantém indefinidamente se não ocorrer nenhuma mudança nas condições de sua manifestação” (Fernandes, 1952: 353).



n  
u  
v  
id



Fonte: Fausto (1992: 388-389).

Desse modo, a estabilidade social dependia das conseqüências e efeitos sociais da guerra em todas as esferas da vida Tupinambá (vida material, moral, mágico-religiosa, etc...).

A guerra é, em si mesma, um *instrumentum religionis*, e, por conseqüência, está subordinada ao sistema mágico-religioso. Não existia entre os Tupinambá uma alternância entre guerra e paz: “Nem a guerra prepara a paz nem a paz antecede à guerra: a guerra constitui a condição da guerra” (Fernandes, 1952: 365).

Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro (1985) escreveram um artigo no qual retomam os escritos de cronistas e de Florestan Fernandes para propor um novo ponto de vista sobre a belicosidade Tupinambá. Para esses autores, a guerra não era uma instituição na sociedade Tupinambá, mas a vingança sim. A vingança era a instituição por excelência. Todas as outras instituições – casamento, chefia, xamanismo, profetismo – não só se articulavam mas se subsumiam na vingança (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985: 6). A sociedade tupinambá seria uma sociedade fundada na vingança.

A memória dos grupos é a memória dos inimigos. O importante não é a memória dos mortos de seu grupo, dos seus antepassados, mas sim a persistência da relação com o inimigo. Uma morte não vingava outra morte. As relações de hostilidade não cessavam. Definitivamente, não havia trégua entre grupos inimigos.

A crítica de Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro à análise de Florestan Fernandes é que esse último tratou a guerra como instrumento da religião, no sentido da guerra como meio de restaurar a integridade de uma sociedade lesada pela morte de um dos seus integrantes (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985: 12). Para legitimar a

hipótese de Florestan Fernandes, os Tupinambá haveriam de ter cultos aos ancestrais como base do seu sistema religioso, fato que não ocorria.

A vingança não é uma re-ligação com o mundo dos mortos, não é uma tentativa de resgatar o ente morto. Não há círculos de vendeta entre os Tupinambá. Uma morte jamais quitará outra morte. Poder-se-ia dizer de uma espiral infundável de vendeta, no qual a vingança jamais chegará ao fim. A vingança, ainda que seja uma herança dos antepassados, é o meio de proporcionar o futuro. Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro concebem a sociedade Tupinambá como uma sociedade fluida<sup>13</sup>, na qual a instituição mais forte é a vingança.

Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro (1985: 13-15) realizam um rápido exercício comparativo das relações com os inimigos entre os Tupinambá, povo Tupi, e povos Jê. Na análise desses autores, as tribos Jê encarariam cada batalha como um novo empreendimento, sendo essa iniciada e finalizada sem referência necessária ao passado e ao futuro. Uma guerra sempre chega ao fim, até que outra se inicie. São movimentos cíclicos. O que, como já foi demonstrado, não ocorre entre os Tupinambá.

---

<sup>13</sup> Na verdade, a elaboração da sociedade Tupinambá como uma sociedade fluida é de Viveiros de Castro. Esse autor retoma esse tema em outros escritos (Viveiros de Castro, 1986 e 2002). Acima de qualquer coisa, essa caracterização é de cunho comparativo. As sociedades Tupi são ditas fluída em relação às sociedades Jê. Obviamente que esse exercício comparativo de Viveiros de Castro cria tipologias limitadas e sujeitas à críticas, pois é complicado criar generalizações desses agrupamentos (Jê e Tupi) que englobam um número tão grande de sociedades. E mais ainda, a caracterização dos Tupi aparentemente é realizada pela falta: enquanto os Jê tem linhagens, grupos cerimoniais e regras positivas de casamento os Tupi não teriam. Desse modo, Viveiros de Castro estaria cometendo o mesmo erro dos colonizadores quando chegaram à América e classificaram os indígenas como povos sem lei, sem fê e sem rei. No entanto, ao acompanhar a construção mais ampla do pensamento do autor é possível perceber que não é bem assim. Viveiros de Castro ao propor a teoria do perspectivismo ameríndio baseia-se na experiência dos povos Tupi, particularmente os Araweté. Sua conclusão é que os povos indígenas das terras baixas da América do Sul tem um ponto de vista para o mundo radicalmente diferente do ocidental e é nessa diferença de ponto de vista – no qual no mundo indígena todos os seres são potencialmente humanos - que está a originalidade desses povos no modo de pensar, organizar e vivenciar o mundo. Sendo os povos Tupi, o exemplo por excelência dessa particularidade.

Poderia dizer que se para Florestan Fernandes a guerra mantém a sociedade Tupinambá em equilíbrio, para Carneiro da Cunha e Viveiros de Castro a sociedade não existiria sem a guerra.

A discussão de Pierre Clastres (1977) nos oferecerá subsídio para uma reflexão conceitual sobre a guerra nas sociedades primitivas<sup>14</sup> e, mais especificamente, na sociedade Tupinambá. Clastres define a guerra como a violência em sua forma, ao mesmo tempo, mais brutal e mais coletiva, mais pura e mais social (1977: 231), sendo que a atividade guerreira tem, dentre as sociedades primitivas, caráter universal.

Clastres constrói seu argumento a partir de um diálogo com Hobbes e Lévi-Strauss. Ele testa as hipóteses desses dois autores que, segundo sua interpretação, seriam simétricas e inversas. Para o primeiro a sociedade primitiva seria a guerra de todos contra todos, enquanto para o segundo a sociedade primitiva seria a troca de todos com todos.

Hobbes, filósofo contratualista do século XVII, entendia que uma sociedade sem governo, sem Estado, não é uma sociedade. Os selvagens viveriam no exterior do social, no qual reina a guerra de todos contra todos. Clastres diz que se a hipótese de Hobbes fosse real, o vencedor criaria uma relação política com o vencido que não é aceitável nas sociedades primitivas: uma relação de dominação. Além de ser, realmente, unimaginável que além da parentela próxima, todos os “outros” sejam inimigos. Afinal, a aliança é necessária, no mínimo, para propiciar casamentos.

Lévi-Strauss (1942: 337) propõe que “as trocas comerciais representam guerras potenciais, pacificamente resolvidas, e as guerras são o resultado de transações mal

---

<sup>14</sup> Reproduzo o termo primitivo utilizado por Clastres. Estou ciente que nos dias de hoje a etnologia não faz mais uso de tal termo por seu forte caráter pejorativo, tanto por se referir às sociedades do passado quanto por colocá-las em um patamar inferior em relação às sociedades ocidentais. Desse modo, deixo claro que só uso o termo “sociedade primitiva” para demonstrar o pensamento de Pierre Clastres.

sucedidas”. Lévi-Strauss toma as guerras e as trocas econômicas como dois aspectos, indissolúveis e opostos, de um mesmo processo social. A guerra seria da ordem sociológica, desse modo não é possível pensá-la fora do todo social. Mas, Clastres entende que a abordagem de Lévi-Strauss prevê uma prioridade sociológica do comércio, ou melhor, da troca sobre a guerra, pois é da troca que a paz ou a guerra dependem. Sendo assim, não há positividade na guerra. A guerra é o negativo, o desvio, a ruptura da ordem, a não essência, o não ser da sociedade (Clastres, 1977: 248). E ainda, a amizade generalizada requereria uma lógica da identidade, o oposto do que reina nas sociedades primitivas: a lógica da diferença.

O argumento de Clastres é baseado numa premissa sociológica que permeia toda sua teoria sobre a sociedade primitiva: *a sociedade primitiva é ao mesmo tempo totalidade e unidade*. A totalidade refere-se ao sentido pleno de sociedade, um conjunto completo, terminado, autônomo, auto-suficiente. Enquanto a unidade diz respeito à recusa da divisão social e da desigualdade. “A sociedade primitiva é totalidade uma porque o princípio de sua unidade não lhe é exterior: ela não deixa nenhuma figura do Um destacar-se do corpo social para representá-la, para encarná-la como unidade” (Clastres, 1977: 254).

Essa premissa sociológica engloba duas outras idéias essenciais do pensamento de Clastres: a sociedade primitiva é uma sociedade da abundância e uma sociedade contra o Estado. A sociedade primitiva produz tudo aquilo que necessita para viver e também o excedente para festas, sobrando tempo para a realização de outras atividades. A produção de excedente, almejando o acúmulo de bens, é rara, pois a sociedade primitiva não permite poder centralizado.

Voltemos à guerra. Clastres entende que a guerra é uma estrutura da sociedade primitiva e, ao mesmo tempo, é o motor da vida social. Sendo assim, não é um fracasso de

uma troca mal sucedida, como Clastres compreende a teoria levistraussiana. O estado de guerra permanente e sua esporádica concretização são os meios de impedir a mudança social, ou, nas palavras de Florestan Fernandes, a guerra preserva o equilíbrio social.

A função da guerra para Clastres é assegurar a continuidade da dispersão, da fragmentação e atomização dos grupos. Quanto mais guerra, mais fragmentação e, assim sendo a sociedade primitiva firma-se como uma sociedade contra o Estado e uma sociedade-para-a-guerra.

Clastres conclui que a guerra tem primazia sobre a troca, então ela prevalece sobre a aliança, “é a guerra como instituição que determina a aliança como tática” (Clastres, 1977: 260).

O grande problema a meu ver da análise da teoria de Lévi-Strauss feita por Clastres é que este último inverteu o pensamento daquele: será a guerra para Lévi-Strauss o negativo da troca? Ou será apenas uma das modalidades de troca? Mais um modo possível de relação entre os termos?

Ainda que tomemos a guerra como relação social positiva que promova redes de socialidade entre grupos, enfrentaremos alguns problemas no momento de tratar dados etnográficos<sup>15</sup>. Como, por exemplo, tratar as relações de vingança como dádiva? O ciclo dar – receber – retribuir pode funcionar sem que os envolvidos se dêem aos inimigos? Afinal, mesmo que Marcel Mauss tenha nos ensinado que a dádiva, ao contrário do que se pensava, é de caráter obrigatório, ninguém irá se entregar de presente ao inimigo para ser morto. Sendo assim, a retribuição não é desejada, mas permanece sendo obrigatória.

---

<sup>15</sup> Fausto (2001: 322-333) faz um “esboço de uma teoria da guerra”, no qual propõe tratar a guerra como forma de consumo produtivo e, no desenvolvimento da sua idéia analisa as limitações de tratar a guerra a partir da teoria do dom.

Outro ponto relevante é que ao tratar as guerras nas sociedades primitivas somente como positividade, o lado destruidor fica esquecido. Acredito que a guerra é um meio de sociabilidade -no mínimo para os casos Tupinambá e Botocudo - entretanto não há como ignorar a destruição de pessoas material e imaterialmente.

Fausto (2001: 328) propõe não reduzir a guerra à troca, reintegrando a produção ao consumo. A guerra não engloba apenas transferência e circulação, mas também gasto, consumo e perda. Nomes, carnes, almas são consumidos literal e simbolicamente nas guerras, não sendo apenas trocados (Fausto, 1999: 267).

A alternativa seria pensar a guerra como uma modalidade de relação: a predação familiarizante, na qual predomina a relação social entre sujeitos<sup>16</sup>. Isso se justifica na medida em que a economia que rege as sociedades ameríndias prevê a apropriação de algo exterior para a produção de pessoas no interior da sociedade. Explico-me. As relações sociais nas sociedades ameríndias são mediadas por pessoas<sup>17</sup> - não por objetos como nos sistemas melanésios - nas quais a destruição-consumo dos inimigos tem um papel central (Fausto, 2001: 333), como é percebível no exemplo dos Tupinambá, discutido acima. Mata-se o inimigo para produzir novas possibilidades de sua própria existência, ou melhor, para existência de todo o grupo do matador.

Por hora, deixarei a guerra de lado para discorrer a respeito do faccionalismo. Logo após, experimentarei algumas elaborações conceituais para iluminar a análise etnográfica.

---

<sup>16</sup> Fausto (1999: 273) diz que nas guerras “modernas” os inimigos são coisificados ou animalizados , já na guerra indígena a luta é sempre travada entre sujeitos. Ou seja, a guerra indígena se dá entre pessoas que já tem uma relação pessoal anterior á luta.

<sup>17</sup> Sobre a centralidade da construção do corpo e da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras ver o artigo de Seeger, Da Matta & Viveiro de Castro (1978).

## **Faccionalismo político em alguns grupos Jê**

O tema do faccionalismo na etnologia brasileira aparece, prioritariamente, nos estudos de povos do complexo lingüístico-cultural Jê. Buscarei ponderar o motivo de tal fato, mas, primeiramente, vamos a alguns exemplos etnográficos e modos de tratamento do tema.

Na clássica obra de Maybury-Lewis, *A Sociedade Xavante* (1967), o tema do faccionalismo é central. O autor define facções como “agrupamentos políticos temporários cuja formação tem por referência categorias que permeiam todo o pensamento Xavante” (p.5). Maybury-Lewis enfatiza que a existência desse processo de faccionalismo não é pensado pelos Xavante como um problema a ser resolvido, ainda que para os antropólogos o seja.

Entre os Xavante não há uma unidade política central, são muitas aldeias e essas são distantes e independentes uma das outras, sendo elas agregados instáveis, de composição mutável e de permanência temporal incerta<sup>18</sup>.

Os Xavante dividem-se em clãs e linhagens, mas são os membros de uma linhagem que devem agir como grupo corporado. As linhagens são a base do sistema político. Mas é preciso frisar que as linhagens não são estáticas, elas podem aumentar ou diminuir de tamanho. Uma linhagem pode até desaparecer e uma nova pode ser criada. Os nomes das linhagens são arbitrários e não sistemáticos, muitas vezes confundindo os próprios Xavante.

A facção é a unidade do sistema político mais dinâmica e que pode se sobrepor às outras. Uma facção não é equivalente a uma linhagem, mas a composição daquela

---

<sup>18</sup>Lembro que os Xavante alternam períodos vivendo na aldeia e períodos de mobilidade.

normalmente tem como base a formação desta. Uma facção constitui-se por uma linhagem e alguns aliados de outras linhagens (seja do mesmo ou de outro clã) e até indivíduos isolados. Mas a grande marca das alianças faccionárias é, exatamente, sua natureza circunstancial (Maybury-Lewis, 1967: 236).

Normalmente, a facção dominante é a do chefe, mas há épocas em que uma determinada aldeia não tem um chefe, então cada facção tem seu próprio chefe. Maybury-Lewis diz que a facciosidade Xavante pode ser vista como uma disputa constante pela chefia.

A facciosidade é estrutural da vida Xavante, o comportamento das pessoas e a ordenação das categorias conceituais são orientados pelo sistema de formação e cisão das facções. Essas competem infinitamente por poder, prestígio e pela chefia. O faccionalismo intenso é caracterizado por envolver violência, mortes freqüentes e visão de comunidades e, além de acontecer na sociedade Xavante, ocorre também entre os Kayapó e Xerente (Maybury-Lewis, 1967: 371).

Maybury-Lewis afirma que os Xavante entendem que o contraponto do sistema de facções seria as classes de idade, ou seja, a desarmonia criada pelo faccionalismo seria restaurada pelas classes de idade. No entanto, o autor questiona essa afirmação dos indígenas, ponderando que na casa dos homens<sup>19</sup>os meninos aprendem as qualidades masculinas essenciais: belicosidade, agressividade e comportamento sexual.

---

<sup>19</sup> Essa é a única instituição encontrada nos três grupos que apresentam facciosidade intensa (Xavante, Kayapó e Xerente) e, ao mesmo tempo, é ausente entre os outros grupos Jê Setentrionais e Centrais que não tem a facciosidade como estrutural da organização social.



Guerreiro Xavante. Fonte: <http://www.phfawcettsweb.org>.

A belicosidade é altamente valorizada e a agressividade é institucionalizada em diversas cerimônias, como naquelas em que há ataques rituais dos homens iniciados aos meninos não-iniciados ou em outras em que as mulheres são violentadas pelos homens como demonstração da sua agressividade e força sexual.

Contudo, a belicosidade dos Xavante<sup>20</sup> não se reduz a situações rituais, afinal a relação com todos os “outros” - sejam esses “outros” da facção oposta, de outra aldeia, de outra etnia e até mesmo não-indígenas – é belicosa.

Maybury-Lewis considera que entre os Xavante, Kayapó e Xerente a característica básica do relacionamento com os estranhos é a belicosidade (Maybury-Lewis, 1967: 373). Dentro do contexto deste trabalho, podemos traduzir a afirmação de Maybury-Lewis do seguinte modo: as relações bélicas são o meio de sociabilidade daqueles povos com seus outros. Mais adiante voltaremos a este ponto.

Por ora, lançarei mão de dois trabalhos para exemplificar modos de tratamento do sistema de facções entre os Kayapó (Oliveira Júnior, 1995)<sup>21</sup> e entre os Xerente (Paula, 2000).

---

<sup>20</sup> Baldus (1951) escreveu um artigo no qual questiona a fama de belicosos que os Xavante ganharam na década de trinta na imprensa brasileira. Baldus defende que os Xavante não são belicosos no sentido de saírem atacando territórios e pessoas à revelia. O autor afirma que essa fama na imprensa foi criada como mais uma manobra dos inimigos dos índios para resolver à bala o problema dos povos primitivos (p.129).

Oliveira Júnior justifica sua escolha de tratar a atividade faccionária dos povos Kayapó por acreditar que esse é um aspecto pouco estudado e que pode iluminar alguns dos enigmas sobre a organização social desses grupos. Ao longo do trabalho o termo facção é tido como o grupo concreto a cindir-se de determinada aldeia (Oliveira Júnior, 1995: 5).

O problema central detectado pelo autor ao analisar o material bibliográfico Kayapó é que a homogeneidade cultural compartilhada pelos grupos dessa etnia levou pesquisadores a crerem que a homogeneidade também se dava no plano da organização social. A chave para a compreensão da diferença na organização social entre grupos Kayapó está, para Oliveira Júnior, no sistema de facções<sup>22</sup>.

A recorrência do tema do faccionalismo na literatura é altíssima: só no século XX foram registradas trinta e uma cisões em grupos Kayapó. Sendo assim, o autor deixou de entender o processo de cisão dos grupos como uma exceção à regra e passou a compreendê-lo como parte integrante da organização social Kayapó.

São dois os pontos fundamentais que baseiam a análise realizada por Oliveira Júnior do sistema de facção Kayapó. O primeiro ponto é a chefia: quem é o chefe, como se tornar um chefe, como é o processo sucessório, quais as atividades realizadas pelo chefe, quais as qualidades necessárias para se tornar chefe<sup>23</sup>. Cada um desses tópicos é desenvolvido com o fim de demonstrar a importância da ação individual do chefe de facção como forma de determinação da organização social Kayapó (Oliveira Júnior, 1995: 72). A questão da

---

<sup>21</sup> Oliveira Júnior (1995) escreve Kayapó com a letra C e I (Caiapó), continuarei escrevendo com K e Y, como faz Maybury-Lewis (1967).

<sup>22</sup> Sem dúvida, muitas características da organização social se mantêm entre os grupos Kayapó, ou melhor, entre os chamados Jê do norte, como por exemplo: viver em aldeias circulares, nas quais a divisão entre o mundo feminino (doméstico) e o mundo masculino (social) é representada fisicamente, sendo a periferia do círculo referente àquele e o pátio central referente à esse e a força das classes de idade como organizadores da vida social.

<sup>23</sup> Lembro que a chefia a que estamos nos referindo é aquela tradicional que não se confunde com as lideranças que tem o papel de se relacionar com o mundo não-indígena.

chefia é novamente trazida ao primeiro plano no debate sobre o faccionalismo. Afinal, como foi dito acima, para Maybury-Lewis (1967) a facciosidade Xavante é, no limite, uma disputa constante pela chiefa.

Já o segundo ponto é a composição da facção. Para tal descrição Oliveira Júnior precisou remeter-se ao sistema de parentesco e às regras de casamento entre os Kayapó. Destaco apenas que a residência pós-marital é uxorilocal, ou seja, é o homem que sai de seu grupo residencial original e muda-se para o grupo de residência de sua mulher, e que não é permitido que uma pessoa case com alguém de seu próprio grupo. Após vários estudos de caso, o autor conclui que há uma notável perenidade das facções e ele atribui essa persistência no tempo ao fato das facções atuarem como uma unidade endogâmica potencial. Isso porque as facções são compostas por indivíduos de unidades residenciais distintas. A cisão de um grupo é, normalmente, conduzida por um chefe que é seguido por seu segmento residencial original, seu segmento residencial de casamento e os segmentos residenciais de casamento de seus irmãos, além de alguns indivíduos isolados. Após uma cisão, os grupos que se separaram tornam-se inimigos, não mais casando entre si e os parentes que se apartaram em poucos anos não se reconhecerão mais como parentes.

Oliveira Júnior, tal como Maybury-Lewis, agrega o sistema de facções à estrutura da organização social do grupo étnico. Percebo duas diferenças principais no trabalho dos autores, uma delas poderia caracterizar de etnográfica, já a outra é fruto de uma distinção na abordagem do problema. A diferença etnográfica é que entre os Xavante as facções seriam essencialmente circunstanciais, sendo assim sua duração temporal é, com raras exceções, curta; já entre os Kayapó a grande marca dos processos de cisão é a perenidade das facções.



Aldeia Kayapó. Fonte: [www.amazonas.de](http://www.amazonas.de).

Maybury-Lewis (1967) entende a facciosidade como estrutural da sociedade Xavante na medida em que essa orienta as noções cosmológicas e os padrões de comportamento, além de nortear as relações entre as pessoas, ou melhor, entre os grupos de pessoas. O sistema político Xavante é altamente dinâmico, a composição das partes (linhagens e facções) modifica-se constantemente. Mas a desarmonia social causada pelas freqüentes brigas e cisões é apenas aparente, na verdade esses processos não são entendidos como um problema para os próprios indígenas. O mundo social Xavante é, por um lado, regido por esse constante movimento de união e separação das partes e, por outro, pela ideologia dualista.

Por sua vez, Oliveira Júnior percebe a atividade faccionária Kayapó como a produtora da diferença dentro do próprio grupo. O autor defende que não se pode continuar postulando a existência de um povo Kayapó indiferenciado internamente. É importante frisar que esse meio da produção da diferença – a atividade faccionária – passou a existir depois do contato dos Kayapó com os colonizadores, o que incorporou ao debate do autor a categoria tempo. Tal categoria, entendida como o tempo-devir transformador das próprias categorias da percepção, é englobada no conceito de organização social. O esforço de

Oliveira Júnior não foi de apreender a mudança histórica no nível das instituições concretas, mas sim alargar o conceito de organização social introduzindo o vetor temporal como forma de compreensão das variações percebidas na organização social dos grupos Kayapó contemporâneos (Oliveira Júnior, 1995: 77).

O trabalho de Maybury-Lewis (1967) é, antes de tudo, uma densa etnografia. O autor realizou cinco viagens a campo nas décadas de 50 e 60 e buscou descrever a sociedade Xavante a partir de uma análise estrutural<sup>24</sup>. A tentativa de apreender a sociedade Xavante em sua totalidade é ambiciosa e perigosa, Maybury-Lewis dissertou sobre: dados históricos, aspectos geográficos, ecologia, grupos domésticos, sistema de classe de idade, sistema político, sistema de parentesco, ritual, cosmologia, estrutura social e organização dual. O maior problema da interpretação de Maybury-Lewis é a dificuldade de conciliar o modelo conceitual e a prática social - crítica já antiga tanto aos adeptos do estrutural-funcionalismo quanto do estruturalismo francês. O próprio Maybury-Lewis chama atenção para tal fato e tenta escapar desse erro, no entanto acaba repetindo-o. Não podemos esquecer que seu trabalho está inserido no famoso projeto de estudos comparativos das sociedades indígenas do Brasil Central que culminou em um convênio entre a Universidade de Harvard e o Museu Nacional do Rio de Janeiro.

Já a dissertação de mestrado de Oliveira Júnior (1995) é um trabalho de revisão bibliográfica de um grupo indígena que já foi densamente estudado. Oliveira Júnior procurou interpretar o que chamou de 'resíduos inexplicados' que encontrou nos escritos sobre os Kayapó. A análise dos resíduos inexplicados, que é o faccionalismo, levou o autor a reinterpretar o conceito de organização social e a sua aplicabilidade. A organização social deixa de ser entendida como uma acepção puramente morfológica, passando a conter um

caráter processual. Nessa nova leitura, Oliveira Júnior integrou a construção da diferença dentro das comunidades Kayapó à organização social.

Um outro tipo de abordagem do faccionalismo é realizado por Paula (2000)<sup>25</sup>. Esse autor opta por avaliar uma dimensão política do contato interétnico dentro de um contexto no qual estão inseridos diversos atores, sendo um deles a população Xerente. O objetivo é descrever a participação dos Xerente no campo político institucional do Estado do Tocantins como meio de entendimento do fenômeno do facciosismo nessa população indígena.

A proposta de Paula é analisar uma dinâmica processual num momento histórico específico. A dificuldade de tratar um processo tão circunstancial e efêmero, o facciosismo, é explicitada pelo autor, mas é justificada como um meio de demonstrar o caráter dinâmico do sistema de facção e registrar esse período particular da história Xerente que poderá ser útil para estudos futuros.

Nesse estudo, facção é definida pela sua “condição de *quasi-groups*, quer dizer, é formada de maneira contextual e, uma vez, alcançados (ou não) os objetivos que lhe dão sustentação, tende a se desfazer com a mesma agilidade com que fôra composta” (Paula, 2000: 169). No caso Xerente, as facções não se confundem com clãs, grupos domésticos ou linhagens e há uma autonomia delas em relação aos outros arranjos sociais.

Apesar do objetivo explicitado por Paula ser tratar um aspecto da vida política Xerente, o facciosismo, seu trabalho acaba sendo prioritariamente sobre a construção do Estado do Tocantins. Ou seja, o objeto central de discussão é a política nacional, no sentido

---

<sup>24</sup> No Prefácio à Edição Brasileira, Maybury-Lewis (1967: 3-5) define o que entende por análise estrutural.

<sup>25</sup> Paula (2000) opta por utilizar o termo facciosismo, ao invés de faccionalismo, argumentando que prefere o termo disponível na língua portuguesa.

restrito do termo. Na minha concepção essa abordagem é totalmente legítima, mas não seria um estudo de Etnologia Indígena, mas sim de Antropologia do Estado.

### **Apontamentos sobre a teoria da segmentaridade**

Antes de buscar relacionar teórica e etnograficamente a discussão sobre guerra e faccionalismo, farei algumas ponderações sobre a teoria da segmentaridade. Creio que tal assunto é importante porque as discussões sobre faccionalismo sucederam da teoria da segmentaridade e, as mais recentes elaborações sobre o assunto poderão oferecer subsídio conceitual para o presente estudo.

Os britânicos, nas décadas de 30 e 40, introduziram na antropologia a noção de segmentaridade, a partir de estudos sobre o sistema político de sociedades africanas sem Estado. Um exemplo clássico da noção de segmentaridade é encontrado na famosa obra de Evans-Pritchard, *Os Nuer* (1940).

Para Evans-Pritchard a tendência à segmentação nas tribos Nuer é um princípio fundamental da estrutura social. A divisão se dá em segmentos primários, secundários e terciários. Membros de segmentos se unem para guerrear contra segmentos adjacentes, esses segmentos se unem para guerrear contra seções maiores e assim, sucessivamente. As guerras costumam ocorrer por motivos territoriais, porém são representadas em termos de linhagem (Evans-Pritchard, 1940: 155). Tal como no caso Xavante em que muitas vezes existe dificuldade em delimitar até onde vai uma linhagem e se inicia uma facção, entre os Nuer há também uma íntima relação entre segmentos territoriais e segmentos de linhagem.

A divisão e a fusão de grupos são aspectos do mesmo sistema segmentário, ocorrendo um equilíbrio entre essas tendências contraditórias e complementares. Quanto mais freqüente e múltiplo o contato entre segmentos, mais forte é a oposição entre eles.

Esse movimento constante dos segmentos levou Evans-Pritchard a caracterizar como dinâmica a estrutura política Nuer.

Além das lutas entre grupos de pessoas, há também casos de disputas entre dois indivíduos pertencentes a um mesmo segmento primário que podem levar à morte de um dos envolvidos. Esse tipo de homicídio diz respeito não só ao assassino, mas também a todos seus parentes agnatos próximos. Durante anos os parentes agnatos do assassino e da vítima não comerão juntos por razões sentimentais<sup>26</sup>. O fato jamais será esquecido, mesmo após pagamentos e sacrifícios. As vendetas são, na concepção de Evans-Pritchard, uma instituição tribal.

Os Nuer têm, nas palavras de Evans-Pritchard, inclinação para a luta. Para um homem nuer é imprescindível ter habilidade para brigar e ser corajoso. As lutas entre os Nuer têm um caráter

essencial para o sistema político, na forma como existe hoje. Entre tribos, somente pode haver guerra; e através da guerra, da memória da guerra e da potencialidade de guerra, as relações entre tribos são definidas e expressadas. Dentro de uma tribo, as lutas sempre produzem disputas, e uma relação de disputa é característica dos segmentos tribais e fornece à estrutura tribal um movimento de expansão e contração (Evans-Pritchard, 1940:172).

Uma forte crítica ao sistema de segmentaridade de Evans-Pritchard é que sua tentativa de criar um modo específico de organização que não se misturasse nem com o parentesco e nem com o Estado culminou num morfologismo e em um tipologismo insuperáveis (Goldman, 2001: 67). O morfologismo se dá na medida em que o objetivo almejado é determinar um modo específico de organização social, já o tipologismo baseia-se na divisão entre sistemas segmentares e sistemas estatais.

---

<sup>26</sup> A relação entre guerra e comensalidade aparece em diversos estudos etnográficos, inclusive de povos indígenas no Brasil, tal como podemos observar em Fausto (2002).

A etnografia de Evans-Pritchard nos oferece uma idéia de um povo “eternamente Nuer”. A construção de um modelo ideal que represente a sociedade integralmente em todo e qualquer tempo e espaço é incompatível com a sua organização real. Esse problema nos leva, mais uma vez, para a discussão da dicotomia ideologia e ação ou princípio ideal e organização real, ou melhor, para a dicotomia estrutura e história.

Uma saída indicada por Goldman (2001:76- 77) é recusar a dicotomia ideologia e ação, encarando a segmentaridade como uma teoria política. Desse modo, a segmentação, ou melhor, a disposição para a segmentação, seria entendida como um aspecto universal da vida política em toda e qualquer sociedade, estando presente inclusive dentro do próprio Estado. É importante ressaltar o descolamento do viés sociologizante da teoria da segmentaridade, na medida em que a segmentaridade não mais se confunde com determinado tipo de sociedade ou com as linhagens. Sendo assim, a segmentaridade pode se apresentar em sistemas simbólicos, na organização social, em representações da história e em qualquer outro plano do mundo social.

Deleuze & Gattari (1996), que também corroboram com a universalidade do sistema de segmentação, demonstram a existência de dois tipos de segmentaridade: uma dura, linear, arborificada, molar e moderna, enquanto outra é flexível, circular, rizomática, molecular e primitiva. A novidade do pensamento desses autores é não, simplesmente, opor essas segmentaridades, mas torná-las inseparável, embaralhadas uma na outra.

As sociedades primitivas têm núcleos de dureza, de arborificação, que tanto antecipam o Estado quanto o conjuram. Inversamente, nossas sociedades continuam banhando num tecido flexível sem o qual os segmentos duros não vingariam. Não se pode atribuir a segmentaridade flexível aos primitivos. Ela não é nem mesmo a sobrevivência de um selvagem em nós; é uma função perfeitamente atual e inseparável da outra. Toda sociedade, mas também todo indivíduo, são pois atravessados pelas duas segmentaridades ao mesmo tempo: uma molar e outra *molecular*. Se elas se distinguem, é porque não têm os mesmos termos, nem as mesmas correlações, nem a mesma natureza, nem o mesmo tipo de

multiplicidade. Mas se são inseparáveis, é porque coexistem, passam uma para a outra, segundo diferentes figuras como nos primitivos ou em nós – mas sempre uma pressupondo a outra. Em suma, tudo é político, mas toda política é ao mesmo tempo *macropolítica* e *micropolítica* (Deleuze & Gattari, 1996: 90 – grifos do autores).

Os ensinamentos que tiramos, no momento, da teoria da segmentaridade são de que a segmentaridade pode ser entendida como uma perspectiva através da qual o antropólogo observa a realidade social, e existem modos diversos de manifestação da segmentaridade em todo o universo social, não sendo esses modos categorizáveis, pois eles são imbricados um no outro *ad infinitum*.

Mas por que será que nos trabalhos sobre povos Jê os processos de cisão e fusão que ocorrem nas sociedades pesquisadas são denominados faccionalismo (ou facciosidade) e não segmentação? Creio que o fato da discussão sobre segmentaridade ter nascido no contexto de comunidades africanas, estando intimamente ligado ao conceito de linhagem deixou os pesquisadores arredios em fazer uso do termo segmentação. Seeger, Da Mata e Viveiros de Castro (1978) em um célebre artigo criticaram o uso de categorias africanas e australianas no contexto ameríndio, frisando a necessidade de se encontrar categorias de análise no contexto local. A categoria linhagem é organizadora do mundo social africano. As linhagens têm uma profundidade de muitas gerações, fato não existente nas sociedades ameríndias. Esses autores propuseram que na elaboração da noção de pessoa e da corporalidade estaria a originalidade das sociedades tribais sul-americanas.

Além desse problema contextual do conceito, acredito que o volumoso debate sobre a aplicabilidade da teoria da segmentaridade na vida social levou os autores a denominar faccionalismo os agrupamentos políticos nas comunidades ameríndias. A crítica, já explicitada, pondera que a teoria da segmentaridade não condiz com a realidade.

O novo termo escolhido, facção, origina-se no mesmo contexto do antigo. Foram os chamados processualistas britânicos que sugeriram o termo facção para resolver problemas teóricos embutidos no termo segmentação. No entanto, as mudanças não foram muito significativas.

No caso das etnografias sobre indígenas no Brasil, o conceito de facção mais recorrente continuou fundamentado em um viés sociologizante. O faccionalismo é entendido como parte da organização social do grupo, ou até como um modo de organização social. A mudança do nome do conceito não modificou o sentido dado ao termo.

### **Guerra e Faccionalismo**

É surpreendente não haver trabalhos, pelo menos do meu conhecimento, sobre sociedades indígenas no Brasil que tratem concomitantemente sobre guerra e faccionalismo. Ainda que esses assuntos muitas vezes estejam imbricados, pois um pode levar ao outro, eles são tratados separadamente na literatura. Acredito que não seja uma separação de temas, mas sim de conceitos. Em estudos sobre faccionalismo, guerra tem outro nome e em estudos de guerra, faccionalismo tem outro nome.

Qual será o motivo de não haver trabalhos que tratem de guerra e faccionalismo? Será que o conteúdo desses conceitos os torna incompatíveis? Será que existe uma dicotomia mais ampla que explique essa divisão? Sinceramente, não tenho respostas a essas perguntas. De toda forma, acho que tais perguntas nos levam a discutir um antigo, talvez até ultrapassado, problema: a dicotomia Jê x Tupi. De modo geral, os trabalhos sobre

guerra lidam com sociedades Tupi e os estudos sobre faccionalismo tratam de sociedades Jê.

Através do par Jê x Tupi podemos abordar inúmeras questões sobre a etnologia brasileira: começando pela primeira dicotomia criada pelos colonizadores para os indígenas brasileiros, Tupi x Tapuia, passando pela divisão dos estudiosos entre Tupinólogos e Jeólogos e chegando aos diferentes temas abordados nas etnografias Jê e Tupi. Não é minha intenção discutir essas questões, só quis apontá-las para demonstrar as diversas aberturas para debater o tema. Tentarei apenas apresentar os estereótipos mais comuns que caracterizam uma sociedade Jê e uma sociedade Tupi para então contextualizar os conceitos de guerra e faccionalismo nessa problemática. Lembro que os estereótipos, atemporais e não-espaciais, são sempre caricaturais e sujeitos à duras críticas, mas são úteis para entendermos certas polaridades vigentes.

O grupo lingüístico-cultural Jê é conhecido pela sua complexa organização social e simplicidade da cultura material. A típica aldeia Jê é circular, dividida em metades opostas e complementares. O dualismo não se dá apenas entre metades, ocorre também um dualismo concêntrico simbolizado nas relações centro x periferia, mundo social x mundo doméstico e universo masculino x universo feminino. Alguns autores apostam que o dualismo está por toda a sociedade Jê, organizando seu modo de viver e ver o mundo. Maybury-Lewis (1979) diz que as sociedades Jê são sociedades dialéticas. O princípio dialético se reproduz infinitamente, levando os povos Jê a uma visão binária do universo.

Os povos Jê são uxorilocais e tem uma exogamia de metade, ou seja, são proibidos de casar dentro de sua metade. O xamanismo é pouco elaborado em contraponto ao

cerimonialismo ‘sociológico’<sup>27</sup> muito desenvolvido. Há uma complexidade institucional que se manifesta nas classes de idade, nos grupos de nomes e associações cerimoniais.

Por outro lado, as sociedades Tupi teriam uma grande plasticidade na sua estrutura social, e esse fato dificultaria a elaboração de um “princípio geral” das cosmologias e sociedades Tupi tal como é o dualismo Jê (Viveiros de Castro: 1986: 113). O xamanismo é muito desenvolvido, sendo de importância central para a perpetuação da sociedade e para manter a ordem entre os mundos. As teorias sobre a alma, a mitologia e a escatologia pessoal são altamente sofisticadas. As sociedades Tupi têm uma abertura para a guerra e realizavam rituais antropofágicos, prática interrompida após o contato com os colonizadores. A famosa crença da busca pela terra sem mal levava grupos de indígenas a percorrer incessantemente o país em busca do paraíso na terra. A procura da terra sem mal propiciou uma intensa ocupação espacial dos grupos Tupi, eles se espalhavam e se movimentavam constantemente. Na chegada dos colonizadores praticamente toda a costa brasileira era ocupada por eles.

Resumidamente, poderíamos dizer que os povos Jê comporiam uma sociedade sociológica, da reciprocidade e espacial em oposição aos Tupi que formariam uma sociedade cosmológica, da predação e temporal.

Dentro desse generalista quadro comparativo, procurarei entender a divisão de estudos de faccionalismo e guerra em grupos Jê e Tupi, respectivamente.

O faccionalismo Jê surgiu na bibliografia em um momento de críticas em relação ao modelo estático, altamente formal e racionalista da organização social desses grupos. As

---

<sup>27</sup> Por cerimonialismo sociológico entendo as práticas cerimoniais que são periodicamente realizadas envolvendo, direta ou indiretamente, uma ou mais aldeias, tais como: ritos de passagem (rituais de nomeação e cerimônia de furação de orelha), festas que marcam tempo de colheita de determinado alimento ou de abundância de determinada caça, rituais funerários... Essas cerimônias são cuidadosamente preparadas, desde

aldeias circulares, dividida ao meio, as metades subdivididas em linhagens, a casa dos homens no centro das aldeias e todos os complexos ciclos rituais seriam regidos pelo dualismo explicitado na própria ocupação do espaço físico. Aparentemente, uma sociedade que funcionaria num eterno equilíbrio. O sistema de facções foi englobado na organização social Jê com o intuito de trazer movimento para essas sociedades, a famosa dinâmica social. Através do faccionalismo, a imprevisibilidade nas relações sociais tornou-se possível. O faccionalismo político pode ser visto também como um o artifício para que os grupos Jê não permitam a centralização do poder, já que vivem em uma sociedade hierarquizada (Paraíso, 1992).

Por outro lado, a guerra nas sociedades Tupi é tema central desde os relatos dos primeiros viajantes. De fato, o tema da guerra nunca era tratado sozinho, mas juntamente com o canibalismo. Nos tempos atuais, o par guerra e canibalismo, transformou-se em guerra e xamanismo. Mas, que no fundo, sempre foi uma tríade: guerra, canibalismo e xamanismo ou quem sabe: animalidade, humanidade e divindade. Todavia, pretendo demonstrar que a guerra na etnologia brasileira sempre foi relacionada aos povos Tupi e, mais especificamente, ao canibalismo.

A fluidez das sociedades Tupi <sup>28</sup> inibe o uso do termo faccionalismo, pois para que tal fato ocorra é necessário a quebra de algum padrão formalmente pré-estabelecido. O conceito de facção na etnologia brasileira, prioritariamente, relaciona-se com modos de agrupamento social como clãs, linhagens e grupos corporados. Se o pré-conceito das sociedades Tupi é exatamente a ambivalência e, também, a mobilidade no espaço e na

---

a limpeza do local da realização, passando pela comida até as ornamentações corporais de todos os participantes.

formação dos grupos, não faz sentido adotar o conceito de facção. Partindo dessa lógica, os processos de cisão e fusão causariam uma ruptura aparentemente mais amena em grupos Tupi do que em sociedades Jê.

### **Os Borum, a Guerra e o Faccionalismo**

Construir a história dos conceitos guerra e faccionalismo na etnologia brasileira foi um modo que encontrei de refletir teoricamente sobre os temas. Confesso que fiquei surpresa com o desfecho, não pretendia discutir a dicotomia Jê x Tupi. No entanto, deparei-me com uma divisão nas etnografias realizadas no Brasil que me saltou aos olhos. Repito que o ponto central da discussão não foi que em grupos Jê não há guerras e em grupos Tupi não há faccionalismo, inclusive porque guerra e faccionalismo se dão em ambos. A questão a ser ressaltada é que, prioritariamente, as etnografias que tratam do tema da guerra são sobre os Tupi e as etnografias que tratam de faccionalismo são sobre os Jê, criando um forte vínculo entre guerra e canibalismo e entre faccionalismo e organização dualista.

Também na literatura sobre os Borum há uma separação desses temas, mas de outro nível, pois a divisão é temporal. Os escritos datados até meados do século XX vão tratar do tema da guerra e os posteriores discorrerem sobre o faccionalismo. Aparentemente, o termo guerra é usado num contexto colonial, no qual o canibalismo era assunto periódico<sup>29</sup>. Já o termo faccionalismo aparece na literatura Borum num momento histórico mais recente, participando do círculo de discussões sobre a facciosidade nas sociedades Jê. Mas, ainda é cedo para determinar maiores implicações dessa separação.

---

<sup>28</sup> Como já apontei na nota 5, só é possível caracterizar as sociedades Tupi como fluida comparando-as ao estereótipo das sociedades Jê. Lembro ainda que tal qualidade não é aqui vinculada a uma sociedade que não tenha regras de organização social e parentesco pré-determinadas.

Mas, afinal, que postura será adotada diante dos termos guerra, faccionalismo e segmentaridade neste trabalho? *A priori*, buscarei as definições mais simples para os termos: guerra será qualquer embate bélico real entre grupo de pessoas; já faccionalismo e segmentaridade serão entendidos como agrupamentos políticos dentro da aldeia que são formados circunstancialmente<sup>30</sup>. O importante agora é apresentar o material etnográfico dos Borum relativo a esses temas e analisá-lo. A atenção estará voltada para as relações de hostilidade, sejam elas físicas ou verbais, diretas ou indiretas. Tentarei explicitar a cadeia de relações sociais criada pelas desavenças.

Por fim, é importante dizer que os Borum, ao contrário de muitos grupos Jê, não vivem em uma grande aldeia circular. E, pelo visto, se os Borum tiveram esse costume, já o abandonaram há bastante tempo. Creio que, no mínimo, desde que habitam a mata atlântica. No entanto, é preciso ter cautela visto que ainda é apenas uma suposição. Afinal, não há provas materiais suficientes para demonstrar esse postulado. E não tomarei para mim essa tarefa de verificação, pois não é meu trabalho enquanto antropóloga social buscar a origem da organização social do grupo em tempos remotos. Mas minha suposição está pautada em dois fatos gerais: (1) não há vestígios materiais conhecidos na região que os Borum habitaram<sup>31</sup> que identifique esse tipo de ocupação no espaço: grandes aldeias circulares. Inclusive os sítios arqueológicos conhecidos nessa área geográfica são identificados pelos arqueólogos como pertencentes à tradição tupiguarani<sup>32</sup>. Até agora os arqueólogos não responderam onde estão os vestígios da ocupação Jê no Sertão do Leste,

---

<sup>29</sup> Ainda que atualmente não se acredite que os Botocudo realizavam rituais antropofágicos, a historiografia insiste veementemente que eles eram adeptos dessa prática.

<sup>30</sup> É necessário enfatizar que a perenidade ou não dessas facções na sociedade Borum só será percebida após a análise da situação etnográfica específica.

<sup>31</sup> Refiro-me a todo o chamado Sertão do Leste.

que existem no mínimo desde a colonização. Foram todos destruídos? Ou será que a tipologia arqueológica não possibilita a identificação desses grupos Jê? Permanece o mistério<sup>33</sup>. (2) Por outro lado, não há registros históricos dos Borum vivendo em grandes aldeias, sejam circulares ou não. Tanto a historiografia quanto os relatos orais dos indígenas nos informam que os Borum viviam em pequenos grupos móveis, de no máximo 50 pessoas. Até nos relatos de festas e rituais o número de participantes é pequeno. Parece-me que os momentos em que o maior número de indígenas se reunia eram nos rituais de combate e nas guerras. Por esse fato, suspeito que a guerra seja o principal meio de sociabilidade dos Borum.

Ainda que *a priori* não seja identificável esse tipo de ocupação espacial de grupos Jê entre os Borum, não podemos dizer que a sociedade Borum não seja uma sociedade dialética. Ou até uma sociedade sociológica, da reciprocidade ou espacial tal como caracterizei os grupos Jê. Até que ponto o Borum partilham semelhanças com grupos Jê que ultrapassem a aparência lingüística, não me foi possível identificar.

O objetivo agora é adentrar o mais intensamente pelo universo Borum. Ao longo do trabalho, ao passo que o mundo Borum for se abrindo, delimitarei com mais precisão os conceitos que darão suporte à análise.

---

<sup>32</sup> Ainda que os arqueólogos diferenciem teoricamente a tradição cerâmica tupiguarani dos grupos indígenas Tupi-Guarani, na grande maioria das vezes, na prática não ocorre esta distinção. No caso da Bacia do Rio Doce, as poucas datações já realizadas identificam os sítios no período de 500 d.c.

<sup>33</sup> Há um projeto de doutorado em arqueologia em andamento que reflete sobre essas questões. Estes sítios até hoje pesquisados são mesmo Tupi-Guarani? E, se forem, onde estão os sítios Jê? Ou, é possível que estes sítios ditos Tupi-Guarani sejam Jê?



“Contudo, o rude selvagem Botocudo,  
habitante aborigine dessas paragens,  
é mais formidável que todas as feras  
e o terror dessas matas impenetráveis”.

Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied, Viagem ao Brasil.

“A importância do fenômeno da guerra nas terras baixas da América do Sul  
não diz respeito somente ao fato de termos utilizado, desde pelo menos Montaigne,  
uma imagem dos ameríndios para medir nossa própria sociedade.

A guerra é um tema importante porque é fatorialmente recorrente,  
simbolicamente prenhe e sociologicamente estruturante na região.”

Carlos Fausto, Da Inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena.

## **2. A Belicosidade dos Botocudo:**

### **Ficção Historiográfica ou Realidade Ontológica?**

As informações escritas sobre as populações indígenas, até pouquíssimo tempo atrás, foram registradas exclusivamente por não-índios. A produção de textos escritos por indígenas é muito recente. Do passado, restaram alguns vestígios materiais, histórias

contadas pelos mais velhos da aldeia e os escritos dos viajantes e pesquisadores. No momento, darei prioridade a esses últimos.

As narrativas dos viajantes sobre os Botocudo apresentam um elemento repetitivo: a belicosidade desses indígenas. Buscarei aqui compreender qual o conteúdo dessa afirmação, desvendando os fatos que levaram os escritores a insistirem sobre tal tema, além de verificar a pertinência de qualificar os Botocudo como temíveis guerreiros, tomando como referência a cosmologia nativa.

Não tenho a intenção de realizar uma crítica das fontes, ainda que saiba a importância de tal exercício. Pretendo explorar o material historiográfico para melhor compreender a situação que os Borum vivenciam nos dias atuais. Sendo assim, tratarei esse material sob o ponto de vista do conhecimento etnológico recente dos Borum.

Do material historiográfico sobre os Botocudo extrai narrativas que descrevem o pavor que esses indígenas provocavam na sociedade envolvente, as táticas de guerra utilizadas pelos Borum, as descrições de embates entre indígenas e brancos e dos grupos indígenas entre si e, por fim, os motivos vislumbrados pelos viajantes que levavam os Botocudo a guerrearem entre si.

O recorte temporal que proponho abrange um pouco mais de dois séculos - século XIX até hoje. Não tenho dúvida que muitas mudanças ocorreram nesse período devido ao contato dos indígenas com a sociedade envolvente. A relação entre os Botocudo e os não-indígenas tornou-se constante e altamente conflituosa exatamente a partir do século XIX, depois da declaração da Guerra Justa (1808-1823)<sup>34</sup> aos Botocudo. Se existe ou não uma

---

<sup>34</sup> A íntegra da Carta Régia encontra-se na Revista do Arquivo Público Mineiro, número IV.

continuidade entre o modo de vivenciar e pensar o mundo dos Botocudos “históricos” e os Borum que hoje habitam o Rio Doce será uma questão discutida ao fim deste trabalho.

É importante salientar que trato aqui dos Botocudo que habitavam o Sertão do Leste<sup>35</sup> e, mais especificamente, o Médio Vale Rio Doce. Desse modo, deixo claro que a delimitação espacial e temporal das fontes que usarei nesse capítulo é o Rio Doce e adjacências entre o século XIX e meados do século XX.

Para aqueles interessados, Paraíso (1992: 428-430) faz um resumo das fontes primárias e secundárias sobre os Botocudo e na tese de doutorado de Mattos (2002) há uma extensa bibliografia sobre o assunto. Ressalto apenas a importância dos escritos de três autores no que diz respeito às informações sobre organização social dos Botocudo: o príncipe naturalista alemão Maximiliano de Wied-Neuwied que viajou pelo Brasil no período de 1815 a 1817, o naturalista francês Auguste de Saint-Hilare que esteve no Brasil entre os anos de 1816 até 1822 e o etnógrafo russo Henri Manizer<sup>36</sup> que viveu por seis meses entre os Botocudo em 1915.

### **Narrativas Bélicas**

Ao que parece, os primeiros contatos dos Botocudo com os colonizadores ocorreram no século XVI, mas somente a partir do século XVII as relações entre os índios

---

<sup>35</sup> Como já foi dito na Introdução o Sertão do Leste abrange os vales dos rios Doce, Mucuri e Jequitinhonha.

<sup>36</sup> Infelizmente, a maioria dos escritos de Manizer encontra-se fora do país. Pelas informações que tenho existe um extenso material na Rússia. Consta que dois artigos daquele autor estão no Brasil (1919 e 1934). Embora tenha me esforçado, foi impossível acessá-los. Então os valiosos dados que utilizo desse autor são referências extraídas de fontes secundárias.

e os colonizadores tornaram-se mais constantes<sup>37</sup>. Pelo que conta a historiografia, até as lutas travadas na Guerra Justa, os Botocudo nunca haviam perdido uma só guerra para os colonizadores. Esse fato já demonstra que os Botocudo, no mínimo, eram bons na arte da batalha.

O medo que se criou em torno dos Botocudo foi tamanho que percorreu o mundo e esses indígenas ficaram famosos. Os Botocudos eram caracterizados como selvagens não-civilizáveis: grandes guerreiros, muito cruéis com suas vítimas e apreciadores de carne humana. O Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied (1820: 285) afirma que “um botocudo robusto e entroncado, de olhos agudos e braços musculosos, acostumado desde a mocidade a vergar o lenho duro do grande arco, é, na solidão das florestas sombrias, causa de verdadeiro pavor”.

O historiador mineiro Diogo de Vasconcelos (1948: 137-138) procurando referências coloniais sobre os famosos Botocudo encontra interessante depoimento de um desconhecido cronista da Companhia de Jesus:

descendentes dos antigos tapuais, gente agigantada, robusta, forçosa, arcos imensamente grandes, destríssimos frecheiros, grandes corredores, sem casas, sem roças nem aldeias, dormem na terra, sustentam-se de frutas e caças, comem cru... Acometem à traição, nunca a descoberto... andam aos poucos..., sem lealdade de uns para os outros, nem mesmo de pais para filhos.

Essas descrições que depreciam os Botocudo por não terem casas, roças, aldeias, camas, por comerem cru e por não serem leais uns aos outros estão, no fundo, acusando-os de não viverem como homens, mas sim como animais. O relato do engenheiro francês

---

<sup>37</sup> No século XVIII, os Botocudo foram deixados em paz por habitarem uma região estratégica para a mineração, pois eles impediam a entrada de ladrões e pessoas não desejadas na área. Os Botocudos formavam uma verdadeira barreira humana nessa região que foi denominada ‘Zona Proibida’.

Pierre Victor Reunalt em 1836 diz, literalmente, que os Botocudo não viviam como gente: “os selvagens [Botocudo] andavam inteiramente nus e se deitavam na terra nua, todos misturados, homens, mulheres e crianças, como um rebanho de javalis” (*apud* Mattos, 2002: 97-98). Nos escritos também aparece o termo manada, como referência aos grupos de Botocudo que atacavam os civilizados.

É necessário frisar que no início do século XIX, logo após a chegada da família real ao Brasil, D. João VI declarou a Guerra Justa aos Botocudo. Essa foi uma das poucas guerras oficiais abertas contra as nações indígenas na história do Brasil. No dia 13 de maio de 1808, o príncipe Regente escreveu uma Carta Régia dirigida ao Capitão General da capitania de Minas Geraes, Pedro Maria Xavier de Ataíde e Mello, na qual justificava o abrir fogo contra os Botocudo e orientava as ações militares:

Sendo-me presentes as graves queixas que da Capitania de Minas Geraes têm subido à minha real presença, sobre as invasões que diariamente estão praticando os índios Botocudos, antropophagos, em diversas e muito distantes partes da mesma Capitania, particularmente sobre as margens do Rio Doce e rios que no mesmo deságuam e onde não só desertam todas as fazendas sitas naquellas visinhanças e tem até forçado muitos proprietários a abandoná-las com grave prejuízos seu e da minha Real Coroa. (...) Que desse momento, em que receberdes esta minha Carta Régia, deveis considerar como principiada contra esses Índios antropophagos uma guerra offensiva que continuareis sempre em todos os annos nas estações seccas e que não terá fim, senão quando tiverdes a felicidade de vos senhorar de suas habitações e de os capacitar da superioridade das minhas reaes armas de maneira tal que movidos do justo terror das mesmas, peçam paz e sujeitando-se ao doce jugo das Leis e promettendo viver em sociedade, possam vir a ser vassallos úteis, como já o são as immensas variedades de Indios que nestes meus vastos Estados do Brazil se acham aldeados e gozam da felicidade que é consequência necessaria do estado social. (*apud* Soares, 1992: 50-51).

A declaração da Guerra Justa está intimamente relacionada com o plano de ocupação da região que visava a plantação de café e, posteriormente, a criação de gado. Até então, não se tinha interesse econômico naquelas terras e, de certo modo, era estrategicamente interessante que os Botocudo habitassem a mata. Notavelmente na época

áurea da mineração em Minas Gerais, os indígenas impediam o trânsito de pessoas por suas terras, criando uma barreira humana que fechava todo um corredor de passagem e colaborava para o controle de uma extensa região.

À época, alguns escritores não aprovavam a atitude da Coroa, como o Príncipe Maximiliano Wied-Neuwied (1820: 160) que qualifica de desgraçada a Guerra Justa: “a desgraçada guerra sustentada contra os "Botocudos” no rio Doce torna impossível tratar, nessa região, com esse notável povo; quem quiser vê-los aí, deve preparar-se para uma flechada”. Como é possível notar, o Príncipe percebia a agressividade dos Botocudo perante a sociedade nacional como resposta à política de guerra do governo Imperial.

Há algumas descrições de estratégias de guerra usada pelos Botocudo na luta com os colonizadores<sup>38</sup>, parece-me que a mais comum era a tática das emboscadas.

Si os selvagens, porém, estão prevenidos da aproximação dos soldados, os acontecimentos tomam rumo muito mais funestos para estes, que caem facilmente nas emboscadas que lhes foram preparadas. Armam os índios nessa circunstâncias as chamadas “tocaias”, que são esconderijos em cuja volta o mato foi desbravado, de maneira a permitir atirar em todas as direções; os galhos seriam também arranjados de tal maneira que os lutadores poderiam ficar atrás deles em várias turmas, escondidos pelos troncos das árvores. Não costumam os selvagens combater em campo aberto, faltando-lhes verdadeiramente a coragem, pelo que as suas vitórias são obtidas exclusivamente à custa de astúcia ou de superioridade numérica. (Wied-Neuwied, 1820:302).

O frei Jacinto de Palazzolo cita uma esclarecedora exposição sobre essa tática de emboscada:

Os índios preparavam e executavam emboscadas de forma inteligente sem que pudessem por esse modo escapar sequer um animal ou uma pessoa, logo que fosse avistado por entre a brecha. De dez em dez braças, pouco mais ou menos, ao longo da estrada, estavam estabelecidas as tocaias, com as suas respectivas brechas entre o maciço de cipó e, por trás delas, um grupo de índios seus ocupantes... O sinal convencionado entre eles era o pio da jacutinga, que imitavam perfeitamente. (Aguire *apud* Palazzolo, 1954:35)

Oficialmente, a Guerra Justa foi suspensa em 1831. No entanto, a relação violenta entre os Botocudo e a população envolvente não cessou, tal como mostra o depoimento de Carlos José Silva (1898: 741):

Cansado e horrorizado de ouvir o grito dos miseráveis Povos, que confrontão com a Matta geral de Aquém do Rio doce no termo da cidade de Marianna, pela carnagem brava, e insaciável com que tem sido atacados, mortos e devorados pelo barbaro Antropofogo Gentio Botocudo, sendo obrigados a abandonar suas Fasendas de cultura, e mineração (...); e vendo infrutíferas todas as Providencias, que tenho dado para afastar semelhantes Feras...

Nesse contexto de intermináveis lutas entre os colonizadores e os indígenas, os primeiros acusavam os últimos de serem “visceralmente vingativos e perversos, guarda[re]m por muito tempo a lembrança do mal que lhes foi feito, dos companheiros mortos e jura[re]m terrível vingança aos seus perseguidores”. Esse trecho foi extraído do jornal “O Mucuri”, do dia 02/04/1905, no qual o dr. Guilherme Giesbrecht pedia as autoridades para reunir os bugres em locais reservados, pois a convivência com os violentos selvagens estava inviável, amedrontando o cotidiano das famílias de bem (*apud* Mattos, 2002: 64).

O estereótipo dos Botocudo como indígenas violentos e não civilizáveis perdura até meados do século XX, no momento em que a ocupação rural e urbana da região se torna intensa e os Borum são expulsos do Rio Doce, retornando, a pé, quatro anos depois. Mas, mesmo após esse período as relações permaneceram tensas e violentas entre os índios e os não-índios. Até a demarcação definitiva da área em 1997, um presídio indígena funcionou dentro da aldeia e os índios foram novamente transferidos, ficando, dessa vez, nove anos

---

<sup>38</sup> Os Borum contam que os brancos sempre perdiam as guerras contra eles. Uma vez os brancos inventaram uma estratégia: pegaram couro de boi seco para se camuflar e impedir que as flechas os acertassem. Deixavam somente os olhos de fora. O que aconteceu? Os índios flechavam os olhos dos brancos.

longe do Watu<sup>39</sup>. A partir desse momento, os Borum passam a ser vistos pela sociedade envolvente como aculturados, contudo permanecem com o estereótipo de violentos e preguiçosos. Voltemos no tempo.

Alguns relatos despertam interesse especial para este estudo por narrarem as relações de conflito entre grupos indígenas. Lembro que as relações conflituosas entre os indígenas foram muitas vezes manipuladas pelos colonizadores para que os próprios índios se matassem.

Mattos transcreve a descrição de um viajante no fim do século XVIII que nos informa que

os povos Puri e Botocudo unidos na região fronteira da Capitania do Espírito Santo, moviam contínua guerra aos monaxós, malalis, maxacalis, capoxós e tambacuris, de cujas vidas se [alimentavam], além da destruição que lhes [causavam] em suas aldeias e culturas.... (Rocha, 1780 *apud* Mattos, 2002: 68).

Os casos de inimizade entre os indígenas perduram por todo século XIX e adentram o século XX, como ilustra esta passagem do relatório do inspetor do SPI (Serviço de Proteção aos Índios), Antonio Estigarribia:

(...) as tribus não se estimam. Os índios do sul do Rio Doce (mansos) afirmam que os Munhangirens comem gente: estes afirmam que os Gutecracs a comem e eles não; os Gutcracs, por sua vez, dizem que os Crenacs comem os caraís (estrangeiros), que encontram no meio da floresta, não comendo, porém, o inimigo índio, que matam e deixam ficar para os urubus comerem!“ (Estigarribia, 1934: 20-21).

---

<sup>39</sup> A primeira expulsão dos Borum de sua terra foi em 1956, sendo eles mandados para Maxacalis, no norte do estado de Minas Gerais. Eles não se adaptaram e retornaram em 1959. Em 1966, quando o SPI retoma a terra, foi criado o presídio indígena. Em 1971, o presídio e os Borum são transferidos para o centro mineiro, na Fazenda Guarani. Em 1980, teve início a retomada definitiva da terra que só foi concluída em 1997. Muitos autores narram esses episódios, como Baeta (1998), Paraíso (1992), Mattos (1996) e Queiroz (1999).

É válido notar que as acusações de antropofagia podem ter sido incorporadas pelos grupos indígenas do discurso do colonizador. Não existem provas que atestem a realização de ritual antropofágico pelos Botocudo, e nenhum especialista acredita em tal hipótese. No entanto, há inúmeras declarações que demonstram a acusação entre indígenas de antropofagia.

Se por um lado é plausível explicar essa incriminação entre grupos indígenas como apropriação do mito colonial, por outro lado é possível através da própria mitologia nativa. Nimuendaju (1986: 91) recolheu um mito sobre uma tribo lendária, os *Tombrék*, constituída somente por homens que eram antropófagos e habitavam as sapopemas das gameleiras na mata ao norte do rio Doce<sup>40</sup>.

Há uma passagem bem interessante do relatório de Antonio Estigarribia que narra uma versão da origem do povo Krenak, a partir da cisão de outro grupo Botocudo, os Gutecrac.

Desde muito que a tribo Gutecrac cindiu-se em dois grupos rivais e inimigos: o dos Gutecracs propriamente ditos, chefiados por Tetchuc e o dos Crenacs. Dessa cisão resultaram lutas que terminaram pela completa derrota e fuga de Tetchuc. Seu povo, ficou ao que diz, dividido em dois grupos: um que o acompanha e o outro que fugiu em direção oposta, ficando os Crenacs encravados entre os dois. (Estigarribia, 1934: 31).

Os próprios Borum contam essa história da formação do povo Krenak. Mas a história atual vai além porque, devido á pressão territorial que os indígenas sofreram da sociedade nacional, foi necessário um movimento contrário: alguns subgrupos tiveram que se unir. O povo Krenak que vive hoje no rio Doce é a união de três subgrupos Botocudo que um dia foram inimigos. Todos os Borum sabem qual seu grupo de origem e as divisões

---

<sup>40</sup> Mattos (2002: 163) chamou atenção para essa relação entre o mito colonial e o mito indígena.

de tempos passados ainda interferem na organização social e política do grupo, como ficará mais claro no próximo capítulo.

Retornando aos relatos sobre as relações conflituosas entre os grupos indígenas, transcrevo uma detalhada descrição do Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied de um combate entre grupos Botocudo presenciado por ele.

Num Domingo de manhã, estando o tempo esplêndido e sereno, vimos os botocudos do “quartel”, alguns com o rosto pintado de preto, outros de vermelho, surgir de repente e vadear o rio em direção à margem norte, todos com feixes de paus aos ombros. Pouco depois, o “capitão” June e sua horda saíram da mata, aonde uma porção de mulheres e crianças buscaram refúgio numas choças grandes. Mal se soube, no “quartel”, do próximo combate, uma multidão de espectadores, entre os quais os soldados, um sacerdote de Minas e vários forasteiros, a que me juntei, ocorreu, ao campo de batalha. Por precaução, cada um levou, sob o casaco, uma pistola ou faca, para o caso do combate virar contra nós.

Quando saltamos na margem oposta, encontramos todos os selvagens juntos, e formamos meio círculo em torno deles. O combate começava. De início, os guerreiros de ambos os lados soltavam gritos curtos e rudes em desafio mútuo, cercado-se como cães raivosos, ao mesmo tempo que aprontavam os paus. Em seguida, o “capitão” Jeparack adiantou-se, passou entre os homens, olhando sobriamente para diante, de olhos esbugalhados, e cantou, com voz trêmula, uma longa cantiga, que provavelmente descrevia as afrontas recebidas. Dessa maneira os bandos contrários se tornavam cada vez mais inflamados: de súbito, dois deles avançaram, empurraram-se pelo peito, obrigando a recuar, e começando, então, a terçar os paus. Um desferiu com toda a força uma pancada no outro, sem escolher o lugar: este suportou o primeiro ataque séria e calmamente, sem tugar; foi então sua vez e assim se arrumaram pauladas violentas, cujos vestígios por muito tempo ficaram visíveis nos corpos nus, sob a forma de grandes inchações. Havendo nos paus muitos esporões agudos resultantes dos galhos cortados, o efeito das pancadas nem sempre se limitava ao barulho, pois o sangue escorria da cabeça de muitos combatentes. Logo que dois deles acabavam de malhar-se dessa bela maneira, outros dois se adiantavam; muitas vezes, diversos pares pelejavam ao mesmo tempo: mas nunca se agrediam à mão. Quando a liça se prolongava um pouco, tornavam a cercar-se de olhar sério, soltando gritos de desafio, até que o heróico entusiasmo os tomava de novo e punham os paus a funcionar.

Nesse ínterim, as mulheres também brigavam valentemente: chorando e berrando, seguravam-se pelos cabelos, esmurravam-se, unhavam-se, arrancavam-se das orelhas e do lábio inferior os botoques de pau, espelhando-os como troféus pelo campo de batalha. Si alguma punha por terra a adversária, uma terceira, que estava por detrás, agarrava-a pelas pernas, derrubando-a também ao chão, e assim se iam prostrando mutuamente. Os homens não se rebaixavam a bater nas mulheres do lado contrário, mas apenas as empurravam com a ponta dos paus, ou davam-lhes ponta-pés nos flancos, fazendo-as rolar umas sobre as outras. Os gritos e os lamentos das mulheres e das crianças, vindo das malocas vizinhas, ainda mais aumentavam o efeito dessa curiosíssima cena.

E por esse modo o combate durou cerca de uma hora; quando todos aparentavam fadiga, alguns ainda mostravam, coragem e perseverança, rodeando-se aos gritos de desafio. O “capitão” Jeparack, figura principal do bando ofendido, resistiu até o fim; todos pareciam cansados e exaustos, quando ele, ainda não disposto a fazer a paz, continuou a cantar e

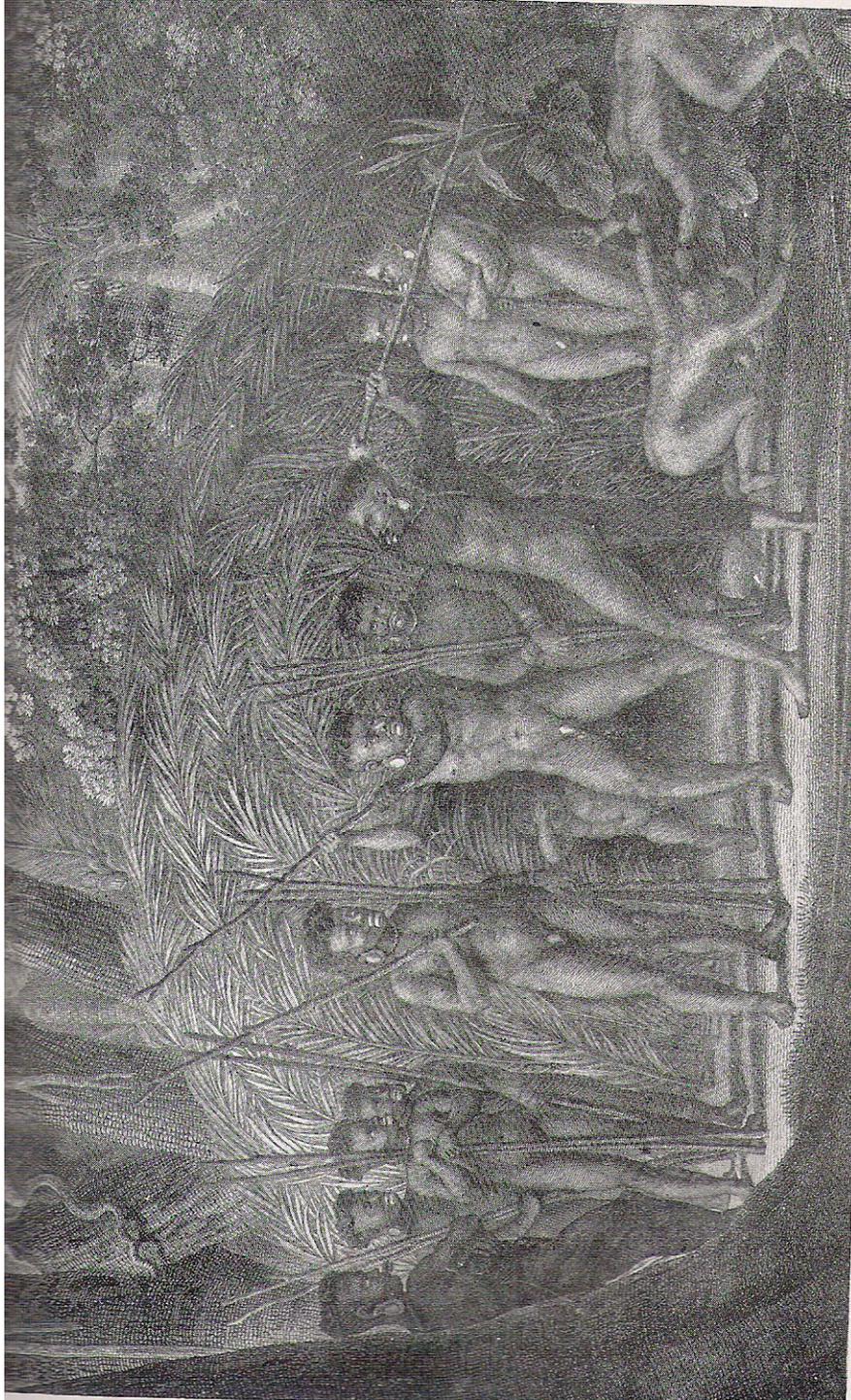
trêmula cantiga e a encorajar sua gente a persistir no combate, até que fomos e ele e batemos-lhe ao ombro, dizendo-lhe que era um guerreiro valente, mas já estava em tempo de fazer-se a paz; ao que, por fim, se retirou subitamente do campo, voltando para o “quartel”. O “capitão” June não mostrou tanta energia; sendo velho não tomou parte no combate, ficando constantemente na retaguarda.

Todos nós deixamos então o campo da luta, juncado de batoques de orelha e de paus quebrados; e voltamos para o quartel; onde encontramos os velhos conhecidos Juckeracke, Medcann, Ahó e outros, lastimavelmente cobertos de pisaduras; mas não ligavam importância aos membros inchados, demonstrando até que ponto pode o homem castigar-se; chegavam a se deitar sobre as feridas abertas e a comer avidamente a farinha que o comandante lhes deu. Os arcos e as flechas dos silvícolas ficaram, durante todo o combate, encostados às árvores vizinhas, sem que lhes tocassem; dizem, entretanto, que, em tais ocasiões, já aconteceu algumas vezes largarem os paus e pegarem das armas, motivo por que os portugueses não gostavam muito de semelhantes pelejas ao lado deles. Só algum tempo depois soube da razão do combate, de que fora expectador. O “capitão” June, com seu povo, estivera caçando na margem sul do rio, nas terras de Jeparack, matando alguns porcos do mato. Este se sentiu grandemente insultado; pois os “Botocudos” sempre respeitam, mais ou menos estritamente, os limites das zonas de caça, que, em geral, têm o cuidado de não ultrapassar; tais infrações constituem os motivos habituais das querelas e guerras (Maximiliano de Wied-Neuwied, 1820: 260-262).



Desenho do Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied do combate ritual Botocudo.

Fonte: [www.educaterra.terra.com.br](http://www.educaterra.terra.com.br)



Desenho do Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied do combate ritual Botocudo.  
Fonte: Wied-Neuwied (1820).

Além da rica descrição da luta ritual entre subgrupos Botocudo, da qual é possível extrair importantes dados da prática e das táticas de guerra utilizadas por esses indígenas, o relato do Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied nos oferece uma explicação para a briga: um dos grupos invadiu o território de caça do outro. Esse argumento da invasão do território de caça como provocador de uma guerra é recorrente na literatura. O rapto de mulheres é também explicitado por diversos autores como motivo de lutas físicas entre grupos Botocudo.

Alguns escritores também apontam motivos de brigas domésticas no seio de uma família extensa, fato comum entre os Botocudo. As agressões físicas entre casais ocorrem por motivos variados: o mais comum é o adultério, mas também outras causas levam à violência, como uma atitude agressiva do pai perante o filho, levando a mãe à sair em defesa da criança batendo no marido<sup>41</sup>.

### **Espírito Guerreiro**

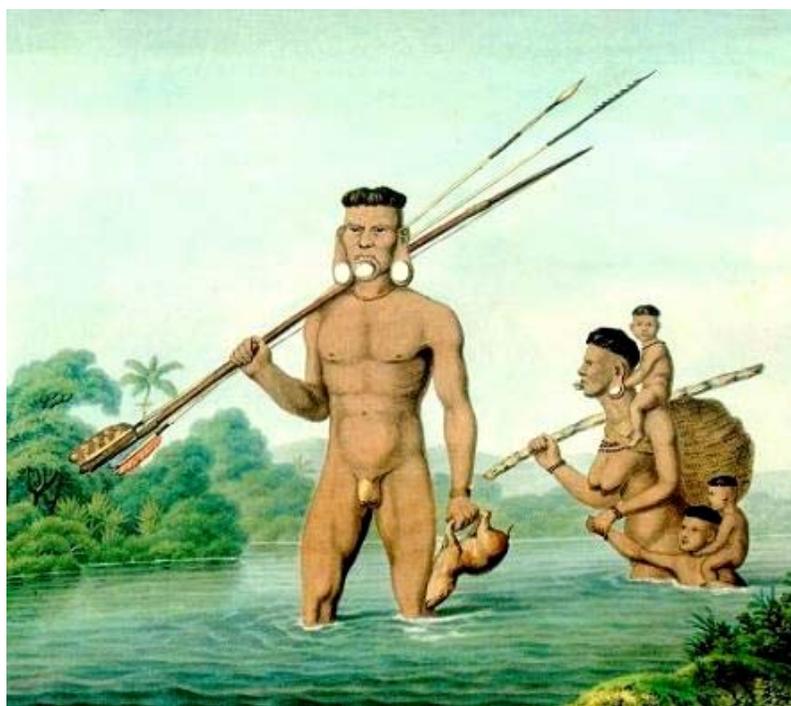
Depois de apresentar esses trechos historiográficos, acredito que o leitor esteja minimamente familiarizado com o tema da belicosidade dos Botocudo. Essas narrativas que transcrevi são apenas algumas das inúmeras existentes nas fontes primárias, não me prolonguei para não tornar a leitura cansativa. Além do que o objetivo é apenas demonstrativo. Afinal não tenho a intenção de trabalhar os relatos historiográficos enquanto objeto de estudo, mas sim como fonte de informação. Agora, pretendo pensar esses dados expostos a partir do ponto de vista antropológico, (re) construindo o que seria o espírito

---

<sup>41</sup> Violência física entre os conjugues ocorria com frequência nos grupos Botocudo, como é possível verificar em Wied-Neuwied (1820), Saint-Hilare (1833), Von Ihering (1911) e José (1965).

guerreiro dos Botocudo nesse delimitado, mas não limitado, momento histórico. Para tanto, será necessária alusão à organização social e ao sistema de parentesco do grupo<sup>42</sup>.

Os Botocudo viviam da caça e da pesca em pequenos grupos móveis. A autodenominação desses grupos era o nome do líder que o fundou, ou um nome referente a uma característica geográfica do território de caça exclusivo do grupo. Constantes brigas internas, que se davam por variados motivos, provocavam a freqüente cisão dos grupos. Essa instabilidade política dos Botocudo foi, na segunda metade do século XX, chamada de faccionalismo político.



Desenho do Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied: Família Borum em viagem.

Fonte: [www.terrabrasileira.net](http://www.terrabrasileira.net).

---

<sup>42</sup> Algumas modificações se deram no âmbito da organização social e parentesco dos grupos Borum ao longo do período considerado no trabalho. Essas serão explicitadas no próximo capítulo. Por esse fato, utilizarei os verbos no passado para referir-me às estruturas sociais desse período do século XIX e início do século XX.

O chefe Botocudo era escolhido pelos membros do grupo. O papel fundamental de um chefe Botocudo era mediar as brigas internas, orientar os guerreiros nas batalhas e a comunidade nas migrações. Como característica essencial o chefe precisava ter força sobrenatural aguçada (*yiekéng*). Todos os Borum têm força sobrenatural (*yiekéng*), só que alguns a desenvolvem mais que outros. De todo modo, o *yiekéng* dos Borum é fortalecido quando este se encontra na sua terra, ou seja, à beira do *Watu* (rio Doce).

As mulheres mais velhas eram muito respeitadas e tomadas como lideranças no plano interno. Estigarribia (1915: 25) afirma que “algumas [mulheres], porém, geralmente idosas, adquirem ascendência e dominam a tribo, através dos Chefes, que só fazem o que elas acham bom (...)”.

O casamento preferencial dava-se com primo cruzado bilateral, sendo interdito com primos paralelos. A regra de residência era uxorilocal e a de descendência patrilinear. Havia poliginia preferencial para os chefes, sendo o sororato uma prática constante. As uniões conjugais entre os Botocudos eram pouco sólidas. Os indígenas se casavam e se separavam com constância e não havia cerimônia para a consumação do casamento. Manizer (1919) relata o caso de um jovem, Tãm<sup>43</sup>, que chegou de uma caçada com uma capivara e ofereceu a caça a um outro jovem, pedindo em troca sua irmã. Tãm passou a noite com a garota e, na manhã seguinte, os dois se mudaram para uma cabana próxima à da mãe da moça (*apud* Mattos, 1996: 140).

As habitações dos Botocudo eram, pelo que indicam as narrativas, bem simples e pequenas. Von Ihering (1911: 41) conta que

---

<sup>43</sup> Conheço um jovem indígena com esse nome, na língua Borum o nome significa o filho mais novo.

As cabanas são feitas de modo simples, com folhas de palmeiras, de uma só parede, inclinada e dirigida contra o lado do vento ou da chuva. E' alli que entretêm fogo acceso dia e noute. Dormem ao redor do fogo acceso, deitando-se no chão liso, sem mais nada o nem mesmo cobertor usam. (...) Cada cabana é habitada por um casal e a rancharia consiste em 6 até 10 cabanas.

Essa descrição é semelhante àquela feita pelo Príncipe Wied-Neuwied (1820: 237) que diz que as choças dos Botocudo “consistiam apenas de folhas de coqueiros fincadas no solo, de modo que as pontas, encontrando-se no topo, formavam uma espécie de arcada”.



Aldeia Borum. Fonte: Soares (1992: 40).

A alimentação dos Botocudo consistia em caça - dizem que apreciavam muito carne de macaco e porco selvagem - pesca, frutas, mel e larvas de insetos. Frutas como mamão, banana e ananás eram freqüentemente cozidas, ainda verdes. O hábito de comer frutas que ainda não amadureceram é justificada pelos escritores devido à fome insaciável dos indígenas, que não agüentavam esperar a maturação. Os viajantes ficavam muito impressionados o quanto os Botocudo eram famintos. Esse ponto é interessante, pois é

muito recorrente nas narrativas. Os Botocudo são sempre descritos como esfomeados, desesperados por comida e insaciáveis<sup>44</sup>.

As mulheres Botocudo andavam nuas por toda a vida, já os homens, a partir dos doze anos, passavam a usar uma tanga para esconder o órgão sexual. Em situações de guerra os indígenas pintavam o rosto, do nariz para cima, de urucum e o corpo de jenipapo, com exceção das panturrilhas e do antebraço. Sendo assim, ficavam com o rosto vermelho e o corpo preto. O único ornamento indispensável cotidianamente eram os botoques auriculares e labiais. Enquanto para nós estar pelado é estar sem roupas, para os Botocudo seriam estar sem seus botoques<sup>45</sup>. Esses indígenas se envergonhavam caso alguém os visse sem seus botoques, principalmente os labiais. Os botoques eram fabricados, de preferência, com a madeira da árvore barriguda devido à sua leveza. Ainda que menos imprescindível, os Botocudo também usavam colares de sementes, muitas vezes complementados com dentes de algum animal.

O instrumento musical de maior agrado dos Botocudo, sem dúvida, é a flauta. Simões da Silva (1924: 70) conta que eles tocavam suas flautas de bambu preferencialmente pelo nariz, costume que o autor diz ser idêntico aos indígenas das ilhas Tonga, na Oceania. Um homem sempre estava em companhia de sua flauta para a qualquer tempo poder tocá-la.

Essa breve contextualização do mundo social Botocudo é essencial para a busca de uma compreensão do espírito guerreiro desses indígenas. É esse espírito que almejo desvendar.

---

<sup>44</sup> Como exemplo ver: Estigarribia, (1912: 21); Von Ihering (1911: 41) e Wied-Neuwied (1820: 254, 285 e 294).