

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).

As narrativas que citei referentes à relação hostil entre os diferentes grupos de indígenas, mesmo que explicitem que os Botocudo guerreavam entre si e também com outros grupos étnicos, não esclarecem um ponto central: quais as motivações das guerras travadas pelos Botocudo. Apesar do Príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied relatar dois motivos que culminavam em guerra: a invasão do território de caça e o rapto de mulheres, o argumento não é suficiente. Pois, ainda que sejam motivos reais para provocar o combate, é muito simplista. Algumas questões precisam ser pensadas, partindo de pressupostos mais ambiciosos que possibilitem revelar a existência, ou não, de estruturas organizadoras da sociabilidade Borum. Porque os Botocudo estabeleciam com tanta frequência relações bélicas com seus “outros”? Tinham os Botocudo algum interesse coletivo nos seus inimigos? Que tipo de relação os Botocudo mantinham com seus parceiros de guerra em momentos de trégua? Quem eram os inimigos?

Antes de refletir sobre tais questionamentos é preciso frisar que esse exercício é relativo às relações bélicas entre indígenas<sup>46</sup>. Logo após essa reflexão, comentarei sobre as guerras travadas entre os Botocudo e a sociedade nacional. Em um primeiro momento, realizo essa separação para facilitar a compreensão: grupos indígenas não são os mesmos “outros” para os Botocudo que os colonizadores. Depois, buscarei visualizar essas teias de relações de modo mais integrado.

A primeira dificuldade que enfrento ao buscar uma análise antropológica sobre a belicosidade Botocudo é a escassez de material etnográfico. As informações disponíveis para uma reconstrução da cosmologia nativa através do ponto de vista da guerra são

---

<sup>45</sup> Manizer apontou que o uso dos botoques era um sinal que os Borum eram o povo escolhido do *Marét Khmaknian*, o herói fundador Borum (Soares, 1992: 47).

<sup>46</sup> Nesse capítulo estou interessada especificamente em combates físicos entre grupos que aqui chamo de guerra. No próximo capítulo irei debater sobre outros modos de relações hostis.

poucas. Talvez esse tenha sido um motivo que me fez optar por discutir no primeiro capítulo alguns modos de entendimento da guerra indígena, almejando que abordagens teóricas e exemplos etnográficos me forneçam subsídio para melhor discutir a concepção nativa de guerra entre os Botocudo.

Iniciarei essa tentativa de (re) construir o ponto de vista nativo sobre a guerra pela concepção de morte. Para tanto, precisarei também relatar sobre a concepção de vida. Afinal são facetas inseparáveis da percepção humana.

Cada pessoa adulta tem uma quantidade de almas, *nakandyún*, podendo chegar até a seis almas. No entanto, apenas uma delas mora no corpo de seu dono, as outras vivem ao seu redor (Nimuendaju, 1986: 93<sup>47</sup>). Uma pessoa somente terá seus *nakandyún* definitivamente depois de se tornar adulto, ou seja, quando estiver totalmente formado enquanto pessoa social Borum. Quando o sujeito dorme, o *nakandyún* que habita seu corpo sai e tem experiências próprias. Nessas ocasiões, revelações importantes ocorrem e a pessoa quando acorda toma consciência das novidades: ataques inimigos, doença, local de boa caça, quem será o próximo pajé, algum parente que irá morrer, entre muitas outras. A perda de qualquer um dos *nakandyún* causa doença, e se o *nakandyún* não retornar leva a pessoa à morte. Quando a alma principal morre, o corpo morre e os outros espíritos, chorando, acompanham o ritual funerário. Após o sepultamento, uma fogueira tem que ser mantida acessa e alimentos devem ser oferecidos para esses espíritos. Caso algum rito funerário não seja realizado, o morto pode transformar-se em onça e ameaçar a aldeia<sup>48</sup>.

Os ossos do cadáver se transformam em *nandyón* (fantasma), que vivem sob a terra e têm hábitos semelhantes aos dos humanos. Por vezes, algum *nandyón* resolve subir à

---

<sup>47</sup> Esses dados referem-se a mitos recolhidos por Nimuendaju entre os Botocudos no ano de 1939, mas somente publicados numa coletânea de mitos em 1986.

terra. Caso algum humano o veja deve encarar o fantasma bravamente matando-o ou levando uma boa surra<sup>49</sup>, senão morrerá (Nimuendaju, 1986: 93). No entanto, os *Marét* costumam expulsar os *nandyón* da terra antes que esses apareçam para os humanos. De todo modo, os Borum evitam andar sozinhos, principalmente mulheres e crianças, temendo encontrar um *nandyón* pelo caminho.

Os *Marét*, espíritos bons, vivem no céu em riqueza e abundância. Eles possuem todos os utensílios dos homens brancos e não necessitam trabalhar por isso. No mundo dos *Marét* não há doenças, infortúnio, nem morte. Algumas pessoas são presenteadas por esses espíritos adquirindo a capacidade de vê-los. Todos aqueles que são fortes sobrenaturalmente, ou seja, que tem *yiekéng*, comunicam-se com os *Marét*. Quando um *Marét* deseja dar um recado a um Borum, pode encontrá-lo quando estiver sozinho ou sonhando<sup>50</sup>. Os *makhián*, velhos encantados, também se comunicam freqüentemente com os Borum ensinando-lhes histórias antigas e as receitas para cura de moléstias.

As causas de doenças e infortúnios podem ser três: por feitiçaria inimiga, pela visão dos *nandyón* e a não observação dos ensinamentos dos mais velhos (Mattos, 1996: 169). Sendo assim, poderia dizer que toda morte tem um motivo social: o inimigo enviou ao Botocudo um malefício que é mortal, o indígena não cumpriu regras sociais - como obedecer a conhecimentos tradicionais - ou então enxergou fantasmas.

Mattos (2002: 160) descreve que os chefes, por terem um poderoso *yiekéng*, eram capazes de prever a intenção do inimigo de transmitir doença a seus parentes. Esse tipo de doença era transmitido através do lançamento de uma flecha mágica pelo inimigo,

---

<sup>48</sup> Von Ihering, 1911: 46 e José: 1965: 136, dentre outros.

<sup>49</sup> Infelizmente, não encontrei descrições de que modo um *nandyón* morre.

<sup>50</sup> Lembro que o sonho, como foi dito logo acima, é a vivência do *nakandyún* que sai do corpo da pessoa enquanto está dormindo.

atingindo a vítima mortalmente como se fosse uma flecha real<sup>51</sup>. Uma tentativa de cura para tal moléstia era realizar um ritual no qual a doença fosse mandada de volta à uma flecha, retirando o feitiço do doente. A vingança para tal fato era clara: os apontados de feitiçaria sofriam um planejado e real ataque, no qual a intenção dos vingadores era matar os acusados. Ou seja, a acusação de feitiçaria era resolvida pela guerra.

É importante para este trabalho refletir sobre quem eram as pessoas, ou grupo de pessoas, que formavam o leque de possibilidades de acusados de feitiçaria. Ou seja, quais eram os inimigos dispostos a praticar tamanha barbaridade. Além de ser alguém que obrigatoriamente conhecesse a técnica de envenenamento e encantamento de flechas invisíveis, tal pessoa haveria de ter motivos para querer matar. Então, é plausível dizer que os acusadores necessariamente tinham que conhecer bem os acusados de feitiçaria. Essa afirmação, mesmo que aparentemente banal, confirma um postulado essencial da guerra indígena: tal como se tem uma escolha seletiva de quem será seu aliado, o mesmo se dá com os inimigos. Esses são eleitos e com eles é estabelecida uma relação social, na qual os vínculos que unem as partes envolvidas são tão fortes quanto aqueles que unem relações de aliança. Na guerra indígena, os inimigos são fiéis, como já explicitou Fausto (2001).

Mas, é possível definir com exatidão quem eram esses “inimigos fiéis” dos grupos Botocudo? Pelas informações historiográficas, sabemos que havia guerras em que grupos Botocudo enfrentavam outro grupo Botocudo e guerras realizadas com outros grupos indígenas como os Maxacali, Malalis, Monaxós, Capoxós, Patachós e etc... Tenho a impressão de que as motivações e as relações estabelecidas nas guerras entre subgrupos

---

<sup>51</sup> Baeta & Mattos (1994: 312) relacionam a dominância de desenhos de flechas nas pinturas rupestres da região com este tipo de transmissão de doenças e, também, com a relação mágica entre o caçador e sua flecha.

Botocudo e entre Botocudo e outros grupos indígenas eram distintas. Arrisco até que seriam duas modalidades diferentes de guerra, ou melhor, de modo de sociabilidade.

Talvez a diferença mais importante entre essas modalidades de guerra é que entre grupos Botocudo os combates envolviam rapto de mulheres, fato que não se dava entre Botocudo e outros grupos indígenas. Toda a literatura<sup>52</sup> enfatiza que a prática do rapto de mulheres ocorria ao fim de todos, ou quase todos, enfrentamentos entre os Botocudo. Em termos de teoria do parentesco, poderíamos pensar o rapto de mulheres enquanto uma modalidade de troca de mulheres. Essa troca de mulheres, como já demonstrou Lévi-Strauss (1949), é parte constituinte do processo de reciprocidade que, ainda que de maneira variada, é vivido obrigatoriamente por toda e qualquer sociedade.

Uma hipótese que justificaria essa prática do rapto de mulheres seria a dificuldade de se encontrar um cônjuge dentro do próprio grupo, visto que, como já mostrei anteriormente, os Botocudo viviam em pequenos bandos de em média cinqüenta pessoas. Além dos grupos serem pequenos, eles se cindiam constantemente, sendo assim deveria ser raro primos cruzados, que eram os cônjuges preferenciais, viverem em um mesmo grupo. Por falta de dados, é impossível saber a relação de parentesco entre a moça raptada e o rapaz com quem ela se casava. Mas, é provável que muitos pares de primos cruzados se casaram a partir do rapto de mulheres. De todo modo, o rapto de mulheres leva a uma não obediência da regra de residência - que na teoria é uxorilocal - pois nesse caso a moça vai morar na casa de seu marido. Talvez, esse seja o motivo que impedia os Botocudo de viverem em grandes aldeias e que gerava o alto grau de faccionalismo dos grupos. Afinal para um grupo tradicionalmente uxorilocal a convivência entre tantos homens da mesma

---

<sup>52</sup> Ver Wied-Neuwied, 1820; Saint-Hilare, 1833; Von Ihrering, 1911; Paraiso, 1992, Mattos, 2002; dentre outros.

família só poderia acabar em brigas e cisões. A luta pelo poder tornava o convívio insustentável, fato que não seria tão insustentável se, ao invés de um grupo de irmãos, a relação fosse entre um grupo de genros.

Esse contexto nos leva a afirmar que os laços entre os subgrupos Botocudo não eram apenas de aliança, já que trocavam mulheres, mas também de consangüinidade. Outra prova para tal ocorrência é que, muitas vezes, desavenças domésticas desencadeavam a cisão do grupo, provocando uma separação do próprio grupo doméstico. Se depois das brigas as pessoas continuavam ou não a se referir ao outro pelo termo de parentesco, inicialmente, não posso dizer. Mas, lembro que entre os Kayapó, após alguns anos da cisão de um grupo os parentes não se reconhecem mais enquanto tal, e também não mais se casam entre si. Sendo assim, relações de afinidade e consangüinidade são suspensas. Como entre os Botocudo a exogamia matrimonial se dava entre diferentes aldeias, não entre metades de uma mesma aldeia como no caso Kayapó, posso arriscar que as relações de parentesco permaneciam após a divisão de um grupo, no mínimo para impedir uniões incestuosas.

Ofereço um exemplo para clarear: dois irmãos que viviam em um mesmo grupo brigam pela chefia, culminando na separação do grupo e na relação de inimizade entre eles. Em um combate entre os grupos de irmãos ocorre o rapto de uma moça. Se essa for filha do líder do grupo, ela não poderá se casar com o filho do líder do outro grupo, pois senão será a união de primos paralelos que é interdito<sup>53</sup>. Talvez essa regra negativa do princípio de reciprocidade, o tabu do incesto, seja motivo suficiente para que se possa afirmar que

---

<sup>53</sup> Pelos escritos sabemos de três subgrupos contemporâneos e inimigos em que os chefes eram irmãos entre si: Jiporok, Mek-Mek e Potik (Otoni, 1859: 49).

depois da cisão de grupos Botocudo as relações de parentesco permaneciam, ao contrário do caso Kayapó.

Infelizmente é muito difícil reconstruir como se dava a interação entre os subgrupos Botocudo com maiores detalhes. Não há dúvida que a relação entre eles era constante, inclusive porque esses grupos eram vizinhos<sup>54</sup>. Havia um monitoramento entre os grupos: sempre se sabia em que localidade os grupos estavam acampados, onde andavam caçando, além dos rumores que circulavam entre grupos de possíveis ataques, planos de rapto de mulheres, prováveis cisão de determinado grupo e outros incontáveis rumores.

Um elemento que chama atenção por estar ausente nas narrativas é a realização de festas, não conheço sequer uma descrição na historiografia de festejos entre os Botocudo. É interessante porque uma das respeitadas velhas Borum, criticando uma festa realizada nos dias de hoje na aldeia<sup>55</sup>, contou-me como eram as festas “de verdade” que os antigos faziam. Segundo ela, alguns índios se reuniam em cima das pedras no meio do *Watu*, acendiam uma fogueira e passavam a noite inteira conversando, assando um peixe, uma caça e comendo mandioca. Essa senhora diferencia a realização de festas dos momentos em que os índios se reuniam para “fazer religião”. Nesse último caso, em que se almejava conversar com os *Marét*, os Borum se reuniam em uma cabana escondida no meio da mata e lá permaneciam o tempo necessário para “finalizar os trabalhos”<sup>56</sup>. Tanto nessas ocasiões de festas, quanto nos momentos de se fazer religião, apenas os componentes de um determinado subgrupo participavam.

---

<sup>54</sup> Os Borum dizem que viver em pequenos grupos espalhados era, e continua sendo, uma estratégia de controle e ocupação do território. No próximo capítulo, discorrerei sobre o tema.

<sup>55</sup> Irei descrever e discutir sobre a festa, chamada *Atorân*, no próximo capítulo.

<sup>56</sup> As expressões entre parênteses foram utilizadas pela informante.



As informações disponíveis me levam a crer que eram nas guerras que os subgrupos Botocudo se reuniam. Nos combates ritualizados ocorria uma interação intensa e real entre a totalidade dos grupos Botocudo. Pode ser que a guerra no mundo social Botocudo seja equivalente às festas em outras sociedades por promover efervescência, superatividade, concentração de pessoas, por ser o momento de apogeu, ou seja, o período extraordinário necessário a toda coletividade para reavivar os laços sociais<sup>57</sup>.

Por outro lado, o fato das guerras entre os Botocudo e outros grupos indígenas não envolver rapto de mulheres modifica completamente a natureza da interação entre esses grupos. Em primeiro lugar, não há uma relação constante entre os grupos e, mais ainda, não há uma dívida permanente entre eles. No caso do rapto de mulheres, sempre haverá um grupo que acabou de ser roubado e, desse modo, tem o direito de uma restituição. Essa restituição, na realidade, é a declaração de uma nova guerra e, caso o grupo perca, outra mulher irá ser raptada e o déficit aumentará. Esse ciclo de rapto de mulheres pode ser entendido como um ciclo interminável de vendetas.

Os outros grupos indígenas - Maxacali, Malalis, Monaxós, Capoxós, Patachós – viviam geograficamente mais distantes dos Botocudo. Estes últimos, pelos relatos, provocavam pavor nos primeiros. Os Botocudo eram muito temidos por esses vizinhos mais distantes. A relação bélica entre eles era mais esporádica, e normalmente se dava devido à invasão de território de caça por uma das partes. De toda forma, é muito nítido no material historiográfico que a reação violenta costuma partir dos Botocudo e que os outros grupos indígenas tinham medo dos Botocudo.

---

<sup>57</sup> Mauss (1906), a partir da análise do caso esquimó, propõe que todas as sociedades necessariamente vivenciam uma alternância entre a vida coletiva e a vida individual. Há uma generalidade desses ritmos regulares, nos quais num dado momento os membros da sociedade vivenciam o ordinário, o cotidiano, em

A diferença no modo de reagir ao encontro com o outro, incidiu em estratégias diversificadas no combate dos grupos indígenas com os colonizadores. Grupos como os Maxacali eram entendidos pelos colonizadores como mansos e sua estratégia de sobrevivência como “rendição voluntária” à civilização, já os Botocudo eram vistos como bravos e antropófagos e sua estratégia de sobrevivência como auto-aniquilamento por combate desigual com inimigo. Os Maxacali, na maioria das vezes que encontravam os colonizadores, fingiam nunca antes ter visto homens brancos, e deixavam que os colonizadores acreditassem que conseguiram amansá-los. Um tempo depois fugiam do aldeamento e num próximo encontro utilizam a mesma estratégia. Já os Botocudo, sempre optavam pela guerra e, depois de alguns séculos de resistência, começaram a sofrer fortíssima diminuição da população por mortes em combate devido á disparidade da tecnologia: não é possível igualdade na batalha quando se tem arma de fogo contra flechas.

Muitos Borum dizem que se não fossem tão bravos teriam sobrevivido em maior número, tal como se deu com os Maxacali<sup>58</sup>. O fato de nunca terem se rendido aos colonizadores acabou destruindo seu povo, mas ainda assim eles falam que não havia jeito de ser diferente: Borum não desiste nunca, brigam até o fim, é isso que os fazem ser quem eles são.

### **Belicosidade: Relacional, Circunstancial e Estrutural.**

A belicosidade dos Botocudo pode ser pensada a partir de vários recortes. Espero ter evidenciado que as relações bélicas travadas pelos Botocudo variavam de acordo com quem

---

que os laços sociais estão frouxos em contraposição à períodos de pura efervescência coletiva para reavivar esses laços.

<sup>58</sup> Os Maxacali, apesar do intenso contato com a sociedade nacional, em sua maioria são monolíngues. Aqueles que falam português aprenderam há menos de duas décadas para, principalmente, ter maior

era o inimigo. Essa variação diz respeito não só as táticas de enfrentamento ou ao objetivo da luta, mas também à própria concepção cosmológica da guerra. É explicitamente diferente uma guerra na qual as lutas eram travadas entre duplas de pessoas do mesmo sexo, armadas de bordunas, sendo que todas as pessoas se conheciam intimamente e que uma mulher migra do grupo perdedor da guerra para o grupo vencedor; de uma batalha na qual a tática de guerra é de emboscada, o objetivo é destruir o inimigo antes mesmo que esse perceba sua presença.

No entanto, a belicosidade se mantém como característica básica das relações dos Botocudo perante estranhos. Independente de quem sejam esses “outros”: grupos Botocudo vizinhos, grupos indígenas de outra família lingüística ou colonizadores. Tal como entre os Xavante (Maybury-Lewis, 1967: 374), a belicosidade Botocudo é um traço positivo e uma máxima da vida social. É através de relações hostis que se dá a sociabilidade dos Botocudo, mesmo que essas relações hostis sejam muitas vezes dispendiosas, pois pessoas morrem, aldeias são destruídas e botoques são perdidos.

Em uma reflexão comparativa, o modo de interação estabelecido com o inimigo pelos Tupinambá e pelos Botocudo são nitidamente distintos. Ao contrário das guerras entre os Tupinambá, nos combates entre grupos Botocudo não havia a intenção de capturar o inimigo para ser morto e consumido material e simbolicamente. Os elementos que transitavam entre inimigos Botocudo eram mulheres e magias. A tríade xamanismo, canibalismo e guerra proposta para os Tupinambá não é aplicável ao mundo social Botocudo. Entre esses últimos, a morte só ocorre em campo de batalha, não havendo morte em cativeiro. E, o morto deve receber as homenagens póstumas de seu grupo doméstico. Os

---

participação na política indigenista. Eles vivem no norte de Minas e são hoje uma população de aproximadamente novecentas pessoas.

rituais fúnebres não podiam demorar a acontecer, para evitar que o espírito do morto se transforme em onça e passe a atormentar seus parentes ainda vivos.

Por fim, retorno à pergunta inicial que intitula o presente capítulo. A belicosidade Botocudo seria uma ficção historiográfica ou uma realidade ontológica? Ambas. Ao mesmo tempo em que a imaginação dos colonizadores foi instigada pelo mito dos célebres selvagens Botocudo, a cosmologia nativa era orientada pela lógica da guerra indígena.

“No Patrimônio do Eme, era três capitão: Capitão Krenak, Capitão Arruinik, Capitão Jukinhot. E tinha três aldeia também, dentro do patrimônio do Eme. Patrimônio do Eme é o nome do lugar todo. Mas aldeia mesmo é três: Ferruginha, Quebra-luz, que hoje é Kuparak, e Aldeia. Os três capitão tinha três acompanhamentos, três pajé.”  
Tiãm, Velha Borum, 1989 (In: Soares, 1992)

### **3. Os Borum do Watu:**

#### **esboço etnográfico de uma dinâmica segmentaria**

Enfim, chegou o momento de refletir sobre os Borum nos dias atuais. Primeiramente, gostaria de explicitar que o motivo que me fez optar pelo termo Borum – ao invés do termo Krenak - não foi somente por ser a autodenominação dos subgrupos Botocudo. Há também uma causa histórica que é de suma importância na organização social do grupo: os Krenak são a união de três subgrupos distintos que, em um primeiro momento, foram forçosamente aldeados em um mesmo território e, posteriormente, se uniram para lutar pela demarcação da terra no rio Doce. A identidade Krenak foi assumida pelo grupo indígena com o objetivo político de se relacionar com a sociedade envolvente e exigir seus direitos territoriais. No limite, poderia dizer que a categoria Krenak foi uma invenção dos indígenas, criada na segunda metade do século XX, para servir de instrumento político na briga pelos seus direitos perante a sociedade nacional. Claro que nos dias atuais essa categoria é real e funciona como uma das possíveis identidades para o grupo indígena em questão. No entanto, ela não colabora para a problemática que estou pesquisando. Sendo assim, escolhi trabalhar com a categoria nativa dos grupos Botocudo: Borum. Inclusive porque dentro da aldeia todos se entendem igualmente enquanto Borum, já o termo Krenak dá abertura para comentários do tipo: “eu sou Krenak de verdade, parente do capitão. Eles lá não são Krenak, são é Nakrehé”.

A primeira referência que se tem de um grupo denominado Krenak é em 1905 (Baeta, 1998:128). O termo, que significa cabeça na terra (*krén*, cabeça + *nak*, terra), é uma

alusão ao nome do capitão que liderou um subgrupo Botocudo<sup>59</sup>. Krenak foi um grande líder indígena, tal como seu filho Muin. Essa dupla de pai e filho tornou-se a referência genealógica mais importante de seus descendentes. Esses se dizem os verdadeiros descendentes do Capitão Krenak e pertencentes ao subgrupo Gutkrak do Eme<sup>60</sup>.



À direita Muin, filho do Capitão Krenak, grande liderança Borum.

Fonte: [www.socioambiental.org.br](http://www.socioambiental.org.br).

---

<sup>59</sup>Como já disse no capítulo anterior, era prática comum a denominação de um grupo ser o nome do seu chefe.

Além dos Gutkrak do Eme, há mais dois subgrupos que se diferenciam: os Nakrehé de João Pinto e os Nakrehé de Itueta. Esse pertencimento a diferentes subgrupos permanece como organizador das relações dentro da aldeia. No entanto, não é o único referencial de agrupamento. Acho que é muito simplista perceber a dinâmica segmentar Borum como estaticamente determinada por uma origem antepassada. Ainda que essa origem seja sempre lembrada no discurso indígena, materializada no padrão de residência e sentida nas diferenças da própria língua nativa<sup>61</sup>. No desenrolar do capítulo, essas idéias serão desenvolvidas.

No momento, buscarei compreender como os Borum se organizam espacialmente dentro do território demarcado. Ou seja, como se dá a distribuição das casas no espaço e quais são as implicações dessa escolha na organização social do grupo. Então, discutirei sobre as relações sociais entre os subgrupos Borum - que são caracterizadas principalmente pela hostilidade - a partir do panorama traçado sobre a organização social e de relatos etnográficos.

### **O Tecer dos Fios**

A distribuição das casas na aldeia<sup>62</sup> é um fator primordial para uma reflexão sobre a organização social Borum. Essa análise nos levará a discutir três questões distintas, mas interligadas: (1) a alusão à ocupação tradicional da terra por alguns subgrupos como

---

<sup>60</sup> Como também já explicitarei anteriormente, essa denominação faz referência ao território ocupado pelo grupo, um outro modo possível de nomeação.

<sup>61</sup> Os Borum dizem que antigamente muitas línguas eram faladas pelo seu povo, hoje restaram duas. É interessante registrar que existem duas escolas na área, sendo que em cada uma delas há uma dupla de senhoras professoras de cultura. Na verdade, elas são professoras da língua indígena. Todos na aldeia dizem que em cada escola se ensina uma língua distinta. Diria que uma delas é dos Gutkrak do Eme e outra dos Nakrehé de Itueta.

<sup>62</sup> É bem possível que os Borum incorporaram o jargão indigenista do que é uma aldeia, pois aldeia para eles refere-se a todo o território demarcado. O que seriam as aldeias, entendidas como grupos locais, os Borum referem-se como, por exemplo, o Povo da Laurita ou Povo da Barra do Eme. Utilizo, neste capítulo, o termo aldeia no sentido usado pelos Borum.



explicação para a atual disposição, (2) o modo estratégico de proteger o território que na percepção dos índios se manteve contínuo ao longo do tempo e (3) as relações de parentesco e afinidade, e de aliança e hostilidade que orientam a disposição das famílias na aldeia. Tenho consciência de que uma análise meticulosa desse último tópico despenderia de um estudo detalhado das relações de parentesco e afinidade. Apenas explicitarei elementos básicos para o entendimento destas relações.

Atualmente, residem quarenta e cinco famílias na Terra Indígena Krenak, totalizando um pouco mais de duzentas pessoas. Dentre essas, estão incluídas índios Borum, índios de outras etnias e não-índios<sup>63</sup>. As famílias moram espalhadas pela aldeia. As casas, no geral, são afastadas umas das outras, as mais perto se localizam a aproximadamente dois quilômetros de distância. Mas existem exceções: dois pontos da aldeia nos quais há uma pequena concentração de casas. Ambos se localizam na beira do Watu e são os locais de travessia do rio. Então, comecemos pelas exceções.

A história de ocupação desses dois pontos beira rio é bem diferente. Um dos pontos é chamado Barra do Eme e o outro Porto da Barca. O primeiro é reivindicado pelos Gutkrak como seu território tradicional. O Rio Eme é o maior rio da redondeza que deságua no Watu. Muitas histórias antigas são contadas pelos mais velhos do subgrupo Gutkrak sobre essa região. Principalmente, referentes às ilhas existentes nesta parte do Watu<sup>64</sup>. Os indígenas chegaram a viver nessas ilhas. Alguns até lá nasceram. Histórias de caça e pesca nas ilhas ainda são constantes. As velhas narram longos casos em que grupos de indígenas passavam noites inteiras à beira da fogueira, assando peixe, mandioca e conversando.

---

<sup>63</sup> Sem precisão exata, vivem na aldeia mais ou menos quinze não indígenas e dez indígenas de outras etnias (Pataxó, Pankararu, Guarani, Kaingang, Xerente e Xacriabá).

<sup>64</sup> Ao meu ver, um dos maiores impactos que os Borum sofrerão com a construção da hidrelétrica de Aimorés será o desaparecimento dessas ilhas. Elas são importantíssimas na construção da memória coletiva do grupo e

O primeiro posto de atração do SPI no Rio Doce foi criado na Barra do Eme em 1918. Esse posto deveria ser provisório, pois o SPI pretendia demarcar uma terra para os grupos Botocudo no Rio Pancas, no Espírito Santo. No entanto, sob a orientação do chefe Muin, em todas as tentativas de transferência do Eme os indígenas tinham terríveis cólicas intestinais que os levavam a rolar no chão e a gritar desesperadamente (Paraíso: 1992: 420).

Depois de longos períodos longe do Watu - entre as décadas de 50 e 90 do século XX<sup>65</sup> -, quando conseguiram a demarcação da terra, os Gutkrak imediatamente tomaram posse da região do Rio Eme. A mais velha das senhoras Gutkrak foi morar na Barra do Eme<sup>66</sup>, e os outros Gutkrak foram mais para cima deste mesmo rio. A filha dessa senhora, hoje uma das mais respeitadas velhas Borum, afirma que ali é o seu verdadeiro lugar. Justifica dizendo que foi o local onde nasceu e, mais ainda, lá que seus antepassados viveram. Independentemente, para ela, qualquer Borum, seja Gutkrak ou não, deveria viver à beira do Watu. Ela alega que os Borum sempre viveram na beira do Watu e nas águas desse rio existe uma força que os alimenta espiritualmente.

Ao contrário da Barra do Eme, o Porto da Barca não é marcado por uma história de ocupação tradicional de um subgrupo. Não há referências na memória coletiva de uma ocupação desta área por um grupo específico. Ao contrário, o Porto da Barca é o local no qual subgrupos Borum viveram a experiência de morar juntos em um pequeno espaço. Isso aconteceu porque, em 1980, quando os indígenas iniciaram o processo de volta para a beira do Watu, uma área de 68,25 ha no Porto da Barca tinha sido abandonada pelo Patronato

---

ainda é local de caça. O encobrimento dessas ilhas levará para o fundo do rio muitas das histórias vividas pelos Borum.

<sup>65</sup> Ver nota 39 do segundo capítulo deste trabalho (*supra*: 57).

<sup>66</sup> Ela já faleceu, mas sua filha permanece morando lá com toda a família.

São Vicente de Paula - devido a uma forte enchente que arrasou o povoado em 1978 - e foi essa terra que os Borum ocuparam<sup>67</sup> (Paraíso: 1992: 422).

É notável que as lembranças desse tempo são boas. Os indígenas dizem que, nesse período, eles se reuniam com constância para contar histórias dos antigos, cantar, dançar, comer e beber. Nessa época, as velhas moravam uma ao lado da outra e estavam sempre juntas conversando, ininterruptamente, na língua nativa. Ao que parece, nesse tempo houve uma trégua das brigas entre os Borum. Eles explicam o fato pela necessidade de se unirem para conseguirem retomar sua terra tradicional. O desejo de viver à beira do Watu uniu-os em torno de um objetivo comum<sup>68</sup>.

Em meio a muitos conflitos, apenas em 1997 os Borum conseguem a demarcação do território, uma área de 4.039,8241 ha<sup>69</sup>. Logo que os fazendeiros liberaram a área, as famílias se espalharam e muitas foram morar nas casas abandonadas<sup>70</sup>.

Atualmente, no Porto da Barca tem cinco casas bem próximas umas das outras<sup>71</sup>, nas quais vivem sete famílias. Esse conjunto de casas do Porto da Barca, que na verdade engloba no mínimo mais três domicílios, não se refere a nenhum dos três subgrupos já citados (Nakrehé de Itueta, Nakrehé de João Pinto ou Gutkrak do Eme), nem a algum dos grupos que hoje compõem a dinâmica segmentaria Borum. O Porto da Barca é um ponto

---

<sup>67</sup> Os Borum reconstruíram as casas destruídas e passaram a habitá-las. Os ex-moradores ficaram chocados, pois estavam traumatizados com o poder destruidor das águas. Mas, segundo os Borum, a enchente só ocorreu porque eles não se encontravam na área e os brancos não conhecem os encantamentos para acalmar as águas do Watu (Mattos, 1996: 116).

<sup>68</sup> Essa união dos Borum para reivindicar o território, fez parte de um contexto maior da história da política indígenista no Brasil. A luta por demarcação de terras foi o grande impulso para a organização e solidificação do movimento indígena em todo país. Foi um dos momentos de maior força política e de mobilização em prol de uma demanda indígena.

<sup>69</sup> Existe um processo na Funai de pedido de revisão do Território Indígena Krenak. Os índios pedem a demarcação de uma área de aproximadamente 3.000 ha que englobaria a região dos Sete Salões. Essa área tem grande importância para memória coletiva e a cosmologia do povo.

<sup>70</sup> A área era ocupada por pequenos fazendeiros. As casas que os Borum ainda ocupam que eram dos fazendeiros estão em péssimo estado de conservação. Algumas até correm o risco de desabar. E a maioria das casas é pequena, pouco arejada e é suspensa sobre estacas, em média um metro do chão.

estratégico de proteção do território e de facilidade de contato com a sociedade envolvente, no qual vivem famílias que pertencem a diferentes grupos.

Já nos outros pontos do território indígena, as casas são bem mais distantes umas das outras. Os Borum afirmam que continuam ocupando as fronteiras do território como tática para protegê-lo. Eles entendem que essa tática é tradicional, pois os antigos já a praticavam. Esse é também o motivo alegado pelos indígenas para justificar o fato de os Botocudo sempre viverem em grupos pequenos. Afinal, espalhados eles podem ter um controle muito maior do território.

Identifico três modelos de agrupamento, que apresento nos croquis a seguir, para tentarmos entender, minimamente, como os Borum se organizam hoje na aldeia. O primeiro modelo divide as casas da aldeia em três agrupamentos relativos aos grupos de origem: Nakrehé de Itueta, Nakrehé de João Pinto e Gutkrak do Eme. Em casos de casamento entre os grupos utilizei o critério de residência como classificador. Ou seja, se um Nakrehé de Itueta casou com uma Gutkrak do Eme, a casa deles estará classificada no grupo no qual eles moram.

O segundo modelo tem o objetivo de demonstrar uma classificação muito acionada pelos Borum: a divisão da aldeia em três pólos. Dizem os indígenas que esses pólos – pólo Eme, pólo Barca e pólo Cacique – foram criados pela Funasa para organizar o atendimento à saúde. Essa classificação foi apropriada no cotidiano da aldeia. Esta divisão serve como referencial na formação dos grupos para irem à cidade<sup>72</sup> e como identificação geográfica das casas. Inclusive, os professores Borum trabalham com seus alunos o mapa da área

---

<sup>71</sup> Nos croquis são as casas 16,17,18, 19 e 20.

<sup>72</sup> Para a grande maioria dos indígenas o meio acessível para ir à Resplendor é pela camionete da Funasa. Caso contrário, eles têm que andar muito, atravessar o Watu de canoa e pegar o ônibus que só passa uma vez ao dia. Além de ter de pagar passagem. E na época da chuva as dificuldades aumentam, pois além das

indígena tendo como referência estes três pólos. Além de que, cada pólo tem dois agentes de saúde escolhidos pelos moradores do mesmo, gerando uma divisão política-institucional da aldeia. Essa classificação seria a única, das aqui englobadas, estática e que não gera dúvidas.

Ao contrário, o terceiro modelo é o mais dinâmico e, conseqüentemente, o mais complicado de se estabelecer. Essa dificuldade não é apenas fruto da instabilidade da formação desses grupos, mas também por tratar de conflitos que ocorrem nos dias atuais dentro da aldeia. Este assunto é delicado, tanto porque os Borum não gostam que tal assunto seja discutido fora da aldeia – ainda que as brigas internas seja o assunto predileto de todos – quanto porque as fronteiras entre os grupos são muito tênues.

Com este terceiro modelo, espero demonstrar o arranjo que presenciei no período do meu trabalho de campo. As notícias mais recentes são que modificações na constituição destes grupos aconteceram desde minha estadia na aldeia e, hoje, o conflito está mais acirrado. Este fato evidencia o caráter circunstancial dos agrupamentos<sup>73</sup>. De toda maneira, o modelo de agrupamento será baseado na situação que presenciei. Como estamos tratando de um processo dinâmico, o importante é descobrir quais são as regras de relacionamento entre os termos. Para, então, evidenciar a estrutura que direciona as possíveis oscilações.

As classificações que estão representadas nos croquis operam exclusivamente dentro da aldeia. Mesmo aquela representada no segundo modelo, que não é uma categorização nativa, tem o objetivo de criar uma organização entre os indígenas no cotidiano aldeão. Há também outros modos de agrupamento e identificação que atuam nas

---

estradas ficarem intransitáveis, dificulta a travessia do rio. Sendo assim, a camionete da Funasa tornou-se o meio de transporte de todos.

<sup>73</sup> Evitarei chamar esses grupos de facções porque os Borum, definitivamente, não gostam do termo. Para eles facção tem um caráter muito pejorativo e eles acreditam que dizer que na aldeia existem facções é prejudicial

relações estabelecidas com a sociedade nacional –seja os moradores do entorno, das cidades próximas ou representantes de órgãos governamentais – mas que não é objeto do presente estudo.

Para um melhor entendimento das relações que estou tentando delinear, exponho também diagramas que representam os moradores de cada casa<sup>74</sup>. As casas estão marcadas por números a partir dos quais é possível identificá-las nos croquis. E cada pessoa está relacionada a uma cor ou símbolo que a classifica dentro de determinado grupo que pode ser verificado na legenda. Elegi algumas pessoas como referência partindo de dois critérios: liderança e idade<sup>75</sup>. Pessoas mais velhas da aldeia e que são lideranças de famílias extensas tem uma cor específica que é mantida para todos seus descendentes. As pessoas eleitas como referenciais que são parentes entre si são identificadas com uma mesma cor, variando apenas a tonalidade. Para explicitar a relação de parentesco entre elas, apresento diagramas que as localizam nos seus subgrupos de origem (Nakrehé de Itueta, Nakrehé de João Pinto e Gutkrak do Eme)<sup>76</sup>.

---

para a imagem deles perante a sociedade nacional. Com certeza, esses agrupamentos têm tudo haver com o conceito antropológico de facção. Ao final do trabalho, discutirei essas questões.

<sup>74</sup> Deixei de fora algumas casas cujos moradores vivem na cidade e só vão para a aldeia nos finais de semana.

<sup>75</sup> Tomei como referência uma pessoa que já faleceu, a Maria Augusta. No mais, todas as pessoas que aparecem nos diagramas que relacionam moradia e parentesco estão vivas.

<sup>76</sup> Os diagramas que disponibilizo são incompletos. O objetivo é apenas demonstrar as relações de parentesco entre as pessoas que elegi como referência para uma análise do padrão de residência. Thaís Cristófar, que fez sua pesquisa de mestrado entre os Borum (Cristófar, 1986), realizou um levantamento genealógico dos

## Croquis da Terra Indígena Krenak: três modelos de agrupamento das casas

### Legendas

#### *Primeiro Modelo*

Agrupamento “A”: Subgrupos Gutkrak do Eme

Agrupamento “B”: Subgrupo Nakrehé de Itueta

Agrupamento “C”: Subgrupo Nakrehé de João Pinto

#### *Segundo Modelo*

Agrupamento “I”: Pólo Eme

Agrupamento “II”: Pólo Cacique

Agrupamento “III”: Pólo Barca

#### *Terceiro Modelo*

Agrupamento “1”: Povo da Grota ou Povo da Dejanira

Agrupamento “2”: Povo da Barra do Eme ou Povo da Laurita

Agrupamento “3”: Povo do Nego (cacique José Alfredo)

Agrupamento “4”: Povo Lá de Cima ou Povo da Maria Sônia

Escola

Posto da Funai

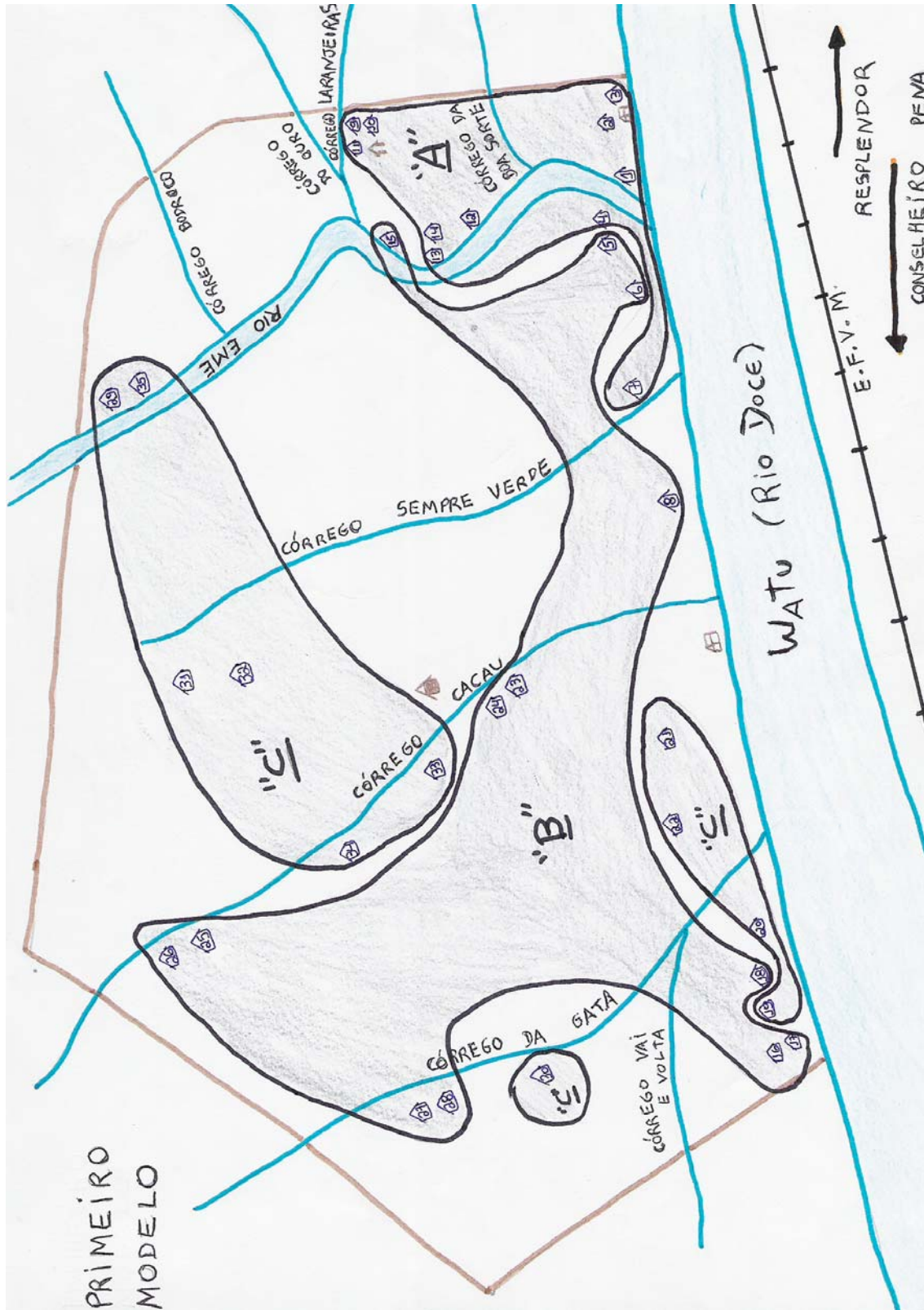
---

índios Botocudo em 1982 que é organizado em diagramas por Mattos (1996). Ainda que os diagramas tenham o sério defeito de desalinhar as gerações, é uma preciosa fonte de informação.

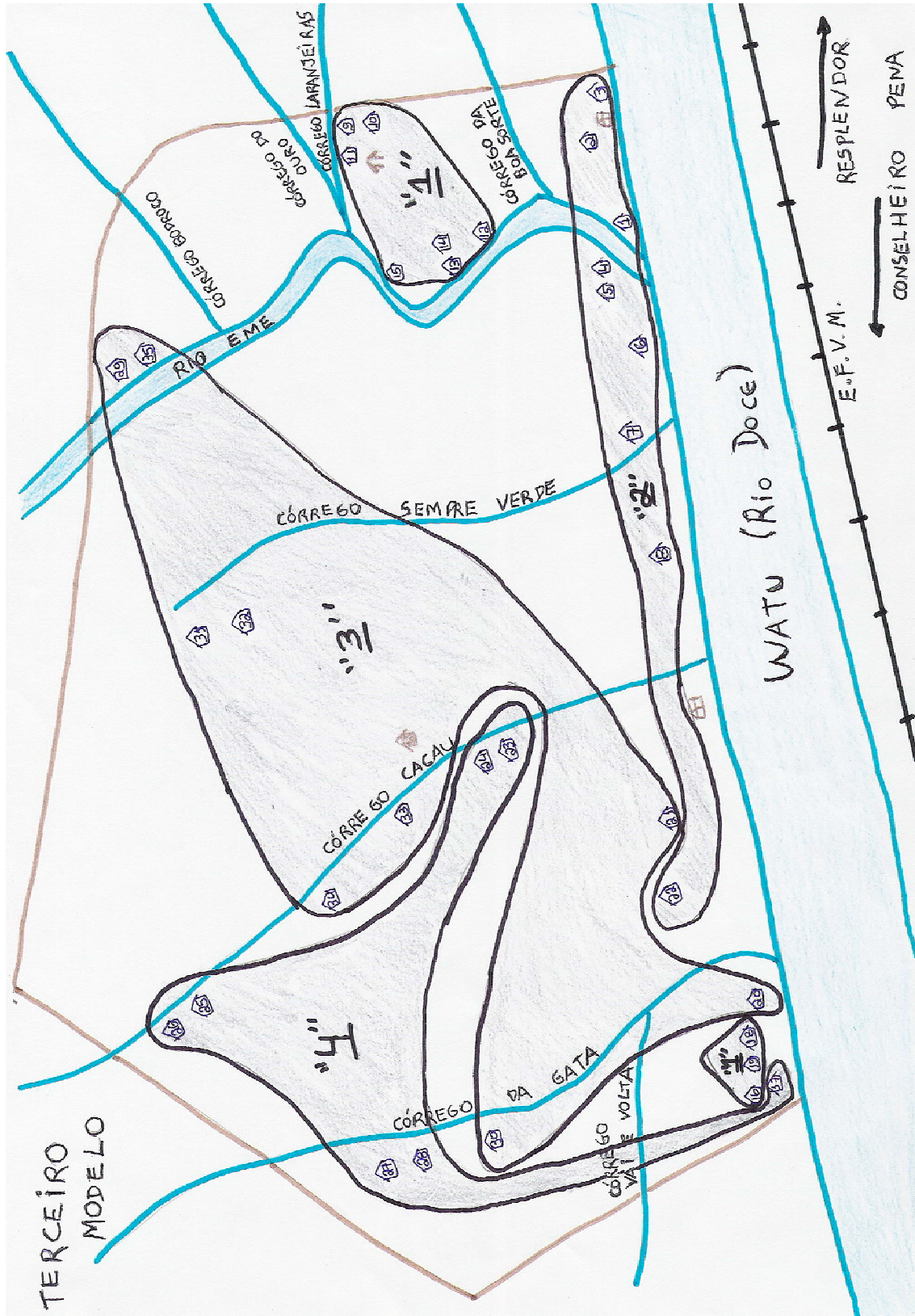
## Cabanas do Atorã

Obs: A sigla E.F.M.V. que aparece nos croquis significa Estrada de Ferro Vitória-Minas.



























Nesse momento, proponho uma análise comparativa entre o primeiro e o terceiro modelo apresentado nos croquis<sup>77</sup>. O primeiro modelo tem como orientação básica relações de parentesco vinculadas a um subgrupo ancestral. Já o terceiro modelo demonstra uma situação circunstancial fruto da política segmentaria Borum. Sendo assim, está ligado diretamente às relações atuais de aliança.

O primeiro ponto a ser ressaltado é a existência de um agrupamento a mais no terceiro modelo, nele há quatro opções de ajuntamento, enquanto no primeiro modelo existem apenas três. O surgimento desse quarto elemento é consequência de uma divisão, já solidificada, do subgrupo Gutkrak do Eme. No caso, a cisão ocorreu entre grupos chefiados por duas velhas senhoras, primas cruzadas<sup>78</sup>.

De fato, há uma correlação inegável entre os agrupamentos vinculados ao subgrupo ancestral e à configuração segmentar dos dias de hoje. Os líderes principais de cada um dos grupos estão vinculados a um dos subgrupos de origem. O agrupamento “1”, o Povo da Dejanira, é composto por maioria Gutkrak do Eme, tal como o agrupamento “2”, liderado por sua prima cruzada, Laurita. Já o agrupamento “3”, o Povo do Nego, é chefiado pelo cacique e tem maioria Nakrehé de João Pinto. Por fim, o agrupamento “4”, liderado pela filha mais velha de Joaquim Grande, Maria Sônia, é de origem Nakrehé de Itueta.

Mattos (1996) considera as facções existentes entre os Borum correspondentes a essas divisões dos subgrupos de origem. Acho que tal proposta é muito estanque e acaba paralisando a dinâmica segmentária. A questão não é negar a relação entre os dois modos de agrupamento, mas perceber as diferenças entre eles.

---

<sup>77</sup> Aqui deixarei de lado o segundo modelo, pois ele não está diretamente vinculado às relações de parentesco e afinidade. O segundo modelo é importante na medida que é uma forte referência de uma divisão geográfica da área. Além de nos possibilitar uma visualização interessante da área, pois propõe uma divisão hipotética da relação ideal aliança x residência.

Primeiramente, é preciso esclarecer que nem um nem outro são estáticos. Como já foi dito acima, o único modelo estático dos três apresentados é o segundo. A maior dificuldade de estabelecer o agrupamento demonstrado no primeiro modelo dos croquis, é relacionada às situações de aliança<sup>79</sup>. Como, atualmente, as regras de residência e descendência não são claras, em casos de casamento entre membros de diferentes subgrupos é complicado determinar em qual deles classificar os filhos. Para tentar solucionar o problema, utilizei o critério de residência como diferenciador. Ainda que essa solução não seja ideal, foi a adotada.

Mattos (1996: 147) sustenta que houve uma inversão nos padrões de residência e descendência entre os Borum: atualmente a residência seria virilocal e a descendência matrilinear. Criando uma desarmonia inversa em relação ao sistema mais comum entre os grupos Jê: o chamado sistema desarmônico (uxorilocal e patrilinear)<sup>80</sup>.

Nos dias de hoje, não acho que seja possível identificar esses padrões entre os Borum basicamente por três motivos. (1) Primeiro que os casamentos com não-indígenas e com indígenas de outras etnias criaram uma impossibilidade da prática da regra de descendência<sup>81</sup>. Na prática, se uma criança é nascida e criada na aldeia e tem pai ou mãe Borum, ela é Borum. Se o pai e a mãe forem Borum, o pertencimento a um dos subgrupos dependerá de diversos fatores, por exemplo: o local no qual o casal escolheu para morar e a relação que cada um dos cônjuges tem com seu subgrupo de origem. E, provavelmente a

---

<sup>78</sup> É de conhecimento geral, que uma dessas senhoras já namorou o irmão da outra. Ou seja, seu primo cruzado. Esses casos são recorrentes nessa geração dos mais velhos. Na geração dos mais novos é mais raro.

<sup>79</sup> Em uma situação específica, dos irmãos Zezão e Santa, fiz uma opção aleatória de considerá-los, no primeiro croqui, pertencentes ao subgrupo Nakrehé de Itueta, pois eles poderiam estar incluídos também no subgrupo Nakrehé de João Pinto. Isso porque eles têm o mesmo grau de parentesco nestes dois subgrupos com outras pessoas tomadas como referenciais neste estudo.

<sup>80</sup> Talo como foram apresentadas no capítulo anterior, as informações historiográficas informam que entre os Botocudo o sistema vigente era o desarmônico.

criança será considerada membro de ambos os grupos. (2) Em segundo lugar, uma análise comparativa dos diagramas e dos croquis apresentados demonstra que a regra de residência também não segue um padrão. Como exemplo, temos a casa 4 e a casa 16. Ambas as casas são de casais jovens. Pelas regras, o primeiro caso seria padrão de residência uxorilocal, o segundo de virilocal. A escolha do local de residência pelos casais, depende muito da força que os líderes de cada subgrupo tem para aglomerar seus parentes. Lembrando que, com exceção do cacique, todas as outras lideranças são mulheres. Elas fazem de tudo para que seus filhos casem e permaneçam morando perto delas. (3) O terceiro argumento, é que essas regras, além de não serem identificáveis na prática, também não existem no plano ideal. Os Borum não tem uma resposta única para perguntas que abordam essas questões. Perguntei se dois jovens Borum, que são potencialmente casáveis, se casassem qual o local preferível para eles morarem. A resposta é sempre a mesma: depende, e várias situações são simuladas. Por exemplo: se ambos têm mães vivas e que moram na aldeia, eles dizem que as duas mães vão querer que o filho ou filha more perto dela. O mesmo tipo de resposta se tem para perguntas que tratam do tema da descendência.

Qualquer pai ou mãe Borum diz preferir que seus filhos casem com Borum. Caso não seja possível, pela dificuldade de se encontrar um par, a segunda opção é casar com indígenas de outras etnias. Mesmo que o casamento com não-indígenas seja realizado, não é aprovado pela maioria. Atualmente, mulheres Borum que casam com não-indígenas não

---

<sup>81</sup> Lembro que somente estão sendo levados em consideração os casos das pessoas que vivem na aldeia. Os Borum que vivem nas cidades ou em outras áreas indígenas não estão sendo estudados nesse trabalho.

podem morar na aldeia, sendo falsa a recíproca. Ou seja, homens Borum que casam com civilizadas podem viver na aldeia<sup>82</sup>.

Todo o contexto apresentado deixa claro que não é fácil determinar as variáveis que influenciam nos arranjos dos agrupamentos. O jogo político que conduz os agrupamentos é negociado dia após dia. As negociações levam em conta desde brigas antigas entre diferentes subgrupos de origem, até desavenças domésticas que acabaram de acontecer. Mesmo que o processo de fusão e aglomeração das partes tenha certas regras que são obedecidas há muito tempo, esse processo é dinâmico. As relações de aliança e hostilidade são permanentemente negociadas, são feitas e refeitas cotidianamente.

### **Comentário sobre a chefia**

Há uma questão atual que merece ser comentada, mesmo que rapidamente: a falta de um tipo específico de líder dentro da aldeia. No caso, uma liderança que exerça o papel de circular nas casas, escutar as opiniões dos indígenas e fazer a mediação entre os subgrupos rivais. Essa ausência acaba potencializando o desentendimento entre os Borum.

É correto afirmar que, tradicionalmente, nos grupos Botocudo esse tipo de chefe nunca existiu. Havia vários chefes, um em cada subgrupo. Mas desde que os Borum retomaram a terra, tornaram-se sedentários e passaram a assumir a identidade Krenak foi criada a necessidade de uma liderança comum<sup>83</sup>. Tanto para fazer a paz dentro da aldeia - como diria Pierre Clastres - quanto para representar o povo perante a sociedade nacional. Em tempo recente, essa liderança já existiu, mas não existe mais.

---

<sup>82</sup>O subgrupo Nakrehé de João Pinto é constantemente acusado de ter iniciado a prática de casamento com não-indígenas. O maior número de matrimônios com civilizados é nesse grupo. Há uma situação de rivalidade entre os subgrupos Nakrehé de João Pinto e Gutkrak do Eme e esses não casam entre si.

<sup>83</sup> Obviamente que essa liderança comum não impede a existência de líderes dentro de cada subgrupo da aldeia.

Conseqüentemente, ocorre um acúmulo dos problemas internos, que além de instigar ainda mais as relações hostis entre os indígenas, impede a construção de um discurso coerente do povo indígena para a sociedade nacional, principalmente no que diz respeito às demandas de políticas públicas para a área indígena. Inclusive, há uma opinião unânime entre indígenas e não-indígenas que nenhum projeto é bem sucedido na Terra Indígena Krenak devido às brigas internas<sup>84</sup>.

Os cargos institucionais politicamente importantes dentro da aldeia são o de cacique e o de presidente da associação indígena. Os professores indígenas também exercem um papel significativo na política aldeã. Além dos ocupantes dessas funções estratégicas, que são todos homens, as mulheres mais velhas são tomadas como grandes lideranças internas, tendo forte influência nas tomadas de decisão, seja em um subgrupo ou nas resoluções que envolvem toda aldeia<sup>85</sup>. Ainda que elas não assumam cargos oficiais de chefia, os chefes não tomam qualquer decisão com as quais elas não estejam de acordo. Além disso, estas senhoras são as grandes detentoras do conhecimento e da força espiritual Borum.

O cacique é o mesmo desde os anos setenta, época em que teve início a mobilização para a retomada da terra no Rio Doce. Dizem que, nesse tempo, ele foi um grande articulador. No entanto, já faz anos que ele se acomodou e não tem mais poder político dentro da aldeia. Em primeiro lugar, o cacique não sai de casa. Nunca vai a lugar algum. Em nenhuma das três situações que presenciei em que o povo Borum se reuniu o cacique

---

<sup>84</sup> A expectativa da sociedade nacional é de um discurso uníssono não só do povo Borum, mas de todos os povos indígenas. Acredita-se em uma unidade desses povos que é fictícia. Esse todo coerente, muitas vezes chamado de comunidade, não existe e nunca existiu. E, pelo menos entre os Borum, é quase impossível se chegar a um consenso. Como disse um Borum: “Você tem uma idéia para realizar na aldeia. Você conta para um e consegue apoio. O problema é que quando você fala para um terceiro, esse já diz que não vai dar certo. E aí tanta gente põe defeito, que nunca nada dá certo”.

<sup>85</sup> A força política das mulheres mais velhas entre os Borum já foi notada na literatura (*supra*: 64).



apareceu<sup>86</sup>. Todos dizem que ele é uma boa pessoa, mas que não exerce influência na vida aldeã.

Todos diziam que o cacique somente seria substituído após sua morte. No entanto, episódios recentes provocaram o surgimento de mais dois caciques. Desse modo, atualmente existem três caciques entre os Borum. Tal situação se configurou há menos de dois meses, sendo assim estou acompanhando os episódios à distância e não tenho informações suficientes para uma compreensão mais detalhada dessa nova conjuntura. Mas é certo que um dos novos caciques é do Povo da Grota e o outro do Povo da Barra do Eme e ambos os grupos são constituídos por maioria de origem Gutkrak. De toda maneira, a cisão entre esses grupos já estava estabelecida no período do trabalho de campo. No entanto, a briga, no plano institucional, estava muito mais vinculada a uma disputa pela presidência da associação<sup>87</sup> do que pelo posto de cacique. Até porque a neutralidade do cacique mais antigo não envolvia disputa de poder.

O episódio que culminou no surgimento de outros caciques foi a disputa desses subgrupos por espaço de representação em uma mesa de negociação com a sociedade nacional, ou melhor, com a Companhia Vale do Rio Doce. Essas cisões já eram antigas, mas permaneciam no plano interno. No entanto, no momento de discutir sobre a indenização que essa empresa irá pagar aos indígenas – devido à construção da ferrovia Vitória-Minas, no início do século XX, no território Borum – foi inevitável a institucionalização do racha.

Em meio a esse tenso contexto, há uma grande expectativa para a eleição do novo presidente da associação que ocorrerá no meio do ano. A maioria dos indígenas não está de

---

<sup>86</sup> Essas situações foram: a festa Atorã, um jogo de futebol e uma reunião da associação indígena.

acordo com o atual presidente, mas também não há um candidato de consenso. O presidente - que agora é ao mesmo tempo cacique - é acusado de abuso de poder por tomar decisões isoladamente, desprezando a deliberação da maioria em reuniões oficiais da associação. No tempo em que passei na aldeia, o presidente estava se ausentando das reuniões da associação, fugindo do embate com seus opositores<sup>88</sup>. Uma outra perspectiva é de que novas associações sejam criadas, culminando em uma associação vinculada a cada cacique.

Há uma situação fora da aldeia que é surpreendente por reproduzir essa tendência à segmentação entre os Borum que é diretamente vinculada à disputa pela chefia. Um Borum é o administrador regional da Funai que tem sede em Governador Valadares, Minas Gerais. Outro Borum é o consultor do Governo do Estado de Minas Gerais sobre as questões indígenas<sup>89</sup>. A questão é que eles são oponentes. Dizem que qualquer projeto que um busca realizar dentro da Terra Indígena Krenak, o outro é contra. Ainda que muitos Borum afirmem que essa briga - que se tornou governo federal contra governo do estado - acaba prejudicando as pessoas que vivem na aldeia, a maioria dos Borum apóia algum desses dois e é contra o outro.

## **A Festa**

No dia em que cheguei na aldeia, estava acontecendo a segunda edição de uma festa chamada *Atorã* que tem a duração de três dias. Acompanhei a realização e as repercussões

---

<sup>87</sup> O presidente da associação agora acumulou funções, pois ele é o cacique vinculado ao povo da Barra do Eme.

<sup>88</sup> Ultimamente, tem apenas um projeto sendo gerido pela Associação Indígena Krenak que é financiado pelo Fundo Nacional do Meio Ambiente e tem o objetivo de reflorestar o território. O projeto teve início em 2002 e, nesse momento, os indígenas deveriam estar fazendo viveiros de mudas de plantas nativas da mata atlântica. No entanto, devido às disputas entre os grupos Borum, o projeto está parado.

<sup>89</sup> Muitos Borum dentro da aldeia questionam a identidade indígena deste homem, principalmente porque ele nunca viveu na aldeia e não se sabe que eram seus pais. De todo modo, ele é casado com a filha de uma

da festa e apenas ouvi contar as histórias da sua preparação. A partir da descrição da festa, é possível discutir várias questões sobre a sociabilidade Borum. E, ainda que este evento seja extra ordinário, a discussão nos permitirá debater sobre as relações cotidianas.

A festa foi criada com dois objetivos. (1) O principal é possibilitar uma confraternização entre as famílias Borum. Afinal, um encontro entre toda a aldeia é raríssimo, principalmente com o intuito de diversão<sup>90</sup>. Os jogos de futebol são o evento que reúne maior número de indígenas para o lazer. Além do campeonato anual regional que o *Watu Futebol Clube* participa, são realizados jogos amistosos entre times de indígenas e times dos pequenos vilarejos próximos à aldeia. Nessas ocasiões, há participação de uma parcela significativa dos indígenas. Salvo essa exceção, os encontros entre os Borum são reuniões para resolver problemas. Seja sobre a associação, sobre educação, atendimento à saúde, dentre outros. (2) A outra intenção da festa é convidar a população envolvente para ir à aldeia, um fato inédito. A população do entorno, no geral, não tem informação nenhuma sobre os indígenas, principalmente aqueles que moram nas cidades de Resplendor ou Conselheiro Pena. Já as pessoas que moram nas vilas bem próximas à terra indígena costumam difundir o preconceito do índio preguiçoso<sup>91</sup> ou acham que os Borum não são indígenas por vestirem roupas e falarem a língua portuguesa. Nos dias da festa, visitaram a aldeia crianças e adolescentes em excursão escolar, uma turma de portadores de necessidades especiais levados pela APAE (Associação de Pais e Amigos dos

---

grande liderança Borum que o reconheceu enquanto membro do grupo. Ele seria de uma das famílias que se perderam à época da transferência para a fazenda Guarani. Esse homem gera muito polêmica na aldeia.

<sup>90</sup> Como foi dito no segundo capítulo, não se tem nenhuma narrativa na historiografia, nem nas etnografias mais recentes, de festas entre os Borum. Parece que o Atorân é uma novidade na vida social Borum.

<sup>91</sup> Essa opinião é mais recorrente entre fazendeiros e aqueles que tiveram terras desapropriadas para a demarcação do território indígena. Essas pessoas acham um absurdo os indígenas terem tanta terra e não a tornarem produtiva financeiramente. Lógica capitalista...

Excepcionais) e algumas famílias. Além de uns Borum que vivem fora da aldeia e aproveitaram a oportunidade para ir ao encontro dos parentes.

A festa foi idealizada e preparada pelo Povo da Grota<sup>92</sup>. A família do administrador da Funai, que mora em Governador Valadares, é vinculada a esse grupo e também participou ativamente da construção conceitual e prática da festa. Essa união de um grupo Borum que vive na aldeia e um que vive na cidade facilitou a produção do evento.

A partir das narrativas dos Borum, fica nítido que juntamente com o início da preparação da festa, os conflitos também começaram. Uma das queixas mais recorrentes dizia respeito à escolha do local da festa. A festa é realizada próxima à casa da Dejanira (casa 9). Ela, uma das sábias senhoras Borum, é a grande anfitriã. O argumento dos organizadores para a escolha do local são dois: primeiro, facilita a ida de convidados da cidade, pois as cabanas estão construídas muito próximas a um dos limites territoriais da área, no qual é possível chegar de carro<sup>93</sup>. Em segundo lugar, as cabanas deveriam ser construídas em um local que alguém se disponibilizasse a cuidar ao longo de todo ano. Para isso, precisavam estar próximas das pessoas mais comprometidas com a festa: o Povo da Grota.

A maioria das pessoas ligadas a outros grupos dizia-se a favor do Atorã ser realizado no centro geográfico da aldeia para facilitar o acesso dos indígenas. Se assim fosse, a escolha seria feita a partir de um critério que buscasse o consenso entre os indígenas e, conseqüentemente, dizem alguns Borum, a festa seria apropriada coletivamente. Afinal, do modo como é realizado o Atorã não pode ser considerado uma

---

<sup>92</sup> Ver o terceiro croqui, agrupamento “1”. E para identificar o local da festa nos croquis ver na legenda: cabanas Atorã.

<sup>93</sup> Existem mais dois caminhos para se chegar de carro à área. Uma estrada passa pela casa 25 e a outra pela casa 29. Mas todos acessos são por estrada de terra.

festa construída por todos. Mas a pergunta é: será que uma festa pensada, programa, organizada e freqüentada por todos os Borum seria possível?

Antes de refletir sobre esta pergunta, vamos à descrição do Atorân. No local da festa, foram construídas três cabanas grandes e alinhadas. Essas foram levantadas para o Atorân de 2004. A cabana do meio, a maior delas, é destinada às danças indígenas. No centro desta cabana ficava, dia e noite, uma fogueira acesa. A menor das cabanas, foi utilizada para exposição de fotos dos Borum e também de artesanato. Já a outra cabana, era usada principalmente pelas mulheres e crianças. Lá as mulheres ficavam deitadas, observando o vai e vem das pessoas e conversando, enquanto as crianças brincavam.

Em frente à maior das cabanas, os Borum construíram três pequenas taperas, que eram mais freqüentadas pelos jovens. Atrás destas taperas, a cozinha. Ambiente exclusivamente feminino. E o dia inteiro movimentado. Desde cedo as mulheres começavam a preparar o almoço. Depois de todos alimentados e a cozinha limpa, iniciava-se o preparo do jantar. Em média, dez mulheres trabalhavam continuamente na cozinha, além do entra e sai de muitas outras.

No entanto, muitas mulheres foram à festa e não trabalharam. Essas ficaram deitadas na cabana por todo o tempo. Umas alegavam que tinham filhos ainda bebês e que precisavam ficar com eles, outras diziam estar muito cansadas e algumas afirmavam que foram lá somente para assistir a festa. A principal anfitriã, Dejanira, chamou incontáveis vezes as mulheres para participar das atividades, principalmente para dançar e cantar. Em certos momentos, ela fez fortes apelos no microfone na língua indígena pedindo a participação dos Borum. Não adiantou. Dejanira não conseguiu levar para o terreiro nenhuma das outras velhas Borum e nenhuma moça entre vinte e trinta anos. Todas as

meninas mais novas, crianças e adolescentes, participaram. Além delas, somente as mulheres diretamente vinculadas ao Povo da Grotta.

No grupo dos homens, a participação na dança foi numericamente maior e também mais diversificada. Homens de outros subgrupos dançaram. Mas, mesmo assim, muitos não interagiram no terreiro. Ficaram todo o tempo rodeando a cabana, na qual estavam as mulheres e crianças, e conversando sobre o desenrolar da festa.



Dejanira guiando as mulheres para o terreiro.

Foto: Luana Lazzeri Arantes

Surpreendentemente, o único subgrupo que realmente não participou do Atorã foi o Povo do Nego, ou seja, o grupo do cacique. Ninguém apareceu em nenhum dos três dias de festa. De fato, para os Borum, a ausência do cacique não é surpreendente, pois o primeiro comentário que todos fazem a seu respeito é: “nosso cacique é uma boa pessoa, mas o problema é que ele não sai de casa”. Talvez, por ser tão apático que José Alfredo está a tanto tempo ocupando o cargo de cacique sem gerar maiores conflitos<sup>94</sup>.

No fim, muitas mulheres e homens foram à festa e, teoricamente, não participaram, pois não se envolveram diretamente com as atividades oficiais. Porém, o fato realmente importante é a presença destas pessoas no evento. E para muitas delas é dispendioso chegar até o local, pois é bem longe de suas casas. Então, porque elas foram todos os dias à festa? Qual o papel que elas exerceram socialmente no evento? Havia alguma expectativa em torno da participação dessas pessoas?

O argumento principal acionado por aqueles que reclamaram muito durante a festa, mas estavam lá todos os dias era: “eu vim só para ver o que eles estão fazendo. Queria ver quem veio e o quê que o povo está falando”. Ou seja, as pessoas não queriam ficar de fora da rede de relações propiciada pela festa. É impressionante a quantidade de versões distintas que escutei sobre uma mesma situação ocorrida na festa. E cada um que contava sua história, olhava para mim e dizia: “e você sabe que estou falando a verdade, pois você estava lá”. A maioria me pedia para não fazer comentários sobre o assunto na casa dos outros. Nunca comentei. Não fazia, muito mais para evitar a rede de intrigas do que para

---

<sup>94</sup> Mesmo que, como já apontei, a situação tenha mudado e, hoje, existam três caciques entre os Borum, Nego permanece no cargo.

não revelar um segredo. Afinal, não há segredos. Todos sabem de tudo que é falado dentro da aldeia e em uma rapidez espantosa.

Problemas sérios que envolviam disputas políticas antigas afloraram no Atorã, causando reais situações de tensão. Os motivos das brigas, muitas vezes, são aparentemente banais, porém a partir do histórico da relação dos envolvidos sabe-se que o problema é antigo. Com exceção destes problemas - que provocaram efetivamente duas situações de brigas e, no mais, ficaram pairando no ar -, o clima de jocosidade prevaleceu. Muita gozação. Invariavelmente, havia um grupo de Borum rindo de alguém ou de alguma situação.

Da parte dos grupos que não participaram da construção prática e conceitual do Atorã, as críticas à realização da festa são diversificadas. Vamos a algumas delas. Um primeiro desentendimento é que muitos não se sentiram convidados para participar da preparação da festa. Julga-se que há um monopólio do Atorã pelo Povo da Grota, nas palavras de um Borum: “eles agem como se fossem os donos da festa”. É interessante porque o fator indiscutível para os Borum que justifica a festa ser de todos é que o patrocínio que o Povo da Grota conseguiu foi em nome de toda a comunidade<sup>95</sup>. Desse modo, o direito de usufruir é igual para todos. Essa lógica desencadeou acusações do tipo: fulano foi na festa apenas para comer. Mas, não há dúvida que quem assumiu todo o trabalho para a realização da festa foi o Povo da Grota. Talvez, exatamente por um pequeno grupo, que é unido, ter se comprometido com todas as responsabilidades que a festa aconteceu.

---

<sup>95</sup> O termo comunidade é cotidianamente usado na aldeia. A sensação é que a “comunidade” no mundo Borum é análoga ao conceito de sociedade durkheimiano: um ser onipresente, onisciente e onipotente. E que, no limite, não existe nem no tempo, nem no espaço, nem no pensamento.



Uma crítica de outra natureza diz respeito à legitimidade da festa enquanto festa indígena. Alguns disseram que o *Atorã*n não é festa de índio, que festa de índio não tem, absolutamente, nada a ver com aquilo. Para começar branco não poderia participar da festa. Além do mais, não faz sentido Borum fazer festa no meio da poeira, deveria ser em pedras, preferencialmente, nas ilhas do Watu. E nunca teve cabana em festa de Borum. Todos se reuniam em volta da fogueira, e lá mesmo dormiam. A comida também não estava de acordo com festa indígena, ao invés de arroz, feijão e carne de boi, deveria ser mandioca, peixe e carne de caça assada. Talvez, a acusação mais grave é que não se fez religião<sup>96</sup> no terreiro, pois o ambiente do *Atorã*n não permite conversar com os *marét*. Religião Borum não é festa, tem que ser feita em um grupo de poucas pessoas bem escolhidas reunido em uma pequena cabana escondida.

É notável que um dos problemas que ocorreram no *Atorã*n estava relacionado com o conceito de festa. Um dia à noite, lá pelas nove horas, chegou a camionete da associação trazendo alguns indígenas - que haviam anunciado que iam passar em casa mas voltariam para dormir nas cabanas - acompanhados de cachaça e um grupo de forró de uma vila próxima à aldeia. Foi uma confusão e esses visitantes foram mandados embora pela grande organizadora espiritual da festa. A polêmica instaurou-se. De um lado, o argumento que festa que é festa não só pode como deve ter forró e cachaça. Por outro lado, o argumento da falta de respeito e sensibilidade para o evento que estava sendo realizado. O momento era de trabalho espiritual, de fazer religião, de conversar com os *Marét*, de transmitir ensinamento aos mais novos, de fortalecimento do ser Borum. E, definitivamente, no terreiro de reza indígena ninguém faria festa de branco. A relação entre esses grupos de

---

<sup>96</sup> Utilizo o termo “fazer religião” tal como os Borum fazem.

Borum – dos organizadores da festa e das pessoas que foram levar o forró – é bem conflituosa. Hoje, o foco principal de brigas na aldeia.

Sem dúvida, a atitude do grupo de Borum que chegou nas cabanas do *Atorã* querendo instalar um forró foi provocativa. Eles sabiam que não seriam aceitos. Nesse sentido, o objetivo foi desmoralizar a festa. Como se estivessem falando: olha, se vocês pensam que estão fazendo uma festa indígena estão enganados. Mas essa situação demonstra também a dificuldade de entendimento do que é uma festa Borum. A dificuldade se dá na medida em que esse evento nunca existiu, pelo menos dessa forma. Como foi apontado no segundo capítulo, não há nenhuma descrição de festa entre os Borum. Sabe-se que alguns rituais eram realizados - como o ritual *Jonkyón* que garantia a ordem cósmica e social do universo – mas sempre reuniam um número pequeno de pessoas.

A mais velha senhora que participou da construção da festa tem uma concepção interessante do que é o *Atorã*. Ela diz que é inevitável, hoje índio é moderno. Quando ela era criança, não existia esse costume de dormir em cama. Todos dormiam no chão, somente em cima de uma esteira, e à beira do fogo. Hoje, os Borum dormem em cama. Só não dorme em cama aqueles que não possuem uma. Mas, com certeza, o dia em que conseguirem comprar uma cama ou ganharem de alguém ficarão felizes. Cama, disse-me a velha senhora, é igual luz elétrica: quem não tem quer. Luz elétrica não tem na casa dela, mas bem que ela queria. Então, é isso. Não se deve negar a modernidade. E o *Atorã* está incluído nesse novo jeito de viver o mundo. Chamar os brancos para irem à aldeia é muito melhor, segundo ela, do que ir à cidade apresentar em escolas e praças. Primeiro que os Borum em sua própria casa ficam muito mais fortalecidos e protegidos espiritualmente do que quando vão para a cidade. Além do que fica claro para o homem branco que os Borum tem um território e uma cultura. Esse é um ponto que esta senhora insiste: é preciso

divulgar a cultura indígena e mais especificamente a cultura Borum. Mostrar aos brancos que os Borum existem, estão fortes, tem uma especificidade. É preciso marcar a diferença.

No entanto, o objetivo maior do Atorã não é chamar os brancos para irem à aldeia, tanto que a divulgação é pequena. Acontece discretamente nas localidades próximas. O fundamental é reunir as famílias Borum para contar histórias, comer junto, nadar, brincar, fazer religião, conversar na língua e é um momento dos mais velhos repassarem conhecimento aos mais novos.

De toda maneira, como já é perceptível pela narrativa acima, ocorreram diferentes modos de participação dos grupos na festa. E o que importa para o presente estudo é demonstrar como que a pré-festa, a festa e a pós-festa foram marcadas essencialmente por uma relação de conflito entre os grupos. Afinal, o conflito é modo primordial de sociabilidade entre os Borum. Então, não se podia esperar algo diferente nesta ocasião de festa, o momento por excelência de renovação dos laços sociais.

## **O Abismo**

No trabalho de campo ficou muito nítido: o assunto preferido dos índios é as brigas entre eles. Muitas vezes, tentando buscar outras possibilidades temáticas para a pesquisa – afinal, o tema deste trabalho é muito delicado – fazia perguntas para instigar outros assuntos antropológicamente interessantes, não adiantava. Em poucos minutos, os indígenas estavam narrando episódios conflituosos<sup>97</sup>.

Falam um do outro o tempo inteiro: intrigas cotidianas, já antigas e até futuras. Narram em detalhes os assassinatos ocorridos na aldeia e sempre anunciam quem irá vingar

---

<sup>97</sup> Sem dúvida, a lembrança do massacre que os Borum sofreram com o contato com os colonizadores é muito viva. A guerra com o homem branco é muito presente no discurso Borum. Mas este não é o objeto deste estudo. E a maioria dos pesquisadores, para não dizer todos os pesquisadores, que trabalharam com os Borum nos últimos vinte e cinco anos desenvolveram tal tema. Além do que, essa luta com os colonizadores, ainda

a morte do assassinado. Eles dizem que é um processo sem fim, a vingança é inevitável. Somente escapará da morte aquele que nunca mais aparecer na aldeia. O assassinato de um importante chefe de um subgrupo Borum, no início do século XX, por membros de outro subgrupo até hoje é lembrado com revolta. Mesmo que, alguns anos depois, essa morte tenha sido vingada.

Recentemente, dois assassinatos ocorreram dentro da aldeia. Escutei muitas narrativas dessas histórias. Após um pouco mais de intimidade com uma família, logo um me perguntava: você sabe que mataram fulano? Filho de beltrano e sicrano? E então a história era contada por mais de hora. Primeiramente a relação entre as famílias envolvidas, então os prenúncios do assassinato, o dia do crime, como o narrador ficou sabendo, as reações dentro da aldeia. E, ainda, quem é a pessoa que irá vingar o morto. Esse enunciado é feito da seguinte forma: “fulano não pode andar por aqui mais não, se não sicrano mata ele”.

O interesse deste trabalho é buscar uma possibilidade de entendimento do modo de sociabilidade Borum. Para isso, é inevitável trabalhar com as relações de inimizade, que no meu entender, há muito tempo fazem parte do jeito de se relacionar desse povo. É preciso enfatizar que as relações de hostilidade que me propus a estudar não se dão simplesmente pela luta física, mas também pelas brigas verbais e pela cadeia de relações sociais criada pelas desavenças. É um processo aparentemente desarmônico, mas só aparentemente. Afinal é através das relações hostis que se dá a continuidade do grupo.

Há um problema que é inevitável discutir. Até certo momento histórico a belicosidade como meio de relação social não era, para os indígenas, um problema a ser

---

que ressoe no presente, é contada a partir de episódios do passado. Neste capítulo, busco tratar de relações do presente.

resolvido, como é possível perceber no segundo capítulo deste trabalho. No entanto, com o contato mais intenso com a sociedade nacional, passou a ser. Fato que ao invés de apaziguar as brigas as instigam mais. A partir do momento que os Borum começam a achar que é ruim a existência de conflitos, a perceber as relações hostis como negatividade, eles passam a negar sua própria existência enquanto sociedade. Hoje, este é um problema real: as brigas dentro da aldeia não cessam, mas o esperado na relação dos indígenas com a sociedade nacional é uma sociedade una, coesa, harmônica, sem conflitos, sem diferença. E esta sociedade é uma invenção que o mundo ocidental projeta para o mundo indígena. Aí que temos o embate. Os Borum sabem que seu povo é tradicionalmente guerreiro. É comum ouvir dos indígenas que eles são muito bravos e que não se deve mexer com eles, pois as conseqüências não são boas. Mas há um processo contraditório, pois ao mesmo tempo em que os Borum acreditam que a belicosidade é a grande marca do seu povo, sendo assim uma qualidade da qual eles têm orgulho, por outro lado eles dizem que não é verdade que seu povo briga muito, que é mentira que há facções na aldeia já que os Borum são todos unidos.

Insisto que todo e qualquer modo de sociabilidade provoca perdas e ganhos para a sociedade, ao mesmo tempo em que há uma renovação, existe também um desgaste. Pensar o conflito como modo principal de se relacionar com o “outro” não é qualificar a sociedade Borum pejorativamente. O conflito indígena tem o seu lado positivo - como catalisar as relações sociais - e seu lado negativo - como provocar confrontações físicas. Mas, estes atributos, com já foi dito, são parte integrante de todo e qualquer modo de sociabilidade.

### **Considerações Finais**

Por fim, retomo algumas das problemáticas levantadas ao longo do trabalho. A intenção não é resolvê-las, mas apenas apontar caminhos para futuras reflexões.

Na discussão do caso Borum, tal como foi anunciado inicialmente, os temas guerra e faccionalismo aparecem nos escritos em diferentes tempos históricos. No segundo capítulo - no qual o período temporal abarcado é do século XIX e meados do século XX - o debate é vinculado ao conceito etnológico de guerra, enquanto no terceiro capítulo, que trata do momento atual, o debate é vinculado ao conceito etnológico de faccionalismo. É difícil compreender até que ponto essa divisão relaciona-se exclusivamente com a realidade vivida pelo grupo humano em questão ou com a elaboração conceitual antropológica. O mais provável é que ambos os fatores sejam determinantes.

Sem dúvida, algumas práticas sociais estruturais para a realização da guerra Borum foram extintas a partir de certo momento histórico. Modificações do modo de vida provocadas pelo sangrento contato com a sociedade nacional interromperam práticas como o combate ritualizado, o uso do botoque, o rapto de mulheres, a regra de residência uxorilocal e o modo de vida móvel. Formas de sobrevivência física, étnica, cultural e social foram criadas pelos Borum para que ainda se entendam enquanto Borum. Ou seja, para que mantenham viva a consciência coletiva de constituírem um grupo indígena diferenciado, em diversos aspectos, da sociedade nacional. No entanto, não é apenas a memória de um passado comum ou a identidade coletiva que constituem o ser Borum. Há uma maneira de pensar, de experimentar, de conceituar, de vivenciar o mundo que é notavelmente Borum. Uma das características essenciais do espírito Borum, com certeza, é a belicosidade, ou melhor, a belicosidade como instrumento de relação com o “outro”.

No universo Borum, as relações bélicas relacionam-se com o processo de cisões dos subgrupos. Essas cisões, que mais comumente na etnologia brasileira são chamadas de faccionalismo<sup>98</sup>, são parte integrante da dinâmica interna do grupo. Para o caso Borum, uma possível definição de facção estaria no meio termo entre as definições de Oliveira Júnior (1995) de um lado e, do outro, as de Maybury-Lewis (1967) e Paula (2000), respectivamente para os casos Kayapó, Xavante e Xerente. Isso porque tal como no exemplo Kayapó, as cisões Borum necessariamente provocam a formação de uma nova aldeia. Porém, entre as facções é mantida uma intensa relação de troca, fato que não ocorre entre os Kayapó, mas que é prática entre os Xavante e os Xerente.

---

<sup>98</sup> Lembro que não utilizei o termo facção no segundo capítulo deste trabalho pelo fato dos Borum detestarem o termo. A aversão ao termo surgiu exatamente por causa da utilização do mesmo em um trabalho antropológico. Ainda que tenha evitado o uso do termo, o conteúdo antropológico do conceito é totalmente pertinente no contexto Borum.

Genericamente, pode-se dizer que uma facção Borum é um agrupamento político que rompe com sua aldeia originando um novo grupo que mantém os laços de parentesco e afinidade com seu grupo original. Considerando que atualmente existem quatro aldeias<sup>99</sup> no território Borum (ver terceiro croqui: *supra*: 91), ainda com todas as mudanças ao longo da história, o conceito proposto para facção pode ser aplicado para todo o recorte temporal tratado nesta pesquisa, do século XIX até hoje. O mesmo não é possível com o conceito de guerra.

As modalidades de guerras cunhadas pelos Borum narradas no segundo capítulo não existem mais. Os embates físicos atuais não podem ser entendidos como guerra. Essa foi definida anteriormente como embate físico real entre grupo de pessoas e, hoje em dia, os embates físicos entre os Borum envolvem normalmente duas pessoas. No entanto, se considerarmos, tal como Pierre Clastres, que o perigo imanente de guerra é tão eficaz quanto a sua esporádica concretização é possível afirmar que o espírito guerreiro Borum permanece vivo. O perigo é imanente. A incerteza é dominante. Em meio a um dia-a-dia pacato, a qualquer momento, os problemas acumulados podem chegar ao limite e desencadear uma guerra. E não tenha dúvida todos os Borum estão preparados para ela, ainda que a chance de uma guerra se concretizar seja mínima. Nesse contexto, a função da guerra em potencial é alcançada: assegurar a continuidade da dispersão, da fragmentação e da atomização do grupo. Ultrapassando o pensamento clastreano, a guerra potencial também permite a sociabilidade na sua modalidade mais marcadamente Borum: através das

---

<sup>99</sup> Aqui tomando o conceito de aldeia tal como é utilizado pela maioria dos grupos indígenas e na antropologia: como grupos locais.



relações hostis. Essas acima de tudo são um modo específico de troca, um mecanismo possível de funcionamento do ciclo mauassiano da reciprocidade<sup>100</sup>.

Hoje em dia, em casos de assassinato, há uma questão complicada na dinâmica Borum. O matador é sempre expulso do Território Indígena. Por vezes ele mesmo foge, pois sabe que algum parente do morto irá vingá-lo. Dizem que até uma década atrás, o matador ia viver com outro povo indígena. Porém, essa prática não é mais aceita. Sendo assim, o matador é preso na cadeia em Resplendor<sup>101</sup> ou fica vagando por aí. Normalmente acaba indo para alguma cidade no Espírito Santo como Colatina ou mesmo Vitória. Mas os parentes próximos sempre sabem onde está o matador e esse, às vezes, vai escondido à aldeia visitar alguém querido. Essa expulsão, com certeza, é relacionada à desestruturação social sofrida pela sedentarização forçada em um território relativamente pequeno. A impossibilidade da mobilidade dentro do território obriga o matador ir embora, caso não queira morrer.

O processo vivenciado pelos Borum nos leva a aderir à proposta de Oliveira Júnior (1995) de incluir a categoria tempo-devir no conceito de organização social. Sendo assim, passamos a fornecer uma historicidade para a organização social, a partir da qual é plausível, e até esperado, que ocorram modificações nas próprias categorias de percepção dos grupos humanos.

De qualquer maneira, no passar desses dois séculos, as relações de hostilidade permanecem como o principal meio de sociabilidade entre os Borum. O processo de fusão e aglomeração dos grupos, o faccionalismo, é um mecanismo organizador dessas relações

---

<sup>100</sup> É justo lembrar que em certas áreas etnográficas as relações de troca – matrimonial, ritual, econômico-cerimonial - que alimentam a sociabilidade entre grupos são realizadas pacificamente, como nos casos do Alto Rio Xingu e do Alto Rio Negro.

que, primordialmente, produz a diferença entre os Borum. E são essas diferenças indissolúveis a essência do ser Borum.

### **Bibliografia**

ARANTES, Luana Lazzeri.

2003. *Curioseando com Tato: Notas de Etnologia clássica para uma etnografia sobre a Cosmologia Borum*. Monografia. Universidade Federal de Minas Gerais. 65p.

BAETA, Alenice Motta

2000. *Grutas e Abrigos Arqueológicos encantados: Parque Sete Salões e Serra Takrukkrak*. In: O Carste. Vol. 12. n° 2. p. 68-75.

1998. *A memória indígena no médio vale do Rio Doce: Arte Rupestre e identidade Krenak*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais. 190p.

BAETA, Alenice & MATTOS, Isabel.

---

<sup>101</sup> O problema é que os indígenas costumam sofrer muito na cadeia e se chegam a ser soltos ainda não podem

1994. *Arte Rupestre, Etno-História e Identidade Indígena no Vale do Rio Doce –MG*. In: Revista de Arqueologia. São Paulo, 8(1): 303-320.

BALDUS, Herbert.

1951. *É belicoso o Xavante?*. Boletim n° 3 da Sociedade Amigos do Índio. In: Revista do Arquivo Municipal de São Paulo, n° 142. p. 125-129.

CARNEIRO da CUNHA, Manuela & VIVEIROS CASTRO, Eduardo.

1985. *Vingança e Temporalidade: os Tupinambá*. In: Journal de la Société des Américanistes, v. 71, p 129-208.

CLASTRES, Pierre.

[1977] 2004. *Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas*. In: Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify. p. 229-270.

CRITÓFARO, Taís.

1986. *Descrição fonética e Análise de Alguns Processos Fonológicos da Língua Krenak*. Tese de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais. 111p.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix.

1996. *Micropolítica e Segmentaridade*. In: Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia. Volume 3. Rio de Janeiro: Ed. 34. p. 83-115

ESTIGARRIBIA, Antônio M. V.

1934. *Trecho de um Relatório Apresentado pelo Inspetor Antonio Estigarribia à Directoria do Serviço de Proteção aos Índios no ano de 1912 relativamente aos índios do Rio Doce*, In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo VII. p. 20-52.

EVANS-PRITCHARD, Edward E.

[1940] 1978. *Os Nuer*. São Paulo: Perspectiva.

FAUSTO, Carlos.

2002. *Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia*, In: *Mana*, 8.2, pp. 7-43.

2001. *Inimigos Fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo; Edusp.

---

retornar à área indígena, pois sabem que morrerão.

1999. *Da inimizade: forma e simbolismo da guerra indígena*. In: Novaes, Adauto (org.). *A Outra margem do Ocidente*. São Paulo: Cia. das Letras. p. 251-282.
1992. *Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico*. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras. pp.381-396

FERNANDES, Florestan.

1949. *A análise funcionalista da guerra: Possibilidades de aplicação à Sociedade Tupinambá*. In: Separata da Revista do Museu Paulista. Nova Série. Volume III.
- [1948] 1989. *A organização Social dos Tupinambá*. São Paulo: Hucitec.
1952. *A função Social da Guerra na Sociedade Tupinambá*. São Paulo.

GOLDMAN, Márcio.

2001. *Segmentaridade e movimentos negros nas eleições de Ilhéus*. In: *Mana* 7(2). pp. 57-93.

JOSÉ, Oiliam.

1965. *Indígenas de Minas Gerais*. Belo horizonte: Movimento-Perspectiva.

LÉVI-STRAUSS, Claude.

- [1942] 1976. *Guerra e Comércio entre os índios da América do Sul*. In: Schaden, E. (org.). *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional. p. 325-339.
- [1949] 1982. *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis: Vozes.

MANIZER, Henri H.

1919. *Les botocudos d'après les observations recueillies pendant un séjour chez eux en 1915*. Rio de Janeiro: Arquivos do Museu Nacional.
1934. *Música e instrumentos de música de algumas tribus do Brasil – segundo notas e observações pessoais, e o material do Museu de Anthropologia e Athnografia, anexo à Academia das Sciencias da Rússia*, in: *Revista Brasileira de Música* v.1 (4). Rio de Janeiro, pp 303-327.

MATTOS, Izabel Misságia.

1996. *Borum, Bugre, Kraí: Constituição social da identidade e memória étnica Krenak*. Tese de Mestrado: Universidade Federal de Minas Gerais

2002. *Civilização e revolta: povos botocudos e o indigenismo missionário na província de Minas*. Tese de Doutorado: Universidade Estadual de Campinas.

MAUSS, Marcel.

[1906] 2003. *Ensaio sobre as variações sazonais das sociedades esquimós*. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

MAYBURY-LEWIS, David.

1979. *Introdução*. In: MAYBURY-LEWIS, David. (org). *Dialectical Societies: The Gê and Bororo of Central Brazil*. Cambridge: Harvard University Press.

[1967] 1984. *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

MÉTRAUX, Alfred.

1928. *La civilization materielle des tribus Tupi-Guarani*. Paris: Paul Geutner.

OTONI, Teófilo Benedito.

1859 [2002]. *Notícia sobre os selvagens do Mucuri em uma carta dirigida pelo Sr. Teófilo Benedito Otoni ao Sr. Joaquim Manuel de Macedo*. In: DUARTE, Regina Horta (org.). *Notícia sobre os selvagens do Mucuri*. Belo Horizonte: UFMG.

NIMUENDAJU, Curt.

1986. *Os mitos*, In: VIVEIROS DE CASTRO, E. (org.). *Curt Nimuendaju- A Descoberta do Etnólogo Teuto-Brasileiro*. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 21.

OLIVEIRA JÚNIOR, Adolfo Neves de.

1995. *O Faccionalismo Caiapó: Um Exercício de Investigação Antropológica*. Dissertação de Mestrado, UnB. 100 p.

PALAZZOLO, Frei Jacinto de.

[1954]1973. *Nas Selvas dos Vales do Mucuri e do Rio Doce: como surgiu a cidade de Itambacuri, fundada por Frei Serafim de Gorizia, Missionário capuchino 1873-1952*. São Paulo: Cia. Editora Nacional.

PARAÍSO, Maria Hilda.

1992. *Os botocudos e sua Trajetória Histórica*. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras. pp 413-430.

1989. *Laudo Antropológico Pericial relativo à Carta de Ordem n. 89.1782-0 Oriunda do Supremo Tribunal Federal e Relativo à Área Krenak*.

PAULA, Luis Roberto de.

2000. *A dinâmica faccional Xerente: esfera local e processos sóciopolíticos nacionais e internacionais*. Dissertação de Mestrado. Universidade de São Paulo.

PEIRANO, Mariza.

1983. *A Antropologia esquecida de Florestan Fernandes: os Tupinambá*. Série Antropologia, n. 37. Brasília: UnB. 44p.

QUEIROZ, Carlos Caixeta de.

1999. *Punição e Etnicidade: estudo de uma "Colônia Penal Indígena"*. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Minas Gerais. 137p.

SAINT-HILARE, Auguste de.

[1830]1938. *Viagem pelas Províncias de Rio de Janeiro e Minas Geraes*. São Paulo: Cia. da Editora Nacional.

[1833]1958. *Viagem ao Espírito Santo e Rio Doce*. São Paulo: Edusp.

1974. *Segunda viagem ao interior do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia.

SEEGER, A.; DA MATTA, R.; VIVEIROS DE CASTRO, E.

1978. *A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras*. Rio de Janeiro: Boletim do Museu Nacional, N. S., Antropologia 32.

SILVA, Carlos José.

1898. *Sobre os Botocudos*. In: Revista do Arquivo Público Mineiro III, pp 743-748.

SIMÕES DA SILVA, Antônio Carlos.

1924. *A Tribu dos Índios Crenack*, In: Annaes do XX Congresso Internacional de Americanistas, v.1, pp- 61-84.

SOARES, Geralda Chaves.

1992. *Os Borum do Watu - Índios do Rio Doce*. Contagem: CEDEFES.

VASCONCELOS, Diogo Luís de Almeida Pereira de.

1948. *História Antiga das Minas Gerais*. Vol. 1 Rio de Janeiro: Imprensa Nacional.

VIVEIROS de CASTRO, Eduardo Batalha.

2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac & Naify.

1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

VON IHRERING, H.

1911. *Os Botocudos do Rio Doce*. In: *Revista do Museu Paulista*, vol. VIII.

WIED-NEUWIED, Maximiliano de.

[1820]1940. *Viagem ao Brasil nos annos de 1815 a 1817*. São Paulo: Nacional. Coleção  
Brasiliana.