

Povos Borum em seus múltiplos mundos na história

Izabel Missagia de Mattos¹

Recebido em: 06/01/2024

Aprovado em: 20/02/2024

Resumo: O artigo se debruça sobre temas que transcendem os contextos sócio-históricos dos povos das “matas do leste” ao longo do século XIX. Entrecortando situações empíricas específicas, a pesquisa buscou focar dimensões outras-que-humanas na leitura de eventos apresentados em fontes históricas e etnográficas. Composto por quatro partes, o trabalho se inicia com uma caracterização histórico-etnográfica daqueles povos, seguida de breve argumentação de cunho teórico-metodológico que fundamenta as análises sobre a historicidade dos Borum, calcada em categorias do xamanismo cosmológico/guerreiro. Por último, dando um salto no tempo, a pesquisa encontra os Krenak no final do século XX em suas demandas relativas ao reconhecimento de seu território sagrado e povoado de seres míticos.

Palavras-chave: Povo borum; história Indígena; zona de fronteira leste; violência colonial.

Los pueblos borum en sus múltiples mundos a lo largo de la historia

Resumen: El artículo se centra en temas que trascienden los contextos sociohistóricos de los pueblos de los “bosques orientales” a lo largo del siglo XIX. Intercalando situaciones empíricas específicas, la investigación buscó centrarse en algo dimensiones más-que-las-humanas en la lectura de eventos presentados en fuentes históricas y etnográficas. Compuesto por cuatro

¹ Doutora em Ciências Sociais (área: sociedades indígenas) pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Brasil. Professora do PPGCS/UFRRJ, Brasil. E-mail: izabelmissagia@ufrrj.br ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4119-4118>.

Todas as observações e análises desenvolvidas neste artigo são oriundas de pesquisas realizadas e com resultados já publicados. O que há de inédito no artigo é a reorganização das informações e análises voltadas especificamente para os mundos mais-que-humanos dos Borum em sua história. Agradeço ao colega Felipe Vander Velden pelo convite para integrar o presente volume e pelos comentários sobre a primeira versão deste texto. Igualmente agradeço a honra da leitura atenta de Maria do Rosário de Carvalho. Aos Borum, que tanto nos ensinam como lutar e encantar nossos caminhos, sempre serei grata.

partes, el trabajo comienza con una caracterización histórico-etnográfica de esos pueblos, seguida de una breve argumentación teórico-metodológica que sustenta los análisis sobre la historicidad de los Borum, basados en categorías del chamanismo cosmológico/guerrero. Finalmente, dando un salto en el tiempo, la investigación encuentra a los Krenak a finales del siglo XX en sus demandas por el reconocimiento de su territorio sagrado poblado por seres míticos.

Palabras-clave: Pueblo borum; Historia indígena; Zona fronteriza oriental; Violencia colonial.

Borum peoples in their multiple worlds in history

Abstract: The article focuses on themes that transcend the socio-historical contexts of the people of the “eastern forests” throughout the 19th century. Intercutting specific empirical situations, the research sought to focus on more-than-human dimensions in the interpretation of events presented in historical and ethnographic sources. Composed of four parts, the work begins with a historical-ethnographic characterization of those people, followed by a brief theoretical-methodological argument that supports the analyzes on the historicity of the Borum based on categories of cosmological/warrior shamanism. Finally, taking a leap in time, the research finds the Krenak at the end of the 20th century in their demands for the recognition of their sacred territory populated by mythical beings.

Keywords: Borum people; Indigenous history; eastern border zone; colonial violence.

1. Dos combates e combatentes

As expedições contra índios aqui datam de tempos remotos e são o resultado da falsa noção que o povo em geral, incluindo mesmo os indivíduos mais esclarecidos, têm dos direitos individuais daqueles a quem consideram como feras e não como entes racionais, cegos nas suas paixões, por lhes faltar as mais das vezes o exemplo dos que se dizem civilizados.

Está na memória de todos o modo bárbaro e cruel que tem sido empregado aqui, em épocas bem recentes, para o extermínio da raça indígena, atraindo-se os índios exaltados a um ponto qualquer cercado por muros ou por trincheiras, sob o pretexto de carnear um boi e matando, sem distinção de sexo e de idade, com o empenho das armas do Governo Geral, que aqui tinha quase sempre um destacamento.

Pedro José Versiani, 1873².

No ano de 1808, o governador da Capitania de Minas Gerais, capitão general D. Pedro Maria Xavier de Athayde e Mello³, informava à metrópole sobre a “indomável fereza” dos Botocudos:

² Ofício do Dr. Pedro José Versiani ao Inspetor de Terras e Colonização do Estado de Minas Gerais. 10 de Dezembro de 1893. Doc. 21. Pasta I. Gav. 20. ACRJ.

³ Pedro Maria Xavier de Ataíde e Mello, o primeiro visconde de Condeixa, foi um administrador colonial português e governador da Capitania de Minas Gerais de 1803 a 1810.

Das diferentes espécies de índios, o Botocudo é selvagem que não se pode civilizar. É inimigo dos outros índios; devora-os, como fizeram há pouco aos que viviam no Cuieté; e os portugueses não escapam igualmente à sua voracidade; e o único meio a seguir é fazê-los recuar a força de armas aos centros dos matos virgens que habitam.⁴

A resposta a estas informações foi a carta Régia de 13 de maio de 1808 que ordenava a impiedosa guerra ofensiva, até que aqueles povos fossem reduzidos aos termos de sujeição; que se formasse um corpo de soldados pedestres para lutar contra os “bárbaros”; que o terreno “infestado” fosse distribuído em seis distritos, cada qual com um comandante encarregado de fazer a guerra contra os indígenas, ao qual os aprisionados ficariam obrigados a servir⁵.



“Um grupo de botocudos”, 1870

(sobreviventes da guerra)

Albert Richard Dietze

Fonte: Catálogo do Museu Etnológico de Berlim

Se tomarmos como unidade histórica e geográfica a região que compreende parte dos atuais estados de Minas Gerais, Espírito Santo e Bahia e a enfocarmos sob

⁴ Correspondência de Pedro Maria Xavier de Ataíde e Mello ao Príncipe Regente, de 11 de abril de 1808 na *RAPM*, v. 11, Parte 17, 1906, pp. 312-316. p. 314

⁵ Sobre mais interpretações sobre a guerra contra os Botocudos ver, entre outros, Missagia de Mattos (2023).

uma perspectiva indígena, vemos se configurar uma *zona etnográfica* que serviu de morada a povos diversos filiados ao tronco linguístico Macro-Jê. Desta mesma forma aquele espaço pode ser caracterizado como *geoétnico*, porque composto por meio de uma rede multiétnica e *interdigitalizada* – na qual a ideia de “território” não coincide, necessariamente, com a ideia de uma “etnia”⁶.

A “paranoia colonial” (Taussig,1983) – capaz de configurar imagens de hedionda violência atribuída aos indígenas – gerada pela própria violência colonizadora parece justificar o mito e o pavor do “antropófago” que aterrorizava as populações adventícias e justificava expedições de extermínio. Alguns viajantes descreveram macabros relatos, baseados sempre em observações indiretas de supostas “pistas” deixadas pelos criminosos “canibais”, ou por informações de terceiros.

O viajante Auguste de Saint-Hilaire (1975 [1830]) chegou a criticar a opinião do príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied (1940 [1823]) sobre o suposto “canibalismo” indígena, não a considerando apoiada em provas suficientemente convincentes. Seu relato, ao invalidar a tese de que os Botocudos seriam antropófagos, desconstrói o argumento de sua imperfectibilidade, utilizado para a justificação de seu extermínio por meio da guerra genocida, denunciado pelo francês.

A persistência deste mito colonial, no entanto, parece encontrar respaldo no próprio universo sociocosmológico indígena, se considerarmos que, entre a diversidade dos povos componentes de sua sociabilidade – todos igualmente considerados *Borum* (gente) –, se encontravam também os “semi-legendários” *Tombrék*, constituídos apenas por indivíduos do sexo masculino, antropófagos e habitantes das raízes nas imensas gameleiras das florestas do norte do Rio Doce (Nimuendajú,1946: 96).

⁶ O conceito de *área etnográfica* foi proposto pelo etnólogo J. C. Melatti, a partir da proposta de estudos de “áreas culturais no Brasil”, de Eduardo Galvão (1979). O mapa onde consta a área etnográfica “Leste” pode ser conferido em MELATTI, J. C. *Áreas Etnográficas da América Indígena* <http://www.julielatti.pro.br/areas/b2leste.pdf> (Acesso em 16 de setembro de 2023). Já os conceitos de *identidades interdigitadas* e *espaço geoétnico* remetem aos estudos de J. Murra (1972), tendo sido utilizados nos estudos do antropólogo chileno J. L. Martinez para demonstrar como a determinação de unidades políticas e étnicas separadas não tem pertinência em certos espaços ecológicos (*apud* BOCCARA, 2010: 123)

É preciso esclarecer que o etnônimo Borum corresponde à autodesignação de povos pertencentes ao tronco linguístico cultural Macro-Jê nas bacias do Mucuri e médio Doce, celebrizados ao longo dos Oitocentos na etnologia europeia sob o termo derogatório português *Botocudos*. Como bem observou C. Nimuendajú (1946: 97), Borum constitui uma categoria capaz de englobar povos indígenas de filiações diversas, sejam participantes do mundo “natural” ou mesmo “sobrenatural” – posto que certas “tribos míticas” e “invisíveis” mereceriam o mesmo tratamento humanizador. Por outro lado, a categoria nativa para a designação da população não-indígena – *kraí* –, de forma curiosa, parece tomada de empréstimo do termo Tupi *caraíba*, agregada a uma forte conotação negativa e atemorizante. O etnógrafo russo Henri H. Manizer⁷ (1919: 262), por exemplo, observou que as mães assustavam as crianças com assombrações (*nandyón*), onças e também com os *kraí*, para impedirem-nas de afastar-se de casa: “as crianças pequenas têm um medo terrível de todos os estrangeiros” – dizia o autor, referindo-se ao universo simbólico dos seus principais “instrutores” da língua indígena: as crianças, para as quais ensinava o português (Sebestyén, 1981: 140).

Para os indígenas, portanto, a existência de tais Borum canibais era plenamente plausível, em conformidade com a ideologia paranoide colonizadora, ainda que a antropofagia não fizesse parte de suas práticas rituais e muito menos cotidianas. O mito colonial da existência de tribos “antropófagas” subsistiu até o início do século XX, com o extermínio dos Pojichá – os mais “resistentes” a ingressarem no projeto colonialista da “catequese civilizatória” e os únicos considerados antropófagos pelos próprios missionários capuchinhos contratados para sua administração no ano de 1872 (Missagia de Mattos, 2004; no prelo).

A existência de diversos etnônimos entre os Borum, por sua vez, remete para uma *cosmopolítica*⁸ que impele à subdivisão e a um processo de diversificação,

⁷ Henri H. Manizer recebeu sua formação como antropólogo de intelectuais de São Petersburgo considerados revolucionários e banidos pela polícia czarista para a Sibéria, onde permaneceram durante 10 anos. Sua etnografia pioneira entre os Krenak hoje está se tornando reconhecida como o primeiro estudo antropológico científico moderno de povos “primitivos”, em todo o planeta. O etnógrafo, que em sua estadia no Brasil contava com a idade de 25 anos, faleceu logo depois, nas trincheiras da I Guerra Mundial, onde teria contraído febre tifóide, (<http://www.heart-of-europe.cz/preproduction.htm>) (Acesso em 16 de setembro de 2023).

⁸ O termo cosmopolítica tem sido utilizado na antropologia para enfatizar a existência de diferentes cosmos e diferentes políticas. No caso ameríndio, a cosmopolítica tem sido relacionada ao animismo, uma vez que todos – animais e humanos – são considerados seres com subjetividade e intencionalidade. A vingança caracteriza as relações com o Outro e serve para explicar processos como o adoecimento, no

observável não apenas no uso diferenciado de certos adornos, como também na própria diferença relativa a determinados aspectos fisionômicos, coletivamente identificáveis, possivelmente resultantes de alianças matrimoniais e recombinações genéticas.

Em sua visita pastoral ao aldeamento do Itambacuri em 1902, por exemplo, o então bispo de Diamantina, D. Joaquim Silvério de Souza, apontava para a diversidade existente entre os subgrupos Borum, ressaltando que “cada secção tomava nome do seu capitão: assim é Poté, Norec, Porutum”. O bispo descrevia esta diversidade por meio das diferenças observáveis em relação à aparência física: seriam os Aranãs “claros em geral, cabelo preto e fino, facilmente confundíveis com brancos, tipo mais europeu que asiáticos ou chins, que é o dos outros”. Os Mavões, por outro lado, seriam “em geral roxos”, enquanto os Pojichás, “mais corpulentos (mas bonitos, diz frei Serafim, e maus)”⁹. Com efeito, a presença de negros fugidos da escravidão, por exemplo, foi um fato relatado pelos missionários interessados em atrair os povos autônomos para o âmbito da catequese¹⁰.

O conhecimento dos indígenas, capaz de instigar relações sociais e dissensões políticas, foi, por isso, duramente combatido pelos indigenismos militar, leigo e missionário naquela zona. Apesar dos diferentes contextos, configuraram políticas empenhadas em desbaratar as redes de sociabilidade indígena para instaurar uma nova ordem mestiça, fundada nos moldes do cristianismo de Estado, responsável pela tutela, pela “moralização” dos costumes, da “civilização” e do “progresso” almejados naquele período de fundação da nação.

Tanto nos combates entre os próprios Borum como naqueles perpetrados contra os demais “inimigos”, os indígenas foram retratados nas fontes por meio de uma linguagem bélica, seja como “bandos”, “bandeiras” ou “correrias”. Quando entre si estabeleciam relações de aliança, eram tomados como “confederações” ou “coalizões”. Em todo caso, um grupo Borum, conhecido geralmente pelo nome de seu líder – por sua

qual a “alma” do sujeito pode ser “canibalizada” pela “alma” do animal ingerido, por exemplo, que se vingava por ter sido devorado. Neste nível cosmopolítico se incluem as guerras, que visam a trazer do “exterior” para o mundo interior potências (afins) que contribuem para a construção de um sentido de identidade “consanguínea”, por meio da incorporação do Outro.

⁹ Livro de visita pastoral de Dom Joaquim Silvério de Souza (1902-1907). Cx. 49. Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Diamantina.

¹⁰ Ofício dos diretores do aldeamento do Itambacuri dirigido ao ministro e secretário d’Estado dos Negócios da Agricultura, Comércio e Obras Públicas no Rio de Janeiro. Março de 1885. Arquivo Geral da Ordem.

vez considerado “capitão” pelos luso-brasileiros – nunca era isoladamente identificado, senão dentro de um complexo de relações mútuas de “amizade” e alianças ou de “hostilidade” e “eterna vingança” com outros subgrupos – ainda que fossem com famílias não indígenas, como foi o caso bem documentado dos Aranã e os caboclos pioneiros do Mucuri¹¹.

A profusão de informações etnográficas relativas aos conflitos internos, rituais, armas e liderança entre os Borum revela seu faccionalismo guerreiro, que configurava “bandos” agrupados segundo códigos que os mobilizavam tanto em suas guerras “intestinas” quanto nas investidas aos colonos na expansão da fronteira. O rapto de mulheres e as relações de parentesco também se encontravam na base deste mecanismo sociocosmológico (MISSAGIA DE MATTOS, 2013).

Apesar de certas características linguístico-cosmológicas comuns, os Borum, como se autodenominam, modificaram-se em diversos sentidos, no interior de uma “rede” composta por povos indígenas filiados a outras famílias linguísticas e que incluía ainda negros fugidos da escravização e grupos mestiços que passaram a integrar a paisagem daquela zona de fronteira, onde a disputa por terras, cada vez mais acirrada, alimentou a guerra “fratricida” entre os povos, bem como um intenso tráfico de crianças (*Kruk* ou *curucas*), que passara a ser submetidas a uma mal-disfarçada escravidão (Miki, 2020:181)¹².

Os povos Borum enfocados neste estudo atravessaram séculos, configurando no espaço suas redes baseadas em trocas sociocosmológicas que se circunscreveram nos ambientes aos quais pertenciam e que dominaram com profundidade. É bom lembrar que a categoria Borum, enquanto etnônimo, é amplamente inclusiva, servindo para designar todos os povos indígenas como pertencentes a um mesmo universo - ainda que demarcadas suas particularidades. Diferentemente de etnônimos que usualmente servem para designar humanos representante de um só povo, Borum serve para opor aqueles povos relacionáveis entre si apenas aos adventícios naquela zona, não-indígenas. Seres outros-que-humanos certamente participaram da tessitura das redes para a produção dos modos de vida dos Borum e por isso permaneceram presentes em

¹¹ A trajetória dos Borum conhecidos como Aranã foi descrita, por meio dos registros históricos, em Missagia de Mattos (2005).

¹² As características desta zona de fronteira e a articulação das redes interétnicas foi estudada em Missagia de Mattos, 2019.

suas trajetórias, a seguir destacadas.

2. Categorias sociocosmológicas em destaque

O exercício de abstrair, a partir de fontes primárias e secundárias, as próprias teorias nativas que pautaram estratégias de sobrevivência e autonomia dos indígenas fundamenta a presente investigação voltada para a aquela zona etnográfica conhecida no passado como matas (ou “sertões”) do Leste.

Recontar uma história a partir do ponto de vista dos povos indígenas não constitui um exercício que possa se deter apenas na cronologia ou sucessão de fatos: importa, por exemplo, desvendar a maneira específica por meio da qual essas diferentes sociedades lidam com o tempo. O conceito de historicidade, assim concebido em sua dimensão plural, permite compreender, inclusive, a existência de projetos históricos de neutralização do tempo, como constitui o caso exemplar de povos pertencentes ao tronco linguístico-cultural Jê no Brasil Central, cujas estruturas sociais reiterativas favorecem uma “recusa da história” (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro, 1985).

O desenredo de lógicas imbricadas na situação de “mistura” que caracteriza o processo colonial, ensaiado a seguir, almeja fornecer-lhes visibilidade na situação de interjogo com as forças exteriores. O esforço de apreender da situação de mistura certos componentes “estruturais” – ainda que virtuais – , parece o inverso daquele de acompanhar as “mestiçagens” concretamente observadas, por consistir, antes de tudo, em um procedimento analítico.

A pesquisa de categorias nativas durante os oitocentos torna-se viável por meio de inferências possíveis sobre certas regularidades da reação indígena à situação de aldeamento, repetidamente apresentadas em referências contidas em fontes diversificadas. Na prática, trata-se de observar o movimento das *formas* sob a ação de fluxos de energias sociais, ainda que em diferentes contextos, articulando-as ao estudo de temas “quentes”, caros à etnologia ameríndia, como a guerra, o colonialismo, o xamanismo e a cura. (TAUSSIG, 1987, 1993; ALBERT & RAMOS, 2002; GOW, 1996; FAUSTO, 2001).

De acordo com uma leitura levistraussiana da identidade, Mariza Peirano aponta para o fato das sociedades, portadoras que são “de dimensões culturais especiais,

próprias e únicas, por elas escolhidas” e “de caráter irredutível”, assegurarem, por meio da configuração de suas estruturas, a sua própria reprodução como sociedades humanas (Peirano, 1992: 85).

O trânsito da magia – um dos vetores responsáveis pelas relações entre os Borum, fossem considerados “bravos” ou “mansos” – constituiu ao mesmo tempo uma ferramenta e uma ameaça ao regime da administração catequética oficial. Com efeito, a adoção de “estratagemas” pelos colonizadores para o convite ao “diálogo” – ou “comércio” – baseava-se na possibilidade de “sedução” dos indígenas pelo “fascínio” e curiosidade exercidos pelas mercadorias e outros bens, carregados de valores imateriais e simbólicos. A música do realejo, os amuletos e a aguardente, além de outros “brindes”, eram valorizados pelos indígenas, “iludidos”, nas tentativas de “conversão imediata” – mediadas pelos intérpretes “línguas” – tanto por parte de administradores e missionários quanto pelos moradores interessados na exploração de sua mão-de-obra e na expropriação de seus territórios.

Em sua análise da organização social dos Botocudos, C. Nimuendajú ressaltou o uso da expressão *Yikégn*, que significa “forte sobrenaturalmente”. “Os Botocudos” – disse Nimuendajú – “traduzem *Yikégn* pela palavra portuguesa ‘forte’. Subentende-se ‘forte sobrenaturalmente’, porque a força física, em língua de Botocudos é *nypmro*” (Nimuendajú, 1986 [1939]:90). “Among the Botocudo” – escreveu o autor – “‘the strongest’ has always been leader, as the Indians say even today. However, ‘strength’, does not imply physical strength (*nyipmrö*), but supernatural power (*yikégn*). All the chiefs whose names I obtained were *yikégn*, as I determined from explicit statements” (Nimuendajú, 1946 [1939]: 98).

A noção de “força” presente na liderança dos Botocudos não corresponde à ideia de poder corporal/material, por constituir-se primordialmente de forma “sobrenatural”. Mesmo considerando sua presença preponderante no universo sócio-cosmológico Borum, *yikégn* não lhes pertencia exclusivamente; os próprios Botocudo costumavam atribuir poderes xamânicos aos seus inimigos Puri ou Maxakali e, por isso, lhes deflagaram guerras.

Esse caráter “sobrenatural” atribuído por Nimuendajú ao poder político das lideranças indígenas com efeito pode ser analisado a partir das informações contidas em dados dispersos entre fontes diversificadas. Os Borum conhecidos pelo etnônimo

Krenak no século XX, pesquisados por Nimuendajú, revelaram em seus depoimentos como seus líderes são reconhecidamente impregnados de *yikégn*, possuindo o poder de prever o acometimento de doenças transmitidas sobrenaturalmente pelos feiticeiros inimigos, capazes de lançar-lhes “flechas mágicas” que, ao atingi-los, causavam os mesmos sintomas de um flechamento real, como dores, enfermidades e mortes. Da mesma forma, a mortalidade indígena se torna inteligível como uma espécie de assassinato perpetrado pelos inimigos, responsabilizados pelo lançamento de flechas invisíveis e “envenenadas”. De forma paradoxal, no entanto, a punição pela mortalidade ocasionada por guerra invisível poderia ocorrer por meio de ataques cuidadosamente planejados contra os inimigos, quando flechas, tão reais e mortíferas quanto aquelas que haviam produzido a mortalidade nos grupos afetados pela feitiçaria inimiga, eram disparadas contra as lideranças acusadas como responsáveis.

Neste interjogo faz todo sentido concebermos, em relação aos diferentes Borum e aos povos a eles relacionados, a hipótese de um núcleo identitário, mínimo, virtual, abrigada sob o princípio de causalidade do xamanismo, e fornecedora de categorias dialógicas, criativamente atualizável em contextos históricos de contradição com o Outro.

Ao longo dos Oitocentos, diversos movimentos de “rebeldia” indígena podem ser observados e analisados sob este crivo. Com efeito, nestes momentos de efervescência social, nos quais as identidades se (re)constróem, emerge, enquanto linguagem articuladora da política e da “consciência histórica”, o xamanismo, capaz de abrigar o “cerne” – mínimo e virtual – de seu universo sociocosmológico, indispensável por conferir um sentido diferenciado à experiência – histórica e identitária – dos indígenas no interior da situação colonial.

As lideranças “fortes sobrenaturalmente” (*yikégn*) foram descritas exercendo papéis proeminentes em cerimoniais de combates ritualizados, ou exercendo funções xamânicas relacionadas à cura. Os combates ocorridos entre os Borum eram frequentemente atribuídos a acusações de feitiçaria e acabavam por proporcionar, ainda, o trânsito de mulheres, que nessas ocasiões eram “raptadas”¹³.

¹³ Para uma análise mais detida do parentesco entre os Borum, ver Missagia de Mattos (2013).



Crenaks do Rio Doce (defronte de Resplendor).

Defronte da Cachoeira do M, estação de Resplendor, margem esquerda do Rio Doce. Manoel Ernesto Pereira (Fotógrafo amador)

NCS 7 (8) 1364. APCBH.

Ao que tudo indica, os Borum compartilham, em sua relação com seus mundos outros-que-humanos, formas e categorias presentes em outros povos ameríndios. O arcebispo D. Silvério, por exemplo, em seu relatório sobre a missão do Itambacuri, informava que, entre os Aranã, a “licença para viver com uma mulher” era concedida apenas após o pretendente matar “algum pássaro ou outra caça”, ao redor da qual se fazia “uma espécie de dança”. Ao lado desta referência aos animais em suas práticas rituais, a relação por ele apontada entre os animais e práticas alimentares fornece indícios da participação dos indígenas em uma sistema filosófico mais abrangente, analisável sob a perspectiva da predação (VIVEIROS DE CASTRO, 1996). Com efeito, as referências aos animais no xamanismo indígena encontram-se recorrentemente nas perspectivas que englobam a causalidade das doenças – uma forma de canibalismo - em grande parte atribuídas ao desrespeito aos interditos alimentares.

A princesa Teresa da Baviera (1850-1925), interessada em conhecer os “selvagens” – motivo principal de sua viagem ao Espírito Santo no ano de 1888 - teve oportunidade de visitar o aldeamento de Mutum, onde viviam cerca de 40 representantes do povo Nakrehé. Em sua descrição detalhada de um ritual noturno, que improvisava cantos com os acontecimentos do dia, a importância da caça se mostrava

presente. Segundo observou “um dos homens uivava como cachorro e grunhia como porco; possivelmente essa era a maneira de apresentarem lembranças de uma caça. Essas pessoas dançaram freneticamente durante horas sem parar.(BAVIERA, 2013 [1888]: P. 98)

Poucos dos certamente vastos e valiosos saberes daqueles povos sobre a floresta atlântica restaram nos registros pesquisado. No entanto, na região onde habitaram ainda circulam conhecimentos relativos, por exemplo, à agrobiodiversidade por eles praticada nas matas, que assegurou a sobrevivência de muitos dos que hoje ali reivindicam os direitos relativos ao seu reconhecimento como indígenas.¹⁴ Tais saberes se configuraram, assim, na própria paisagem local, na qual a prática da agrobiodiversidade também possibilitou a autonomia daqueles povos – a modo do que se vê hoje com os povos isolados na Amazônia (NEVES, 2021).

Referências sobre estes saberes e filosofias dificilmente poderiam ser reconstituídas por meio de fontes, devido à exiguidade e de menções a respeito. Por ocorrerem com maior frequência, indícios de outros aspectos do sistema do xamanismo relacionados à vingança e à guerra, puderam, por outro lado, ser explorados mais detidamente neste estudo. Isso não impede, entretanto, de afirmar a importância das concepções cosmológicas e conhecimentos nativos para o processo de informação das estratégias e práticas que orientaram aqueles povos nas situações históricas nas quais se encontraram inseridos, e das quais participaram ativamente como protagonistas. É possível afirmar, apesar os registros escassos, que naquele ambiente floresceu um repertório de conhecimentos biodiversos indígenas que incluía o cultivo de determinadas espécies de carás e inhames, que garantiu segurança alimentar em suas lutas para recuperação de autonomia, tanto no passado como no presente¹⁵.

Por mais que o genocídio e o etnocídio tenham, de fato, sido descritos de forma indelével nas fontes históricas sobre os povos pertencentes àquela zona, no exercício aqui realizado se pode observar como a ancestralidade indígena permaneceu, de forma

¹⁴ Cf. Cangussu; Missagia de Mattos et al. (2023).

¹⁵ “Por isso acontece, e sucedeu em 1881 ... com uns índios aldeados, que têm sido seguidamente convidados ao serviço do vizinho Norethe e lá ficaram percorrendo aquele mato em que estão sustentando-se com caça, pesca, roubo e as várias espécies de carás silvestres, palmitos e cipós”. Frei Serafim de Gorízia. Relatório do aldeamento central indígena N. S. dos Anjos. 2 de janeiro de 1882. Gav. 20. Pasta II. Doc.25. Arquivo da Cúria do Rio de Janeiro.

constante, indelével, ao longo de todo esse tempo, podendo ser, por isso, atualmente evocada.

3. Das seduções e sedições

O genocídio e o etnocídio perduraram após os primeiros anos mais truculentos da guerra, por meio do método amplamente adotado na “pacificação” dos indígenas nos aldeamentos sob o jugo militar. A descrição abaixo, do militar francês Guido Thomaz Marlière (1767–1836), que comandou as divisões militares do Rio Doce, além de denunciar o uso de aguardente por parte dos colonizadores para roubarem e subjugarem os indígenas aldeados, revela aspectos cotidianos de sua sobrevivência nos “presídios” – sedes das divisões militares. O relato desenha, como consequência, a perversidade da “tutela” militar, pautada pela utilização das linguagens dos nativos para a compreensão de seus mundos para sua “sedução” e posterior destruição.

É a peste das aldeias, o meio infalível de introduzir os índios a todo e qualquer excesso de se matarem uns aos outros que estão também inebriados, e de perderem o respeito e subordinação a quem os governa. São tão imensos os exemplos dos funestos efeitos desta perniciosa droga – os índios a troca dela dão mulheres, e filhas aos indignos contratadores ... Por experiência própria, visto 30 índios jornaleiros meus, largaram ontem o serviço para irem beber aguardente em casa de um vizinho que a vendia clandestinamente, isto não sem prejuízo deles, e meu; porque não tendo dinheiro, vendem para beber as ferramentas próprias, e as alheias, o que tudo se lhes aceita, e se esconde. Em os arraiais frequentados pelos índios naturais da paragem como Presídio de São João Batista, e Pomba, as duas Sodomas, que vivem de roubos feitos aos índios, que para satisfazer aos preceitos da religião, em os dias festivos bem vestidos, e saem nus despídos pelos taverneiros, que são um em cada casa, e os lançam depois de bêbados na rua aonde morrem apopléticos, ou esmagados pelos carros, e cavalos dos passageiros... (Marlière, 1906: 81).

Ao relatar a inspeção realizada nos quartéis das Divisões Militares em Minas no ano de 1832, o tenente Felipe Cunha de Castro teceu uma espécie de diagnóstico sobre a “civildade” dos Botocudos. Tendo em vista a existência, havia décadas, do decreto de guerra ofensiva, o estado de “civildade” indígena foi, evidentemente, considerado em termos negativos: a “natureza os criou de uma maneira tal, que só nutrem do mal que

praticam, sendo esta a seita própria que os domina, não se sujeitam por isso aos meios próprios do trabalho e civilização” – avaliou o inspetor, ao esbarrar no princípio sociocosmológico capaz de prover sentido aos acontecimentos e acontecimentos individuais e sociais, ou seja, a linguagem do xamanismo, a qual, ao mesmo tempo que é capaz de organizar a historicidade indígena, fornece elementos para que os eventos históricos possam ser traduzidos.

Se os fazendeiros os tratam bem em suas casas dando-lhes o necessário para se sustentarem e vestir, ficam satisfeitos enquanto não adoce um ou morre outro; mas se por acaso isto acontece ficam persuadidos que foi por maldade do dono da casa e cuidam logo em vingar-se daquela morte ainda que seja em outro qualquer animal, e por isso se tornam incapazes da Civilização doméstica... Desconfiados por natureza, irritam-se por qualquer cousa; e conhecendo-se esta repugnância, em se obrigando a fazê-lo moverá decerto uma nova guerra (CASTRO, 1913 [1832]: 86).

Nos diferentes contextos de conquista daqueles sertões, a linguagem bélica serviu ainda para articular a política indígena – baseada sobretudo na disputa pela posse da “força mágica” *yikégn* – e a política indigenista – fundamentada na “moralização” dos índios “supersticiosos”, sob o discurso da “civilização”. O recrudescimento do xamanismo em situações de aldeamento seria associado à “superstição” capaz de “fascinar” os indígenas, tornando-os “rebeldes” e capazes de cometerem “atentados”.

Ao acompanhar a trajetória de cada um dos grupos Borum identificados nas fontes, processos de diversificação interna ganharam visibilidade, assim como fenômenos de emergência étnica (ou etnogênese) puderam ser observados.

A trajetória da missão do Itambacuri na mesma região, meio século após o decreto do fim de guerra ofensiva (1831)¹⁶, revela a adesão dos frades diretores ao modelo indigenista leigo, tradicionalmente adotado na região para a “pacificação” dos

¹⁶ Durante o período regencial, foram revogadas as leis que autorizavam “guerra justa aos índios”. O governo Feijó outorgou, em 27 de outubro de 1831 uma Lei que assim dispunha sobre a matéria:
Art. 1º - Fica revogada a C.R. de 05 de novembro de 1808, na parte em que mandou declarar guerra aos índios Bugres de São Paulo, e determinou que os prisioneiros fossem obrigados a servir por 15 anos aos milicianos ou moradores, que os apreendessem.
Art. 2º - Ficam também revogadas as C.R. de 13 de maio e de 2 de dezembro de 1808 na parte em que autorizam na província de Minas Gerais a mesma guerra, e servidão dos índios prisioneiros.
Art. 3º – Os índios todos até aqui em servidão, dela serão liberados (*apud* Beozzo, 1983, p. 75).

Borum, por meio de sua sedução pela dimensão “material” da “civilização”, ainda que o “fascínio supersticioso” pelos símbolos da cristandade, observado no comportamento dos indígenas, também servisse como atrativo para seu estabelecimento nos aldeamentos missionários oficiais.

Sob o enfoque de uma virtual possibilidade de interação sociocsmológica com o Outro através da troca (ou mesmo roubo) de magia, podemos compreender eventos na história desses povos, como foi o caso da revolta indígena de 1893 no Itambacuri, na qual concorreram grupos diversificados. Naquela ocasião, os grupos Borum, rivais entre si, puderam rearranjar-se em um movimento unívoco, por meio do qual a situação de privação e doença que enfrentavam – após longo período de seca no nordeste do país e afluxos de flagelados no aldeamento – seria interpretada atribuindo “feitiçaria” aos missionários, considerados inimigos comuns, causadores das epidemias e violências que os acometiam.

A proeminência da figura da doença na interpretação nativa da história foi também observada entre os Jivaro, por A. C. Taylor (1997). Segundo a autora, a doença representa, por excelência, um processo de temporalidade doloroso que produz uma experiência de interiorização das alterações ocorridas nas relações sociais, suscitando “um discurso sobre a história das relações interétnicas” que justificaria o “sincretismo histórico” característico dos enunciados xamânicos.

Escrevia em 1832 o alferes Francisco de Paula Mascarenhas a respeito da “má influência” dos líderes sobre os índios “mansos”; estes, de repente, podiam, sob o comando dos primeiros, “retornar para a mata” e para os costumes “bárbaros”, porém piorados pela nova instrução.

Todavia uma grande parte desta errante nação, a bem dizer, s’acha domesticada, ela freqüenta continuamente os nossos Quartéis do Rio doce, e mesmo o arraial de Cuieté, já gosta de vestir-se e até das nossas comidas; mas existe entre a mesma alguns Índios de maior influência, bem como os capitães Quilota, Potinao e Paulo que são os causadores de todas as desordens e intrigas que aparece nestes lugares; são os cabeças de todos os roubos, e até os sedutores dalguns mansos meterem-se outra vez no mato, como aconteceu a pouco na Primeira Divisão [refere-se ao caso do Padre Pedro]: apesar destes Índios terem como disse, maior influência que outros, com tudo não deixa de ser bem reconhecida entre eles a maldade dos mesmos; e seria muito interessante o poder-se afastá-los politicamente destes

lugares não só para proveito da mesma Nação, como para maior segurança dos Colonos estabelecidos nestas matas (MASCARENHAS,1898: 63).

Tomemos o exemplo de Guido Pokrane, que recebera seu nome “cristão” do “padrinho” homônimo, Guido Marlière¹⁷. Pokrane foi soldado da 4ª. Divisão Militar do rio Doce, tendo ao mesmo tempo organizado uma aldeia no rio Manhuaçu – tributário do rio Doce pela margem sul –, onde podia contar com seus “companheiros, dez casas cobertas de palha e barreadas”, além de plantar “milho, bananas e laranjeiras” e criar “porcos e galinhas”. Também suas qualidades como poderoso feiticeiro ficaram registradas na documentação pesquisada (CASTRO, 1913 [1832]: 87).

Quando dirigia expedições guerreiras contra os Puri na porção meridional da bacia do rio Doce, no entanto, fazia-o para *vingar a morte de seus parentes, atribuída à feitiçaria inimiga* (Ferraz, 1855: 415). Segundo escreveu o diretor das Divisões Militares do Doce para o jornal *O Abelha*, de Ouro Preto, em 1825, “quando morre um Botecudo principal, sempre um Puri, ainda que bem afastado, tem a culpa: e vai-se sobre ele como em romaria para os matar. Há bem pouco lá foi o Pokrane e outros na ocasião de morte de alguns de seus parentes” (MARLIÈRE, 1905 [1825]: 567).

Em pesquisa sobre as representações sobre a doença entre os Krenak, foi possível remontar, na memória social daquele povo indígena, algumas práticas xamânicas dos antigos líderes políticos, como a de prevenir doenças enviadas pelos inimigos durante rituais noturnos, capazes de revelar a melhor forma de conduzir e proteger todo o grupo (MISSAGIA DE MATTOS, 1996: 114)¹⁸.

A importância do papel da liderança na condução de processos políticos responsáveis pela conformação das relações sociais foi um dos fatores etnográficos

¹⁷ Em seu “Ensaio sobre as línguas”, Marlière (1905 [1825]: 545) identificou a palavra Po-krane ao significado de “aleijado de pé ou mão”. Pokrane, portanto, seria portador de algum defeito físico, uma vez que características destoantes nos corpos serviam, entre os Botocudos, como analogia para particularizar cada indivíduo em sua nomeação.

¹⁸ Segundo uma anciã Krenak, *Yonkyón* era enfeitado ritualmente com as mesmas pinturas e adornos usados pelos *Borum*, cujos ancestrais míticos seriam, inclusive, criados a partir de “gentes de pau” feitas pelo próprio “Deus de pau”. Durante os antigos rituais de cura, os enfermos tinham seus males incorporados nas flechas interpostas entre o xamã e *Yonkyón*, que eram lançadas, após uma “correria” dos homens por várias léguas, em um tronco. Após o ritual, realizado ao longo de toda a madrugada, o doente amanhecia curado; aquele que passasse próximo ao tronco trespassado das flechas “rezadas”, no entanto, correria sério perigo de vida. Os malefícios incorporados nas flechas poderiam não prejudicar, todavia, os indivíduos não indígenas que delas se aproximassem (Missagia de Mattos, 1992).

apontados por Nimuendajú (1946 [1939]) como característica marcante da estrutura sócio-política daqueles povos. Por outro lado, um grupo liderado por um xamã “forte” – capaz inclusive de prevenir a chegada das doenças, “soprando-as” em seu trânsito pelo ar, em rituais realizados durante a noite – sentia-se, decerto, mais protegido contra a mortalidade.

Do ponto de vista dos administradores, no entanto, o recrudescimento da influência dos líderes (fossem indígenas ou não) considerados sobrenaturalmente fortes – *yikégn* – na situação de aldeamento era associado à “superstição” e considerado eficaz a ponto de “fascinar” os grupos, tornando-os “rebeldes” e capazes de cometerem “atentados”, reconvertendo-os à vida “selvagem”.

Nimuendajú (1986 [1939]) também descreveu como os Krenak, assentados no Posto Indígena Guido Marlière pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), utilizavam uma estátua de madeira – *Yonkyón* –, pintada e enfeitada com os ornamentos próprios dos Borum, em seus rituais xamânicos. A estátua chegou a ser, na ocasião, fotografada, porém misteriosamente desapareceu, sem nunca ter sido substituída, nem tampouco esquecida, pelos Krenak. Uma curiosidade em relação a essa estátua de mais de um metro de altura – um tipo de totem – relaciona-se ao fato de que jamais outro subgrupo Botocudo foi descrito realizando rituais onde ela se fizesse necessária, enquanto os Krenak ainda hoje guardam a memória de rituais xamânicos em torno do *Yonkyón* – que traduzem como “Deus de pau”¹⁹.

4. Dos encantamentos que persistem

Em maio do corrente ano, a recém renomeada Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI), num importante passo, finalmente pode aprovar os estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Krenak de Sete Salões²⁰. A modo de

¹⁹ Ao visitar o Museu Paraense Emílio Goeldi no ano de 2004 pude finalmente localizar o “Deus de Pau” tão referido pelos Krenak, no acervo da Coleção Curt Nimuendajú, que compreende, entre outros, os mais significativos objetos da cultura material dos indígenas trazidos (neste caso, sub-repticiamente) pelo etnólogo em suas constantes expedições. Atualmente algumas lideranças Borum têm se organizado para reivindicar sua restituição. Para um estudo da repatriação do crânio de um borum ocorrido em 2011. Ver Missagia de Mattos, 2020.

²⁰ Ver <https://www.socioambiental.org/noticias-socioambientais/funai-reconhece-duas-terras-indigenas-krenak-de-sete-saloes-e-sawre-bapim> (acesso em 17 de setembro de 2023).

conclusão destas reflexões, retomo aqui alguns dos fundamentos que pautaram este reconhecimento, assentados na importância da relação desse povo com a vasta paisagem local e os significados de algumas de suas minúcias, apreciadas cotidianamente em seu território. Alguns dos sítios da Serra da Onça – que circunda a área já demarcada desde 1920 – estão carregados de um caráter “encantado”, mágico e sagrado, sendo capazes de condensar valores relativos à sua historicidade e identidade, em franco contraste com interesses e valores da população regional²¹.

Ao longo da pesquisa de sobre os sítios arqueológicos ali existentes campo - realizada com a participação ativa dos indígenas no ano de 1994 -, as descobertas das pinturas rupestres desvelaram um mundo mágico encoberto. Esta magia, no entanto, se mostrava constantemente ameaçada pela presença dos não indígenas, considerada “desencantadora”. Este poder dos *kraí* (não indígenas) de “desencantar” – afastando os seres míticos que povoam o universo indígena, coincide com as observações de Manizer (1919), que permaneceu durante sete meses, no ano de 1915, entre os Borum aldeados pelo Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/ITN), e o atribuiu apenas à presença de padres e outros símbolos da cristandade ao longo do processo de contato.

Na ocasião da pesquisa, observamos que os indígenas não atribuíam às pinturas uma autoria humana, sendo consideradas espontaneamente surgidas, sobrenaturais – o que inclusive as tornaria imunes à destruição por parte dos próprios Borum, posto que dotados de uma humanidade diversa da dos *kraí* (não indígenas) –, cuja ação não obedeceria às mesmas reações previstas no universo nativo.

Segundo relatos orais da anciã Sebastiana, falecida filha do lendário “capitão” *Muin* e neta de *Krenak*, se alguém entrasse na gruta dos Sete Salões sairia de lá abobalhado, sem saber contar o que viu²². A visita dos indígenas aos sítios arqueológicos chegou a provocar, em alguns dos mais velhos, um sentimento de encontro e comunicação com os ancestrais míticos denominados *Marét. Khmankián* (o “velho”) podia ser avistado (apenas pelos Borum) naquela região. Sua figura era descrita de forma semelhante à registrada em 1915 por Manizer (1919): possuidor de capacidades

²¹ Estes argumentos foram desenvolvidos em duas outras ocasiões (Baeta & Missagia de Mattos, 1994 e 2007).

²² Depoimento colhido pelo Grupo de Estudo da Questão Indígena (GREQUI/UFMG) no ano de 1983. (cf. Missagia de Mattos, 1996, p. 152).

sobrenaturais, o “velho” poderia andar sobre nuvens e águas, bem como controlá-las. Por isso, ao atravessarem o rio, os Krenak precisavam pedir sua permissão, dirigindo-lhe a palavra por meio de cantos, com a finalidade de se protegerem contra acidentes. A esposa de *Marét-Khmankián* – a “velha” –, no entanto, sempre se escondia dos olhos dos Borum, permanecendo no céu (Missagia de Mattos, 1996). Os inúmeros filhos do casal, os *Marét-khmakián-kruk*, também poderiam tornar-se visíveis e, caso se sentissem injuriados, se irritariam a ponto de lançar suas flechas imateriais que levariam ao adoecimento e à morte.



No centro da foto, Wilhelm Meyer, colono alemão que em 1908 organizou uma expedição nas matas da margem norte do rio Doce, onde se encontravam os Gut-Krak. Ao seu lado direito está Krenak, cujo nome passou a designar este povo no século XX. Sentadas, abaixo, as três esposas de Krenak, que eram irmãs. (MEYER, 2018: 62)

Foi possível perceber, então, como a categoria sóciocosmológica de “força mágica” expressava-se inclusive no imaginário identitário do grupo indígena: a ideia de que *yikégn* aumentava quando os Krenak se encontravam nas terras que então pleiteavam – e onde as forças capazes de atuar na cura de suas doenças eram, por eles,

evocadas e controladas – contrastava com a lógica “desencantadora” dos locais ou circunstâncias dominadas pela lógica dos símbolos e ritos do “civilizado” cristão, que, ao afugentar os terríveis “perigos” que povoavam a sobrenatureza nativa – representados sobretudo pela figura do *nadyón*–, acabava por minar sua força mágica (*yikégn*).

As mensagens transmitidas pelos espíritos – *kmakián* (velhos) –, por sua vez, também pareciam constituir regras inteligíveis à luz das disputas políticas ocorridas no plano interétnico. O que parecia valer como prescrição curativa e preventiva para os Borum, nada representava para os *kraí* (não-índios), no interior da lógica que opunha a “força mágica” contra o “desencantamento” dos cristãos “civilizados”. A presença dos *kraí* entre os *Borum* chegava a ser proscrita nas mensagens enviadas pelos *kmakián*, por meio de uma xamã (Missagia de Mattos, 1996: 114).

Considerações finais

Neste artigo busquei demonstrar como dimensões Outras-que-Humanas se apresentaram, nas diferentes situações históricas examinadas, como fundamentais para a compreensão dos múltiplos mundos dos povos Borum, chegando a configurar referências constantemente registradas na documentação por estarem presentes no seu relacionamento com os colonos adventícios naquela zona de fronteira, bem como nas trocas materiais e simbólicas entre eles estabelecidas.

Por meio da investigação destas dimensões puderam ser examinados ainda temas etnológicos como sociocosmologia, parentesco, xamanismo, historicidades, paisagens, entre outros.

Aspectos como a “força mágica” e os encantamentos se apresentaram também em seu papel de centralidade nos movimentos indígenas por constituírem princípios fundantes de importantes agenciamentos observados ao longo da história.

Referências

Fontes

1. **Documentos manuscritos**
 - I. **Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro**

Correspondência e ofícios da Catequese do Itambacuri.

Gaveta 20 (toda), correspondência expedida do Itambacuri para a Diretoria dos Índios de Ouro Preto e para o Comissário Geral das Missões, assinada por Frei Serafim de Gorizia e Frei Ângelo de Sassoferato; gaveta C (toda), manuscritos; gaveta 15 (Pastas de I a IX), documentos do Governo da Província de Minas Gerais dirigidos ao Diretor do Itambacuri; gaveta 21 (Pasta I: “Teófilo Otoni”), correspondência dirigida a Frei Serafim ou Frei Ângelo.

II. *Arquivo Eclesiástico da Arquidiocese de Diamantina*

Livro de visita pastoral de Dom Joaquim Silvério de Souza (1902-1907). Cx. 49.

Referências

ALBERT, Bruce e RAMOS, Alcida. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Ed. Unesp, 2002.

BAETA, Alenice & MISSAGIA DE MATTOS, Izabel, 1994. “Arte Rupestre, Etno-História e Identidade Indígena no Vale do Rio Doce - MG” *Revista de Arqueologia*, São Paulo, 8(1):303-320.

BAETA, Alenice. *Memória indígena no MVRD: arte rupestre e identidade Krenak*. Dissertação (Mestrado da FAE) – UFMG, Belo Horizonte, 1998.

BAVIERA, Teresa da. *Viagem pelo Espírito Santo (1888): Viagem pelos trópicos brasileiros*. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2013 (1888).

BEOZZO, José O., 1983. *Leis e Regimentos das Missões: política indigenista no Brasil*. São Paulo: Loyola.

BOCCARA, Guillaume. *Antropología política en los márgenes del Nuevo Mundo: categorías coloniales, tipologías antropológicas y producción de la diferencia*. In: GIUDICELLI, Christophe (org.) *Fronteras movedizas. Clasificaciones coloniales y dinámicas socioculturales en las fronteras ameri canas*. Mexico: El Colegio de Michoacán, CEMCA, Embajada de Francia en México, 2010.

CANGUSSU, Daniel; MISSAGIA DE MATTOS, Izabel et. al. *De volta às raízes: sobre plantas e povos indígenas no Vale do Jequitinhonha* In: RICARDO, F.; KLEIN, K.; SANTOS, T. (orgs.) *Povos indígenas no Brasil: 2017/2022 / editores responsáveis -- 2. ed. -- São Paulo, SP : ISA - Instituto Socioambiental, 2023*.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela, 1985. *Negros, Estrangeiros. Os Escravos Libertos e sua Volta à África*. São Paulo: Ed. Brasiliense.

CASTRO, Filipe J. da Cunha, 1913 [1832]. “Expedição ao Rio Doce: relatório de viagem de inspeção à 1ª, 5ª, 6ª e 7ª divisão do rio Doce, realizada pelo Comandante Interino do Quartel Geral das Divisões, dirigido ao Presidente da Província das Minas Gerais, em 09/11/1832”. *RAPM XVII*, pp. 78-90.

COSTA, João Severiano M. da, 1884 [1824]. “Regulamento interino para o aldeamento e civilização dos Índios Botecudos do Rio Doce, da Provincia do Espirito Santo”. *RIHGB VI*, pp. 480-483.

FAUSTO, Carlos. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP, 2001.

FERRAZ, Luiz P. do Couto, 1855. “Apontamentos sobre a vida do índio Guido Pokrane e sobre o francez Guido Marlière, oferecido ao Instituto Historico e Geographico do Brasil, pelo socio Exmo. Snr. Conselheiro Luiz Pedreira do Couto Ferraz”. *RIHGB XVIII*, pp. 410-417.

GALVÃO, Eduardo. *Áreas Culturais Indígenas do Brasil: 1900–1959*. In: *Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

GOW, Peter. *River people: shamanism as history in western Amazonia*. In Thomas, Nicholas e Humphrey, Caroline (org.). *Shamanism, history, & the state*. The University of Michigan Press, 1996

MANIZER, Henri Henrikhovitch, 1919. "Les Botocudos d'après les observations recueillies pendant un séjour chez eux en 1915", Arquivos do Museu Nacional, Rio de Janeiro.

MARLIÈRE, Guido Thomaz, 1906. "Notícias e Documentos sobre a sua vida". RAPM XI, pp. 3-603.

MARLIÈRE, Guido Thomaz, 1905. "Ofícios". RAPM X, pp. 382-668. MASCARENHAS, Francisco de Paula, 1898. "Sobre o Rio Doce: memória dos trabalhos estatísticos e topográficos das margens do Rio Doce, e seus principais afluentes, tirados pelo Alferes Francisco de Paula Mascarenhas, na Viagem que fiz ao Arraial do Cuiete. - Ouro Preto, 1832". RAPM III, pp. 53-64.

MEYER, Karl Fritz. O livro da família Meyer. Vila Velha: Ed. do autor, 2018.

MIKI Yuko. Imaginando fronteiras: uma história negra e indígena do Brasil pós-colonial. Em: MISSAGIA DE MATTOS, Izabel ; CRAMAUSSEL, Chantal ; MOREIRA, Vânia ; SILVA, Ana Paula (orgs). Histórias Indígenas : memória, interculturalidade e cidadania na América Latina. São Paulo : Ed. Hucitec ; Zamora : Ed. Colmich, 2020, pp 171-188.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. Colonization, mediation, and mestizaje in the borderlands of Nineteenth-Century Minas Gerais, Brazil. Em: RADDING, Cynthia e LEVIN, Danna (orgs.) The [Oxford] Handbook of Borderlands in the Iberian World. New York: Oxford University Press, 2019.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. Considerações sobre política e parentesco entre os Botocudos (Borún) do Século XIX: uma interpretação da articulação de uma rede social e simbólica. São Carlos. R@U Revista de Antropologia da UFSCar, v.5, n.1, jan.-jun., p.82-96, 2013

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel; BAETA, Alenice. A Serra da Onça e os índios do rio Doce: uma perspectiva etnoarqueológica e patrimonial. Habitus, v. 5 (1), 2007.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. A presença dos Aranã nos Registros Históricos. Habitus, 2005.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel, 1996. "Borum, Bugre, Kraí: a constituição da identidade e memória étnica Krenak". Dissertação de Mestrado. UFMG.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel, 1992. "Levantamento das Práticas Terapêuticas Krenak". Núcleo de Estudos de Saúde Coletiva – NESCON/UFMG.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. Civilização e Revolta: indígenas e indigenismo na formação do Brasil. Rio de Janeiro, EDUERJ/FAPERJ (no prelo).

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel ; CRAMAUSSEL, Chantal ; MOREIRA, Vânia ; SILVA, Ana Paula (orgs). Histórias Indígenas : memória, interculturalidade e cidadania na América Latina. São Paulo : Ed. Hucitec ; Zamora : Ed. Colmich, 2020.

MISSAGIA DE MATTOS, Izabel. Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas. Bauru, SP: EDUSC. 2004.

MURRA, John. El control vertical de un máximo de pisos ecológicos en la economía de las sociedades andinas. In: Formaciones económicas y políticas del mundo andino. Lima: IEP, 1975.

NEVES, Eduardo G. (coord.), Biodiversidade e agrobiodiversidade como legados de povos indígenas. Em: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; MAGALHÃES, Sônia Barbosa e ADAMS, Cristina (orgs.). Povos tradicionais e biodiversidade no Brasil: contribuições dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais para a biodiversidade, políticas e ameaças. São Paulo : SBPC, 2021.

NIMUENDAJÚ, Curt, 1946. "Social Organizations and beliefs of the botocudos of Eastern Brazil". Southwestern Journal of Anthropology II – n. 1. Albuquerque, pp. 93-115.

NIMUENDAJÚ, Curt, 1986. "Os Mitos". In VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, org., 1986. "Curt Nimuendaju - A Descoberta do Etnólogo Teuto-Brasileiro". Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, 21/1986C, p. 92.

OLIVEIRA, José Joaquim M. de, 1865 [1841]. "Documento sobre a Colonização dos Botocudos do Rio Doce". RIHGB VII, pp. 223-227.

PEIRANO, Mariza, 1992. "O antropólogo e suas linhagens". In CORREA, Mariza & LARAIA, Roque, orgs., 1992. Roberto Cardoso de Oliveira": Homenagem. Campinas: UNICAMP/IFCH, pp. 31-47.

SAINT-HILAIRE, Auguste de, 1975 (1830). Viagens pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia.

TAUSSIG, Michel, 1987. "Cultura do terror: espaço da morte na Amazônia". *Religião e Sociedade*, 10, Rio de Janeiro, CEDI

TAUSSIG, Michel, 1993. Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura. Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra.

TAYLOR, Anne Christine, 1997. "L'oubli des morts et la mémoire des meurtres: experiences de l'histoire chez les Jivaro". *Terrain* 29. Vivre les temps. Carnets du patrimoine ethnologique, pp. 83-96.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1996. "Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio". *Mana* 2 (2): 115-144