

OS BORUM DO MÉDIO RIO DOCE FRENTE ÀS FORMAS JURÍDICAS: A MORTE DO WATU E O CONFLITO COSMOLÓGICO

João Vitor de Freitas Moreira¹
Camila Silva Nicácio²

RESUMO

O presente trabalho se insere no contexto pós-rompimento da barragem de Fundão em Mariana (2015), no qual os indígenas do médio rio Doce, afetados pelo rompimento, afirmaram a morte do rio Doce (Watu kuém). Seu objetivo é investigar os significados nativos sobre a morte e contrastá-los com o campo jurídico, o qual se buscou reparar o “dano causado”, pelo que ficou conhecido como “caso de Mariana”. Após sete meses de pesquisa de campo, procede-se com uma leitura perspectivista das relações nativas para concluir sobre o conflito cosmológico e as repercussões ontológicas que tal enunciado nativo apresenta ao ser contrastado com as formas oficiais de resolução de conflito.

PALAVRAS-CHAVE: Borum; Watu; Mariana; dano; conflito ontológico.

¹ Universidade Federal de Minas Gerais, [ORCID](#)

² Universidade Federal de Minas Gerais, [ORCID](#)

THE BORUM PEOPLE OF DOCE RIVER FACING THE LAW: THE DEATH OF WATU AND THE COSMOLOGICAL CONFLICT

João Vitor de Freitas Moreira
Camila Silva Nicácio

ABSTRACT

The following work is based on a post-dam-rupture of Mariana (2015), in which context the native people of Doce river enunciated the death of the river (Watu Kuém). The objective is to investigate the meanings of such claim and contrast these answers with the legal field that quickly formed a web of actions that was known as “Mariana case” in order to repair de “damage caused”. After seven months of fieldwork, we offer a perspectivist approach of native’s relation to the river, and we reflect upon the cosmological and ontological conflict found in the contrast with the legal framework.

KEYWORDS: Borum; Watu; Mariana; damage; ontological conflict.

1. INTRODUÇÃO

*Ocês parem de poluir o rio Doce, que um
dia ele vai chorar sangue*

(Waldemar Itchotcho Krenak)

A epígrafe com a qual iniciamos este trabalho é um prognóstico realizado por uma liderança indígena que não testemunhou o rompimento da Barragem de Fundão em Mariana no ano 2015, mas já denunciava de forma marcante o que estava por acontecer com o rio Doce. Desastre, crime, tragédia, acidente etc. são algumas das formas de descrever o evento crítico³ (Das, 1995) a depender do ponto de vista do interlocutor principal, muito embora para os Borum⁴ do médio rio Doce ter-se tratado da morte do *Watu*. Essa entidade indígena, comumente traduzida como “*rio grande, rio que corre*”⁵, constitui o escopo de análise do presente trabalho, que investiga as repercussões de tal enunciado nativo.

Os índios deste trabalho são também conhecidos pelo órgão indigenista a partir da identidade⁶ Krenak, assim como encontraremos na literatura a

³ Optamos por assim nomear o rompimento da barragem de Fundão em 2015, uma vez que o evento crítico é aquele que estabelece uma modulação das formas de interação e ação. Veena Das (1995) assim afirma: “[...] *but first let me define what I mean by a critical event. François Furet (1978) defined the French revolution as an event par excellence because it instituted a new modality of historical action which was not inscribed in the inventory of that situation. None of the events that I have selected and described as critical compare with the French revolution, but they do have one thing in common with Furet’s characterization of that event. That is that, after the events of which I speak new modes of action came into being which redefined traditional categories such as codes of purity and honour [...]*” (pp. 5-6). Essa mesma forma de nomear é encontrada no contexto da Bacia do rio Doce em Creado et al. (2016).

⁴ Etnônimo utilizado conforme as regras da Associação Brasileira de Antropologia, isto é: quando empregado como substantivo, irá no maiúsculo; quando empregado como adjetivo, ele será utilizado no minúsculo.

⁵ Os termos retirados do caderno de campo serão citados sempre em itálico, a começar pela epígrafe. Além disso, marcaremos com itálico falas dos indígenas coletadas como dados indiretos e as citações em língua estrangeira.

⁶ Como Manuela Carneiro da Cunha (1985) nos ensina: “Identidade é constituída de forma situacional, ou seja, ela constitui uma resposta política a uma conjuntura com outras identidades em jogo, com as quais formam um sistema” (p. 206).

denominação Botocudos (Paraíso, 1992; Mattos, 1996), mas preferimos utilizar o etnônimo Borum por motivos expressos em Arantes (2006, p. 81) e Pascoal (2010). São viventes da margem esquerda do rio Doce, cuja terra parcialmente demarcada se encontra na região de Minas Gerais conhecida no período Colonial e Imperial como “Sertões do Leste” (Paraíso, 1992; Mattos, 1996, 2004; Vieites, Vieites, Freitas, 2014). Essa denominação carrega uma carga semântica interessante, eternizada por Guimarães Rosa de forma peculiar: “sertão é onde manda quem é forte, com astúcia. Deus mesmo, quando vier, que venha armado” (2019, p. 21).

Não obstante, a literatura especializada mostra como esse povo indígena resistiu nessa árida região, especialmente a diversas investidas que o Estado brasileiro protagonizou, ora como promotor de políticas indigenistas (Corrêa, 2000), ora como entidade de fomento à prática minerária que corrói o estado de Minas Gerais (Pascoal, 2014; PoEMAS, 2015; Milanez & Losekann, 2016). Da guerra justa declarada oficialmente contra esse povo, passando por deslocamento forçado da terra tradicional, até chegarmos nas afetações provocadas pelos grandes empreendimentos, os Borum veem a figura do Estado como um opositor autêntico. É nesse sentido que o evento crítico (Das, 1995) ocorrido em Mariana em 2015 apenas constitui, segundo eles, uma “*guerra sem fim*”⁷.

Neste artigo, gostaríamos de investigar os significados que os Borum produzem na sua relação com o rio, revelando os sentidos e a importância cosmológica da alocação referencial devida a esse “*parente que a Vale matou*”. Ao levarmos o conceito nativo “a sério” (Viveiros De Castro, 2002a, 2015) e buscarmos entender por que “fazem sentido do que fazem” (Geertz, 1983), apresentaremos reflexões que confrontam particularmente o direito e o tratamento legal acerca do “caso de Mariana”, indicando as dificuldades e impasses no “encontro” entre dois mundos distintos.

Portanto, este trabalho é um desdobramento de uma pesquisa de campo⁸ e se divide em quatro partes. Na primeira, vamos abordar a relação nativa para com o rio, ressaltando uma análise dos dados de campo e da literatura nativa relativa

⁷ Trata-se de uma forma de explicar as variadas violações sofridas pelos indígenas e que dá nome a um documentário produzido por eles (Blotta & Bonni, 2016, 15 de setembro).

⁸ Trata-se de uma etapa terminada de um projeto mais abrangente, que continua em sede de doutoramento de João Vitor de Freitas Moreira. Para maiores especificações ver Moreira, Vidal & Nicácio (2021)

aos mitos, de tal maneira que na parte seguinte iremos fazer um enquadramento dessa forma de ser e estar ameríndia a partir da incorporação de aspectos do perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1996, 2002a, 2002b, 2015). Na terceira parte, colocaremos mais questionamentos do que respostas acerca do tratamento legal dessas relações nativas, contrastando as formas locais com respostas oficiais do direito. Ao final, concluiremos acerca de conflitos que operam no plano cosmológico e ontológico.

2. OS BORUM DO WATU E SUA RELAÇÃO COM O RIO DOCE

A Bacia do rio Doce é um recurso hídrico com relevância significativa no estado de Minas Gerais, fornecendo água, energia elétrica, pescado e outras formas de viver e relacionar-se desenvolvidas pelas mais de 3 milhões de pessoas⁹ que vivem ao longo de suas margens. Trata-se, assim, de um recurso georreferencial, que marca divisões territoriais e banha dois estados brasileiros. Os afluentes do rio Doce, principal curso d'água da bacia, banham regiões variadas, tais como a metropolitana de Belo Horizonte, Zona da Mata, Vale do Rio Doce, adentrando ao estado do Espírito Santo até sua foz na Vila Regência (Agência Nacional de Águas, 2016). Com o evento crítico de Mariana, um dos afluentes da bacia do rio Doce, o rio Gualaxo do Norte, carregou todo contingente de lama que vazou da barragem de Fundão e destruiu três subdistritos urbanos (Bento Rodrigues, Paracatu de Baixo e Gesteira) até despejar mais de 34 milhões de m³ de rejeitos da mineração estocados naquela barragem (Ibama, 2015). Os números para caracterizar o evento crítico de Mariana variam a depender dos fatores de exame, todos eles convergem no quantitativo de adjetivos e advérbios de intensidade para apontar os fatos como a mais rápida modificação morfológica de uma paisagem fluvial de que se tem notícia (Vervloet, 2016, p. 112). Se nos atentarmos um pouco mais às dimensões do ocorrido, perceberemos que a modificação se estende pelos 663,2 km, afetando 35 cidades nos estados de Minas Gerais e 4 no Espírito Santo. A mancha se espalhou por quase 82 km² na sua foz e é provável que todos nós tenhamos guardado a imagem de destruição em nossas mentes.

⁹ Cf. Agência Nacional de Águas (ANA) em <https://www.gov.br/ana/pt-br>.

Os relatórios¹⁰ que buscaram “medir o dano” começaram a surgir na mesma velocidade que a destruição proporcionada pelo evento, assim como os agentes do direito atuaram na tentativa de “mitigar” o dano causado a partir do manuseio de instrumentos jurídicos capazes de colocar o Estado enquanto ator na “resolução do conflito”. O que nos chama atenção nesse todo-complexo que o evento crítico se tornou é o fator quantitativo que impera para medir e dizer os valores dos danos causados, além das 19 pessoas soterradas pela lama. Invariavelmente, essa é a forma como nós, os modernos, observamos e mantemos relações com o rio Doce, ou pelo menos é a maneira como nesse primeiro passo conseguimos identificar traços gerais de tratamento após o derramamento de lama no rio, isto é: o fato é traduzido em números.

Por outro lado, a região do Vale do Rio Doce abriga diversos povos culturalmente diferenciados, especificamente o povo indígena Borum, que se denomina como indígenas do rio Doce (uma tradução mais ou menos acertada de *Borum Watu*). As relações e formas de interação que esse povo tradicional estabelece com o rio, diferentemente do que se pode imaginar, não se inicia a partir das atenções despertadas pelo evento crítico de Mariana, ocorrido nos idos de novembro de 2015¹¹. Essa data, e parece que sempre voltaremos a ela, marca uma transformação no cotidiano da vida desse povo ressaltando um fator que nos coloca em reflexão, mas antes disso temos que entender qual é o estatuto do rio na cosmologia Borum, para então marcarmos, a partir da abordagem jurídico-judiciária que se empreendeu, o contraste de tratamento reservado ao evento crítico.

Se os trabalhos de C. Nimuendajú (1946, 1986), Henri Manizer (1919), Iherig (1911) e os famosos relatos da *Reise nach Brasilien* (Wied-Neuwied, 1825) são os mais

¹⁰ Apenas para citar alguns: Relatório Golder Associates RT_001-159-515-2282-02-J; Laudo Preliminar do IBAMA; Relatório Técnico Análise Preliminar sobre a Qualidade d'água e seus Reflexos sobre os Usos da Água; Relatório 04/2015 do Instituto Estadual de Florestas; Relatório Técnico 01/2015 da Secretaria Estadual de Meio Ambiente e Desenvolvimento Sustentável do Estado de Minas Gerais; Levantamento Ambiental Expedido – Navio de Pesquisa Hidroceanográfico Vital de Oliveira; Relatório de Inspeção Arqueológica; Relatório da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Regional, Política Urbana e Gestão Metropolitana

¹¹ Os indígenas produziram, em recente publicação, uma compilação de datas que para eles são importantes e marcam inúmeras violações por eles sofridas. Para evitar “breves reconstruções históricas”, rodeadas de imprecisão, remetemos o leitor a essas publicações (ver Krenak, 2017; Soares, 1992).

utilizados para falar acerca da cosmologia dos Borum, como em Pascoal (2010) e Mattos (1996, 2004), não encontramos muito material que contribua para o entendimento sobre o *Watu*, a não ser o resgate de mitos que hoje são contados e publicados pelos nativos. Um desses mitos, trata justamente da cosmogonia da água, dos rios e riachos e se torna o ponto de partida para nós¹²:

Water. (a) The great snake Nyukuádn is lord of the water and causes floods. It signals the rain to descend by means of the rainbow (nyukuan'nimbyégn, 'urine of the great snake'). (b) the only one on this earth who had water was Hummingbird (holokeyún). All others drank nothing but honey. Hummingbird bathed every Hummingbird when he went bathing, but Hummingbird went so fast that the other lost sight of him. The people assembled one day and made a fire. Irára Ypúdn came last, for he had been collecting honey. In a low tone of voice he begged, "Give me water". "There is no water here", they answered. Then he offered Hummingbird his honey for water, but he declined to exchange. While all were still standing round the fire, Hummingbird said, "I am going bathing". Irára trailed him, sticking close to his heels. Almost simultaneously they got to the water, which was in a hole in a rock. Hummingbird jumped into the water, Irára immediately after him. He splashed it in all directions, and this originated brooks and rivers. (Nimuendajú, 1946, p. 111)

Esse pequeno trecho, que encontramos também em outras publicações (Krenak, 2012), marca uma relação de domínio animal-água que muito significativa e mostra a existência de uma forma de relação na produção de sentido que vai além das intervenções dos Borum, ou ao menos retira a figura do indígena enquanto sujeito da narrativa central cosmogônica. Algo que não é uma novidade na mitologia americanista, como os milhares de mitos analisados nas Mitológicas

¹² Nas Mitológicas, esse mito é traduzido por Perrone-Moisés de modo um pouco distinto do que os Borum contam e que está registrado por Nimuendaju acima. Embora possa soar insignificante e compreensível no campo antropológico, pois existe aqui uma relação de gênero-espécie, isso nos deixa um pouco distantes da utilização do mito ali descrito, pois em algumas conversas em que pudemos pautar a questão do mito, a confirmação com o registro de Nimuendaju ficou presente. Ver Lévi-Strauss (2005).

nos mostram, apesar de nunca ter recebido detida atenção para buscar outras formas potenciais de interação. Essa interação, contudo, assume uma reciprocidade na relação índio-rio, o que identificamos em uma publicação de 1992 que conta parte da história desse povo a partir de sua perspectiva. Fazendo uso de intensas gravações que ainda estão disponíveis a algumas famílias, Geralda Soares mostra como no segundo exílio¹³ a relação de saudade da terra tradicional era marcada por uma lembrança essencial do rio, que atua como forma norteadora do pensar indígena:

Prá que você acha que esse Rio Doce veio e rebentou tudo aí? Prá que? Porque ali tinha muito índio velho que sabia muitas coisas [...]. Queremos é ficar aqui, mesmo morto, com nossos antepassados, com o Watu, na terra que é da gente. (Soares, 1992, p. 149)

Esse episódio marca o que foi classificado como a grande enchente do rio Doce de 1979. Para os Borum era: “o *Watu avisa: tá na hora de voltar*” (Soares, 1992, p. 148), referindo-se à necessidade de saírem do exílio forçado que se encontravam sob a tutela do órgão indigenista na Fazenda Guarani, em Carmésia – Minas Gerais (MG). Esses dois pontos marcam uma intencionalidade, uma possibilidade interacional existente entre os índios e o rio, o que nos leva a suspeitar de uma marcação distintiva acerca do estatuto que ofertamos em nossa percepção cotidianas (recurso natural) e aquele que começamos a revelar em relação ao ponto de vista nativo. Essa suspeita encontra respaldo se adentrarmos aos delineamentos do livro *Watu Hoom*, produzido por Itamar, hoje professor indígena na aldeia. Essa pequena produção conta com 84 páginas que são relatos dos líderes mais velhos do povo Borum. Alguns desses *Makiãñ* vieram a falecer em tempo recente, mas sua fala registrada mostra força suficiente para começarmos a delinear esse primeiro ponto abordado.

Na fala de Nadil Krenak, encontramos uma designação direta, mas logo em seguida sua colocação deixa de ser em relação ao rio como uma experiência

¹³ Trata-se da segunda expulsão dos Borum de sua terra tradicional ocorrida no ano entre 1972-1979. Ver Pascoal (2010) e Autor (2020).

primária, e o ressignifica agora como “Pai Nosso”, criando todo um curso justificatório capaz de explicar de onde veio a força indígena na retomada de seu lugar às margens sagradas: “Então, nosso povo habitava por ali: entrava por Guanhões, Itabira, mas quando se lembrava do Rio Doce voltava pra cá, porque o Rio Doce era o Pai Nosso, que fornecia comida e suporte pra nossa vida, ele era nosso Patrimônio” (Krenak, 2009, s/p).

Nessa mesma forma de se referir, Dona Laurita nos auxilia nesses contornos da relação Borum-Watu em um texto de relatos que ela nos conta de suas experiências acerca do rio: “[eu] lembro ainda, quando eles andavam e buscavam caratinga ali no morro da Gata. O córrego da Gata é igual a nossa mãe, todos os córregos são iguais a nossa mãe” (Krenak, 2009, s/p). A relação de maternidade/paternidade é manuseada no pensamento borum, porém com referência a um dos afluentes do rio Doce que está dentro da Terra Indígena, mas logo percebemos a generalização que a relação proporciona, até porque essa parece ser a forma de compreensão dos Borum que investem numa referencialização simbólica das percepções primárias (os entes da natureza) para então designá-los como elemento objetivo em segundo momento (o fato de que para nós se trata de rio, um curso de água com montante, jusante etc.).

Uma publicação nativa interessante é o *Ithok Ererré* (2012), que se trata de um livro didático composto do alfabeto, exercícios de fixação do vocabulário e figuras com suas designações na língua. Na seção histórica, é possível ver narrativas sobre os espíritos *Marét* e a retomada de alguns mitos que a primeira fase etnográfica¹⁴ registrou, em especial aquele que foi citado sobre o surgimento da água, assim como sobre o fogo e a origem da hostilidade entre os bichos. Esse último é extremamente relevante, pois permite ao leitor compreender, em alguma medida, o pensamento borum em seu caráter expansionista, no sentido de que para além dos Borum existem muitas outras personalidades actantes, o que o mito de formação das águas, rios e riachos nos sugere. O exemplo que segue, ao mesmo

¹⁴ Essa divisão proposta por Gomes (2016) se deve ao fato de os trabalhos sobre os índios Borum do leste de Minas Gerais se dividirem na primeira metade do século XX, com trabalhos de Manizier (1919), Von Ihering (1911) e Nimuendaju (1946), e retomarem nas duas últimas décadas do século XX, bem como trabalhos mais estruturados no século XXI, tais como: Paraíso (1989, 1992), Mattos (1996), Arantes (2006), Pascoal (2010, 2019), Fiorott (2017), Rodriguês (2017) e Gomes (2016).

tempo que torna a tarefa mais difícil, faz um regresso comum na mitologia ameríndia e que também se manifesta no pensamento borum:

A origem da hostilidade entre os animais

Antigamente, os animais eram como gente, e não havia agressividade entre eles. Um pagé chegou e deu de comer a todos. Então veio a arara, e deu a ideia de fazer com que todos ficassem inimigos entre si. Ela ensinou a cobra a morder, de maneira a matar ou a mutilar suas vítimas; ensinou o mosquito a sugar sangue. Todos se transformaram em animais, inclusive a própria arara, para que não pudessem ser reconhecidos. Quando o pajé chegou, repreendeu-os, mas já não havia mais remédio. Então o pajé também se transformou em pica pau, e seu machado virou o bico desta ave. (Krenak, 2012, s/p, destaque nosso)

A relação com a natureza vai assumindo aqui outros significados, outras construções que nos levam a repensar o tratamento típico que lhe ofertamos no dualismo ocidental (Descola, 2013) e a buscar os marcadores de descontinuidade e continuidade dessa forma nativa. Não há como dizer ainda se a mesma percepção Borum com relação aos animais se repete no tratamento em relação ao *Watu*, apesar de que o pano de fundo das relações ameríndias vai se delineando, permitindo vislumbrar algumas características similares. A despeito dessa similitude Borum-*Watu* não detemos dados precisos antes do evento crítico, uma vez que a literatura disponível se acentua após a caracterização da morte do rio. Porém, esse povo nos oferta uma outra maneira para pensar a relação ameríndia, já que foi identificado antes um parentesco, ou algo similar a isso, que leva aos indígenas nomearem o rio de Pai/Mãe/Tio, como retratamos constantemente nos dados de campo.

Essa outra forma que estamos tentando evidenciar ganha forma num canto que escutamos algumas vezes e está disponível na publicação referida anteriormente. Trata-se de um canto de saudação ao rio que diz assim: “Watu Minhã Ererré // Watu Bok Nhaut// Borum Amangut Ererré // He, He, He, He, He, He, He, He” (Krenak, 2012, p. 58). Em uma tentativa não literal de tradução, o canto

saúda as águas do Rio pelos muitos peixes que alimentam (comem) os índios¹⁵. A saudação é mais do que simplesmente agradecimento e chama atenção para uma relação de paridade de tratamento. A oferta dos peixes perpassa pela compreensão da concretude simbólica do *Watu* e sua saudação enquanto entidade dotada de significado, à qual voltaremos adiante.

Contudo, após o rompimento da barragem de Fundão, esses indígenas enunciaram *Watu Kuém*, uma formulação nativa para configurar algo como a “morte do rio”. Apesar do pesar dessa formulação, ela corrobora na tentativa de encontrar um estatuto apropriado ao rio que estamos marcadamente distinguindo em relação às percepções não-nativas. Muitos estudos realizados por experts (antropólogos) vinculados ao Ministério Público Federal (2016) constantes de alguns relatórios citados anteriormente se resumem a reservar ao rio uma forma sacralizada, ou acabam por traduzir as relações nativas como um “sofrimento”, sem investigar os significados dessas afirmações. Essa relação não se verifica em campo e a literalidade empregada pelos analistas acaba por banalizar uma relação demasiadamente complexa no pensamento Borum que emergiu após o rompimento da barragem. A construção “*morte do Watu*” nos sugere algo mais, ao menos algo que se vincula a proposta de vivacidade ao rio, mas que de alguma forma irrompe a essa formulação. Ao afirmarem o fenômeno da morte, os indígenas ressaltam outro fenômeno que é sua existência enquanto personalidade, encarando, assim, a dura morte de um parente provocada pela Vale, como afirmam¹⁶. Esse fator conecta a informação que o mito sobre a hostilidade dos animais nos revela, mostrando a existência de um estatuto equidistante, uma forma inicial de existência comum que implica o respeito em relação a entidade do rio:

[é] por causa do respeito que o povo tem demais com rio, é muito grande. É um respeito, é um relacionamento assim que a gente tem também em

¹⁵ Apoiamo-nos nas produções nativas e no Dicionário Krenak (Krenak, 2012) para realizar a tradução.

¹⁶ É importante notar que, embora saibamos que a barragem de Fundão pertencesse à Samarco S.A., tendo como acionistas a Vale S.A. e o Grupo BHP, os Borum não hesitam em dizer que a responsabilidade é exclusiva da Vale.

outros espaços religiosos, mas o rio era uma coisa muito séria, muito forte.
(Fiorott, 2017, p. 64)

A pergunta que nos colocamos é: como compreender esse pensamento indígena?

Certamente, a lição de Roy Wagner (1981) nos ajuda, uma vez que pensar sobre a diferença é pensar diferentemente, desdobrando-se na necessidade de investigar os motivos que os índios não se cansam em dizer sobre a “morte do rio”, invocando variadas construções como “crime”, “sofrimento”, “dor”, “luto” entre outras formas que identificamos nos espaços de conversa e troca de experiência, ou nos espaços oficiais de ação política onde os variados sentidos de *luta* ganham significados marcados (Pascoal, 2017). Os Borum nunca suspeitaram da personalidade do rio, o que confirmamos cotidianamente em campo, assim como em trabalhos posteriores ao evento crítico de Mariana (Rodríguez, 2017; Fiorott, 2017): o rio apreze na cosmologia nativa sempre como Pai/Mãe, ou seja, de fato um parente que ocupa uma relação constitutiva. Rodríguez (2017, p. 16) chega a afirmar que “a água do Rio, e seus movimentos e substâncias eram também substâncias do ser krenak”, apesar de não conseguir adentrar os significados que marcam a disjunção de percepções sobre o mundo. E esse se torna um ponto interessante, já que os dois trabalhos mencionados, únicos a se inserirem entre os Borum pós-evento crítico, com mais ou menos fôlego metodológico, acabam por desenvolver análises que se inserem nos campos da “sustentabilidade” e “etnocídio”¹⁷, apresentando alguns dados poderosos sobre os conceitos nativos.

Devemos dizer que essa formulação do pensamento indígena não é algo estranho à etnologia, ao menos não o é para o autor que escreveu em 1962 que “os seres que o pensamento indígena investe de significação são percebidos como que mantendo um certo parentesco com o homem” (Levi-Strauss, 1989, p. 53). Apesar dessa ideia se diluir em apontamentos de mais amplo espectro sobre o pensamento nativo, parece-nos que a literatura existente não conseguiu perceber

¹⁷ Inclusive, é interessante como os autores não conseguem se desvencilhar de uma perspectiva ainda marcada pelo olhar mais georreferencial, por assim dizer: “o Rio Doce é o pai e mãe dos Krenak pois sempre cuidou deles. Seja pela sua centralidade na alimentação, diversão, ritualização e cura, ou por marcar seu lugar. Pois o lugar do Krenak sempre foi beira-Rio Doce” (Rodríguez, 2017, p. 25).

essa provocação. Não é, digamos assim, apenas uma relação de parentesco do qual poderíamos retirar outras conclusões se existissem entre os Borum estudos em tal tema clássico, mas acreditamos que os Borum estão tentando nos ensinar algo mais do que uma formulação acerca da afinidade de uma entidade dotado de significado.

Uma importante interlocutora deste trabalho estabelece o ponto que marca essa relação diferenciada para com o rio, ao afirmar: “para nós, o rio é um ser humano que está sempre lá e está nos ajudando. Mas agora nosso rio, nosso “Huatú”, está morto” (Krenak, 2018, s/p). Ou, em outro momento: “Tenho muitas memórias afetivas relacionadas ao rio, que chamamos de Watu. Significa “o rio que corre”, “o rio que fala”. Para muita gente é só água correndo. Para nós é como se ele fosse um ser vivo [...]” (Krenak, 2019, s/p). Esse fator da humanidade acrescida ao *Watu*, como também é marcado nos mitos cosmogônicos, torna-se o anteparo geral a partir do qual os Borum pensam suas relações nativas com um “dado fato da natureza”¹⁸. E isso já se trata de uma convenção marcada há muito tempo, em que eles formulam sua relação de forma incansável e repetidas vezes, até que agora só podem nos dizer sobre a *morte*. Aqui temos um ponto importante de ser analisado, uma vez que os vocábulos em destaque, empregados constantemente pelos indígenas, marcam uma aproximação inversamente proporcional aos modos de pensar constitutivos dos não-indígenas, os “modernos” na formulação de Bruno Latour (2013 [1994]). A morte e o crime são condições *de jure* que estão associados aos atos e cometimentos contra uma pessoa, ao menos é algo que permeia a construção geral do imaginário ocidental, mas para os indígenas seu emprego marca uma certa multiplicação sobre a potencialidade de ser pessoa e aplica-se também ao rio. Os Borum não se preocupam acerca desses limites conceituais e os expandem, de modo que “morte” ou “crime” se revestem de sentidos mais abrangentes, para além de um tipo penal que vise a responsabilizar um agente violador da norma jurídica.

Essa questão compõe uma distinção de caráter ontológico que carece de um melhor enquadramento, que podemos vislumbrar ao nos debruçarmos sobre a literatura etnológica e levarmos a sério o que anotamos cotidianamente nos

¹⁸ A utilização das aspas é para marcar afastamento do emprego dessa expressão em sua literalidade, como ficará claro no decorrer da argumentação.

cadernos de campo. O interessante é que por mais que não realizamos no curso desta pesquisa nenhuma pergunta de repercussão metafísica, por assim dizer, os dados etnográficos modulam metodologicamente nossas concepções a ponto de entender a reflexividade interna do conceito nativo e sua repercussão externa. Por isso, as formulações nativas sobre a morte do *Watu* são pensadas como um argumento ontológico construído numa relação de conflito cosmológico, como tentaremos demonstrar. Evidentemente, essa tese é retirada de uma formulação construída por uma informante, que em um determinado espaço de composição política exprime o seguinte pensamento: “*na cosmologia tem luta*”.

A coerência desse pensamento com as formulações anteriormente expressas nos mostra que não se trata propriamente de “interpretar o dado”, mas de entender o conceito que pulula diante de nós. Assim, acreditamos que os nativos estão nos informando sobre o modo como a mineração (e suas consequências como o rompimento da barragem de Fundão) é uma forma de constituir-se nos espaços cujas bases são conflitantes com suas formulações acerca do mundo. Esse ponto não se trata de algo inovador na antropologia, como podemos encontrar nos estudos de Krisch (2014a, 2014b, 2018). Nesse ponto, ao fazer campo com os Yonggom da Papua Nova Guiné, o autor entendeu que o projeto de mineração da famosa “*Ok Tedi mine*” é um desenho de uma “ecologia colidente”. A formulação que apresentamos acerca do conflito cosmológico deriva justamente dessa formulação “*colliding ecologies*”, cujo significado se refere a uma dinâmica de impactos ambientais em grande escala perpetrados por grandes projetos que ameaçam as práticas de existência indígena: “*when competing systems for exploiting natural resources interact, one system may limit the viability of the others*” (Kirsch, 2014, p. 16). O conflito, contudo, não se restringe a uma relação de exploração dos recursos naturais, mas é um conflito sobre as formas constitutivas dos recursos e “recursos”.

O que os Borum estão nos informando é algo mais, uma verdadeira necessidade de aplicar a “antropologia ao contrário” (Viveiros de Castro, 2015, p. 21), que não oferte a imagem de nós mesmos e implique uma ressignificação dos “objetos” de estudo, que agora se despontam como argumentadores nos espaços oficiais, como forças para uma “ontografia comparativa” ou um “método ontográfico” (Holbraad, 2003, 2018). O conflito cosmológico que queremos demonstrar se revela mais intensamente e no contraste entre o direito oficial e o

pensamento nativo, porém, antes, é necessário apresentar a percepção em mais amplo espectro na antropologia capaz de substancializar a relação nativa com o rio, para então darmos continuidade aos desafios ontológicos que esse povo tem colocado à racionalidade jurídica.

3. O PERSPECTIVISMO AMERÍNDIO E O PROBLEMA COSMOLÓGICO

O caráter da continuidade ameríndia em relação a uma interioridade ficou marcado na forma mais ou menos descritiva do tópico acima. Embora a fisicalidade modifique, há um elemento que conecta os Borum ao *Watu* que pode ser melhor descrito através de uma das mais influentes teorias dos “povos exóticos”. O termo perspectivismo ameríndio (sinóptico de multinaturalismo) foi empregado para conceitualizar uma proposta que Tania Stoltz Lima e Eduardo Viveiros de Castro empregaram para ofertar explicações aos seus achados etnográficos e epifanias sobre “uma multiplicidade perspectiva intrínseca ao real” (Viveiros de Castro 2015, p. 35). Uma forma outra de perceber as alteridades e suas filosofias constitutivas como um regime ontológico que se difere radicalmente das percepções metafísica do ocidente. Um rearranjo semiótico “à la Wagner” (1981) que permite levar a sério as formas constitutivas dos povos com os quais estudamos, que não cansam de nos informar que há um *Geist* enquanto fenômeno comum a (quase) todas as coisas.

Se por um lado as referências nos conectam a Descola (2013), o perspectivismo nos força a ir além das percepções fundadas no par de oposição entre o totemismo enquanto sistema de pensamento e classificação¹⁹ inversamente simétrico ao animismo enquanto sistema de articulação das séries do social e do natural, sendo capaz de nos informar que o denominador comum a todos os seres da natureza “*is thus not Man as a species but humanity as a condition*” (Descola, 2013, s/p). Por outro lado, é inegável que o perspectivismo trata de uma teoria em sociedades ditas animistas, sendo necessário esmiuçar um pouco mais as consequências metodológicas de sua adoção. Assim, apoiando-se na famosa anedota de Lévi-Strauss de 1952 (1991) escrita em *Raça e história*, Viveiros

¹⁹ Para evitar mal-entendido, o totemismo não é uma “forma primitiva de classificação” ou uma modalidade de associação entre clãs (ou as metades), mas sim um sistema de pensamento e classificação do mundo social. Ver Levi-Strauss (1975).

de Castro quer retirar todas as consequências do pensamento nativo que permeia as terras baixas da Amazônia e outros contextos etnográficos que apresentam características similares ou com graus de similitude. Essa ideia se trata de uma concepção comum de variados povos sobre o mundo que é “habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não-humanas, que o apreendem segundo pontos de vista distintos” (Viveiros de Castro, 1996, p. 115). Não se trata de naturezas outras – o que normalmente alocaíamos no campo incompreensível da percepção “sobrenatural”. Trata-se de uma percepção ontologicamente distinta a partir dos pontos de vista que ocupamos. Se a nossa proposta, como comumente formulamos, perpassa pela animalidade enquanto pano de fundo dos humanos – e é justamente isso que nos liga aos demais entes vivos – a proposta ameríndia é distinta desse típico multiculturalismo, pois aloca “uma unidade representativa ou fenomenológica aplicada indiferentemente sobre uma radical diversidade objetiva. Uma só ‘cultura’, múltiplas ‘naturezas’ (Viveiros de Castro, 1996, p. 128)”.

Ao invés de situarmos a questão de uma continuidade de natureza e diferentes culturas, o que acontece entre os ameríndios é uma unidade de “cultura” para uma relação múltipla de “natureza”. O autor opõe o par de vocábulos multiculturalismo: multinaturalismo, que passam a designar percepções ontológicas inversamente proporcionais e que se respaldam em concepções conflitantes, e que aqui começa a nos servir para apresentar um espectro analítico em relação àquilo que chamamos de cosmologia conflitante em relação ao *Watu*.

Nesse sentido, há uma implicação similar entre os Borum, que parecem manifestar uma relação animista em grau variado para expressar que

[...] enquanto estas [as concepções multiculturalistas] se apoiam na implicação mútua entre unicidade da natureza e multiplicidade das culturas — a primeira garantida pela universalidade objetiva dos corpos e da substância, a segunda gerada pela particularidade subjetiva dos espíritos e dos significados —, a concepção ameríndia suporia, ao contrário, uma unidade do espírito e uma diversidade dos corpos. A “cultura” ou o sujeito seriam aqui a forma do universal, a “natureza” ou o objeto a forma do particular. (Viveiros de Castro, 1996, p. 116)

Essa continuidade da cultura e descontinuidade da natureza seria propriamente o que caracteriza a percepção ameríndia, um multinaturalismo. Para compreender essa relação, temos que retomar uma publicação em que Seeger, DaMatta e Viveiros (1979) trazem importante contribuição ao contexto etnográfico sul-americano ao dizer que “a originalidade das sociedades tribais brasileiras (de modo mais amplo, sul-americana) reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa, com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal” (p. 2). A partir desse ponto, conseguimos encontrar esse idioma focal do perspectivismo, cuja matriz alega uma ontologia outra que se resume no fato de a perspectiva dizer mais sobre o sujeito do que sobre o objeto existente. Isso significa dizer que, diferentemente do que presume a metafísica ocidental (o objetivo cognoscível é definido pelo sujeito cognoscente), os povos ameríndios informam que o ponto de vista ocupado por cada corporalidade vai tecendo as percepções intrínsecas aos animais ou entes dotados de humanidade, variando então os corpos que são detentores dessas perspectivas. Está aqui, assim, uma relação exatamente simétrica e foge a uma mera especulação capaz de proporcionar uma interpretação dos dados etnográficos, apesar de existirem pontos obscuros que carecem de resposta.

Viveiros segue sua exposição colocando um enfoque na análise sobre a corporalidade animal, especificamente a possibilidade de eles se verem como nós por trás de uma “capa” (ou às vezes também “roupa”) de animal, isto é: “em suma, os animais são gente, ou se veem como pessoas” (Viveiros de Castro, 2002b, p. 351). Uma concepção que deriva de muitos mitos ameríndios e trata da ideia segundo a qual “[...] a forma manifesta de cada espécie é um envoltório (uma ‘roupa’) a esconder uma forma interna humana, normalmente visível apenas aos olhos da própria espécie” (Viveiros de Castro, 2002b, p. 351). Em relação aos Borum, encontramos mitos que corroboram para a exemplificação, portanto, entendemos ser adequado aplicar o perspectivismo enquanto linguagem para leitura do problema que levantamos, uma vez que o mito da hostilidade citado acima coloca que “antigamente, os animais eram como gente” (Levi-Strauss, 2005, p. 79), uma referência que encontramos do oeste amazônico ao nordeste brasileiro.

Outro mito que corrobora para essa tese é *Borum Huá Kuparak*, ou índio vira onça²⁰. A publicação desse mito se deu por uma escritora nativa e ele representa um devir morfológico implicando um devir sociológico. A história mostra o velho krenak que sonha com um chamado para uma viagem que irá fazer com que ele mude, “vão acontecê mudança com ocê que vão fazê ocê cuidá do seu povo” (Krenak, 2004, p. 15). Isso faz o velho Krenak se perguntar: “será que eu vô virá bicho?” (Krenak, 2004, p. 16), até que ao cair da noite vem a resposta: “ocê vai podê vê o seu povo, mas só os escolhidos vão podê te vê” (Krenak, 2004, p. 16). Ao longo da história, pintas vão surgindo no corpo do índio a cada caça que realiza, a cada bicho que consegue pegar, até que “quando o velho Krenak chegou bem embaixo do morro, as mudanças já estavam completando. Seu corpo já não era mais o mesmo” (Krenak, 2004, p. 30).

O mito segue para mostrar como o povo borum ganhou um protetor (a onça protetora), podendo suscitar análise sobre um devir-outro (ver Kelly, 2005; Vilaça, 2000), mas, no que nos concerne, esses trechos exemplificam mais do que um devir Borum-Kuparak. Trata-se da centralidade do corpo indígena como dotado de uma característica própria associada à certeza de que Kuparek não é Borum, assim como a recíproca também não se faz presente, tal como é dito: “Cala boca, menino! Aquilo não é seu pai” (Krenak, 2004, p. 31).

A relação da perspectiva enquanto característica do sujeito é marcante, tomando como base que somente o escolhido “vão podê te vê”. Isso é uma referência clara ao que Viveiros mostrará ser potencialidade xamânica, já que esse é o único capaz de viajar e ocupar diferentes pontos de vista e retornar para contar aos seus as histórias, um verdadeiro mediador cosmológico (Vilaça, 2017 [1992], pp. 105-106). Ao adentrarmos a esse pequeno mito, somos capazes de encontrar traços virtuais do perspectivismo que são utilizados no pensamento Borum, muito embora possa ser questionado o fato de que a relação Borum-Watu não seja enquadrada na virtualidade interativa proposta entre animais e indígenas. É importante ressaltar, contudo, que a abordagem aqui empregada é de grau, o que

²⁰ Sobre o fato de “virar onça”, um outro mito que é relacionado aos Borum por C. Nimuendaju é intitulado como “mulher vira onça”, que acaba por comer um bando de índios que encontrou na mata após sua transformação. A similaridade de assunto não coloca uma similaridade de tratamento, pois a voracidade da mulher que vira onça não é o mesmo caráter protetor do mito citado. Para maiores informações ver Viveiros de Castro (1986, p. 94).

nos permite alocar uma certa perspectividade na conceituação Borum para com o rio, também manifesta no mito da origem dos animais que assim coloca: “Outrora, os animais eram como os humanos e todos eram amigos [...]” (Lévi-Strauss, 2005, p. 79)²¹.

Esse ponto coloca duas questões ao problema do entendimento acerca do rio. Apesar da humanidade do *Watu* estar presente como forma de entendimento nativo, a pessoalidade segundo a qual é capaz de ver a si mesmo e outros de sua espécie (o que é o feitiço característico dos animais) como gente não se manifesta, ou pelo menos não encontramos dados acerca de tal ação. Contudo, isso não constitui um problema propriamente dito, uma vez que não se trata aqui de um “dogma cosmológico” ou uma situação fixa de uma ou outra espécie aplicável em contextos variados, mas uma situação de grau. “Além disso, a questão possui uma qualidade *a posteriori* essencial. A possibilidade de que ser até então insignificante revele-se como um agente prosopomórfico capaz de afetar os negócios humanos está sempre aberta” (Viveiros de Castro, 2002, p. 353), ponto que se apresenta claramente em relação aos Borum, pois o acentuado discurso da morte revela uma intencionalidade análoga ao pensar humano. A bem da verdade, *Watu* é dotado de uma intencionalidade porque é humano²², e não o contrário, evidenciando o caráter complementário do perspectivism²³. Trata-se, portanto, de entender que

²¹ O mito dito “origem dos animais” que encontramos nas Mitológicas, novamente, parece ser uma outra versão do que encontramos escritos pelos Borum em mais de um lugar e que apresentamos acima como “a hostilidade dos animais”. Porém, é com fins argumentativo que usamos a versão apresentada em Lévi-Strauss.

²² Uma importante passagem em Viveiros de Castro (1996) institui: “Assim, as auto-referências de tipo “gente” significam “pessoa”, não “membro da espécie humana”; e elas são pronomes pessoais, registrando o ponto de vista do sujeito que está falando, e não nomes próprios. Dizer então que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas; é atribuir aos não-humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de “agência” que definem a posição de sujeito. Tais capacidades são reificadas na “alma” ou “espírito” de que esses não-humanos são dotados. É sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista” (p. 126)

²³ Poderia se dizer, ainda, que nada mais é do que uma forma humanista de percepção das “coisas”, que nos conectaria diretamente com Alfred Gell (1998). Mas isso seria uma percepção superficial e não se atentaria para a modificação do estatuto ontológico. Se é preciso estar em algum lugar, entendemos se tratar de uma abordagem pós-humanista, tal como Holbraad e Pedersen (2018) colocam: “*Posthumanist approaches, by contrast, posit a different ontology of people and things, thereby redefining the most essential properties of things (i.e. rather than merely redistributing properties such as ‘agency’ or ‘intentionality’ across the person/ thing divide). Posthumanism, therefore, raises the hope of taking the thing seriously ‘as such’, although one immediately has to add the proviso that ‘the thing’, following its ontological reconstitution, is no longer the thing as we ordinarily know it*” (p. 205).

não estamos diante de uma linearidade constitutiva e, sim, de continuidades dos significados culturais das experiências de um povo capaz de dar substrato ao sentido compartilhado de interpretação da vida. *Watu* é um humano *regarded as such*.

Por isso, pensamos que em relação ao *Watu*, os mitos²⁴ que o caracterizam e a intencionalidade evidente a ele nos levam a concluir que a noção universal e virtual de humanidade é plausivelmente aplicável, o que de resto nos apresenta somente uma dúvida acerca do grau desse universal e desse virtual. Os mitos, então, tratam de um discurso de um “só sujeito” (Viveiros de Castro, 2002, p. 355), já que os Borum nos falam não do enunciador do discurso, mas do discurso enunciado da *morte* que complementa uma relação epifenomênica sobre a pessoalidade do rio. Eles nos deixam saber e revelam esse significado há tempos antes do evento crítico como uma forma de “torná-lo” óbvio, agora passam a rearranjar esse significado como uma forma de superá-lo para apresentar um outro estatuto ocupado pelo rio, o que nos lembra claramente o processo de obviação wagneriano e a agregação/desagregação de unidades de significado.

O segundo problema é que num mundo onde todo mundo é humano, o perigo do desequilíbrio é iminente, diria Viveiros de Castro. Ao atentarmos a saudação borum ao rio acima descrita, poderemos ver os inúmeros cuidados, tabus e rituais que os ameríndios tomam na constituição de relações em uma ontologia animista. Basta retomar o canto de saudação feito ao rio: “*Watu Minhãn Ererré*”. Isso exemplifica uma necessidade de agradecer, ou um respeito em relação ao rio que o conecta ao dever inversamente proporcional à prática cotidiana de agradecer. Isto é: as saudações e agradecimentos se dispõem em nossa tradição devido à reciprocidade das relações, que também acontece entre os Borum, mas esses a estendem pelo complexo caráter de interioridade contínua concebida na relação com o rio²⁵.

Então, presenciamos mais do que uma simples consagração do rio para entender o que nos dizem os Borum quando nomeiam *Watu* é *Pai/Mãe*. Por um

²⁴ É interessante entender que os mitos (aqui não adentramos as características das leituras estruturais dos mitos indígenas que encontramos na tetralogia de Lévi-Struass) “traduzem as matrizes simbólicas onde se articulam a memória dos fatos da vida social” (Mattos, 1996, p. 51).

²⁵ Ainda é necessário realizar formulações mais complexas do que a apresentada. Acreditamos que uma leitura via reciprocidade maussiana possa corroborar.

lado, pode parecer estranho a tentativa de encontrar uma justificativa no perspectivismo amazônico para um povo indígena do extremo leste de Minas Gerais, por outro, se tomados os conceitos nativos explícitos acima, não resta dúvida da possibilidade de tal execução. O que estamos notando dentro do perspectivismo não é seu potencial explicativo, mas seu caráter contrastivo e que pode ser percebido de forma mais “palpável” se fizermos o mesmo em relação ao presente “objeto de estudo”. Aqui, o contraste recai sobre o mito da origem da hostilidade entre os animais descrito pela publicação nativa e o mito constitutivo, digamos, da modernidade ocidental. Esse último, sob o manto dignificante da evidência científica, afirma uma diferenciação do humano a partir do animal – basta lembrar daquela escala evolutiva que estampa camisas, livros etc. Na outra ponta, de muitas pontas, encontra-se o mito ameríndio que coloca a indiferença geral na *gente*, ou melhor: “*antigamente, os animais eram como gente*”, dizem os indígenas. A diferenciação se deu a partir da perda da condição (e não aquisição) da humanidade com a ocupação de outros pontos de vista ou de uma outra roupa (roupa de onça, *Watu*, cobra etc.), permanecendo como o pano de fundo a indiferença de todo mundo é gente. E é possível explorar um pouco mais esse contraste, mas optamos por finalizar o argumento entendendo que:

[...] se nossa antropologia popular vê a humanidade como erguida sobre alicerces animais, normalmente ocultos pela cultura — tendo outrora sido ‘completamente’ animais, permanecemos, ‘no fundo’, animais —, o pensamento indígena conclui ao contrário que, tendo outrora sido humanos, os animais e *outros seres do cosmos continuam a ser humanos, mesmo que de modo não-evidente* (Viveiros de Castro, 2004, p. 230, destaque nosso)

Acreditamos que o perspectivismo, ou a parte que incorporamos, é a linguagem focal que buscamos para exprimir os papéis que o *Watu* ocupa, e que aponta para uma cautela: a percepção, em princípio epistemológica, de que a representação se trata propriamente de “representação”, já que no potencial mundo de sentidos nativos a dúvida sobre a humanidade não é acionada na sua relação com o rio. Quando os Borum ressaltam que o *Watu* é gente, não é que hoje ele deixou de ser para se tornar meramente recurso *de jure*. É que por detrás da

capa geográfico-referencial-jurídica que enxergamos, ele ainda persiste como actante perspectivista – ou persistia?²⁶

Marcadamente, temos aqui formas de perceber a realidade que são perpendiculares, isto é: a objetividade do homem branco enxerga a categoria rio como meramente forma, enquanto os Borum pensam que por trás da roupa “rio” existe um ponto de vista actante, um outro ente, ou melhor: agente. Isso permite dizer que não se trata propriamente de uma dualidade, mas de uma unidade actante e que provê “recursos” para as relações ameríndias.

A saudação, coisa que nós brancos também fazemos entre os nossos, não deixa dúvida em relação à interpretação perspectivista das relações Borum. Não obstante, buscaremos mostrar como essa forma de estar e pensar Borum não passa pelo filtro intercultural e a construção mais complexa que o discurso não-nativo consegue alcançar é a sua alocação como “ente sagrado”. Esse é o plano de interação, ou melhor dizendo, é somente através desse plano que a compreensão não-nativa consegue entender algum ponto nativo. É necessário alocá-lo no plano religioso sem, contudo, observar as implicações desse ato. Isso não significa que os Borum não saibam dessa não-tradução, pois ao enunciar o discurso da morte do *Watu*, acreditamos que estão ressaltando justamente isso, uma tentativa de argumentar em mais um ato de violação cometido na “guerra sem fim”. Mas se “*a luta do meu povo*”, como dizem, pode assumir alguns significados marcados, acreditamos que a inserção do argumento da morte – que na contramão se apresenta como um argumento ontológico – se dá especialmente como forma de ressaltar a diferença de tratamento nas produções de sentidos, marcando o conflito cosmológico que é mais adequadamente percebido quando da incidência do discurso jurídico.

4. OS BORUM E O DIREITO

A trama jurídica que se formou em relação à Bacia do rio Doce é tão complexa como o pensamento nativo e não cabe a nós esmiuçá-la de maneira a

²⁶ A verdadeira dúvida instaurada no pensamento borum é sobre a possibilidade de retomarem suas interações com o rio. Após o enunciado *Watu Kuém*, a dúvida é mais que legítima.

demonstrar toda a reverberação que as tomadas de decisão pelos agentes do direito acarretaram no cotidiano das vidas das pessoas afetadas. O que nos interessa é talvez marcado por uma fala de Douglas que encontramos em Fiorott (2017): “[c]omo o próprio cara da CEMIG um dia nos falou, o advogado: “eu não consigo entender isso, eu não tenho como compensar coisa que eu não vejo, que eu não pego, eu preciso ter essas coisas pra quantificar” (pp. 92-93). Esse trecho é capaz de colocar em cena o conflito de que falávamos anteriormente.

No campo jurídico duas foram as principais ações judiciais²⁷ que surgiram logo após o rompimento da barragem de Fundão, desencadeando uma ordem normativa para tratamento do que os agentes do direito entendem como “dano”. Diferentemente dos Borum, os conceitos empregados pelo direito não surgem a partir da concretude de suas vidas, mas, sim, a partir de percepções próprias daqueles que atuam e fazem as formas jurídicas se movimentarem nos corredores e gabinetes. Essas duas principais ações foram conhecidas no curso da bacia do rio Doce como “ACP da União” e “ACP do MPF”, referindo-se, respectivamente, à Ação Civil Pública (ACP)²⁸ encabeçada pela União, de nº 0069758-61.2015.4.01.3400, e à Ação Civil Pública encabeçada pelo Ministério Público Federal (MPF, 2016), de nº 0023863-07.2016.4.01.3800.

A compreensão geral dos significados e conteúdos dessas ações judiciais gera grande confusão a todos aqueles que estão em tratamento direto com elas, mesmo para os profissionais do direito, que pouco sabem onde uma palavra ou outra é empregada ou, ainda, que tipo de acordo cada ação desencadeou.

Dizemos isso pois, no curso do trâmite jurídico, os números extrapolavam os parâmetros gerais de tratamento judicial²⁹ e a necessidade de acordar, de gerar uma forma de tratamento “mais célere” foi proeminente. Primeiro em relação aos atores judiciais da “ACP da União”, cujo instrumento jurídico que inaugura o litígio

²⁷ Cf. referência para ter acesso a todos os documentos jurídicos analisados neste tópico.

²⁸ Ação Civil Pública é instrumento jurídico de tutela coletiva que visa a processar direitos difusos e de ordem coletivas, assim como os individuais homogêneos

²⁹ Isso se refere em especial a “ACP do MPF”, que atingiu o valor de 155.052.000.000,00, não suportado pelo Sistema de Informatização dos Serviços das Comarcas (Siscom), cujo andamento processual pode ser verificado online. Recuperado em 20 de novembro de 2019, de <https://processual.trf1.jus.br/consultaProcessual/processo.php?proc=238630720164013800&secao=MG&pg=1&enviar=Pesquisar>.

logo deixa saber sobre suas pretensões: “mais importante do que saber o que de fato morreu pela onda de lama é averiguar o que ainda resta nas áreas afetadas e que, efetivamente, poderá contribuir para a sua recuperação” (União & Estado De Minas Gerais, 2015, p. 20). Essa Ação judicial deu cabo ao Termo de Transação e Ajuste de Conduta (TTAC), que se trata de um acordo firmado entre as empresas e outros órgãos constituintes da figura do Estado para lidar com a reparação integral do dano causado, ficando conhecido como “Acordão”.

No que concerne ao Ministério Público Federal, entidade que constitucionalmente é responsável por tutelar direitos coletivos e difusos, a Ação desencadeou um resposta em relação à tomada de decisão dos Procuradores que representam a União, desafiando assim o acordo firmado num rearranjo de palavras que instaurou a forma geral dos profissionais do direito perceberem o evento crítico de Mariana, isto é, eles reafirmam a divisão do evento crítico a partir da métrica jurídica “danos socioambientais” e “danos socioeconômicos”.

Essas duas categorias, que são indefinidas, foram inauguradas na ACP da União e se repetem na ACP do MPF, revelando para nós mais sobre as faces do Estado que conflitam (Ministério Público Federal x União) do que sobre o entendimento substancial acerca do evento crítico. E isso vai se revelando ao entendermos, como feito em outro lugar³⁰, que as divergências entre os agentes do direito se dão numa questão de quantidade, não de qualidade. Todas as pessoas ao longa da bacia são caracterizadas como “atingidos”, variando os predicados sem sujeitos que desenham os significantes jurídicos esvaziados. E essa divergência de quantidade se mostra de forma mais bem delineada no fato de que o “Acordão” da União e das empresas não ter sido revogado³¹ e a ordem negocial ter se instaurado

³⁰Ver Moreira (2020).

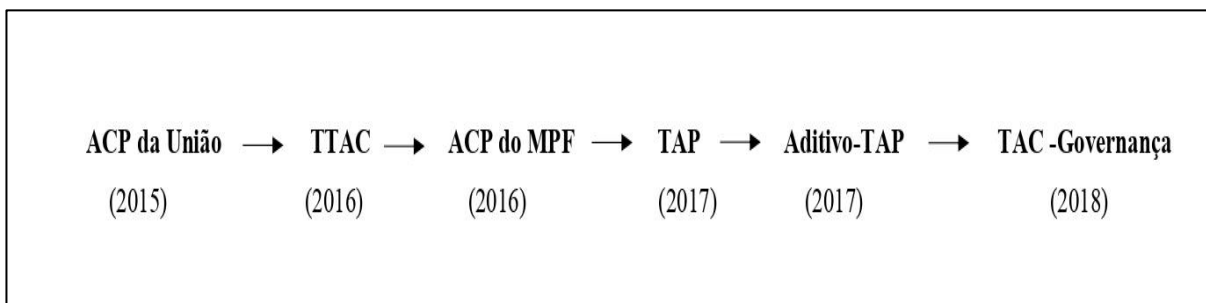
³¹ O que queremos dizer com isso é o seguinte: A decisão que homologou o “Acordão” foi atacada por recurso pelo Ministério Público Federal, que gerou somente a apreciação enquanto a forma do acordo, decidindo o Superior Tribunal de Justiça por anular a homologação devido incompetência absoluta. Não se tratou de uma decisão que visou avaliar qualitativamente a implementação dos 39 programas de recuperação socioeconômica e socioambiental, nem a criação da Fundação Renova. À parte disso, a anulação judicial não significou impedimento na implementação dos programas desenhados, pois a Fundação Renova se espalhou rapidamente ao longo da bacia para cadastrar, mapear os danos e implementar a recuperação e ressarcimento socioeconômico e socioambiental.

também em relação a esse órgão tutelar de forma a complementar as decisões tomadas entre poucos pares³².

O que decorre dessa atuação jurídica do MPF são mais três acordos, sendo dois deles “preliminares” ao “Termo de Ajuste e Conduta Governança”, que visava implementar, digamos, as “boas práticas de governança”³³ ou “tudo dentro das, como diz? ‘melhores práticas’” (Danowski & Viveiros de Castro, 2017, p. 73). Essa sucinta reconstrução do imbróglio jurídico pode ser “vista” na construção abaixo:

Imagem 1

Ações e Acordos no caso da Samarco



Fonte: elaborada pelos autores.

O estranhamento em relação às formas jurídicas não é distante dos “conhecedores de casos pontuais”, como Geertz (1983) qualifica a adjudicação ocidental e os sujeitos da justiça. O interessante disso tudo, entretanto, é compreender como a construção desse conflito judicial passa longe das compreensões nativas. A necessidade de compensar e negociar deu cabo a uma das maiores Fundações de direito privado do mundo (Fundação Renova) e que logo foi capaz de se espalhar pelos territórios com seus agentes em campo para “falarem” e “negociarem” com as três milhões de vozes afetadas. “*O pessoal com*

³² Em sequência a homologação, uma grande quantidade de instituições começou a formular parecer e a realizar críticas devido à falta de participação dos atingidos. Ver PoEMAS (2015) e Milanez e Pinto (2016).

³³ Ver parecer 279/2018/SPPEA, em que o Ministério Público Federal e o Ministério Público de Minas Gerais (2018) deixam saber as origens desse termo “governança” e mostra que se trata de uma necessidade, um modelo de modificar a “gestão” do evento crítico.

EPI”³⁴, como registramos algumas vezes. Não obstante, o que entendemos com essa ordem normativa é justamente a retirada de cena do Estado e a afirmação do que os Borum chamam de “*privatização*”³⁵ do evento crítico.

Em relação a eles, o tratamento legal é curioso. Ao longo das duas Ações e dos 4 acordos eles são manuseados de formas quantitativamente diferentes. No que concerne à demanda da União, são caracterizados como “povos tradicionais” que sofreram “dano socioambiental”. Na ACP do MPF, movem-se de lugar sendo o dano caracterizado agora como socioeconômico, e ganham uma substancialização mais ou menos sacralizada a partir dos experts que dão apoio aos procuradores do Ministério Público Federal. Nessa ação, o rio tem proporções interessantes, no sentido de que os *experts* são capazes de ofertar falas coletadas em campo que mostram o “sofrimento” do povo e os pedidos requeridos ainda levavam em questão a necessidade de se demarcar o restante das terras dos indígenas. Entretanto, todo esse esforço não é descrito e a percepção judicial dá lugar a ordem negocial e o imperativo geral de se “reparar” aquilo que os profissionais do direito não conseguem “ver” ou “pegar”³⁶.

De fato, surge aqui um problema, uma fronteira intercultural. De um lado, os Borum choram a morte do *Watu*, de outro, os profissionais do direito querem saber “quanto vale” o “sofrimento” acarretado. Se se trata de um problema, certamente o é com os “povos da mercadoria”, como diria Kopenwa (2015), mas que implica consequências em “mundos outros”, por assim dizer. No caso dos Borum e os conflitos judiciais, o que se revela é a incompreensão geral sobre a personalidade do *Watu* enquanto entidade actante. O litígio aqui é propriamente cosmológico e nos parece que as formas jurídicas não têm qualquer parâmetro de entrada para essas “sensibilidades outras”. Se os encontros pragmáticos são o mundo da experiência e o mundo da ontologia (Almeida, 2013, p. 17) nas florestas amazônicas, aqui as formas oficiais de resolução de conflito produzem o encontro das experiências e

³⁴ Registrei essa forma curiosa de referirem aos funcionários da Fundação Renova em campo, quando esses se distinguiam das pessoas facilmente por portarem os Equipamentos de Proteção Individual (EPI) característicos.

³⁵ O termo parece ser empregado no cotidiano das vidas para informar o modo como o tratamento do caso saiu da alçada estatal e passou a ser negociado pela Fundação Renova ao longa da bacia. Evidentemente, o termo não se refere às práticas de direito privado ou direito público.

³⁶ Dizemos isso, pois conforme mostra decisão homologatória do último acordo, as ações judiciais ficarão suspensas e os acordos passam a perfazer efeitos.

suas ontologias são postas diante da forma de resolução oficial estabelecida pelo Estado. Um encontro pragmático, certamente. Porém, trata-se de uma ordem outra, já que as florestas nos “Sertões do Leste” ficaram entre o século XIX e primeira metade do século XX.

Contudo, o axial desse trabalho nos impele a compreender algo fora das lentes opacas dos profissionais do direito e atentar para o quê os Borum estão pensando diante dessa cegueira geral sobre o que não se vê. A nós, parece que eles sabem exatamente o que Geertz (1983) quer dizer quando afirma que “*law, even so technocratized a variety as our own, is, in a word, constructive; in another, constitutive; in a third, formational*” (p. 218), a ponto de pouco esperarem do Estado e sua forma oficial de resolução de conflito uma adequada resposta à morte do *Watu*, pois entendem que seu parente não conta em relação ao que é visto nas lentes do direito. Porém, de alguma forma nos forçam a refletir sobre nossas próprias convenções com o enunciado sobre a morte do *Watu*, uma certa repercussão epistêmica em consequências ontológicas.

O direito, nesse sentido, é essa arena que dá a possibilidade de o conflito cosmológico ganhar seu esboço intenso. Enquanto se pensa os Borum como sujeitos (de direito ou não, pouco importa) passíveis de serem classificados em “danos socioambientais” ou “socioeconômicos”, eles se veem sem a presença nesse mundo de alguém que pouco é classificado na linguagem do “dano”. Vamos nos ater a isso um pouco mais e a pergunta que fazemos é: se são “coisas” diferentes que estão em questão, por que motivo o tratamento jurídico é igual?

O que entendemos nesse contexto é uma divergência de tratamento com repercussões ontológicas, que não implica a necessidade de “traduzir” ou, ao menos, para fazer um paralelo com o perspectivismo, encontrar um mediador xamânico³⁷. Pensamos que a questão reflexiva se instaura no conflito cosmológico a partir do argumento da morte enquanto um fator ontológico de auto-

³⁷ Nunca é tarde para lembrar: “Os brancos não se tornam xamãs. Sua imagem de vida *nõreme* é cheia de vertigem. Os perfumes que passam o e o álcool que bebem tornam seu peito demasiado odorante e quente. É por isso que ele fica vazio. Eles não têm nem casa nem cantos de espíritos. [...] Os brancos dormem deitados perto do chão, em camas, nas quais se agitam com desconforto. Seu sono é ruim e seu sonho tarda a vir. E quando afinal chega, nunca vai longe e acaba muito depressa. Não há dúvida de que eles têm muitas antenas e rádios em suas cidades, mas estes servem apenas para escutar a si mesmos. Seu saber não vai além das palavras que dirigem uns aos outros em todos os lugares onde vivem. As palavras dos xamãs são diferentes. Elas vêm de muito longe e falam de coisas desconhecidas pelas pessoas comuns” (Kopenawa & Albert, 2015, pp. 460-461).

transformação, tanto do ponto de vista de uma certa experiência primeira (a incapacidade de nadar no rio para os Borum que nadam agora em caixas d'água), como do ponto de vista dos conceitos que empregamos para descrever nosso mundo, onde as formas jurídicas assumem grande protagonismo. Não à toa, os Borum também fazem uso de termos propriamente jurídicos para caracterizar o evento crítico. Eles querem se fazer entender, de alguma forma.

Assumir a morte do *Watu* como argumento é entender sua extensão aplicável no espaço de inserção dos Borum, onde um dos sentidos de *luta* assume seu delineamento e se trata da inserção, do esforço mesmo que esse povo tem para compreender e se fazer entender nos debates cotidianos não-nativos. E notamos, assim como outros autores, o interesse que esses indígenas têm em compreender o que estamos fazendo e lidando, rechaçando no ato qualquer percepção que conflite com seu argumento. “*Acidente não, crime!*”, foi o que disse um deles quando em grupo estávamos conversando sobre Mariana. Isso, contudo, não foi suficiente para aumentar o quantitativo de pessoas mortas no evento, nem mesmo mobilizar qualquer ação jurídica no âmbito penal, nem muito menos uma investigação criminal para apurar o que os indígenas estão dizendo. Por isso, acreditamos se tratar de um argumento que busca sua validade no espaço público, uma necessidade de colocar para os não-indígenas o que seu povo vê ou deixou de perceber, fazendo com que as reparações indenizatórias se diluam na intencionalidade do argumento que vai se propagando a cada espaço em que eles se inserem.

Assim, o argumento que os Borum levantam também é um argumento que mostra a falha na descrição pelos profissionais do direito dos entendimentos nativos, daí o motivo de apresentar as formas nativas como que uma certa sacralização e parar logo que alcançam esse argumento a partir da concatenação de relatos coletados em campo. O esforço jurídico tem caráter retórico e esbarra nas fronteiras de nossas próprias convenções, revelando a falha descritiva, ou o equívoco de entender o porquê fazem sentido do que fazem (Geertz, 1983). Assim, podemos ler o litígio jurídico de uma forma mais adequada como uma transformação do conflito ecológico em um conflito cosmológico, donde os Borum argumentam mais que um dano, eles elegem uma forma para marcar sua distinção enquanto povo culturalmente diferenciado e produzir uma forma acurada de conceituação. Não se trata de uma forma geral de interpretar o que

existe (algo que liga os juristas e alguns antropólogos), mas de conceituar o mundo. Portanto, há nesse contraste um caráter reflexivo do qual chama atenção Holbraad (2018) e é nesse ponto que os Borum do médio rio Doce são críticos ao direito, por ser ele um encontro pragmático dos pressupostos sobre aquilo que existe (Almeida, 2013).

Outrora, Clifford Geertz (1983), no seu famoso ensaio sobre as sensibilidades jurídicas, chamou atenção para o fato de que “necessitamos, no final, algo mais que saber local. Precisamos descobrir uma maneira de fazer com que as várias manifestações desse saber se transformem em comentários uma das outras, uma iluminando o que a outra obscurece” (p. 353). O que os Borum e seu argumento da morte do *Watu* estão fazendo é justamente um comentário sobre as formas jurídicas e o que elas estão obscurecendo.

Isso é, ao menos, o que os interlocutores deste trabalho permitem dizer, já que pouco se sentem satisfeitos com “*esse dinheiro sujo*” que as formas negociais ofertam como reparação de seu “sofrimento”.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em um interessante texto, Marisol de La Cadena (2018, pp. 99-100) reconstrói o pronunciamento de Santiago Manuím Valera, líder AwajunWampí, sobre o território como entidade para afirmar que a incompreensão recai quando corpos que pertencem a mundos diferentes acabam por se relacionar, embora o fio condutor das relações não seja similar, pois elas mesmas pertencem a mundos diferentes. Ressalvadas as implicações dos contextos etnográficos, parece ser algo semelhante a esse equívoco o que encontramos para com os Borum, a morte do *Watu* e o campo jurídico.

Um equívoco que vigora na forma de conflito, estabelecendo uma forma litigiosa que mobiliza diferentes modos de imaginar o real e os mundos constituídos nessas relações conceituais. Assim, podemos concluir, tal como fez La Cadena (2014), que o *Watu* é o rio que corre, *but not only*. É o parente (Mãe/Pai), *but not only*. É uma humanidade, *but not only*. É tudo isso que o direito e as formas mobilizadas no “caso de Mariana” reduzem a um *recurso* mais ou menos sacralizado e formaliza o equívoco na compreensão geral de outros pontos de vista.

Reafirma, em outra ponta, a força do Estado na imposição de formas de existir, que embora sejam coibidas rotineiramente, ousam re(existir). Não obstante, um ponto interessante da interação que analisamos é justamente o que é posto em prova no encontro pragmático perpetrado pelas arenas oficiais de resolução de conflito. Uma ideia que retiramos de Mauro de Almeida (2013) e ampliamos como fonte de investigações futuras, atentando-nos para as formas ontológicas mobilizadas do desafio da resolução de conflito sob tutela do Estado.

Se a ideia de Clastres ainda é pertinente, essas sociedades “exóticas” parecem mobilizarem mundos outros para continuarem a ser *contra o Estado*. Talvez, contra os pressupostos que constituem o que existe e para o qual rotineiramente o dedo da figura estatal aponta. Os conflitos, assim, tornam-se pragmaticamente de ordem outra. Desse modo, considerando os Borum como o nosso contexto de estudo – povo que já viu as variadas formas desses conflitos se materializarem e afetarem sua vida cotidiana –, eles parecem persistirem na *luta* contra a razão jurídica que busca resumi-los a premissas silogísticas, escapando corriqueiramente à ordem negocial chancelada pelo Estado que se instaurou ao longo da Bacia do rio Doce. Como buscamos demonstrar, ora são vistos como sujeitos de danos socioambientais, ora como socioeconômicos, ressaltando, contudo, o equívoco classificatório revelado pelo uso do perspectivismo ameríndio na leitura da cosmologia borum.

Se de fato é possível apresentar uma leitura perspectivista dessa sociedade animista, o desafio se torna ainda maior quando nos encontramos pragmaticamente com suas entidades, seja na vida cotidiana, seja na área oficial de resolução de conflito, já que seus conceitos descrevem mundos que são habitados por entidades não singularizáveis à gramática ocidental e suas formas jurídicas. A morte do *Watu* significa apenas um dos variados exemplos que podem ser trabalhados, mas o que não podemos ignorar é o caráter deletério das práticas que levaram à morte do rio e implicaram no evento crítico de Mariana. Infelizmente, essas ecologias colidentes ainda persistirão, assim como o direito continuará a imbricar-se sobre essas relações colidentes.

Portanto, se o direito e as arenas oficiais de resolução de conflito são inevitáveis nas relações nativas com o Estado, a evitabilidade deve recair sobre um comportamento ético que ouse perquirir sobre outras formas de imaginar o real ao invés de alocá-las dentro do nosso espaço conceitual. Ousar perguntar e não

esperar que a resposta reflita *through the looking glass* a nossa própria imagem. Davi Kopenawa, talvez, nos ajude nessa difícil tarefa, pois em simples palavras apresenta uma desconfortável contra-antropologia em que deveríamos começar a “ver” de forma mais apropriada: “não há dúvida que eles [os brancos] têm muitas antenas e rádios em suas cidades, mas estes servem apenas para escutar a si mesmos. Seu saber não vai além das palavras que dirigem uns aos outros em todos os lugares onde vivem.” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 461).

REFERÊNCIAS

- Agência Nacional de Águas. (2016). *Encarte especial sobre a Bacia do Rio Doce: Rompimento da barragem em Mariana/MG*. Brasília: Superintendência de Planejamento de Recursos Hídricos. Recuperado em 18 de dezembro de 2022, de http://arquivos.ana.gov.br/RioDoce/EncarteRioDoce_22_03_2016v2.pdf
- Almeida, M. W. (2013). Caipora e outros conflitos ontológicos. *Revista de Antropologia da UFSCar*, 5(1), 7-28. Recuperado em 18 de dezembro de 2022, de http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol5no1_01.MauroAlmeida.pdf
- Arantes, L. L. (2006). *Diferenças indissolúveis: Um estudo sobre a sociabilidade Borum* [Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília].
- Blotta, V., & Bonni, F. (2016, 15 de setembro). Guerra sem fim - Resistência e luta do povo Krenak (Endless War - 2016) [Video]. *YouTube*. Recuperado em 18 de dezembro de 2022, de <https://www.youtube.com/watch?v=DfkGVfkJpAM&feature=youtu.be>
- Carneiro da Cunha, M. (1985). *Negros estrangeiros: Os escravos libertos e sua volta à África*. São Paulo: Editora Brasiliense.
- Corrêa, J. G. S. (2000). *A ordem a se preservar: A gestão dos índios e o reformatório agrícola indígena Krenak* [Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro].

- Creado, E. S. J. *et al.* Modos de olhar, contar e viver: A chegada “lama da Samarco” na foz do Rio Doce, em Regência Augusta (ES), como um evento crítico. In B. Milanez & C. Losekann (Orgs.), *Desastre no Vale do Rio Doce* (pp. 233-267). Rio de Janeiro: Folio Digital.
- Danowski, D., & Viveiros de Castro, E. (2017). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Desterro: Florianópolis.
- Das, V. (1995). *Critical events: An anthropological perspective on contemporary India*. Nova Delhi: Oxford University Press.
- Descola, P. (2013). *Beyond nature and culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Fiorott, T. H. (2017). *A morte do Watu: Impactos do desastre da Samarco/Vale/BHP sobre a sustentabilidade do povo Krenak* [Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília].
- Gell, A. (1998). *Art and agency: An anthropological theory*. Oxford: Clarendon Press.
- Gomes, B. A. (2016). *Palavras de Makiãn: Perspectivas sobre linguagem tradicional e nomeação entre os Krenak* [Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro].
- Holbraad, M. (2003). Estimando a necessidade: Os oráculos de ifá e a verdade em Havana. *Mana*, 9(2), 39-77. Recuperado em 18 de dezembro de 2022, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132003000200002
- Holbraad, M., & Pedersen, M. A. (2018). *The ontological turn: An anthropological exposition*. Nova York: Cambridge University Press.
- Ihering, H. (1911). Os Botocudos do Rio Doce. *Revista do Museu Paulista*, 8, 38-51. Recuperado em 18 de dezembro de 2022, de <http://www.etnolinguistica.org/biblio:ihering-1911-botocudos>
- Instituto Brasileiro do Meio Ambiental e dos Recursos Naturais Renováveis. (2015). *Lauda técnico preliminar: Impactos ambientais decorrentes do desastre envolvendo o rompimento da barragem de Fundão, em Mariana, Minas Gerais*.

- Kelly, J. (2005). Notas para uma teoria do “virar branco”. *Mana*, 11(1), 201-234.
- Kirsch, S. (2014a). *Mining capitalism: The relationship between corporations and their critics*. Oakland: University of California Press.
- Kirsch, S. (2014b). Imagining corporate personhood. *Political and Legal Anthropology Review*, 37(2), 207-2017.
- Kirsch, S. (2018). *Engaged anthropology*. Oakland: University of California Press.
- Kopenawa, D., Albert, B. (2015) *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Krenak, S. (2004). *A onça protetora: Borum Huá KuparaK*. São Paulo: Paulinas.
- Krenak, S. (2017). *Krenak Ererré*. São Paulo: Itaú Cultural.
- Krenak, S. (2019, 15 de maio). Shirley Djukurnã: A guardiã da memória indígena Krenak. *Slow Food*. Recuperado em 18 de dezembro de 2022, de <https://www.slowfood.com/pt-pt/shirley-djukurna-a-guardia-da-memoria-indigena-krenak/>
- Krenak, S. (2019, 8 de agosto). “Lutamos contra a mineração há 200 anos”. *Época*. Recuperado em 18 de dezembro de 2022, de <https://epoca.globo.com/sociedade/lutamos-contr-mineracao-ha-200-anos-diz-indigena-que-vive-as-margens-do-rio-doce-23878269>
- La Cadena, M. (2014). Runa: human but not only. *Hau: Journal of Ethnographic Theory*, 4 (2), 253-259.
- La Cadena, M. (2018). Natureza incomum: histórias do antropo-cego. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, 69, 95-117.
- Lévi-Strauss, C. (1975). *O totemismo hoje*. Petrópolis: Editora Vozes.
- Lévi-Strauss, C. (1989). *O pensamento selvagem*. Campinas: Papirus.
- Lévi-Strauss, C. (1993). Raça e história. In C. Lévi-Strauss. *Antropologia estrutura II* (pp. 328-363). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Lévi-Strauss, C. (2004). *O cru e o cozido: Mitológicas*. Volume 1. São Paulo: Cosac Naify.
- Lévi-Strauss, C. (2005). *Do mel às cinzas: Mitológicas*. Volume 2. São Paulo: Cosac Naify.

- Manizer, H. H. (1919). Les Botocudos. *Arquivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro*, 22, 243-273.
- Mattos, I. M. (1996). *Borum, Bugre, Kraí: Constituição social da identidade e memória étnica Krenak* [Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal de Minas Gerais].
- Mattos, I. M. (2004). *Civilização e revolta: Os Botocudos e a cataquese na província de Minas*. Bauro: EDUSC/ANPOCS.
- Moreira, J. V. F. (2020). *Watu Kuém: Os Borum do médio rio Doce, o evento crítico de Mariana e o encontro pragmático com o Direito*. [Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Minas Gerais].
- Moreira, J. V. F, Vidal, J. S. & Nicácio, C. S. (2021). Engajamento e recusa etnográfica: reflexões a partir de dois contextos de pesquisa empírica em direito. *Revista de estudos empíricos em direito*, 8, p. 1-33. <https://reedrevista.org/reed/article/view/549>.
- Milanez, B., & Losekann, C. (2016). *Desastre no Vale do Rio Doce*. Rio de Janeiro: Folio Digital.
- Milanez, B., & Pinto, R. G. (2016). *Considerações sobre o Termo de Transação e de Ajustamento de Conduta firmado entre Governo Federal, Governo do Estado de Minas Gerais, Governo do Estado do Espírito Santo, Samarco Mineração S.A., Vale S. A. e BHP Billiton Brasil Ltda*. Recuperado em 18 de dezembro de 2022, de https://www.researchgate.net/publication/301219622_Consideracoes_sobre_o_Termo_de_Transacao_e_de_Ajustamento_de_Conduta_firmado_entre_Governo_Federal_Governo_do_Estado_de_Minhas_Gerais_Governo_do_Estado_do_Espirito_Santo_Samarco_Mineraacao_SA_Vale_S_A_e
- Ministério da Educação, & Secretaria de Estado de Educação de Minas Gerais. (1997). *Conne Pãnda Rithioc Krenak: Coisa tudo na língua krenak*. Brasília: MEC/UNESCO/SEE-MG.
- Ministério Público do Estado Minas Gerais. (2015). *Petição inicial da Ação Civil Pública* 0400.15.004335-6. <https://apublica.org/wp->

<content/uploads/2018/09/Ac%CC%A7a%CC%83o-Sau%CC%81de-Samarco-IC16.000093-3-25jun2018.docx>

Ministério Público Federal. (2016). *Petição inicial da Ação Civil Pública 0023863-07.2016.4.01.3800*. <http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/docs/acp-samarco>

Ministério Público Federal, Samarco Minerações S.A., Vale S.A., & BHP Billiton Brasil Ltda. (2017a). *Termo de Ajuste Preliminar – TAP*. <http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/docs/termo-de-acordo-preliminar-caso-samarco>

Ministério Público Federal, Ministério Público de Minas Gerais, Samarco Minerações S.A., BHP Billiton Ltda, & Vale S.A. (2017b). *Termo aditivo ao termo de ajuste preliminar – aditivo TAP*. <http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/docs/aditivoTAP.pdf>

Ministério Público Federal - MPF et al. (2018). *Termo de Ajuste de Conduta - governança*. Belo Horizonte, 2018. <https://www.mpf.mp.br/grandes-casos/caso-samarco/documentos/tac-governanca/view>

Ministério Público Federal & Ministério Público De Minas Gerais. (2018). *Parecer 279/2018/SPPEA*.

Nimuendajú, C. (1946). Social organization and beliefs of the Botocudos of Eastern Brazil. *Southwestern Journal of Anthropology*, 2(1), 93-115.

Paraíso, M. H. B. (1992). Os Botocudos e sua trajetória histórica. In M. C. Cunha (Ed.), *História dos índios no Brasil* (pp. 413-430). São Paulo: Companhia das Letras

Pascoal, W. V. (2010). *Imagens da sociopolítica Borum e suas transformações* [Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília].

Pascoal, W. V. (2017). Os sentidos de luta e a “ressurgência cultural” entre os Krenak. *Revista de Estudos e Relações Interétnicas*, 20(2), 87-108.

Pascoal, W. V. (2014). Os índios Borum frente os projetos de desenvolvimento no Vale do Rio Doce. In ANPOCS (Org.), *Anais eletrônicos do 38º Encontro Anual da Anpocs*. Caxambu: ANPOCS. Recuperado em 18 de dezembro de 2022, de <https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/38-encontro-anual-da-anpocs/gt-1/gt31-1>

- PoEMAS. (2015). *Antes fosse mais leve a carga: Avaliação dos aspectos econômicos, políticos e sociais do desastre da Samarco/Vale/BHP em Mariana (MG)*. Mimeo.
- Rodrigues, I. D. (2017). *A margem, à esquerda e ao contrário: A morte do Watu (Rio Doce)* [Trabalho de conclusão de curso, Bacharelado em Ciências Sociais, Universidade de Brasília].
- Rosa, J. G. (2019). *Grande sertão: Veredas*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Soares, G. (1992). *Os Borum do Watu: Os índios do rio Doce*. Contagem: CEFEDS.
- União & Estado de Minas Gerais. (2015). Petição inicial da Ação Civil Pública 0069758-61.2015.4.01.34.00. Recuperado em 18 de dezembro de 2022, de <https://processual.trf1.jus.br/consultaProcessual/processo.php?proc=697586120154013400&secao=JFMG>
- Vervloet, R. J. (2016). A geomorfologia da região de rompimento da barragem da Samarco: A originalidade da paisagem à paisagem da mineração. In B. Milanez, & C. Losekann (Orgs.). *Desastre no Vale do Rio Doce: Antecedentes, impactos e ações sobre a destruição* (pp. 91-124). Rio de Janeiro: Folio Digital.
- Vieites, E. G., Vieites, R. G & Freitas, I. A. (2004). Sertões do leste: a construção de uma região geográfica *Geo UERJ*, 25 (1), 257-275.
- Vilaça, A. (2000). O que significa torna-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15(44), 56-72.
- Vilaça, A. (2017). *Comendo como gente: Formas de canibalismo Wari' (Pakaa Nova)*. Rio de Janeiro: Mauad X.
- Viveiros de Castro, E. (1986). Cutr Nimuendaju: 104 mitos indígenas nunca publicados. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, 21, 64-111.
- Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144.
- Viveiros de Castro, E. (2002a). O nativo relativo. *Mana*, 8(1), 113-148. Recuperado em 18 de dezembro de 2022, de http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005

- Viveiros de Castro, E. (2002b). *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.
- Viveiros de Castro, E. (2015). *Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutura*. São Paulo: Cosac Naify.
- Wagner, R. (1981). *The invention of culture*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wagner, R. (2017). *Símbolos que representam a si mesmo*. São Paulo: Editora Unesp.
- Wied-Neuwied, M. (1820). *Reise nach brasilien in den jahren 1815 bis 1817 von, mit zwei und zwanzig kupfern, neunzehn vignetten und drei.. (v.2)*. Recuperado em 18 de dezembro de 2022, de <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/2647>.

João Vitor de Freitas Moreira: Doutorando em Direito pela Universidade Federal de Minas Gerais. E-mail: joaovitorfmoreira@gmail.com.

Camila Silva Nicácio: Professora Adjunta do departamento de Direito do Trabalho e Introdução ao Estudo do Direito da Faculdade de Direito da UFMG (graduação e corpo permanente da pós-graduação). Doutora em Antropologia do Direito pela Université Paris I, Panthéon-Sorbonne (2012). Mestre em Direito pela Université Paris III, Sorbonne Nouvelle (2005). E-mail: camilasnicacio@gmail.com.

Data de submissão: 05/01/2022.

Data de aprovação: 03/09/2022.