

Prêmio Claude Lévi-Strauss Modalidade B.

Nome: Mariana Oliveira e Souza

Instituição: Universidade Federal de Minas Gerais, graduação em Ciências Sociais concluída em dezembro de 2008.

Título do trabalho: Narrativas do contato no sertão do Mucuri

Orientadora: Deborah de Magalhães Lima

Introdução

O Vale do Mucuri, região nordeste do Estado de Minas Gerais, é uma terra cheia de histórias. A narrada neste ensaio é a do processo de ocupação e da visão extremamente negativa que os colonizadores e viajantes europeus do séc. XIX faziam dos índios locais. Se o imaginário assinalava essa visão, as práticas eram marcadas pela violência aos povos indígenas, justificadas, pelos governantes, como consequência à resistência que poderiam oferecer à ocupação do sertão. Aliado a essa postura, notava-se uma “tipologia”, nos termos de Mello e Souza (1992), para classificar os índios na situação colonial. No sertão do Mucuri, os povos botocudos eram os “traidores”, aqueles que se recusavam a serem “amigos” dos brancos. No mesmo sentido, os “vilões” da colonização no Vale do Paraíba eram os Puris. Dessa maneira, quando esses sertões passaram a ser vistos como áreas de interesse de expansão, os encontros foram permeados de conflitos que, no mais das vezes, usavam da linguagem bélica.

Na tentativa de construir mais uma narrativa sobre o Vale do Mucuri no séc. XIX, neste ensaio tentei esboçar os elementos que permeavam a percepção que os colonizadores possuíam sobre o processo de ocupação. Utilizei, para tanto, discursos vigentes no contexto, como a legislação indigenista, a história oficial produzida pelo IHGB (Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro) e o romantismo. Não acredito que esses discursos chegassem de maneira integral aos colonos que estavam de fato na situação do contato com os povos indígenas, mas acredito que ele expressa uma orientação geral, a classificação geral dos índios entre bravos e mansos.

De acordo com Sahlins, os sujeitos possuem certa autonomia para repensar os esquemas convencionais e a cultura é *ordenada historicamente na ação* (Sahlins, 1990:8). Nesse sentido, os indivíduos atualizam seus esquemas de significação e a estrutura se modifica. Ao mesmo tempo, o significado do evento histórico é fornecido

através de um esquema cultural. Tendo em mente essas noções, acredito que, no caso do sertão do Mucuri, os indivíduos tentavam tornar os eventos inteligíveis à luz de uma estrutura pré-existente. Para os colonos, isso implicava em classificar os índios a partir da dicotomia manso/bravo; e, para os povos botocudos, o que ocorria era a percepção do colonizador através do seu “idioma da magia”. Desse modo, estive mais interessada em entender como cada lado percebia os eventos de seu tempo, e não em realizar uma narrativa histórica sobre o encontro colonial.

1) Noções maleáveis sobre o sertão.

O sertão é povoado de significados. É sertão, são sertões. É particular e geral. Pode ser um espaço, tempo ou imaginação. Historicamente, é possível notar diferentes construções acerca de seu conteúdo. Quando se observa o sentido que o termo sertão possuía no imaginário português antes da chegada ao Brasil, abundam-se imagens relacionadas ao desconhecido e ao longínquo. Até o séc. XVI e, talvez até um pouco antes, a palavra era empregada para fazer referência aos locais interioranos de Portugal, distantes de Lisboa. A partir do séc. XV, o termo passa a denotar espaços recém-conquistados pelos portugueses (Amado, 1995:5). Ao longo do processo de colonização no Brasil, o sertão foi comum para fazer referência a terras interiores “sem fé e sem lei”. Podia significar também o espaço da criação do gado e dos achados auríferos, sendo associado, portanto, à prosperidade e mudança.

Para se entender o uso no caso brasileiro, Amado (1995:6) sugere que a costa (ou litoral) e o sertão foram noções empregadas em oposição e complementaridade. A costa apropriava algumas características para definir sua identidade como *locus* da civilização, cultura, cristandade, do controle e da autoridade. Nesse sentido, o sertão, como espaço das *faltas* para os habitantes das cidades, construía a própria noção de civilização. Sobre o sertão, faltava conhecimento dos grupos que lá habitavam, assim como as instâncias civilizadoras, a Igreja e o Estado, não se faziam sentir. O *excesso* que lá se via era o da “barbárie”, de índios bravos, canibais e ferozes. *Sobravam* ainda vadios, escravos fugidos e seres indomáveis (Oliveira, 1998).

Se nessas visões é possível notar a construção de uma oposição entre esses dois espaços, ao notar a delimitação geográfica entre um e outro, o que se percebe é a maleabilidade das fronteiras. Para o habitante da costa, o sertão estava cada vez mais no interior e, para o colono do interior, o sertão era ainda mais longe. Como se trata de uma

questão de referencial, o sertão diz respeito ao espaço do *outro* e, ao mesmo tempo, constrói a identidade do que não se julga nesse espaço. É o espaço do “*próprio eu invertido, deformado, estilhaçado*” (Amado, 1995:7). Deleuze e Guattari (1995), ao fazer referência ao deserto, à estepe, ao gelo ou ao mar, *espaços lisos* na visão dos autores, a questão da alteridade e do referencial também aparece: “*não se enxerga o deserto de longe, nunca se está “diante” dele, e tampouco se está “dentro” dele (está-se “nele”...)*” (Deleuze; Guattari, vol.5, 1995:204), o que parece lembrar o nosso sertão.

Além de pensado como espaço da alteridade, esse “Ser-TÃO”, como nos mostra Guimarães Rosa, pode ser visto como uma dessas categorias “boas para se pensar”, parafraseando Lévi-Strauss. Está em *todo lugar, dentro de nós e não tem fim* (Guimarães Rosa, J. 1988). Poderia ser um sertão da imaginação, sem conteúdos construídos por oposição.

Expandindo o diálogo entre a antropologia e a história, talvez as noções de Sahlins (1990) e Overing (1995) também forneçam elementos para se pensar o sertão. Overing (1995), para analisar a questão da temporalidade e da historicidade no estudo das sociedades ameríndias, sugere que estas não são indiferentes à história e que realizam sofisticadas representações sobre a realidade. Nesse sentido, a noção de uma temporalidade unitária que constrói o pensamento filosófico ocidental partiria de um postulado que a autora considera inadequado. Pensar que uma sociedade é provida ou desprovida de história só depende do conceito de história que se tem em mente (Overing, 1995). Essas noções, presentes em Sahlins (1990), implicam em considerar que *culturas diferentes* implicam em *historicidades diferentes* e a cada uma corresponde uma noção de tempo específico. Ao tentar relacionar evento e estrutura e perceber como as mudanças se processam, Sahlins vê na estrutura não apenas o estático. Em alguns eventos, os nativos buscam a inteligibilidade através do diálogo com estruturas anteriores, o que cria novos esquemas de significação. A história e a cultura interagem, sendo tanto a história ordenada culturalmente, como a cultura historicamente produzida pela ação. Assim, cada sociedade apresenta uma relação com o tempo, história e processo social. Entendido no plural, o sertão seria o espaço de populações com outras *historicidades*.

Espaço das historicidades e do heterogêneo, o sertão, tomando como base alguns conceitos desenvolvidos por Deleuze e Guattari (1995), poderia ser pensado como um

espaço liso, como já foi dito acima. Partindo de uma noção que privilegia as multiplicidades ao invés de uma lógica binária, encontrar-se-ia numa complexa oposição ao *espaço estriado*. O sertão seria rizomático e não arbóreo, no qual “*um rizoma pode ser conectado a qualquer outro enquanto a árvore ou a raiz se fixam a um ponto, uma ordem*” (Deleuze; Guattari, vol.1, 1995:40). Essas esferas, embora distintas, interagem de modo não simétrico. No espaço liso, ocupa-se sem medir e sem contar, enquanto o espaço estriado é medido para depois ser ocupado. No espaço estriado, as linhas e os trajetos tendem a ficar subordinados aos pontos, e no liso, os pontos se subordinam aos trajetos. Dessa maneira, o espaço liso é heterogêneo, no qual repousam multiplicidades não-métricas, rizomáticas e descentralizadas. “*A homogeneidade nos pareceu ser, desde o início, não o caráter do espaço liso, mas exatamente o contrário, o resultado final da estriagem, ou a forma-limite de um espaço estriado por toda parte, em todas as direções*” (Deleuze; Guattari vol.5, 1995:197). Assim como no sertão de Guimarães, no espaço liso predominam os *afetos* mais do que as propriedades, sendo formado mais por acontecimentos: *é um espaço intensivo, mais do que extensivo, de distâncias e não de medidas* (Deleuze; Guattari, vol. 5, 1995:185).

O conhecimento cartográfico, um modelo de ciência “régia”, como sugere Deleuze e Guattari (1995), é uma maneira de medir para ocupar. Em um contexto em que o Estado relaciona à ocupação dos espaços “vazios de civilização” com a expressão da autoridade do poder nacional, os mapas são responsáveis por estriar, traçando e delimitando “*meridianos e paralelos, longitudes e latitudes, esquadrinhando, assim, regiões conhecidas e desconhecidas*” (Deleuze; Guattari, vol.5. 1995:186). Esse processo, que Deleuze e Guattari colocam como de longa duração e gradual, promove a passagem do liso ao estriado¹.

Percebo uma imbricação entre o Estado e o espaço estriado, sendo produto disso as cidades. E no contexto oitocentista no Brasil, período focalizado nesse ensaio, as *políticas de estriagem* (como denomino o processo), em meio à construção de uma

¹ Para dar um exemplo da complexidade desse tipo de trânsito de um espaço a outro, podemos citar o mar, um dos espaços lisos por excelência. No momento das grandes navegações, o conhecimento sobre o mar passa a ser gradualmente maior. Mas esse conhecimento, cada vez mais profundo, chega num nível tal que promove deslocamentos submarinos em um momento posterior em um espaço desconhecido. Há uma passagem do liso-estriado para voltar a ser novamente liso, tamanha a intensidade do estriamento. É possível ainda ocupar desertos e estepes de maneira estriada e de ser um “nômade” na cidade. Mas, como observa Deleuze e Guattari (1995), de um modo geral, a tendência do espaço liso é se esfriar para que constitua uma nova territorialidade.

identidade homogênea pautada num conteúdo de base nacional, previa a ocupação dos espaços a partir de uma lógica “civilizada”, na qual os sertões, espaços permeados de imagens heterogêneas, deveriam ser incorporados como partes ao território “nacional”. Essa idéia “régia”, ainda que se distinguisse do que ocorria na prática no contato, permeado no mais das vezes de regras locais violentas, não deixava de se fazer sentir pelos colonos aventureiros que adentravam nos sertões.

2) O imaginário dos colonos: legislação indigenista, os viajantes europeus, o IHGB e o romantismo.

Os caminhos traçados neste sertão povoado de imagens guardavam relação com as de *políticas de estriagem* propostas pelo Estado. A estriagem do sertão promovida pelos segmentos sociais regionais possibilitaria a ocupação desse espaço nos moldes civilizados. Mais do que fazer um apanhado mais histórico da região, tentarei captar, nos discursos do contexto oitocentista (principalmente até 1870), os elementos que orientavam a percepção do outro.

Pensar nas características gerais dos indígenas, nesse contexto, passava por alguns elementos centrais como o critério da perfectibilidade. Esse critério, formulado na segunda metade do séc. XVIII, atesta que a humanidade só é alcançada quando o homem é capaz de transformar suas condições naturais de existência e de impor as suas determinações. Essa teoria influenciou os escritos de Blumenbach, Kant e Herder (Carneiro da Cunha, 1986:169). Cornelius de Pauw, por exemplo, interpretava a antropofagia na América como um fenômeno ocasionado pela fome e miséria de grupos que possuíam uma natureza humana degradada. Na sua visão, eram mais feras do que homens. Nesse sentido, longe de serem os “nobres selvagens” de Rousseau, o que se notava era uma humanidade “*degenerada, corrupta e fraca*” (Carneiro da Cunha, 1986:172).

O critério que prevalecia atestava que a perfectibilidade humana só ocorria em sociedade, “*e que, abandonado a si mesmo por dez anos numa ilha deserta, o maior filósofo se transformaria em um bruto imbecil*” (Carneiro da Cunha, 1986:172). Se esses grupos indígenas fossem abandonados à sua própria sorte, seriam como crianças que não conhecem o convívio com humanos. O fato de os povos indígenas se organizarem socialmente de modo distinto ao padrão europeu os situava à luz dessas

teorias como “humanos em potencial”, o que influenciou os escritos e o comportamento da época sobre a questão indígena.

Na legislação indígena, como percebe Carneiro da Cunha, o que se nota até 1845 é o seu caráter fragmentário. No período colonial, a atuação de três grupos dava a tônica a essa legislação, sendo eles o Estado, os ‘moradores’ e os jesuítas. Porém, com a expulsão dos jesuítas e a chegada da corte portuguesa, o debate principal passa a ocorrer entre a corte e os brasileiros. Com a Independência, entra em ação o “novo” Estado brasileiro, que incorpora em grande medida a posição dos segmentos sociais regionais, os ‘moradores’ (Carneiro da Cunha, 1986:166-167). É possível perceber nas legislaturas uma tendência em legitimar uma conduta violenta em relação aos índios. Entretanto, nem todos os grupos eram tratados da mesma maneira. As leis discriminavam as ações a serem tomadas a partir da classificação dos índios entre dois pólos dicotômicos: mansos e bravos, o que estava presente não apenas na legislação indígena.

A legitimidade das práticas de violência por parte da Coroa pode ser percebida na carta régia de 12/05/1798, produto da pressão dos fazendeiros insatisfeitos com o tratamento “brando” dado aos índios. Essa carta atestava a liberação dos territórios indígenas e o trabalho compulsório dos indígenas capturados. A carta régia de 1808, de D. João VI, delegava ao presidente da província mineira a responsabilidade de inserir os aldeamentos próximos aos quartéis (Paraíso, 1992:416). Além disso, essa carta dava continuidade à carta de 1798. Incentivava-se, dessa maneira, o uso de práticas de violência contra os povos indígenas que se recusassem a ficar nos aldeamentos regionais (Paraíso, 1992). Ambas as cartas validavam a sua agressividade na agressividade do outro. Ou seja, ataca-se os índios bravos devido à sua ferocidade, que alcançava seu máximo expoente na acusação por parte dos colonos de que esses grupos eram praticantes da antropofagia. Nesse sentido, com o fim do diretório Pombalino em 1777 e a chegada de D. João VI em 1808, é possível notar uma mudança substancial de comportamento do Estado em relação aos povos indígenas. Se antes as guerras eram legitimadas através da defesa do território, agora passam a ser através da ferocidade dos moradores.

Mesmo que ainda no Primeiro Reinado seja possível perceber um esforço em organizar um Plano Geral da Civilização dos Índios (1826), a tentativa não rende frutos. E quando José Bonifácio tem a oportunidade de expor os seus apontamentos para a

civilização dos índios, o faz de maneira decepcionante (Carneiro da Cunha, 1992). Apenas em 1845 sua sugestão é em partes incorporada no Regulamento das Missões. As legislaturas são, no mais das vezes, esparsas e regionais, sendo exemplar, nesse caso, o Ato Adicional de 1834, que encarregava as províncias de legislarem sobre a catequese e civilização dos índios. Antes dessa lei, as províncias propunham decretos que eram sancionados pela Assembléia Geral Legislativa e pelo Imperador. Nessa conjuntura, em que a pressão dos ‘moradores’ era ainda mais intensa, as legislaturas indígenas assumem em grande medida um caráter negativo (Carneiro da Cunha, 1986:167-168).

O Regulamento das Missões de 1845 pode ser visto como a única lei geral sobre os índios no século XIX. E como nos alerta Carneiro da Cunha, é a proposta geral de José Bonifácio que se vê reeditada:

“(...) os missionários não teriam o governo das aldeias, atribuído aos diretores. Desaparece também o tribunal superior, composto em cada província, do bispo ao magistrado civil de maior alçada que deveria, no plano de José Bonifácio, vigiar a administração eclesiástica e civil das aldeias da província” (Carneiro da Cunha, 1986:168).

Fica visível, até o momento, que o projeto de Bonifácio e as legislaturas indígenas privilegiam a expansão das fronteiras pelos ‘moradores’. Restava ao indígena, nesse contexto, apenas a ‘sujeição’, o que aos índios bravos se daria pela pólvora e guerras de extermínio. Já para o índio manso, a alternativa da aliança com o colonizador se fazia presente (uma aliança muitas vezes calcada em seu emprego com trabalhador dos colonos). Se alguma humanidade estava sendo posta em questão no contexto, era a do índio bravo (Carneiro da Cunha, 1986:171). É importante assinalar que, mesmo entre o índio manso e o colonizador, a aliança plena não se evidencia (cf. Grenand; Grenand, 2002). Como é possível perceber, pensar nos índios implicava em situá-los em dois grupos e essa dicotomia manso/bravo orientava a própria conduta administrativa. Sem reduzir a complexidade que a questão transmite, se pode dizer que a linguagem bélica legitimada pela lei se aplicava principalmente entre os grupos que recusavam o contato com o colonizador.

Essa preocupação na construção de uma identidade nacional (e homogênea) foi importante, sobretudo, com a independência em 1822. Segundo Habermas (*apud* Caldeira, 2006:18), a constituição do Estado implicava na idéia de uma identidade nacional, sendo essa entendida como um laço de pertencimento compartilhado pelos cidadãos. Como é possível notar no processo, a idéia de nação na constituição dos

Estados Nacionais latino-americanos passou pela *adesão ideológica ao projeto do 'branco europeu'* (Pizarro, 1998 *apud* Caldeira, 2006:23-24). No caso brasileiro, os viajantes, o IHGB e a literatura exerceram forte influência na construção dessa identidade.

Os viajantes europeus foram importantes no processo de *reconhecimento* do território e na construção de uma identidade nacional (Lahuerta, 2006). Como já havia assinalado anteriormente, o que denomino de “políticas de estriagem”, guardam relação com esse ordenamento e conhecimento sistemático do espaço. Os percursos arriscados e desconhecidos que esses “sujeitos em movimento” faziam nos sertões do Brasil foi capaz de aprofundar o conhecimento geográfico do território. Além disso, eram coletadas nessas expedições maiores informações sobre os homens que habitavam os sertões, bem como se catalogavam as espécies animais e vegetais desses locais longínquos. Em suma, a exploração desse novo território fazia emergir algo de nacional, ainda que feito por estrangeiros. Exaltava-se nos relatos desses viajantes a “natureza exuberante” e essa excentricidade da natureza fornecia uma essência a ser captada por esse discurso nacional. Paisagens, espécies de fauna e flora, e os “selvagens” conferiam uma particularidade nacional. A abertura dos portos em 1808 e a chegada de vários desses cientistas com propósitos diferentes permitiram a construção de uma imagem de natureza “esplêndida” que desviava a atenção da ausência de realizações históricas e culturais significativas aos olhos dos europeus (Lahuerta, 2006). Ainda que os relatos fossem fragmentados e estivessem atentos a alguma porção específica do território, tudo isso era visto como parte de um todo maior que o Estado pretendia centralizar. Ao somar e interpretar os relatos, é possível perceber o território como um “aglomerado de espaços” o qual servia ao país que se intentava construir. No caso do Mucuri, tanto Saint-Hilaire (1975), que percorreu a região em 1823, como Wied (1989), que esteve no local em 1817, percorreram essas terras de florestas densas e povo brabo, ora ressaltando elementos naturais, ora os costumes que esses indígenas apresentavam.

Uma história oficial também cumpre um importante papel na identidade nacional. O IHGB foi inaugurado em 1838 no intuito de tecer uma história de conteúdo nacional capaz de explicar as origens do país e iluminar a construção dessa identidade própria. Nesse sentido, vislumbra-se a nacionalidade como o signo de um projeto político mais geral. A nação atendia ao princípio civilizador e, falar disso era criar

narrativas históricas sobre o *processo civilizatório* (Oliveira, 2000:120). Um dos historiadores centrais desse Instituto foi Varnhagen, preocupado em contar essa história remota e recente do país embasada numa análise minuciosa de documentos. A essência nacional buscada por Varnhagen (*apud* Oliveira, 2000) foi o passado colonial, ressaltando os grandes feitos e homens capazes de “domar” o território. Intentava-se narrar a história do colonizador e os povos indígenas eram mostrados como obstáculos a serem superados rumo à civilização. De acordo com Varnhagen, entre os feitos dos índios, não se encontrava nada mais do que uma “*monótona narrativa de guerras intermináveis, de sacrifícios bárbaros de gente sendo moqueada e devorada*” (*apud* Oliveira, 2002:136). Buscar nos indígenas algo de nacional para compor essa identidade apenas seria possível se se atentasse o olhar ao índio manso, esses vistos como integrados e aliados aos colonizadores. O mais curioso era a noção de assimilação do índio na sociedade de acordo com esse autor. Segundo a percepção de Varnhagen, os indígenas eram numericamente insignificantes no séc. XIX, pois a sua grande maioria havia sido absorvida pelo colonizador através de seu esforço, no mais das vezes, bélico: “*bastava penetrar no seio das famílias. (...) Esse era, segundo Varnhagen, o verdadeiro brasileiro, herança de três séculos de civilização*” (*apud* Oliveira, 2000:138).

Esses índios absorvidos, mortos ou aliados ao colonizador são os passíveis de civilização na análise de Varnhagen do processo colonial. Porém, ainda que sua narrativa estivesse concentrada no período colonial, acontecimentos de seu tempo também são comentados em sua obra. Se por um lado considerava o Tupi como o índio manso aliado ao colonizador em seus escritos, o Botocudo do seu contexto era o próprio estigma do índio bravo. Os povos botocudos, os “rebeldes” Tapuias do período colonial, eram considerados “asquerosos e pervertidos” e, portanto, incompatíveis à criação da identidade nacional (*apud* Oliveira, 2000:136). No projeto de assimilação dos indígenas proposto por Varnhagen, o trabalho era apontado como uma maneira central de direcionar os indígenas à civilização. Na construção dessa nação e de uma identidade pautada na uniformidade, ou bem o indígena se porta como manso e se integra ou lhe resta apenas a sua extinção (*apud* Oliveira, 2000:105).

Na literatura, o romantismo² no Brasil coincide com a criação da identidade nacional, “*com propósitos expressos de reconhecer e valorizar o nosso passado histórico, embora recente, as nossas origens americanas, as tradições e legendas esboçadas, e de investigar o nosso folclore*” (Candido; Castello, 1971:259). Enquanto no romantismo europeu se nota a retomada de cenas e figuras medievais, é o mundo indígena no qual se defrontara o colonizador que é captado para romantizar as origens nacionais do Brasil (Bosi, 1992:176). O indianismo, nesse sentido, é o equivalente da tendência medievalista desenvolvida na Europa. E como é possível notar, é um estilo que também cria/reforça o modo dual de classificar os índios pelas categorias de mansos e bravos. Se algum índio foi recuperado pelo indianismo para compor essa identidade nacional que intentava-se construir, este foi o índio manso.

Tomando como exemplo José de Alencar, a trilogia composta por *O Guarani* (1857), *Iracema* (1865) e *Ubirajara* (1875) expressa as relações entre colonizador e colonizado recorrendo a uma matriz histórica e a um índio romantizado, em contraponto ao índio ‘real’. Esse “bom selvagem” encontra sua oposição máxima no índio bravo que, no contexto do século XIX, poderia ser o próprio Botocudo. Como sugere Monteiro, desde o período colonial, a partir de tratados, crônicas, cartas e leis, é possível notar a construção do Tupi e do Tapuia em oposição (Monteiro, 1996:16). Ao se falar em índio manso, a referência é o Tupi da costa que ajudou a consolidar, aos olhos dos colonizadores, a fixação dos portugueses através de alianças e da mestiçagem. O Tupi serve de imagem ideal de índio para o Brasil. Porém, o que se vê na prática é a extinção ou assimilação desses grupos. Por essa condição, de um modo geral, os Tupis servem à nacionalidade: é a ele que o romantismo faz referência (Carneiro da Cunha, 1992:8). Já os Tapuias são os inimigos; é o índio bravo do sertão que atravancava o avanço no interior. É curioso notar que os Botocudos que datam dos primeiros anos de tentativa de colonização do país receberam o nome de Aimoré ou Tapuia (Paraíso, 1992:413; Carneiro da Cunha, 1992:8; Viveiros de Castro, 1986).

Como tônica geral desses discursos analisados, é possível notar a associação dos povos botocudos ao “ícone” do índio bravo. Se o Tapuia ou Aimoré é o índio bravo do

² O romantismo surge na Europa no século XVIII e consiste em “*certas atitudes de expressão de preferências temáticas, e na aceitação de modelos e fontes de inspiração fora das limitações clássicas ou da tradição greco-latina*” (Candido; Castello, 1971:245). Além do amor, da religião e do sentimento de natureza e sociedade, o historicismo e a Idade Média são temáticas recorrentes nessa manifestação artística no caso europeu (Candido; Castello, 1971:248).

período colonial, o Botocudo é o expoente máximo da recusa de aliança com o colonizador no séc. XIX. Se alguma humanidade do índio está sendo discutida, como destaquei no início do capítulo, é a dele. São, dizem a voz comum e a Carta Régia de 1808, “*antropófagos e pior, vampiros e sorvedores de sangue*” (Carneiro da Cunha, 1986:169). Sendo a antropofagia real ou não a esses grupos indígenas, a disseminação desse aspecto é amplamente utilizada para reforçar esse imaginário de *homo ferus* entre os colonos. Além disso, esses grupos chamam a atenção de estudiosos, como o Príncipe de Wied-Neuwied, Hartt e Saint-Hilaire. Wied, por exemplo, se interessa em levá-los à Europa e, como sugere Carneiro da Cunha, “*o Botocudo não é o único índio que interessa a ciência, mas é sem dúvida o seu paradigma. O que os Tupi-guaranis são à nacionalidade, os Botocudos são à ciência*” (Carneiro da Cunha, 1992:8). Desse modo, a partir da análise desses discursos de época, acredito que os eventos na situação de contato eram interpretados pelos segmentos sociais regionais à luz de uma disposição geral de classificar os índios como bravos e mansos.

3) O imaginário dos povos botocudos: o perspectivismo ameríndio e o trânsito da magia.

No intuito de perceber a especificidade do comportamento dos Botocudos na situação de contato com o colonizador, tento mostrar agora algumas características de seu sistema cosmológico. Inicialmente, convém ter em mente que o termo Botocudo abriga uma diversidade de subgrupos conhecidos pelo colonizador a partir do nome de seu ‘capitão’, ou chefe. No Vale do Mucuri alguns dos grupos botocudos citados por Otoni são: os Jiporok, Naknenuk e Pojichá (Otoni, 2002). Ocupando, de um modo geral, as matas próximas aos rios Doce, Jequitinhonha e Mucuri, esses índios constituíam para os colonos “barreiras” a serem ultrapassadas para que o sertão se livrasse dos entraves à civilização. Além dos Botocudos, o sertão do Mucuri contava ainda com outros grupos indígenas, como os Puri, Malali, Monoxó e Machacali. Esses grupos eram denominados pelos povos botocudos de *Borum*³, o mesmo nome que chamavam a si mesmos. Entre os diversos grupos indígenas que habitavam esse sertão, as relações estabelecidas eram, no mais das vezes, belicosas e marcadas pela hostilidade. Entre os Botocudos, no entanto, relações aparentemente fluidas de aliança podiam ocorrer. Para explicar essa

³ A referência aos termos *Borum* e *Kraí* foi retirada da obra de Misságia de Mattos (2004).

rivalidade e instabilidade nas relações, Saint-Hilaire narra um mito coletado durante a sua expedição no início da década de 1820. Esse mito explica tanto a diferença entre os povos *Borum* como ainda a hostilidade “tradicional” dos Botocudos em relação a eles:

Pretendem que os Panhames, os Malalis, os Pendis ou Pindis, os Monoxós, os Coroados, etc., descendem de pai comum; que antigamente formavam uma só nação, mas que, tendo-se a discórdia intrometido entre eles, se separaram e formaram várias tribos diferentes. Entretanto esses índios se consideram de uma só família, e é, sem dúvida, por essa razão que eles facilmente se fundiram quando se aproximaram dos portugueses. Segundo eles, os Monoxós, originariamente denominados Munuchus, começaram a guerra que desde então nunca cessou entre os Botocudos e as diversas nações de origem comum. As mulheres dos Monoxós não davam a luz senão crianças do sexo masculino. Para impedir a extinção de sua tribo, esses selvagens raptaram as mulheres dos Botocudos, e essa é a origem do ódio que desde então sempre existiu entre esses últimos e os Monoxós, Malalis, etc. (Saint-Hilaire, 1975:182).

Veremos que a instabilidade das relações pode ser explicada por outros motivos.

Se as relações entre os grupos indígenas já se processava de maneira delicada, a inclusão do colonizador promoveu uma configuração ainda mais complexa nessa rede. Para entender um pouco melhor a percepção do teor do contato entre esses grupos, julgo importante considerar alguns aspectos cosmológicos dos nativos que orientavam a percepção do encontro com os segmentos regionais. Por um lado, é possível perceber nos Botocudos uma certa unidade no seu sistema cosmológico, “*através do qual podiam representar-se, e identificar-se*” (Misságia de Mattos, 2004:143). Porém, é possível notar ainda uma ampla diversidade, que pode ser percebida na passagem abaixo:

A diversidade entre os grupos Botocudos pode ser atestada nas significativas variações dialetais registrada na linguagem dos grupos Botocudos como também nos aspectos sócio-cosmológicos refletidos, por exemplo, na organização de seus rituais, de seus *quijemes* – moradias mais ou menos provisórias, utilizadas sobretudo nas estações chuvosas, quando as movimentações dos grupos ficava mais restrita – e das estratégias etnopolíticas de rivalidades e alianças que persistiam durante décadas (Misságia de Mattos, 2004:143).

Procurar aspectos referentes ao modo próprio dos Botocudos de se portarem em relação ao mundo é tarefa limitada devido ao tipo de fontes que usei neste trabalho. Porém, percebo que o perspectivismo ameríndio (Viveiros de Castro, 1996; idem, 2002) e o trânsito da magia (Misságia de Mattos, 2004) podem lançar uma luz sobre a cosmologia nativa.

Para entender a maneira que o contato se processava na região, ao longo desse trabalho, tentei mostrar os elementos que estariam presentes no ‘imaginário’ de um homem branco oitocentista. A orientação governamental central apontava para a construção de uma identidade pautada no nacional e no homogêneo. Tanto para os

homens que ditavam regras e leis, como para o indivíduo que de fato “expandia a fronteira”, o manso/bravo operava como uma categoria boa para pensar. A própria divisão que Otoni faz sobre os Botocudos era pautada nessa oposição, estando os Naknenuks como mansos e os Jiporoks como bravos (Otoni, 2002). Ainda que a postura de Otoni seja a de narrar os acontecimentos vividos no sertão do Mucuri, seus escritos são permeados pela noção de que os índios devem ser assimilados. Dessa maneira, mesmo quando se faz um exercício para apreender algum aspecto da diversidade, a classificação ainda é permeada por essa dicotomia. Até porque Otoni era mais um dos colonizadores... Mas no geral, se manso, se alia ao *Kraí* (não-índio); se bravo, considera o *Kraí* como inimigo e o conflito se processa de maneira bélica.

O termo *Kraí* também esconde uma diversidade composta de: indígenas mestiços, mulatos e estrangeiros (vieram com estímulo da Companhia do Mucuri). Havia ainda pioneiros, empreendedores em busca de riqueza e colonizadores sem recursos para comprar escravos negros, cobiçosos, portanto, da mão-de-obra indígena. O termo *Mavón* também fazia referência ao *outro*, sendo uma palavra da língua krenak usada para identificar integrantes dos grupos de tonalidade “roxa” (Misságia de Mattos, 2004:134). Podia ainda ser usada para se referir aos grupos indígenas inimigos, como os Puri e Machacali e, dentro do grande grupo botocudo, Otoni percebe o seu uso para fazer menção aos Jiporoks, inimigos dos Naknenuks (*apud* Misságia de Mattos, 2004:134).

Como havia sugerido acima, para se tentar apreender um pouco dessas relações conflituosas ou amistosas que se processavam, o perspectivismo ameríndio pode oferecer uma base para se pensar a ação indígena. Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979) concluem que o corpo e os processos a ele relacionados são aspectos centrais para se entender as sociedades ameríndias (*apud* Vilaça, 2000). A diferença seria tecida pela especificidade do corpo, não um corpo genético e biológico, mas um corpo construído ao longo da vida através das relações sociais (Vilaça, 2000:60). Viveiros de Castro sugere que, no pensamento ameríndio, o mundo é habitado por diferentes espécies de pessoas, tanto humanas como não-humanas, “*que o apreendem segundo distintos pontos de vista*” (Viveiros de Castro, 1996:115). O perspectivismo ameríndio pode ser visto como uma teoria indígena que diz respeito ao modo que os humanos vêem os animais e outros seres que povoam o universo, dentre eles “*deuses*,

espíritos, mortos, habitantes de outros níveis cósmicos, fenômenos meteorológicos, vegetais, às vezes mesmo objetos e artefatos” (Viveiros de Castro, 1996:116). Essas outras instâncias são secundárias e o animal é quem mantém uma relação de “protótipo extra-humano” para esses povos.

De acordo com Viveiros de Castro, os animais são pessoas ou se vêem como pessoas. Cada espécie esconde uma forma interna humana, percebida ou por sua própria espécie ou pelo xamã. Nos mitos, normalmente isso aparece em um estado original de indiferenciação entre humanos e animais (Viveiros de Castro, 1996:118). Em um dos mitos dos Botocudos coletado por Nimuendaju⁴ em 1939, “*A origem da hostilidade entre os animais*”, é possível perceber essa indiferenciação em tempos passados:

Antigamente, os animais eram como gente, e não havia hostilidade entre eles. Um pajé chegou e deu de comer a todos. Então veio à irara⁵ de fazer com que ficassem inimigos entre si. Ela ensinou a cobra a morder, de maneira a matar ou mutilar suas vítimas; ensinou o mosquito a sugar sangue. Todos se transformaram em animais, inclusive a própria irara, 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 no bico desta ave.⁶

Além dos mitos, como lembra Viveiros de Castro, nas sociedades ameríndias, é possível notar ainda um complexo sistema de tabus alimentares, “*que ora declara incomestíveis certos animais miticamente consubstanciais aos humanos, ora exige a dessubjetivação xamanística do animal antes que se o consuma*” (Viveiros de Castro, 1996:118). Ao percorrer o sertão dos Botocudos, Saint-Hilaire percebe certas restrições alimentares:

Quando esses selvagens vão à caça é o capitão quem partilha os despojos. Aquele que abate alguma peça só recebe dela o menor pedaço, e, quando o animal é magro, não tem a menor parte da divisão. O capitão entrega à seus subordinados a caça que abateu, e nunca toca nela. Quanto às aves, são reservadas às mulheres. (Saint-Hilaire, 1975:255)

Ainda sobre os tabus alimentares, Misságia de Mattos cita o relato de D. Silvério sobre os Aranã (subgrupo botocudo) em 1902, que também sugere a presença de restrições alimentares entre os povos botocudos no consumo de certos animais (*apud* Misságia de Mattos, 2004:135). Do mesmo modo que o corpo confere a diferença e as práticas

⁴ Mesmo considerando o mito como uma narrativa em constante modificação, considero esse mito como ilustrativo ao perspectivismo ameríndio. Esse mito foi coletado por Nimuendajú dos grupos Minyã-yirugns (habitavam antigamente o rio Pancas) e dos Nakpies (situados à margem esquerda do rio Doce acima da fronteira de Minas).

⁵ É um carnívoro brasileiro da família dos mustelídeos.

⁶ Publicado pela primeira vez em: VIVEIROS DE CASTRO, E. “Curt Nimuendajú: a descoberta do etnólogo Teuto-Brasileiro”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. nº 21, 1986.

alimentares assinalam universos diferentes de significação, a decoração corporal também traz grande contribuição para a expressão da diferença (Viveiros de Castro, 1996:130). Entre os Botocudos, Wied notou o uso de botoques nas orelhas e lábios inferiores nos dois sexos. O ornamento era introduzido na infância, normalmente entre os sete ou oito anos, o que era determinado pela vontade do pai (Wied, 1989:286).

Almeida, que percorreu o Jequitinhonha em 1846, notou, por sua vez, uma diferenciação entre os sexos, dizendo que os homens possuíam as orelhas furadas e as mulheres, os lábios inferiores (Almeida, 1846:444 *apud* Misságia de Mattos, 2004:159). Nota-se, portanto, o uso diferenciado do adorno, chamado de imató, no caso de ser labial. Como sugere Misságia de Mattos, o uso do imató parece estar relacionado com algum tipo de formalidade social, assemelhando-se a “trajes de gala” (Misságia de Mattos, 2004:163). Possuindo ou não essa característica, talvez o uso desse adorno estivesse ligado a algum traço diacrítico dos Botocudos em relação a outros grupos indígenas locais. Outro elemento associado à ornamentação do corpo são os cortes de cabelo, que os distinguiu de todos os conterrâneos da costa oriental. O corte consistia em raspar a parte inferior da cabeça deixando apenas um “*cocotuto como topete*” (Wied, 1989:288). Dessa maneira, “*o corpo, sendo o lugar da perspectiva diferenciante, deve ser maximamente diferenciado para exprimi-la completamente*” (Viveiros de Castro, 1996:131).

Quanto à questão da perspectiva de diferenciação do corpo interna ao grupo, a chefia pode ser vista como exemplo disso. Como notou Saint-Hilaire sobre a posição social do chefe dentro do grupo:

A dignidade dos chefes ou capitães de tribos não é hereditária, são escolhidos dentre os mais bravos, e muitas vezes, após a morte de um chefe, um dos membros da tribo não espera que o elejam; proclama-se logo chefe do grupo. Os capitães exercem poder absoluto, mas as relações muito limitadas entre os indivíduos entre si deixam aos chefes poucas ocasiões de exercer sua autoridade. (Saint-Hilaire, 1975:251)

Ainda que não exerçam poder absoluto, Wied percebe certa “robustez” em seu porte e o uso de adornos diferenciados, embora sejam usados raramente:

(...) capitão June, velho de aspecto rude, mas de boas intenções, me apareceu de repente. Saudou-me da mesma maneira que meus companheiros; sua fisionomia, porém, era ainda mais extraordinária que a dos outros, pois usava, nas orelhas e no beijo, botoques de quatro polegadas e quatro linhas inglesas de diâmetro; mostrava-se também forte e musculoso, mas já enrugado pela idade. (Wied, 1989:247)

Os chefes distinguem-se às vezes por meio de penas de aves presas à cabeça ou a outras partes do corpo. Antigamente enfeitavam-se também com um leque de doze, quinze, ou mesmo mais penas de japu, presas com cera aos cabelos da testa e amarradas com um

cordão, o que fazia um bonito contraste com a cor denegrada dos cabelos. (...) Outros chefes enfeitam-se simplesmente com duas penas, a maior parte das vezes de papagaio, que prendem à testa, com um cordel. (Wied,1989:291)

Embora Wied não relacione esse tipo de vestimenta a algum tipo de ritual, é provável que a “raridade” do seu uso estivesse relacionada com as celebrações importantes do grupo. Esses adornos, segundo Viveiros de Castro, são capazes de aproximar os indivíduos dos animais. São máscaras que tem o “*poder de transformar metafisicamente a identidade de seus portadores, quando usadas no contexto ritual apropriado*” (Viveiros de Castro, 1996:133). Nesse sentido, ao usar essas “roupas animais”, os xamãs não estão usando fantasias, e sim instrumentos. No entanto, se a igualdade não parece ser a tônica geral do grupo, como se pode perceber na diferenciação do corpo, é de se notar que a chefia não constitui um poder autoritário forte. Entre os povos botocudos, a própria manutenção da condição de chefe tem a ver com a capacidade de estabelecer relações de reciprocidade com os outros membros de seu grupo (cf. Leach, 1996).

Através dos escritos de Nimuendajú (1946), Misságia de Mattos sugere a imbricação da liderança política dos Botocudos com o xamã (*apud* Misságia de Mattos, 2004:137). A chefia teria uma “força sobrenatural” expressa pela palavra *yikégn*. Segundo Viveiros de Castro, apenas os xamãs, “*peçoas multinaturais por definição e ofício, são capazes de transitar entre as perspectivas, tuteando e sendo tuteados pelas subjetividades extra-humanas sem perder a própria condição de sujeito*” (Viveiros de Castro, 1996:135). Essa noção de força atribuída à liderança do grupo, a *yikégn*, não se relacionava ao poder corporal ou material, e sim ao dom de prever doenças transmitidas através da bruxaria. Os feitiços eram lançados, normalmente, por algum membro dos grupos inimigos que atirava “flechas mágicas” capazes de causar os mesmos sintomas de uma flecha real (Misságia de Mattos, 2004:137). Podiam até mesmo ocasionar a morte. A mortalidade indígena e as doenças, nesse sentido, eram explicadas através do “idioma da magia”, estando relacionada a algum tipo de feitiço lançado por inimigos (cf. Evans-Pritchard, 2005). Se um grupo botocudo havia perdido um de seus membros, era comum se embrenhar pelas matas para atacar com flechas reais, atirando, sobretudo, nos grupos acusados de terem lançado o feitiço (Misságia de Mattos, 2004:138). Um xamã com muita *yikégn*, no entanto, era capaz de expurgar a instalação de doenças. A partir de leitura de relatos da época, é possível sugerir que um grupo com um xamã forte

poderia se sentir mais protegido, o que provavelmente tem a ver com o tipo de relação que se criava com o outro, seja ele o colonizador ou grupos indígenas da região.

Dessa maneira, antes do estreitamento do contato com o colonizador, a bruxaria era buscada no grupo inimigo, que podia tanto ser outro povo indígena como outro grupo botocudo. E quando o colonizador é integrado pelo indígena em sua rede de relações, o “idioma da magia” se estende a ele. As passagens abaixo ilustram essa interpretação:

(...) quando *morre um Botocudo principal*, sempre um Puri [e poderia ser um Monoxó, um Machacali, um Malali...] ainda que bem afastado leva a culpa: e vai-se sobre ele como em romaria para os matar. (jornal *O abelha* de Ouro Preto, 1825, *apud* Misságia de Mattos, 2004:146).

Se os fazendeiros o tratam bem em suas casas dando-lhes o necessário para se sustentarem e vestir, ficam satisfeitos enquanto não *adoece 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 são incapazes da Civilização doméstica... (Castro, 1913 [1832]:86 *apud* Misságia de Mattos, 2004:144-145–meus grifos).

Os inúmeros conflitos ocorridos nesse sertão, seja entre os colonos e os índios, dos Botocudos com outros povos indígenas, ou entre os subgrupos botocudos, quando considero a cosmologia dos Botocudos, parecem estar relacionados à força da magia do *outro*. Entre os relatos dos viajantes, os motivos usados para explicar as disputas entre os grupos botocudos são ou o rapto de crianças e mulheres para aumentar seu próprio grupo (Saint-Hilaire, 1975:256) ou o desrespeito aos territórios de caça (Wied, 1989:272). Mas, ambos os motivos, se vistos a partir do que seria uma cosmologia nativa, poderiam ter outros significados. Como Misságia de Mattos notou em sua pesquisa entre os Krenak⁷, a *yikégn* aumentava nos territórios pleiteados por eles, locais onde “*as forças sagradas capazes de atuar na cura de suas doenças eram, por eles, evocadas e controladas*” (Misságia de Mattos, 2004:139). Nos outros territórios, era a lógica “desencantadora” que atuava, sendo espaços em que perigos terríveis povoavam o imaginário nativo. Partindo desse relato, esses limites, geralmente firmados a partir de rios e afluentes, talvez assumissem uma importância maior a esses povos do que simplesmente dizer que eram “territórios de caça”, como descreve Wied.

Quanto ao “rapto” de mulheres, atribuída por Saint-Hilaire (1975) como um motivo para instaurar o conflito entre os Botocudos, o que parecia ocorrer, na verdade,

⁷ Grupo indígena remanescente dos povos botocudos. Atualmente ocupam uma Terra Indígena na região do Vale do rio Doce, no município de Resplendor.

era uma “troca”. No combate, quando um dos grupos já parecia dominante, as mulheres iam de encontro ao grupo vencedor, não demonstrando interesse em retornar ao grupo antigo (Misságia de Mattos, 2004:169; Otoni, 2002). Como percebe Manizer, a mulher “roubada”, apesar de exilada, mantinha vínculos com seu grupo original e trazia, inclusive, parentes para perto de si. As crianças “roubadas” eram criadas para se tornar esposas. O “rapto” de mulheres e crianças revela uma hostilidade com o outro grupo, mas é possível perceber como um grupo constrói o seu poder através do contato com o outro. Em uma análise superficial sobre as relações matrimoniais entre os povos botocudos, é possível notar que as relações homem-mulher eram pouco sólidas. Apenas em idade mais avançada é que as mulheres entravam numa relação mais estável (Manizer, 1919:260-261, *apud* Misságia de Mattos, 2004). Como notou um inspetor do SPI, entre os subgrupos botocudos, “*as mulheres idosas têm ascendência e dominam a tribo, através dos chefes que só fazem o que elas querem. A mãe de Muine entre os Krenak, Gipokrane entre os Gut-Krak e Benedita entre os mansos do Rio Doce*” (*apud* Misságia de Mattos, 2004:159). Além disso, nos aldeamentos, percebia-se que a hostilidade em relação ao colonizador partia normalmente das mulheres mais velhas (Misságia de Mattos, 2004:163).

Esse apanhado um tanto fragmentado da cosmologia dos Botocudos foi feito para mostrar que eles percebiam o contato com o colonizador de outra maneira. Ao que parece, as relações entre os grupos botocudos e povos indígenas de outras etnias encontrava-se permeado por atribuições de feitiçaria e de relações instáveis de hostilidade e aliança. Os próprios Botocudos, segundo Wied (1989), possuíam grande índice de faccionalismo interno. Em meio a essas relações instáveis e delicadas com o outro, o colonizador parece ter sido incluído nessa complexa rede de relações. A meu ver, talvez os nativos percebessem a magia do branco como detentora de uma força incrível capaz de assolar aldeias inteiras e isso se relacionava com o modo de se portar no encontro colonial.

Conclusão.

Ao longo desse ensaio procurei trabalhar com universos distintos de simbolização (cf. Wagner, 1981) que orientaram a percepção do encontro colonial no sertão do Mucuri no séc. XIX. Como o trabalho não contou com a realização de

pesquisa de campo, as informações aqui descritas são interpretações de alguns relatos da época e de autores preocupados com a temática do encontro colonial entre índios e brancos. Assim, de um tema tão complexo, procurei criar uma interpretação tentando apreender os elementos cosmológicos de ambos os lados que orientavam na percepção do *outro*. Tenho consciência que, na tentativa de ilustrar o tema, talvez tenha incorrido no erro de simplificar o encontro colonial. Porém, como destaquei no início, esse ensaio não esteve detido a extrair uma conclusão, mas apenas uma versão, até porque esse assunto é povoado de significados, assim como o sertão.

Bibliografia.

- AMADO, J. “Região, sertão, nação”. In: *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol.8, nº.15, p.145-151, 1995.
- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial SP: IRD, Institut de recherche pour le développement, 2002.
- BARTH, Fredrik. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BELLUZZO, Ana Maria de Moraes. *O Brasil dos viajantes*. São Paulo: Odebrecht, 1994.
- BOEHRER, George C. A. *Apontamentos para a civilização dos índios do Brasil: por José Bonifácio*. Lisboa: Agência Geral do Ultramar, 1963.
- CALDEIRA, Cláudia Passos. *Revisitando o ethos indígena e a Nação no caminho da construção das identidades*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais - FALE, 2006.
- CÂNDIDO, Antônio; CASTELLO, Jose Aderaldo. *Presença da literatura brasileira: historia e antologia*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1971.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Legislação Indigenista no séc. XIX: uma compilação (1808-1889)*. São Paulo: Comissão Pró-índio de São Paulo/ Edusc, 1992.
- _____. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense: Ed. da USP, 1986.
- CARRARA. “O “sertão” no espaço econômico da mineração”. LHP: *Revista de História*, n. 6, p. 40-48, 1996.
- DEBRET, J.B. *O Brasil de Debret*. Coleção Imagens do Brasil, vol.2. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: Villa Rica Ed. Ltda., 1993.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F. *Mil Platôs*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1995. (vol. 1,4 e 5)
- EVANS-PRITCHARD, E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2005.
- GRENAND, P.; GRENAND, F. “Em busca da aliança impossível”. In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial SP: IRD, Institut de recherche pour le développement, 2002
- KRENAK, Ailton. “O eterno retorno do encontro”. In: NOVAES, A. (org.) *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- _____. “Antes, o mundo não existia”. In: NOVAES, A. (org.) *Tempo e História*. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.
- LAHUERTA, Flora Medeiros. “Viajantes e a construção de uma idéia de Brasil no ocaso da colonização (1808-1822)”. In: *Revista Eletrônica de Geografia y Ciencias Sociales*. Universidad de Barcelona. Vol. X, n. 218 (64), agosto de 2006.
- LEACH, Edmund Ronald. *Sistemas políticos da Alta Birmânia: um estudo da estrutura social Kachin*. São Paulo: EDUSP, 1996.

- MÄDER, M.E.N.S. *O vazio: o sertão no imaginário da colônia nos séculos XVI e XVII*. Dissertação (Mestrado em História) Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 1995.
- MELLO E SOUZA, L. “Tensões sociais em Minas na segunda metade do século XVIII”. In: NOVAES, A. (org.) *A outra margem do ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- MISSÁGIA DE MATTOS, Izabel. *Borum, bugre, kraí: constituição social da identidade e memória étnica krenak*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, 1996.
- _____. *Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*. Bauru, SP: Edusc, 2004.
- MOTA, Carlos Guilherme. “José Bonifácio. Projetos para o Brasil”. In: MOTA, Lourenço Dantas (org.). *Introdução ao Brasil: Um banquete nos trópicos*. São Paulo: Senac.
- MONTEIRO, J. “As ‘raças’ indígenas no pensamento Brasileiro do Império”. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura. *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996.
- OLIVEIRA, Laura Nogueira. *Os Índios Bravos e o Sr. Visconde: os Indígenas Brasileiros na Obra de Francisco de Adolfo Varnhagen*. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais - FAFICH, 2006.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. “A conquista do sertão: sertão e fronteira no pensamento brasileiro.” In: *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*. Rio de Janeiro, 5 (suplemento), p. 195-215, julho 1998.
- OVERING, Joanna. “O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões” In: *Mana: Estudos de Antropologia Social*. Vol.1 Nº1, outubro 1995.
- OTONI, Teófilo. *Notícia sobre os selvagens do Mucuri*. (DUARTE, R. org.) Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002 [1858].
- PARAÍSO, M.H. “Os Botocudos e sua trajetória histórica”. In: CARNEIRO DA CUNHA. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras: FAPESP, 1992.
- ROSA, João Guimarães. *Grande sertão: veredas*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.
- RUGENDAS, J.M. *O Brasil de Rugendas*. Coleção Imagens do Brasil, vol.2. Belo Horizonte; Rio de Janeiro: Villa Rica Ed. Ltda., 1998.
- SAINT-HILAIRE. *Viagem pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, [1823] 1975.
- SAHLINS, M. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.
- TODOROV, T. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- VILAÇA, Aparecida. “O que significa torna-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia.” In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. Vol. 15, nº.44, outubro 2000.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. In: *Mana: Estudos de Antropologia Social*, 2(2):115-144, 1996. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/mana/v2n2/v2n2a05.pdf>. Acesso: 25/07/2008
- _____. “Curt Nimuendajú: a descoberta do etnólogo Teuto-Brasileiro”. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. nº.21, 1986.
- _____. *A inconstância da alma selvagem: e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.
- WAGNER, R. *The invention of Culture*. Chicago e Londres: The University of Chicago Press, 1981.
- WIED, Maximilian. *Viagem ao Brasil*. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da USP, 1989 [1817].