

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS
FACULDADE DE DIREITO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

JOÃO VITOR DE FREITAS MOREIRA

Watu Kuém

**Os Borum do médio rio Doce, o evento crítico de Mariana e o encontro
pragmático com o Direito**

Belo Horizonte
2020

JOÃO VITOR DE FREITAS MOREIRA

Watu Kuém

Os Borum do médio rio Doce, o evento crítico de Mariana e o encontro pragmático com o Direito

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Direito.

Área de estudo: Antropologia do direito, interligalidade e sensibilidades jurídicas

Orientadora: Camila Silva Nicácio

Belo Horizonte
2020

M838w Moreira, João Vitor de Freitas
 Watu Kuém: os Borum do médio rio Doce, o evento crítico de Mariana e o encontro pragmático com o direito / João Vitor de Freitas Moreira. – 2020.

Orientadora: Camila Silva Nicácio.
Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Direito.

1. Direito – Teses 2. Ontologia – Teses 3. Mariana (MG) – Teses
4. Direito e antropologia – Teses 5. Índios Krenak – Teses 1.Título

CDU 34:39



FACULDADE DE DIREITO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO DA UFMG

DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO
ÁREA DE CONCENTRAÇÃO: DIREITO E JUSTIÇA
BEL. JOÃO VITOR DE FREITAS MOREIRA

Aos vinte e nove dias do mês de janeiro de 2020, às 14h00, no Auditório Francisco Luiz da Silva Campos da Faculdade de Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, reuniu-se, em sessão pública, a Banca Examinadora constituída de acordo com o art. 73 do Regulamento do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, e das Normas Gerais de Pós-Graduação da Universidade Federal de Minas Gerais, integrada pelos seguintes professores: Profa. Dra. Camila Silva Nicácio (orientadora do candidato/UFMG); Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos (UFMG); Profa. Dra. Mônica Sette Lopes (UFMG) e Profa. Dra. Carmen Silvia Fullin (UFABC), designados pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais, para a defesa de Dissertação de Mestrado do **Bel. JOÃO VITOR DE FREITAS MOREIRA**, matrícula nº **2018698162**, intitulada: **"WATU KUÊM: OS BORUM DO MÉDIO RIO DOCE, O EVENTO CRÍTICO DE MARIANA E O ENCONTRO PRAGMÁTICO COM O DIREITO"**. Os trabalhos foram iniciados pela Presidente da mesa e orientadora do candidato, Profª. Drª. Camila Silva Nicácio, que, após breve saudação, concedeu ao candidato o prazo máximo de 30 (trinta) minutos para fins de exposição sobre o trabalho apresentado. Em seguida, passou a palavra ao Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos, para o início da arguição, nos termos do Regulamento. A arguição foi iniciada, desta forma, pelo Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos, seguindo-se-lhe, pela ordem, os Professores Doutores: Mônica Sette Lopes, Carmen Silvia Fullin e Camila Silva Nicácio. Cada examinador arguiu o candidato pelo prazo máximo de 30 (trinta) minutos, assegurando ao mesmo, igual prazo para responder às objeções cabíveis. Cada examinador atribuiu conceito ao candidato, em cartão individual, depositando-o em envelope próprio. Recolhidos os envelopes, procedeu-se a apuração, tendo se verificado o seguinte resultado:

Profa. Dra. Camila Silva Nicácio (orientadora do candidato/UFMG)

Conceito: *100 (cem) pontos* *(Aprovado)*

Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos (UFMG)

Conceito: *100 (cem) pontos* *NOTA: 100 (CEM PONTOS) APROVADO*

Profa. Dra. Mônica Sette Lopes (UFMG)

Conceito: *100 (cem) pontos* *Aprovado*

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO

Av. João Pinheiro, 100 - 11º andar - Centro - Belo Horizonte - MG - Brasil - 30130-180
Fone: (31) 3409.8635 - E-mail: info_pos@direito.ufmg.br - https://pos.direito.ufmg.br



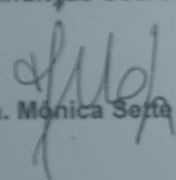
Profa. Dra. Carmen Silvia Fullin (UFABC) (à distância)
Conceito: 100 (com).....

A Banca Examinadora considerou o candidato Amorato....., com nota 100. Nada mais havendo a tratar, a Professora Doutora Camila Silva Nicácio, Presidente da Mesa e Orientadora do candidato, agradecendo a presença de todos, declarou encerrada a sessão. De tudo, para constar, eu, Saul Bernardo Aragão Santana, Servidor Público Federal lotado no Programa de Pós-Graduação em Direito da UFMG, mandei lavrar a presente Ata, que vai assinada pela Banca Examinadora e com o visto do candidato.

BANCA EXAMINADORA:

Profa. Dra. Camila Silva Nicácio (orientadora do candidato/UFMG) (à distância)


Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos (UFMG)


Profa. Dra. Mônica Sette Lopes (UFMG)

Profa. Dra. Carmen Silvia Fullin (UFABC) (à distância)

- CIENTE: João Vitor de Freitas Moreira (Mestrando)

JOÃO VITOR DE FREITAS MOREIRA

Watu Kuém

Os Borum do médio rio Doce, o evento crítico de Mariana e o encontro pragmático com o Direito

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Minas Gerais para obtenção do título de Mestre em Direito

Banca Examinadora:

Profa. Dra. Camila Silva Nicácio (PPGD-UFMG) – orientadora

Profa. Dra. Mônica Sette Lopes (PPGD-UFMG)

Profa. Dra. Karenina Vieira Andrade (PPGAN-UFMG)

Prof. Dr. Andityas Soares de Moura Costa Matos (PPGD-UFMG)

– AGRADECIMENTOS –

Ter o que agradecer, louvar e abraçar. Assim são as palavras de Maria Bethania que abre essa difícil tarefa, que faz razão e coração se confundirem. Entrar na Faculdade de Direito da UFMG não foi fácil, manter-me nela foi bem mais difícil. E minha insistência e permanência nessa empreitada se deve especificamente pelo carinho, amizade e palavras de conforto que as pessoas me disseram e que me coloca agora na tarefa de agradecer.

Antes de tudo, volto-me para os meus professores Geraldo Adriano Emery e Marcos Chein Feres. Ao primeiro, deixo os meus agradecimentos por ter despertado o interesse pela pesquisa ainda nos idos do Colégio de Aplicação da UFV, quando permitiu que eu pudesse integrar uma Iniciação Científica junior. Ao segundo, agradeço sua generosidade, persistência e paciência. Durante os quatro anos e meio que trabalhamos juntos não fui só bem treinado na tarefa de pesquisar, mas foi ele o responsável por me ensinar a pensar. Agradeço, também, à minha professora e orientadora pela atenção e pela sua capacidade de saber lidar com as minhas teimosias e me mostrar o melhor caminho.

Agradeço aos meus amigos, que se mantêm persistentes na difícil tarefa de gostar de mim, apesar de mim. Aos de Belo Horizonte, não poderia deixar de lembrar do já antigo amigo Arthur Barretto. Agradeço o companheirismo nas aventuras acadêmicas e nas alegrias cotidianas nesses 10 anos. Você é uma pessoa generosa e que me desafia a sempre aprimorar e a suspeitar de tudo o que vai se tornando natural demais. Agradeço, na extensão, à sua família que acolheu a mim e à Aysla Sabine Teixeira nos alegres e prazerosos momentos que nos sentávamos à mesa de sua casa. Agradeço à tia Adriene, à D. Ieny e ao Sr. Zé Alfredo. Não poderia, ainda, deixar de mencionar os amigos do inominável grupo de mensagens e da amiga Aysla, que soube escutar, aconselhar e se mostrou exemplo em muitos momentos difíceis. Obrigado pelo companheirismo, amor e cuidado.

Aos amigos de Governador Valadares, obrigado por estarem dispostos e por terem me incorporado no cotidiano de suas vidas. Ao Centro Agroecológico Tamaduá, ao Núcleo de Agroecologia – Nagô e ao Centro de Referência em Direitos Humanos da UFJF - *campus* GV, muito obrigado nas pessoas do professor Reinaldo Duque, Tayra Lemos e Bianca de Jesus. Agradeço à Luciana Tasse, pessoa indispensável para uma boa prosa, que me ofertou a amizade e com quem compartilho as angústias de pesquisadores que se arriscam ao trabalho de campo fora das instituições tradicionais do direito. Ao amigo Pedro Zanelatto, Marcela Cruz e Janaína Julião, tenho gratidão pela bondade e a amizade que carrego com bastante estima.

Agradeço à Gabi Presler, ao Pedro Duque e à Janaina Araújo. Vocês me encorajaram antes e durante toda essa escrita, ofertando apoio afetivo, material e muitas alegrias. Não poderia, ainda, esquecer dos companheiros de graduação Marcos Felipe e Mário Bani, pessoas admiráveis e que me ajudaram bastante nessa jornada.

À Shirley Djukurnã Krenak, *Ererré ynhaui, borum!* Uma pessoa que na sua humildade foi capaz de me ensinar tanto. Tomou-me como filho, transformou a minha forma de pensar e insistiu em me ajudar a enxergar o que hoje posso dizer: sim, você tem razão, *Kraí Jaji Nuk!* Agradeço a seus irmãos e ao povo Borum, que na sua *luta* me fez repensar muitas questões.

À CAPES, agradeço o apoio financeiro que permitiu buscar os meus sonhos. Que os sonhos dos demais não sejam tolhidos pela desprezível forma de governar que está em voga.

Por fim, agradeço à minha querida mãe, Maria Ângela, que por não ser exemplo de nada, apenas soube me dar amor incondicional. E isso foi e tem sido o suficiente!

Não sei quantas almas tenho.
Cada momento mudei.
Continuamente me estranho.
Nunca me vi nem achei.
De tanto ser, só tenho alma.
Quem tem alma não tem calma.
Quem vê é só o que vê,
Quem sente não é quem é
[...]
(Fernando Pessoa)

– RESUMO –

O presente trabalho tem como objetivo verificar os significados da morte do rio Doce – enunciada pelos índios Borum do leste de Minas Gerais como *Watu Kuém* – e as repercussões que tal desastre ocorrido com o rompimento da barragem de Fundão em Mariana (2015) tem no campo jurídico. Para tanto, far-se-á uso da ferramenta de pesquisa empírica na tentativa de levar a sério os conceitos e as relações nativas e contrastar tais respostas com a trama jurídica que se formou após o evento crítico. Após 7 meses de incursão empírica e diálogos com os indígenas, é realizado um enquadramento do pensamento nativo no perspectivismo ameríndio de Eduardo Viveiros de Castro. Em sequência, na busca por uma sensibilidade jurídica nativa, contrasta-se essa percepção com as Ações Cíveis Públicas que ganharam destaque na tentativa de reparar o dano no que veio a ser conhecido como o “caso de Mariana”. Ao fim, conclui-se sobre as dificuldades de traçar uma sensibilidade jurídica Borum e apontam-se outros caminhos nas interlocuções desse povo indígena que tem repercussão ontológica e apresenta-se uma leitura do direito como encontro pragmático de formas de imaginar o real.

Palavras-chave: Borum. Evento Crítico. Mariana. Ontologia. Perspectivismo. direito oficial.

– ABSTRACT –

The present work aims to verify the meanings of the death of Doce rive – what is called by the Borum people of eastern Minas Gerais as *Watu Kuém* – and the repercussion of the Fundão dam disaster in 2015 into the field of law. To this end, an empirical research is developed in the attempt to take seriously the native's concept and relationships, and it is contrasted such responses with the legal framework of the critical event. After 7 months of empirical incursion and dialogues with the indigenous people, the native relations is framed into the Eduardo Viveiros de Castro's Amerindian perspectivism. Then, in the quest for native legal sensibility, this perception is contrasted with the Public Civic Actions that gained prominence in the attempt to repair the damage in what came to be known as the “Mariana case”. Finally, we conclude about the difficulties of tracing a legal sensibility of the Borum people and we point out other ways in the interlocutions of this indigenous people with the law that has ontological repercussion, and it is presented a reading of law as a pragmatic encounter of ways of imagining the real.

Keywords: Borum people. Critical event. Mariana. Perspectivism. official law.

– LISTA DE SIGLAS –

CAT: Centro Agroecológico Tamanduá

CRDH: Centro de Referência em Direitos Humanos da UFJF -*Campus* Governador Valadares

EFVM: Estrada de Ferro Vitória-Minas

FUNAI: Fundação Nacional do Índio

FDCE: Faculdade de Direito e Ciências do Estado

MPF: Ministério Público Federal

MPEMG: Ministério Público Federal do Estado de Minas Gerais

ORGANON: Núcleo de Estudos, Pesquisa e Extensão em Mobilização Social da UFES

POEMAS: Grupo Política, Economia, Mineração, Ambiente e Sociedade.

SAAE: Serviço Autônomo de Água e Esgoto

TIK: Terra Indígena Krenak

TAC: Termo de Ajuste de Conduta

TTAC: Termo de Transação e Ajuste de Conduta

TAP: Termo de Ajuste Preliminar

UHE: Usina Hidroelétrica

UFMG: Universidade Federal de Minas Gerais

– LISTA DE FIGURAS –

Figura 1: Organograma de eventos e da pontos essenciais da memória borum

Figura 2: Mapa oral das terras dos Borum

Figura 3: Mapa das terras dos Borum

Figura 4: Mapa das cidades afetadas

Figura 5: O rastro da lama em alguns territórios

Figura 6: Imagens da distribuição de água em Governador Valadares

Figura 7: Nuvem de atos e ações jurídicas

Figura 8: As ações e seus acordos por data

Figura 9: Ocupação da estrada de Ferro Vitória-Minas

– SUMÁRIO –

INTRODUÇÃO: O percurso metodológico e o problema de pesquisa.....	11
CAPÍTULO 1: Desnaturalizando o reducionismo ontológico em espaço de direito.....	20
1.1. A Casa de Afonso Pena e um tema de pesquisa no direito.....	23
1.2. Índio ou Indígena: o desvelamento de uma ontologia duplamente negativa.....	28
1.3. Alguns pontos iniciais de pesquisa: direito, espaço e ontologia.....	37
CAPÍTULO 2: Borum: povo indígena do Médio rio Doce.....	40
2.1. A organização Borum e os temas etnográficos relevantes.....	48
2.2. Os <i>Marét</i> e sua relação com os Borum.....	55
2.3. O <i>Watu</i> escrito e pensando pelos Borum: os significados cosmológicos.....	56
CAPÍTULO 3: O evento crítico e as formas jurídicas.....	66
3.1. Evento Crítico: o fenômeno do rompimento da barragem de Fundão em Mariana.....	72
3.2. As formas jurídicas: onde os números sustentam os fatos?.....	81
3.3. Os Borum nas Ações do direito oficial.....	102
CAPÍTULO 4: Os caminhos dissidentes e o conflito cosmológico.....	118
4.1. A literatura existente após o evento.....	118
4.2. Os caminhos dissidentes e as atitudes Borum.....	128
4.3. Pensando o insulto moral e os desafios do discurso da morte.....	137
4.4. Os desafios de se pensar uma sensibilidade jurídica Borum	143
CONCLUSÃO	149
REFERÊNCIAS	153
ANEXO I	167
ANEXO II	168

– INTRODUÇÃO –

O percurso metodológico e o problema de pesquisa

Os Borum do médio rio Doce são pessoas extremamente interessantes. Eles são os índios desse trabalho, responsáveis pelo substrato de todas as ideias que pude formular e as perguntas que foram levantadas. Já de início devo alertar ao leitor, se jurista ou antropólogo, que não espere um texto jurídico ou antropológico, mas um pouco dos dois. Talvez, o esforço realizado nada mais seja do que uma tentativa de transdisciplinaridade, pois são os Borum que exemplificam cotidianamente o modo como seu pensamento rompe fronteiras e escapa a qualquer definição. Se por um lado isso permite uma certa resistência às grandes críticas jurídicas e antropológicas, por outro, não oferta muitas alternativas e me coloca na necessidade de dominar temáticas que estão em constante desencontro.

Um desses desencontros é exatamente o recorte de pesquisa: entender os conceitos nativos sobre a morte do rio Doce – que os indígenas designam *Watu Kuém* – e o tratamento legal após o evento crítico de Mariana-MG em 2015. Prefiro, então, alocar as investigações desenvolvidas nesse trabalho no campo da antropologia do direito, muito embora os resultados sejam dissidentes aos rumos tradicionais que essa área de pesquisa tem tomado no Brasil. Não se encontrará aqui o real funcionamento e os conceitos encontrados nos gabinetes dos procuradores e promotores do “caso de Mariana”, não farei interpretações acerca do ritual das audiências, nem muito menos tenho os juristas como meus interlocutores principais. Proponho me voltar a questões basilares sobre sensibilidades jurídicas e tomo os indígenas como os atores principais. Ao menos, esse foi o objetivo inicial das minhas investigações que pautou a busca por uma compreensão dos conceitos nativos sobre a forma de resolver seus conflitos, em específico o conflito que surge após o rompimento da barragem de Fundão que ocasionou a morte do *Watu*. É por isso que as discussões são do campo da antropologia do direito, pois creio que essa área de pesquisa oferta espaço para discutirmos os interesses e as formas reconhecidas pelos atores como adequadas no enquadramento dos conflitos e das variadas circunstâncias que os cercam.

Porém, algumas escusas são necessárias. Não consegui ser um bom etnógrafo nessa empreitada e fiquei distante do que Donna Haraway diz ser imperioso, isto é, a necessidade de contar “stories (and theories) that are just big enough to gather up the complexities and keep

the edges open and greedy for surprising new and old connections”¹(HARAWAY, 2015, p. 160). A experiência, que logo tratarei de contar um pouco mais, foi árdua e prazerosa e são os Borum – como optei por designar os índios Krenak e as razões estarão no capítulo 2 – que estão tratando de manter as fronteiras abertas e insaciáveis. Confesso que eu, diferentemente do que Evans-Pritchard dizia, iniciei essas investigações com grandes pretensões e todas elas ficaram pelo caminho. Até mesmo as mais sólidas referências teóricas que me guiavam na formulação do projeto foram se mostrando insuficientes diante da reverberação gerada pelos dados que obtive. Nessa pesquisa, fui obrigado a acionar meu lado etnólogo que não sabia ter e relutei para esquecer quando vi meu lado advogado renascer. Então, devo dizer que esse trabalho não é e nem tem pretensões de ser neutro, mas posso afirmar que ele é certamente confiável e não tem nada de intimista (CARDOSO DE OLIVEIRA, 1996, p. 26).

O projeto de pesquisa depositado no Programa de Pós-graduação em Direito da UFMG tinha como objetivo geral a seguinte formulação: entender os sentidos de “justiça” expressos na cosmologia do povo indígena Borum, cuja Terra Indígena se encontra na região do alto rio Doce, circunscrito à jurisdição do município de Resplendor – MG. A ideia era, então, realizar pesquisa de campo na Terra Indígena, tendo como recorte principal uma investigação sobre sentidos de justiça após o rompimento em 2015 da barragem de Fundão. O meu embasamento principal, como é notável, faz referência ao famoso ensaio de Clifford Geertz sobre o “saber local”, cujo ponto central é desvelar as variadas formas que fatos e leis se relacionam em uma perspectiva comparada, donde a ideia de *sensibilidade jurídica* emerge para nomear aquelas formulações e sentidos de direito que diferem do nosso.

A hipótese formulada aos questionamentos de pesquisa caminhava na afirmação de que não somente existe um outro sentido de “justiça” expresso na cosmologia Borum, que aponta para uma referência simbólica, mas que a perspectiva sobre o significado do crime de Mariana conflita com as “respostas” oficiais do direito. E esse sentido de “justiça” é, em grande medida, deixada de lado nas mais variadas medidas de “reparação” do dano causado.

O que me importava nessa comum formulação feita pela antropologia jurídica no Brasil era “descobrir que diabos eles acham que estão fazendo” (GEERTZ, 2014, p. 62) quando os

¹ “histórias (e teorias) que são suficientemente amplas para reunir as complexidades e manter as bordas ávidas por novas e antigas conexões” (HARAWAY, 2015, p. 160, tradução minha).

indígenas afirmaram que a “Vale matou nosso parente”. A ferramenta metodológica eleita para essa pesquisa foi a etnografia, apesar dos variados significados que propor uma “descrição densa” poderia assumir sem antes mesmo conhecer os Borum. Por isso afirmei que tinha grandes pretensões acima, por mais que não parecesse aos meus olhos ou aos olhos de colegas.

A justificativa de apresentar uma pesquisa como essa no direito foi justamente por saber das interlocuções que um grupo, a Clínica de Direitos Humanos, tinha com os Borum e vislumbrei ali uma possibilidade de aproximar as relações e viabilizar uma pesquisa, muito embora nem eu e nem meus colegas da Clínica dominássemos as discussões etnológicas e as produções existentes nesse campo sobre os Borum. Diferentemente de programas de pós-graduação em antropologia, onde as interlocuções são facilitadas por pesquisadores e professores que já têm experiências de campo como as que tinha em mente, no direito as barreiras eram outras e eu não as compreendia até o momento em que as reflexões foram necessárias, e estarão presentes no Capítulo 1.

Não obstante, a pertinência em colocar essa questão deixa de lado o acaso sobre o qual falou Mariza Peirano (1992) e comecei a tentar fazer a pesquisa de campo com algumas frustrações iniciais com as quais não contava. Pensei, ao me inserir na Clínica, que encontraria ali uma sensibilidade maior acerca da tão dita “questão indígena”, mas me dei conta que os interesses eram outros: eu estava muito interessado na antropologia, eles com focos em atuações estratégicas no campo jurídico². Então, como numa forma *tradicional* de fazer pesquisa empírica, sozinho enveredei-me atrás das interlocuções para criar as possibilidades de conversa e, ao menos, perguntar se algum interesse existia naquilo que queria discutir. Uma questão banal para antropólogos, bastante complexa para jurista.

Assim foram os primeiros passos. Fui a um evento sobre “cultura dos povos indígenas de Minas Gerais” que uma professora e amiga da Faculdade de Direito da UFJF – *campus* governador Valadares havia me encaminhado. Nesse evento, tive a possibilidade de conhecer quem viria a ser a minha principal amiga e que contribuiu nessa pesquisa, Shirley Djukurnã Krenak. No evento, que aconteceu em outubro de 2018, nada disse, apesar de conseguir conhecer pessoas que viriam a me dar ideias, apontar caminhos e formas de melhor construir o que estava querendo fazer. De alguma forma, ainda tinha esperanças de que outros caminhos se abrissem e, portanto, evitei essa forma de assédio propositivo. Eventualmente, eles

² Embora Rodrigues (2017) narre que foi justamente pela intermediação da Clínica que ela conseguiu contato com os Borum, abaixo ficará claro que cada pesquisador constrói seu campo diante dos problemas que vão se colocando.

apareceram e foi através de amigos que fiz nesse evento, contrariando toda a pretensão inicial que tinha em mente.

A medida em que fui entendendo e controlando a literatura existente, que passarei por pontos principais no Capítulo 2 ao apresentar adequadamente os Borum, ainda persistia erroneamente a ideia de que as formas instituídas poderiam me ajudar, tal como busquei todo o caminho que as “formalidades de pesquisa” requerem, como o ingresso em Terra Indígena, envio de projeto ao CNPq e sua submissão ao Conselho de Ética local. Faltava, contudo, o principal.

Foi por esse motivo que busquei novamente os amigos que fiz em Governador Valadares -MG e consegui sentar-me frente a frente com Shirley no dia 30 de abril de 2019 para questioná-la se a ideia que tinha poderia ser de interesse deles. Foi aí que consegui perceber as reais dificuldades do que estava propondo formalmente a um programa de pós-graduação e pude entender como os “parceiros” vão se distinguindo das pessoas que querem pesquisar junto com eles. Pascoal (2019) tocou nesse ponto, dizendo o autor que os Borum “sempre apresentam um ‘convite’ (lato sensu) para pesquisadores de diversas áreas se engajarem em suas demandas ou ‘lutas’ [...]. Mas geralmente, quando se busca o estabelecimento de uma relação de pesquisa formal, a proposta precisa passar pelo escrutínio de seus representantes” (p. 28). O autor não poderia estar mais certo, pois foi exatamente isso que me foi dito naquele primeiro encontro arranjado por um dos amigos que conheci, o qual reproduzo conforme anotado no caderno de campo.

[...]

Por telefone, consegui falar com a [nome retirado]. Ela me disse que poderia fazer a ponte, sim, e que eu mandasse o projeto e o capítulo que tinha comentado. Enviei por e-mail para ela no mesmo dia 23 de abril. Ela estava ciente do Acampamento Território Livre em Brasília e disse mesmo que acreditava que teríamos que esperar. No dia 29 de abril ela me mandou mensagem de volta, dizendo que conseguiu falar com a Shirley, contando sobre o meu projeto de pesquisa e que eu queria falar com ela. Ela, a Shirley, como esperado, disse que seria muito difícil e que o povo estava cansado de pesquisador lá. Entretanto, não se colocou fechada a uma conversa. [nome retirado] me disse que ela teria disponibilidade para o dia 30, essa terça-feira do abril do ano de 2019.

[...]

Entramos no shopping de GV, que eu já conhecia de uma vinda em outubro. Sentamos eu e ela e começamos a conversar sobre o projeto e sobre as pretensões de monografia de conclusão de curso da [nome retirado]. Até que eu avistei a Shirley caminhando em nossa direção. Nos achou e pediu para irmos para um restaurante que tinha mesas próprias ao fundo da praça de alimentação. Ela estava com fome e não havia almoçado, assim como eu também não.

[...]

Sem muita cerimônia, Shirley já tentou emendar na conversa das minhas ideias. Eu disse: “então, Shirley, como você já deve saber...” ela me cortou no ato e disse “sim, mas eu quero escutar de você”. Eu, sem ficar dando muitas voltas, disse as ideias gerais para ela. Ela disse o que eu já sabia, que o povo estava cansado de pesquisador e que muitos deles prejudicaram. Em sequência, disse que sabia disso e que eu não estava ali tentando propor algo como simplesmente escrever um texto e ir embora para casa. A ideia era me engajar e tentar construir algo que os interesse e seja produtivo.

Após alguns minutos dela tentando desviar o assunto, como que esperando uma desistência minha, disparou em tom de inquisição: “o que é Krenak pra você? O que é luta krenak pra você?” Me encarou esperando uma resposta que eu não tinha preparada, mas sabia dizer alguns pontos chave. Coloquei que “a luta Krenak não é só uma luta de vocês pela sua existência, é também a de todos nós”. As respostas foram nesse sentido, que demonstrava que eu sabia alguma coisa...

Nada disso me dava confiança em nossa conversa, enquanto ela dava garfadas cheias e apetitosas no prato de feijoada. Sim, eu estava com fome, mas não queria parar para almoçar. Em um determinado momento, tentando dizer para ela que eu achava pertinente o trabalho de um jurista com eles, pois a insensibilidade no direito é muito grande, inclusive narrei para ela o desencontro que tive com alguns professores [nomes retirados].

Aí, Shirley, enquanto eu dizia que precisava refletir sobre aquilo porque aquilo me criou uma revolta muito grande, ela me disse: “isso não criou uma revolta, te desafiou”. Eu não entendi muito bem, naquele momento, mas disse: “faz sentido”. Uma resposta inadequada, claro.

Esse episódio de conversa desencadeou numa pequena tensão, que desembocou na pergunta sobre “quem é você?” e “por que você quer pesquisar Krenak?”. Então, diante dessa pergunta, disse: “Bom, vamos lá, deixa eu então te falar que eu sou...” e a parcela da minha jornada veio à tona.

Foi só aí, quando a Shirley percebeu que eu continuaria a lutar pela questão e pelas ideias que tinha exposto, é que eu consegui notar que algo tinha mudado.

[...]

Ao fim, ela disse que, de fato, era um desafio... me disse algo interessante: “nós cansamos de ser objetos de estudo”. (se referindo, evidentemente, à linguagem acadêmica). “você tem que estudar esse [nome retirado] aí, [ela] tem que ser seu objeto de estudo e nós os livros”. Brinquei: “as referências”. Ela emendou: “isso, nós somos as referências bibliográficas pra você estudar [nome retirado]”. Claro, os significados desse trecho ainda me colocam em reflexão, mas é bastante poderoso. (30/04/2019)

A partir desse episódio, Shirley disse que me ajudaria e pediu uma carta, que escrevi na mesma madrugada que colocava esses fatos no caderno, para que ela pudesse entregar para os irmãos. Após essa conversa, vi a necessidade de mudar para Governador Valadares-MG, a partir de quando de fato a pesquisa começou a caminhar e o relacionamento com os Borum se iniciou. Hoje, não escrevi o texto e fui embora, estou construindo trabalhos com Shirley e com seus

irmãos, especificamente em relação a algumas associações que estamos recuperando e instituindo. Acompanho Djukurnã em inúmeros espaços, atividades, viagens e eventos que ela participa e, infelizmente, por inúmeras conversas que tive e com as demandas que me eram colocadas, não consegui me desgarrar dessas atividades (e da tarefa de escrever esse texto) para passar alguns dias na Terra Indígenas, apesar dos convites que não foram feitos mais em lato senso. Os irmãos e parentes de Shirley frequentam constantemente sua casa, onde pude me sentar, escrever e pensar com eles. No caderno, anotei mais de 20 encontros que discutimos assuntos variados das demandas que eram trazidas e das parcerias que estamos construindo, especialmente o Instituto Shirley Djukurnã Krenak – associação de direito privado que se volta para a transmissão e educação dos não-indígenas com base na cultura “*do meu povo*”, como insistentemente eles dizem.

Evidentemente, foram nesses espaços que tudo mais aconteceu, em especial os assuntos que me interessavam. Fui aprendendo como me portar e notei que na maioria das conversas, em eventos e reuniões que eles estavam utilizando a palavra, abrir o caderno de campo era inapropriado. Isso, claro, desencadeou na difícil tarefa de rememorar falas, construções narrativas e discursos que presenciei quando me sentava para escrever o caderno de campo. Os Borum não se sentem confortáveis com esse tipo de atitude, de serem perquiridos e questionados, motivo pelo qual ao longo do texto será possível perceber que me utilizo pouco de citações longas do caderno de campo.

Outra dificuldade que encontrei figura-se na tarefa de me apresentar, que se tornou bastante difícil. Sempre acompanhado, colocar-me como pesquisador deixou de ser interessante logo na primeira conversa. Apresentar-me como advogado em contextos de tensão seria um erro e geraria desconfianças. Portanto, colocava-me sempre como um estudante, tempos depois apresentado por Shirley como “*estudante que trabalha comigo*”. Claro que, tanto eu, quanto ela, sabíamos que essa forma de apresentação era a mais adequada, assim como dizer que eu era advogado em contextos necessários também foi um recurso utilizado por ela. Entendi, nesses 7 meses de interlocução constante, que os Borum não parecem estar muito dispostos a ter aquele etnógrafo típico nas suas casas, escutando suas conversas e perguntando sobre suas reuniões e vidas. Eles estão mais empenhados em transformá-los antes de aceitá-los. O resultado dessas transformações não importa muito (se militante, engajado, consciente, amigo, advogado etc.) a não ser o fato de que a pessoa tem de ser capaz de responder as demandas e acompanhá-los no compasso de seu pensamento.

Até tentei fazer uso da entrevista, outra ferramenta metodológica que elenquei no projeto de pesquisa, mas ela foi tão inadequada quanto abrir o caderno de campo em alguns espaços. É que as coisas mudam em campo e ficar respondendo a questionamento não os interessa muito. Por sorte, o interesse nas questões jurídicas é bastante grande de tal forma que muitos pontos eram pautados sem mesmo existir uma provocação direcionada. Eles compreendem muitas questões do aparelho judicial e processual, até porque a história de suas vidas é marcada por conflitos, cujo recorte apresentado aqui é apenas um deles. Os encontros que tive (e ainda tenho) são tão importantes quantos as conversas de bar que muitas vezes era convidado a frequentar. Os assuntos, quisera eu ou não, sempre passavam pelas violações que a Vale S.A. provocou e os desafetos que a Fundação Renova – criada no imbróglio jurídico pós-evento crítico que tratarei no Capítulo 3 – vem causado internamente com a tentativa de “comprar” os indígenas; em fazer eles aceitarem os acordos ou em colocar uns contra os outros. O rio Doce, entidade designada como *Watu*, também sempre se apresentava para mim de forma inevitável. Era como se eles estivessem desafiando a pensar diferentemente as relações que têm como rio, e foi justamente isso que tentei fazer ao final do Capítulo 4.

Ao longo do texto, os dados que fui obtendo mobilizaram sentidos e referências teóricas diversas. Pautei-me inicialmente em Clifford Geertz e sua antropologia interpretativa, mas ao longo do texto será possível ver as nossas concordâncias e discordâncias. Outros autores, como Veena Das, Viveiros de Castro e Roy Wagner, cunharam as lentes teóricas para tentar dar um enquadramento de mais amplo espectro aos dados que minhas incursões empíricas (como nomeei no projeto evitando o uso etnografia) forneciam. Decerto, o não ingresso na Terra Indígena é uma limitação metodológica e estou ciente da parcialidade das discussões que apresento, assim como as constantes interlocuções com membros de apenas um dos subgrupos que compõe o povo Borum também se mostra como uma limitação. Não quero negá-las, apenas quero dizer que mesmo com essas limitações, acredito poder alcançar um raciocínio capaz de dizer sobre o povo indígena como um todo. Para tanto, será perceptível que os dados diretos que obtive entram em diálogo constante com os dados indiretos das etnografias realizadas por autores em tempos distintos. Não me esquivei da necessidade em compreender tudo o que foi produzido e, inclusive, mantenho contato com pesquisadores que lá estiveram. Alguns desses autores mantiveram interlocuções por mais de 10 anos com os Borum e o subgrupo com o qual trabalho, como é o caso de Pascoal (2010, 2019). Além do mais, troquei informações e conversas com outros autores que trabalham com outro subgrupo dentro dos Borum, numa

tentativa de criar uma rede de interlocuções, apesar desses trabalhos ainda não estarem disponíveis.

Desse modo, creio que o trabalho que segue é delicado, apesar das muitas limitações, pois toca em questões de caráter político e epistemológico, o qual reconfigura o trabalho do etnógrafo que não pode ser mais simplesmente *write it down* (GEERTZ, 1973, p. 19). Geertz tinha noção dessas questões, apesar de que os desafios que essa dissertação coloca não são o de interpretar os dados, isto é: construir uma leitura de dados cheios de elipses e comentários tendenciosos do caderno de campo. Aflora o desafio de levar o conceito nativo a sério para compreender que nem sempre se trata de tal esforço de interpretar. O desafio é pensar que os entendimentos expressos não são sempre os mesmos e os conceitos utilizados podem até coincidir na forma, mas acabam por descrever variados mundos distintos do nosso. Esse é o principal ponto que ainda precisamos compreender.

Essa dissertação, portanto, se divide em quatro capítulos que tenho a impressão de serem autônomos, mas que acabam por se complementar. Entretanto, terei que convidar o leitor a dar um passo atrás diante do problema de pesquisa para refletir comigo a condição de propor um projeto de pesquisa sobre indígenas que não vise falar deles, mas a partir deles. Essa reflexão busca tencionar os juristas em seu lugar comum levando-nos a repensar as características de uma antropologia clássica que opõe *being there* e *being here*, assim como já deixará os traços gerais do pensamento operante por trás das discussões de repercussão ontológica que tratarei neste trabalho.

Antes de iniciar, são necessárias algumas observações de ordem técnica no que concerne aos termos utilizados ao longo de todo trabalho. Devo dizer que as terminologias que não me preocupei em definir ao longo do texto serão utilizadas sem mobilizar os aportes que normalmente estão inscritas. Tomarei essas expressões no uso tradicional do direito e da antropologia, no senso comum acadêmico por assim dizer. Além do mais, as informações retiradas direto do caderno de campo sempre estarão em *itálico*, assim como as falas dos nativos que obtive de dados indiretos.

Watu: termo na língua indígena e significa água que corre, rio grande, mas não é somente isso, e os motivos estarão expressos. O termo *Kué*m significa algo como que morte, mas não

somente isso. *Watu Kuém*, então, é como se fosse a morte do rio. Ao longo do texto, outras grafias poderão aparecer nas citações diretas como *Uatú* e *Huautú*.

Kraí-Kreton (às vezes, somente *Kraí*): termo na língua para designar os não-indígenas, assim como também serve para designar os inimigos.

Arena oficial de resolução de conflito: termo comumente utilizado na antropologia do direito para designar os espaços e instrumentos tradicionais empregados na resolução de conflitos como é a adjudicação.

Direito oficial: refere-se ao direito emanado da figura do Estado e positivado em leis.

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

Embargos de Declaração: recurso pelo qual as partes no processo podem buscar a elucidação das decisões tomadas no processo a fim de esclarecer obscuridade, eliminar contradição interna, corrigir erro material e sanar omissão.

Homologação ou decisão homologatória: Homologação é o ato que ratifica e confirma atos praticados entre as partes com o objetivo de estar investidos com força executória.

Liquidação de sentença: nome que se dá à fase processual que visa a estabelecer os limites e extensões das obrigações (pecuniárias ou não).

Termo de Ajuste de Conduta (TAC): é instrumento negocial entre as partes que visa a ajustar as condutas em conformidade com a lei e estabelecer o compromisso de ajustar e tomar as medidas necessárias para coibir, evitar e sanar o dano causado a direitos. Também é chamado de Termos de Ajuste e Transação de Conduta (TTAC) ou Termo de Compromisso.

Evento crítico: a forma como optei por designar o rompimento da barragem de fundão em alusão à designação feita por Veena Das (1995), o motivo estará expresso no Capítulo 3.

Ontologia: em filosofia é o termo utilizado para definir uma área e suas características que define aquilo que pertence ao real ou as condições de sua possibilidade. Durante o texto, nada mais será do que pressupostos sobre aquilo que existe, acompanhando definição de Mauro de Almeida.

– CAPÍTULO 1 –

Desnaturalizando o reducionismo ontológico em espaço de direito

No dia 23 de abril de 2018 iniciava o curso de mestrado no programa de pós-graduação em direito da UFMG. Era o começo do período letivo que ingressei de forma peculiar. Digo isso, pois havia iniciado o curso quase um mês após o início das aulas, já que tinha sido classificado pelo remanejamento de vagas requerido pela banca examinadora. Igualmente, o fato a seguir, que veio a se tornar um dado de pesquisa³, caracterizará ainda mais essa peculiaridade, uma vez que antecipava em muito a necessidade de pensar sobre o objeto de pesquisa desenvolvido neste trabalho. A narrativa do fato abaixo funciona, antes de tudo, como algo assemelhado ao que Marilyn Strathern (2014) chamou de “momento etnográfico” e que aqui serviu para “marcar” minha trajetória acadêmica, para o bem ou para o mal. O “momento da análise”, que agora proponho, só é possível com o “momento da observação”, que contém um dinamismo incrível e por isso descrevo os fatos que busco analisar.

Estava na segunda aula do curso ministrado por dois professores que denominarei de *Kraí* e *Awin*⁴. A matéria versava sobre a filosofia da ilustração. O fato interessante é que um dos professores tinha, digamos, uma “fama” nos contornos da Faculdade de Direito e Ciências do Estado da UFMG, especialmente pela sua forma pujante de interlocução com as pessoas. Após a primeira aula que assisti, na qual me apresentei com nome e sobrenome, isto é, falei quem era a minha orientadora e qual era meu objeto de pesquisa, as coisas pareciam se sucederem no curso “natural”: um estranhamento contínuo de tudo aquilo que não me era familiar. Logo na segunda aula, marcada pelas exaltações de voz e corpo, caminhava para a porta de saída da sala de aula no 12º andar do edifício da pós-graduação, quando algo bastante inusitado veio a acontecer. *Awin* – que se sentava sempre na adjacência à mesa central ao lado da porta de saída – segurou no meu braço e disse: “*que que você está pesquisando mesmo?*”. Bom, me recordo que achei bastante estranho aquele tipo de questionamento que interrompeu um fluxo contínuo de saída da sala de aula. Acho que, inconscientemente, a pergunta feita de forma quase

³ Hesitei em pensar sobre esse episódio. Digo isso porque só algum tempo depois fui entender, com Mariza Peirano (2014), que não existe um “momento” muito certo para ativar o olhar antropológico. A informação trazida estava caracterizada no diário pessoal que mantenho como forma de registro das minhas perspectivas e memórias, e não propriamente em um “diário de campo” como dado etnográfico; nem muito menos, ao tempo que anotei, saberia que isso, de alguma forma ou de outra, estava diretamente ligado à pesquisa. Hoje, percebo a importância de expressá-lo para além de uma estilística textual.

⁴ Os nomes verdadeiros foram substituídos por questões de ética em pesquisa. Os dois nomes utilizados têm inspiração na etnologia americanista.

inquisitorial já estava respondida quando *Awin*, logo na primeira aula que frequentei, perguntava acerca do meu nome e sobrenome. Sem entender muito bem, lá fui dar início à exposição de palavras que aprendi a concatenar para explicar um projeto de pesquisa que já não se apresentava o mesmo na minha cabeça. Afirmei para ele, ainda bastante inseguro, que buscava entender o modo como o direito se comportava em relação ao povo indígena Borum, especialmente após o desastre-crime de Mariana em 5 de novembro de 2015.

A pergunta feita em seguida foi: “*quantas pessoas têm lá?*”. Lembro claramente que retruquei com: “*você diz quantas pessoas têm o povo Krenak?*”. Essa pergunta foi respondida com a anuência não verbal que esperava uma resposta que eu não tinha. Não fazia ideia de quantos indígenas estavam entre as famílias daquele povo indígena. Nunca tinha me ocorrido a necessidade de saber o número certo de pessoas, mas eu rapidamente pensei, enquanto as primeiras palavras saíam, que uma resposta sobre meu desconhecimento deixaria *Awin* com um desapontamento muito grande. Então, soltei um número, de 80-100 pessoas, dizendo a clássica métrica: “*olha, não sei ao certo, mas acredito que...*”.

A pergunta que se sucedeu foi: “*Qual é a relevância de uma dissertação de mestrado sobre 80 pessoas?*”

Talvez, essa pergunta tenha sido ainda mais desestruturante que a segunda. Não consegui afastar o gaguejo, mas por sorte emendei algumas palavras, sem muito controle, e que desembocavam na ideia de que perspectivas diferentes das formas oficiais do direito podem ter grande relevância para que algo mais possa ser feito; ainda mais quando o assunto era a questão indígena, populações marcadas por grandes violações. Ao perceber o descontentamento que temia expresso nas feições do meu interlocutor, acabei trazendo as interpretações sobre o direito para além do Estado enquanto um fenômeno muito mais complexo do que uma determinada lei. Recorri à antropologia política de Pierre Clastres para fundamentar que a complexidade das populações indígenas pode se colocar, inclusive, contra o Estado ou a forma de “Um” – tomei a liberdade de soltar essa expressão, pois após alguns anos de estudo, tinha um certo “domínio” de alguns significados na filosofia de Hegel e meu interlocutor era um “especialista”.

Entretanto, esse talvez tenha sido o ponto ápice da questão. Só me dei conta tempos depois que dialogar com um ortodoxo é bastante difícil quando se traz algo que está em oposição, pelo menos aparente, às bases de um entendimento de mundo. O meu interlocutor já não era mais interlocutor e disparava ofensas ao mencionado autor como “*anarquista de merda...*”, e outras coisas do gênero que prefiro deixar de lado. Nesse momento, ele começou a fazer uso do mito

da brasilidade do Raymundo Faoro e dizia sobre um plano integracionista baseado na figura do Estado e que sem ele não teríamos formas de pensar ou nos organizar.

Tentei argumentar dizendo que isso gera um processo de homogeneização de uma diversidade que é extremamente violento. O Estado, seja qual for, não pode se revelar como uma figura pasteurizante da vida cotidiana. Mas tudo era sem muito sucesso, pois não conseguia concluir ou desenvolver qualquer raciocínio que era cortado no ato. Parece mesmo que citar Pierre Clastres foi um erro, já que havia despertado em *Awin* um fechamento ao diálogo muito grande. Nesse momento, me dei conta que já não havia pessoas na sala. A bem da verdade, existia somente um menino que percebi ser orientando de *Awin*, enquanto tentava pensar em algo para contrargumentar e acalmar o meu interlocutor que continuava a falar.

Fiz uso das disposições constitucionais do art. 231, dizendo assim: “*you can not like the perspective that I presented, but you have to understand that this stems from a constitutional guarantee that establishes a duty of the State of respect. Respect for traditional forms of life*”. Sim, esse é uma daqueles argumentos de defesa típicos de embates acadêmicos que todos nós temos guardado, por isso bem estruturado.

Em sequência, ele disse: “*Mas é claro, podem falar a língua, podem existir lá na aldeia, mas têm que aprender o português, ir à escola...isso também está na Constituição*”. Me dei conta, pela forma de enunciar de *Awin* – infelizmente o texto aqui não é capaz de reproduzir – que falávamos de coisas totalmente distintas ou de perspectivas diferentes.

Então, disse a *Awin*: “*professor, acredito que nós partimos de pressupostos diferentes, então eu preciso saber o que você pensa sobre índio, ou o que é índio? Por exemplo, você acha que pode ter índio na cidade?*”. Ele hesitou por um segundo e disse: “*não, ele precisa estar na terra dele, na sua tradicionalidade. Olha só, eu respeito isso, inclusive sou um dos poucos professores nessa Casa que tem um totem no gabinete, pode ir lá ver!*”.

Entramos em um ponto que atenuou nossas diferenças. Disse para ele que eu partia de outra perspectiva e que não tinha o mesmo ponto de vista sobre a ‘tradicionalidade’ e acreditava mesmo que as formas de vida indígenas não são imutáveis, como sua fala aparentava estruturar.

Comecei a falar sobre Eduardo Viveiros de Castro para justificar o porquê usava tanto a palavra perspectiva – e ele assentiu afirmado: “*eu gosto dessa palavra*”. Invoquei uma passagem d’*o nativo relativo* para mostrar para ele a importância do conceito do nativo, mas também não obtive grande sucesso. Com os ânimos um pouco amornados, lembro dele tentar desenhar uma ideia no papel que opunha “brasilidade” a um conceito que ele acreditava buscar criar sobre “indianidade”, mas já me sentia perdido na discussão. Percebi que nada produtivo

sairia dali e, por sorte, um grupo de alunos chegou na sala para ensaiarem com uma pessoa que estaria prestando o concurso para professor em uma universidade pública. Aí vi a oportunidade de ir embora e logo me despedi enquanto as atenções de *Awin* mudavam. Ao sair da sala no 12º andar daquele prédio, percebi que com esse embaraço se foram quase 1h e 30 minutos.

1.1. A Casa de Afonso Pena⁵ e um tema de pesquisa no direito

O episódio narrado acima poderia, evidentemente, suscitar inúmeras discussões sobre ética profissional, assédio, uma certa arrogância acadêmica de ambos os lados etc. Entretanto, inicio minhas análises de forma a estabilizar alguns pontos para os dados e discussões que apresentarei adiante, pois mais do que o *being there* (GEERTZ, 1988), esse episódio me forçou a pensar sobre as bases de uma primeira etapa de pesquisa que consiste no *being here*.

O “estar aqui” não me remete ao seus contermos teóricos clássicos daquele último capítulo no qual Geertz (1988) afirma ser o meio entre os acadêmicos que produz a leitura, o debate e a menção ao tipo de antropologia praticada através das experiências de campo. É, se me for permitido a tentativa de ressignificação, estar inserido em um programa de pós-graduação em direito, ou melhor: o mais antigo programa de pós-graduação em direito do país, que toma lugar na exaltada “Casa de Afonso Pena”, às vezes também nomeada como “Vetusta Casa de Afonso Pena”. Essa denominação, que é constantemente vista e ouvida nos corredores e além muros, diz algo sobre uma característica que claramente me faltava no episódio descrito. Não participava dessa relação ou simbolização que se construiu sobre a Faculdade de Direito e Ciência do Estado (FDCE); era um total estranho no ninho e *Awin* sabia disso. Ser estranho aqui é mais do que simplesmente não compor o quadro de alunos egressos da graduação que logo adentram ao programa de pós-graduação, exigia que eu me apresentasse e dissesse o que eu estou fazendo “*aqui*” para ser julgado como relevantemente interessante à Casa de Afonso Pena. Isso, mais do que um ressentimento, certamente diz também sobre o tipo de assunto que pode entrar nessa Casa; que se pode falar sentado à “*mesa*” comum de uma sala de aula do 12º andar. Quando meu interlocutor invocou em nosso em(de)bate a construção “*nessa casa*”, não tinha qualquer reflexão desenvolvida sobre todos os possíveis significados que essa simbolização carregava.

Claro que isso nada tem a ver com relevância científica, está ligado a uma questão que Tiago Nascimento ressaltou em sua etnografia da FDCE, isto é: “o que pude perceber na medida

⁵ O nome em sua grafia correta é Affonso Augusto Moreira Penna. Entretanto, essa maneira de escrever só é encontrada em escritos históricos.

em que avançava na pesquisa foi que mais do que um apelido ou uma metáfora, o familismo sugerido pela ideia de ‘Casa’ é uma prática recorrente em toda a sua trajetória.” (NASCIMENTO, 2017, p. 136).

Não “estar aqui”, e assim não compor esse familismo, simplesmente me impediu de conhecer as regras não escritas do funcionamento dessa Casa, de saber quem são as pessoas que animam esses muros e integram (ou integrarão) o Panteão dos Sábios⁶. Acabei, portanto, cometendo gafes que me deixavam ressentido de falar sobre o assunto que buscava pesquisar, que colocavam em dúvida a pertinência de levar à cabo um projeto de pesquisa que trate dos Borum. E, talvez, *Awin* materializava a grande figura do protetor da Casa, que elege as possibilidades do *estar* nos espaços percorridos por todos os seus “parentes predecessores”. Se levarmos em conta o eixo principal das pesquisas desenvolvidas *aqui*, claramente percebemos um espaço de produção dogmática e filosófica, com grandes representantes no campo jurídico nacional e por onde “passaram alguns dos mais importantes líderes e juristas da história do Brasil” (WERNECK, 2012, sem paginação). E isso não é uma representação puramente jornalista, de fato compõe o ponto de vista também dos professores e das professoras, como é ressaltado por entrevista concedida ao jornal Estado de Minas por uma docente na data comemorativa dos 120 anos da FDCE: “não há qualquer grande doutrina acerca da democracia, dos limites da autoridade, dos direitos e da política que tenha sido desenvolvida e se imposto em território brasileiro sem sofrer influência da comunidade de juristas, docentes e discentes da Faculdade de Direito da UFMG” (WERNECK, 2012, sem paginação).

Se é um preciosismo típico do “senso comum teórico dos juristas” (WARAT, 1982), não tenho dados para afirmar. Entretanto, quando *Awin* invoca a denominação “casa”, ele traz uma ideia estruturada na continuidade que não compunha. Nascimento (2017) faz constar que a entrada na FDCE, muitas vezes, representa uma continuidade na vida dos alunos de graduação, não somente continuidade de classe, cor de pele e trajetória social, “mas em alguns casos representava uma continuidade na convivência com pessoas do próprio círculo pessoal de amizades” (p. 125). O que estou tentando demonstrar com essas primeiras palavras é que a continuidade se prolonga no campo da pós-graduação. A continuidade de um familismo que me via como estranho e condiciona um *being here* passível de discutir determinados assuntos eleitos como dignos de serem tratados no agradável ambiente que é a FDCE.

⁶ Panteão dos Sábios é a denominação que se dá ao 2º andar que integra os três prédios da FDCE. Sempre muito limpo, composto de pedras brancas e de iluminação constante, o saguão abriga bustos de figuras de grande relevância, todos homens crancos, que se destacaram como professores ou foram relevantes, como foi o fundador Afonso Pena.

Essa ideia de agradabilidade, típica de nosso imaginário quando pensamos em nossas casas, é esforçadamente levada a sério, pelo menos na construção da história oficial da FDCE e em suas datas comemorativas. Isso foi patentemente presente no evento de comemoração dos 60 anos da Divisão de Assistência Judicial (DAJ)⁷, quando inúmeros professores estavam sentados nas grandes cadeiras, com nomes de antigos e “brilhantes” professores talhados à mão, e contavam histórias e estórias da “época deles”. O ponto mais relevante, e que fiz questão de anotar na minha agenda, foi quando um atual professor e ex-aluno⁸ contava sua história de quando atuava na DAJ. O professor fez questão de dizer que poderia falar sobre os bastidores de um caso, pois as pessoas envolvidas, e que ali estavam presentes compondo a mesa como atuais professores, ele já as conhecia “*desde o jardim, estudamos juntos no Loyola*”⁹. Terminou o caso com uma afirmação que levou todos ao riso, mas que aqui confirma poderosamente os estudos de Tiago Nascimento: “*somos todos uma família, uma grande máfia*”¹⁰.

Ou, para ser mais “atual”, remeto ao discurso de formatura proferido em prosa por dois alunos na noite do dia 06 de dezembro de 2018. Claro, o espaço festivo sugere o uso de adjetivos que acompanham os agradecimentos gerais. Todavia, o interessante é observar o modo como os alunos se apresentam às inúmeras pessoas que assistiam e que são “de fora” da FDCE. A prosa tomou lugar para dizer:

A: Pode ser, compadre. Mas sabe onde começaram esse caminho que agora estão cumprindo com pesar?

G: Onde é que foi, senhor?

A: Em uma casa muito antiga, de um tal senhor da Pena.

G: Seria a vetusta casa de Afonso Pena?

A: Essa mesma, meu senhor. Pois Afonso que não saiba o que ocorreu à sua casa.

G: Com as paredes, o senhor diz?

A: Não, compadre! Por acaso é de paredes que se faz uma casa?

G: Não, senhor. Uma casa se faz com esmero... e só com ele.

[...]

A: E que retornem, senhor! Pois aquela casa transforma a vida de uma pessoa. Não há como dela sair sem ter experimentado algo de política e algo de direito. Todos os dias, pelo tempo, que ainda corre em outra dimensão, cruzam seus pátios e conversam em seus corredores os sábios que nos ensinaram o que fazer e, sobretudo, não fazer. No tempo de hoje, são só ideia, mas vivem, como também nós viveremos, como também nós vivemos, aquele sonho republicano de 1892 (MAIA; PONTES, 2018, sem paginação).

⁷ A Divisão de Assistência Judicial é um espaço de prática jurídica pro bono no qual os alunos e alunas da Faculdade de Direito podem atuar em processos de resoluções de conflitos (judiciais e não judiciais) sob orientação de advogados tutores. Em outros espaços, esse tipo de atividade gratuitamente prestadas pela Faculdade de Direito ganha o nome de Núcleo de Prática Jurídica, Escritório Escola, Escritório Modelo etc.

⁸ E me parece que essa forma de apresentação “*atual professor e ex-aluno*” é bastante comum por aqui.

⁹ O Colégio Loyola é uma instituição de ensino privada em Belo Horizonte-MG.

¹⁰ Essa fala foi gravada em audiovisual e está disponível nos arquivos da Divisão de Assistência Judicial da FDCE.

Isso tudo pode parecer bastante contraditório e parece nada relacionado a temática de pesquisa, especialmente porque o episódio narrado demonstra, por mais que singular, uma controvérsia que não é nada “agradável”. Pelo menos, esses traços que configuram as formas oficiais de apresentar a FDCE deixam a

impressão [de] que a história da faculdade é a história de um ambiente quase sempre agradável, praticamente sem conflitos, no qual se formaram muitas pessoas importantes e geniais, as quais, tendo sempre em mente o grandioso legado de Afonso Pena, formaram pessoas igualmente importantes e geniais, garantindo que a Casa, no futuro, não terá outro destino senão ser o que foi e é, uma das mais importantes instituições de ensino de Direito do Brasil. (NASCIMENTO, 2017, p. 97)

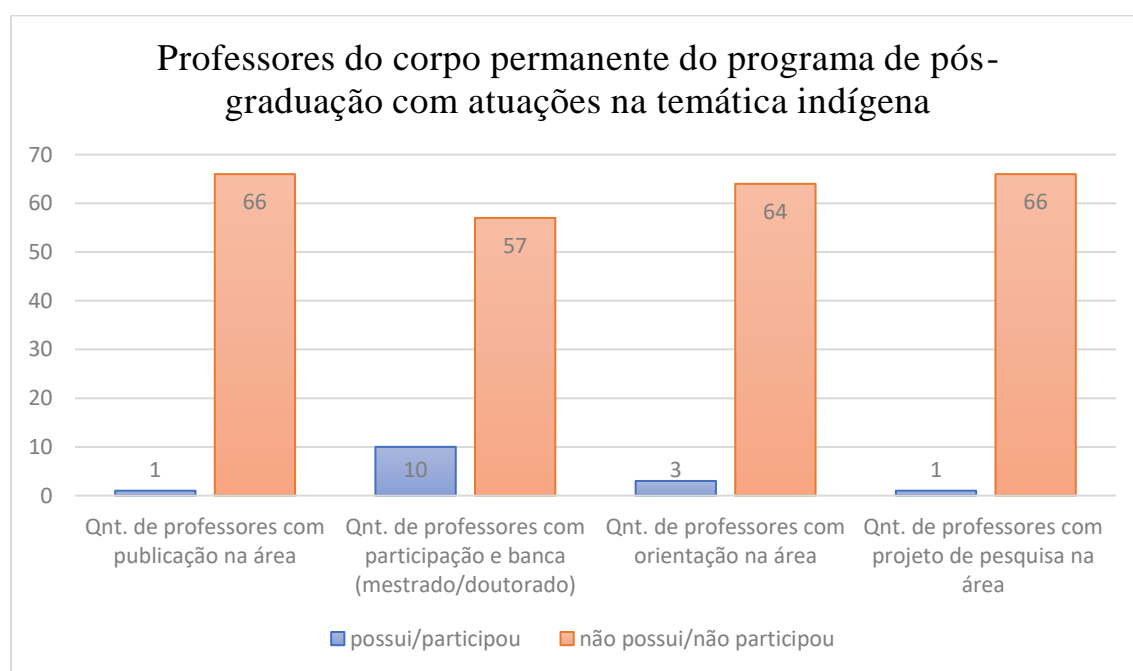
Essa aparente contradição, na verdade, é devido à parte de que sou parte, ou seja: ela somente aparece de forma não oficial e para alguns sujeitos. Mas por que estou ressaltando esse ponto? Os mais “críticos”, certamente serão capazes de lembrar inúmeras disputas e conflitos existentes na FDCE que ganharam repercussão na comunidade acadêmica e fora dela, mas não serão capazes de compreender o imediato estado de defesa que acionam ao se desvelar os significados de sua instituição familiar. Entretanto, nada desses grandes conflitos ou dissensos compõe o símbolo do direito aqui praticado, pois até mesmo as pichações nas salas de aula, que foram alvo de destaque da etnografia de Tiago Nascimento, agora não mais existem devido a uma demão de tinta bege. A continuidade do familismo é capaz de apagar todos os conflitos, atuais e os “de antigamente”, para no final “*sermos todos uma família*”, no sentido próprio que a metáfora nos leva a pensar, isto é: assim como no espaço familiar, conflitos existem, mas podem ser superados pela aceitação da ideia de conforto, amor, esmero e agradabilidade que *being here* pode proporcionar.

Como desdobramento desse argumento, posso afirmar que trazer ao espaço oficial assuntos que versem sobre Hegel; Kant; Rawls; justiça tributária; aplicabilidade da vinculação das Demandas Repetitivas no processo civil; violações à Constituição Federal pela condução coercitiva etc., tudo isso, provavelmente, não enfrentaria a pergunta: “*qual a relevância de uma dissertação sobre...*”. Entretanto, há algo mais complexo no episódio e que requer uma análise mais acurada, apontando não somente para uma deslegitimidade de pessoa, mas de assunto e que trará os primeiros contornos do pano de fundo geral dessa dissertação.

Certamente, as produções científicas são focalizadas, existindo instituições ou pessoas que representam um determinado ponto referencial de estudo. É o caso, por exemplo, do uso da *Immanente Kritik* do *Institut für Sozialforschung*; da *cultural anthropology* americana; dos estudos em antropologia social e etnologia ameríndia desenvolvidos no Museu Nacional; das investigações do Núcleo de Antropologia Jurídica da Universidade de São Paulo. Não é sobre

essa ordem de funcionamento acadêmica que estou buscando tratar, mas de uma construção simbólica que leva a fazer a pergunta sem resposta: O quê e quem define essa relevância? Por isso reflito sobre o *being here*, uma vez que antes mesmo de produzir o trabalho de campo, sou compelido a justificá-lo e buscar sua pertinência em um espaço que diz muito sobre as vertentes da produção sobre o direito no Brasil, revelando uma relação conflituosa não somente sobre a pessoa, mas sobre o assunto a ser tratado.

A temática indígena não é muito próxima dessa casa. E isso é facilmente verificável se adentrarmos a uma análise das publicações, projetos e orientações desenvolvidas pelas pessoas que compõe a pós-graduação. Atentando para as produções científicas nos currículos disponíveis na plataforma lattes dos 67 professores e professoras integrantes do corpo permanente¹¹, podemos notar essa evidência. Ao fazermos uma análise detida buscando as palavras-chave índio, indígena, povos tradicionais e comunidades tradicionais nos currículos públicos, encontraremos o seguinte resultado:



Fonte: o autor.

Esses dados, eminentemente quantitativos, corroboram com o caráter do argumento apresentado, pois acabam por revelar a estrutura do comportamento institucional das pessoas envolvidas na produção e ensino acadêmico. Revela, outrossim, a face pragmática do *habitus*¹² da FDCE.

¹¹ Informação verificável no site do Programa de pós-graduação. Disponível em: https://pos.direito.ufmg.br/?page_id=1937. Acesso em 05 fev. 2019.

¹² Ao empregar o termo não quero aqui trazer toda a sociologia de Bourdieu, em especial o famoso capítulo sobre o poder simbólico do direito. Isso seria deslocar o foco local para uma análise global. Se há algo em especial nas

Contudo, entendo que não é somente o familismo representado pela ideia de casa que condiciona a possibilidade de fala, mas também devido à grande disputa sobre o ser índio nos debates contemporâneos. As catracas presentes no rol do edifício Villas Boas, nº 100, não selecionam e autorizam somente as pessoas que circulam pelos prédios, dizendo quem pode e não pode entrar. Em similitude com as análises feitas sobre a “briga de galos” (GEERTZ, 1973)¹³, as catracas que se encontram dispostas no rol de entrada movimentam pessoas, clãs¹⁴ e assuntos de pesquisa: que podem entrar fisicamente, mas certamente alguns desses assuntos carecem de muitos esforços para produzirem modificações simbólicas na imagem que é construída e exaltada na FDCE. A dissimilitude é que essas regras muito rígidas não estão escritas em folhas de palmeiras (GEERTZ, 1973, p. 418).

Desse modo, não deixo de ser um estranho, que bate à porta para tratar de um assunto impróprio. Mas a questão não é somente o que pode ser tratado aqui, pois se não há uma doutrina jurídica, política ou democrática, que não tenha sofrido a influência de discentes e docentes da FDCE, parece-me que o assunto que trago não tem relevância às grandes construções sobre o direito, algo que poderemos verificar adiante quando tencionarmos as formas jurídicas que buscaram reparar integralmente o dano na Bacia do rio Doce. Se em tempos de outrora caracterizou-se com a Constituição de 1988 o renascer dos povos indígenas para o direito (SOUZA FILHO, 1998), nessa “casa” as formas jurídicas praticadas são imiscíveis aos debates sobre índio. E isso, em grande medida, perpassa pela reprodução de uma imagem de índio claramente invocada no episódio acima, uma relação ontológica de como deve *ser índio* já disposta no negativo.

Isso não se trata de um “comportamento” isolado, pois a temática indígena não é muito afeta às instituições que têm como foco a filosofia e o direito. Além do mais, ter uma erudição, um título acadêmico em ciências humanas ou um acúmulo de compreensão sobre determinado assunto não nos torna mais sensíveis a uma temática, pois ao final acabamos sempre como “*connoisseur of case in point*” (GEERTZ, 1983). A grande questão é que em áreas do conhecimento cuja relação é de encontros e desencontros cosmológicos constantes, como caracterizarei a relação entre o direito e os Borum, não basta apenas sermos conhecedores pontuais. O desafio é maior para ambos.

posturas contemporâneas da antropologia é justamente a necessidade de localizarmos os saberes produzidos (HARAWAY, 1995).

¹³ Me refiro a esse fato, uma vez que Geertz (1973) demonstra que: “for it is only apparently cocks that are fighting there. Actually, it is men” (pag. 417).

¹⁴ Uso esse termo não somente por um recurso de linguagem, mas uma família de professores ganha essa denominação pelas pessoas que frequentam a FDCE.

1.2. Índio ou Indígena: o desvelamento de uma ontologia duplamente negativa

Nós, grandes classificadores práticos do mundo, somos capazes de ordenar tudo e todos num plano ontológico muito bem definido. Os questionamentos sobre o *ser* – uma das mais difíceis perguntas da filosofia – encontram significados muito acentuados quando observamos a realidade empírica dos diversos “grupos formadores da sociedade” (BRASIL, 1988) e que compõem o imaginário dos reprodutores do grande mito da brasilidade. Ou, se nos voltarmos ao em(de)bate, parece-me existir um significado muito bem estruturado do que é índio no ponto de vista do meu interlocutor, mas que somente a filosofia com pessoas dentro (INGOLD, 1992, p. 696) é capaz de mostrar.

Esse significado se revela aos poucos e tem desdobramentos interessantes, pois acredito que resguarda uma negação de categoria em sentido duplo e tem reflexos futuros. Um deixar de ser *índio* para se tornar *cidadão brasileiro* falante de português – o que requer uma ascensão ao estatuto tão almejado por nós de sujeitos de direito. E isto está muito bem disposto quando meu interlocutor invoca em sua fala a necessidade de aprender a língua portuguesa, pois é essa que todo cidadão brasileiro fala. Mas antes de chegar lá, existe um percurso muito certo a se seguir, cujo *leitmotiv* é associar o ser indígena a imagens estáticas e simplórias quanto aos seus significados. Digo isso, pois, como a literatura etnológica já demonstrou (CARNEIRO DA CUNHA, 1990, 1992) a formação do imaginário brasileiro sobre o índio é basicamente constituída das representações etnocêntricas que os povos europeus tinham sobre os povos americanos, a partir de um primeiro olhar que se reduz às fronteiras que o Tratado de Tordesilhas permitia aos portugueses construir. Portanto, as representações que ainda persistem são “duas imagens de índios que só muito tenuamente se recobrem: a francesa que o exalta, e a ibérica, que o deprecia. Uma imagem de viajante, outra de colono” (CARNEIRO DA CUNHA, 1990, p. 109). Porém, creio que essas ditas imagens representam na verdade uma forma predisposta acerca do que existe, um negativo que dispõe a condição de existência e que, suspeito, ainda permanece nas categorias jurídicas.

De qualquer forma, essas representações ou imagem do ser índio também não são apresentadas sem grandes modulações na literatura. Do *bom selvagem* que P. V. Caminha relata, passando pelo o índio antropófago colonial ocupante de uma primitividade ingênua, até chegar ao índio cuja a capacidade de falar é negada (GRAHAM, 2011): todas essas ideias são mais ou menos a essencialização do ser índio como um ente sem fé, sem lei e sem rei. Ou,

qualquer outra variação que essa métrica possa assumir e nos parece que assumiu¹⁵. Decerto, hoje parece existir uma essencialização do ser índio como que, na melhor das hipóteses, busca o proteger da grande perversidade que nós Brancos somos capazes produzir, portanto o paternalismo sombrio ofusca o exercício de qualquer alteridade, e o máximo que conseguimos alcançar é um relativismo complacente (VIVEIROS DE CASTRO, 2011). E esse relativismo é a maneira mais bem construída e solidamente edificada nas nossas formas ocidentais de pensar e produzir conhecimento, pois é a “maneira de não estar em lugar nenhum, mas alegando-se que se está igualmente em toda parte (HARAWAY, 1995, p. 23-24). Coincidentemente ou não, estar em todo lugar sem estar em lugar algum será uma outra forma de narrar a ideia jurídica ao longo da Bacia do rio doce, uma forma geral que busca a “reparação total do dano”, muito embora as controvérsias acerca das ações mostrarão os efeitos dessa forma de pensar.

Veremos, entretanto, como essa medida opera um reducionismo, uma essencialização que nada mais é do que pressupostos tidos como dados nos encontros pragmáticos acerca do ser índio. Uma tarefa difícil. Não basta ser indígena, tem que aparecer índio, ser fotogênico e enquadrar-se numa imagem de índio muito bem caracterizada e que coloque sua tradicionalidade à mostra, mas que aos poucos tem que deixar de ser (tem que aprender o português, diria meu interlocutor). Essa é a ofensiva não anunciada nos jornais, mas que sempre esteve em curso a partir de uma “guerra silenciosa” – os Borum chamarão de Guerra Justa, numa alusão ao decreto de D. João VI – cujo objetivo é uma simplificação ontológica. Mas essa ofensiva não é só contra os índios, ela é contra a proliferação de multiplicidades epistêmicas que muitas das indigeneidades, índias e não-índias, revelam em suas mais complexas formas de pensamento.

Impõe-se aqui uma distinção: já foi anunciado que “no Brasil, todo mundo é índio, exceto quem não é” (VIVEIROS DE CASTRO, 2008). Então, acredito que aqui o problema se inverte. Não é uma questão com o ser índio, mas com quem não é. E, certamente, os juristas não são indígenas, muito menos índios, basta perguntar a eles. A grande diferença é que nem todo indígena é índio¹⁶, até porque ser índio implica numa relação de pertencimento invertida das formas que nós estamos acostumados a lidar. São os índios que pertencem à terra, e não o

¹⁵ Ainda hoje a filosofia política se preocupa muito com os desdobramentos que essas junções podem assumir. Nunca é tarde para lembrar que mesmo os mais avançados questionamentos sobre as formas morais da pessoa (SPAEMANN, 2006; HONNETH, 2009) perpassam pela aquisição, ou proteção, do status normativo da dignidade, proposta jurídica muito bem estruturada (Lei), cuja origem (TAYLOR, 1994) remonta às formas cristãs (Fé) e tem no Estado o grande garantidor (Rei).

¹⁶ Remeto o leitor ao já famoso texto de Eduardo Viveiros de Castro (2017) onde essa distinção é feita. Na verdade, quem realiza essa caracterização na literatura é Cardoso de Oliveira (1993) e Viveiros apenas a atualiza com dados.

contrário. Nesse ponto, sou afortunado, pois para entender isso basta observar o significado que uma autodenominação feita pelos Borum nos diz: *Krenak* é a junção de *kren*, que significa cabeça, na medida em que associado com *nak*, que é terra, já é possível saber ao certo de onde esse povo vem (PARAISO, 1992; SOARES, 1992).

Mas não seria justamente isso o que meu interlocutor busca dizer ao colocar que “*ele tem que tá na terra dele, na sua tradicionalidade*”? Acredito que não. A interposição do significado depende de seu contexto, por isso a localização de espaço feita anteriormente. O ponto de vista expresso naquele episódio marca e define também os sujeitos que pensam o direito, mas não é somente isso. Ele é (re)produtor de uma redução potencial que, não raramente, leva-nos a encontrar grandes questionadores sobre a existência de índio no Brasil e adeptos de uma teoria da mestiçagem (RIBEIRO, 1970), que aponta para uma “mistura” enquanto categoria sociopolítica do Brasil. Essa ideia, que encontra ressonância na *cultural traits theory* desde Kroeber (HANDLER; LINNEKIN, 1984) e que no Brasil ganhou grande expressão com os estudos de aculturação (BALDUS, 1949; GALVÃO, 1960; RIBEIRO, 1970; SAMPAIO-SILVA, 2000), ainda é persistente na formação conceitual do ser índio. Por isso, “um índio calçado e vestindo com calça jeans, falando português, utilizando gravadores e vídeos ou morando em uma favela em São Paulo aparece aos olhos do público como menos índio. Eles deveriam seguir suas tradições, se diz” (COHN, 2001, p. 36).

Um exemplo significativo é o fato de que muito do que se fala sobre povos indígenas atualmente nos remete aos povos do Brasil Central e Setentrional, na medida em que povos indígenas da região Sudeste e Nordeste são facilmente explicados como assimilados pela sociedade, inexistentes portanto¹⁷. Se buscarmos um importante trabalho de Eduardo Galvão sobre áreas culturais do Brasil, encontraremos exatamente a perspectiva de aculturação como um elemento qualificante da dificuldade de lastrear áreas culturais dos povos índios da região Nordeste, sendo eles tidos como integrados no meio regional, “registrando uma considerável mesclagem e perda de elementos culturais tradicionais, inclusive a língua” (GALVÃO, 1960, p 39). A perda da tradicionalidade enquanto distintivo cultural é, ao mesmo tempo, o fim e o início de uma postura ontológica. É o marco enunciado para deixar de ser índio, acionando

¹⁷ Um ponto interessante é trazido por José Maurício Aurruti (1997, p. 20): “Nos primeiros documentos do órgão indigenista e nos textos dos primeiros folcloristas/etnólogos sobre os grupos do Nordeste, fica clara a indecisão na escolha da categoria atenuante mais adequada, levando à alternância e combinação de ‘caboclo’, ‘descendentes indígenas’, ‘remanescentes indígenas’ e outras variantes, em que o ‘índigena’ podia ser substituído por designações étnicas ou toponímicas. Essa indecisão, no entanto, com o tempo, cedeu lugar a um franco predomínio do termo ‘remanescentes’, categoria que se mantém presente ainda hoje nos textos e discursos de autores e personagens que, através dela, acabam por criar uma categoria especial de índios e reconhecer um padrão particularde ‘indianidade’”

argumentos da “perda” de uma essencialidade que instantaneamente os tornam outra coisa, mesmo que o ponto referencial dessas classificações seja sempre nosso sobre eles. Essa margem revela que o significado de tradicional é tomado como uma apresentação de traços culturais inerentes não submetidos à forma do devir, que perpetuam uma autonomização simbólica do ser índio que impossibilita a existência de qualquer modo, ou de qualquer outro modo.

Bom, se a afirmação “ontologias são o acervo de *pressupostos sobre o que existe*” (ALMEIDA, 2013, p. 9, destaque no original), o ponto de vista constitutivo do meu interlocutor parece esperar a existência desse índio tradicional a-histórico nunca disposto no tempo presente. Há uma certa invenção – no sentido negativo¹⁸ – de uma concepção naturalista e romântica do nativo vivendo e compondo a natureza que nunca será autenticamente representado no plano da existência empírica, pois não corresponde a uma realidade de atuação política desenvolvida por muitos povos indígenas na atualidade. Por isso se trata de uma perversa forma de representação do ser índio e propriamente uma redução ontológica das potenciais formas de existir e, talvez seja mais adequado, (re)existir. Uma ontologia minimalista, a-histórica e programática. A pergunta que deixo é: será que essa ontologia minimalista ainda persiste no encontro pragmático entre o direito e os Borum?

Interessante é observar que trabalhos etnográficos e análises históricas, que tomam o cuidado para não incorrer em anacronismos, desconstroem ou bagunçam as percepções enraizadas nesse símbolo autonomizado do ser índio. O destaque à organização política que manuseia esse símbolo a seu favor, assemelha-se aos contornos de um essencialismo estratégico que busca sanar os conflitos por terra, que ironicamente perpassam por todas as questões indígenas. Os Kaingang do oeste de São Paulo, por exemplo, convivem com grupos de índios Borum que foram deslocados de Minas Gerais para lá durante a ditadura militar¹⁹, sendo os conflitos interétnicos existentes. No entanto,

[a]s manifestações étnicas estão no cotidiano desses índios, procuram exaltá-las sempre que podem, principalmente quando da presença de estranhos na aldeia. Sabem como são vistos pelos regionais e sabem também como manipular a sua concepção sobre o que é ser índio; em períodos de festas e comemorações que abrangem toda a aldeia, se organizam para apresentar ao outro sua cultura, exibida através de danças, cantos em Kaingang ou Krenak, pintam-se e vestem-se como “índio”. (CRUZ, 2007, p. 114)

Não obstante, os estudos realizados entre os Kaingang do oeste paulista é um exemplo da construção de que índio é membro “de povos e comunidades que têm consciência – seja porque

¹⁸ Ver as distinções que Roy Wagner (1981) realiza sobre o termo.

¹⁹ O capítulo 2 ilustra as diásporas sofridas pelos Borum.

nunca a perdera, seja porque a recobramos – de sua relação histórica com os indígenas que viviam nesta terra antes da chegada dos europeus” (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 187). Essa consciência os coloca a frente de suas próprias histórias feitas no tempo presente, composta por uma rede de significados que estrategicamente utiliza dos conceitos ocidentais e tradicionais.

Mas isso não me parece um ato isolado e singular de um grupo. Os Arara do rio Iriri no estado do Pará, que foram considerados extintos em 1940, ao realizarem os rituais da Festa do Jacaré dão importância, como expressão de uma consciência, ao “apresentar-se” para os Brancos:

Trata-se de mostrar a este importante outro o que é ser Arara. Há uma preocupação declarada em se apresentar como índios de verdade frente aos Brancos, ou seja, em executar música e dança tradicional, em se alimentar de comidas que consumiam antes do contato e em ornamentar seus corpos. Todo este processo de “virar índio” é conduzido de uma forma propriamente arara. E, como em qualquer ritual, seus efeitos são, ou buscam ser, transformativos. (OTERO DOS SANTOS, 2014, p.12)

Em uma mesma linha, Berth A. Conklin (1997) endereça o argumento de que na contemporaneidade a identidade política e a imagem corporal se tornam símbolos em zonas de atuação e confronto que se enquadram, corriqueiramente, em demandas sobre a autenticidade dos índios. Apesar das discordâncias contemporâneas acerca dos debates sobre “identidade” na questão indígena, Conklin narra uma situação que tomou lugar na *Earth Summit* no Rio de Janeiro em junho de 1992:

[...]
Confronted with this dilemma, several Kayapó addressed the problem by stationing themselves as self-appointed bouncers at the doors of the conference room to determine who would be admitted. Faced with would-be participants as diverse as Filipino tribal and blond, blue-eyed Laplanders, they screened on the basis of appearance: only individuals wearing exotic, apparently non-Western costumes were admitted. Thus, when two North American Indians appeared dressed in street clothes, they were turned away. When the same two individuals returned the following day in beads and feathers, they entered without difficulty. (CONKLIN, 1992, p. 727)²⁰

Esses dois exemplos ilustram não somente a centralidade que o corpo assume nas relações ameríndias (SEEGER; DAMATTA; VIVEIROS DE CASTRO, 1979), mas trazem à tona um performar político em torno do símbolo construído pelo ocidente, algo que vai além do que

²⁰ “[...]Confrontados com este dilema, vários Kayapó abordaram o problema posicionando-se como seguranças automeados nas portas da sala de conferências para determinar quem seria admitido. Diante de candidatos a participantes tão diversos como tribos filipinas e lacedores loiros de olhos azuis, eles foram selecionados com base na aparência: apenas indivíduos vestindo trajes exóticos, aparentemente não ocidentais, eram admitidos. Assim, quando dois índios norte-americanos apareceram vestidos com roupas de rua, eles foram rejeitados. Quando os mesmos dois indivíduos voltaram no dia seguinte em contos e penas, entraram sem dificuldade. (CONKLIN, 1992, p. 727, tradução minha).

Sahlins (1999, p. 7) ressalta ao afirmar que “local sociastes of the third and fourth world do attempt to organize the irresistible forces of the world-system according to their own system of the world”²¹. Acredito que os desdobramentos performativos não se resumem à corporalidade e adentram ao campo dos atos de linguagem. Especificamente, no *modo como os índios falam*.

Laura Graham (2003, 2011) coloca em evidência que lideranças indígenas e porta-vozes tomam decisões estratégicas sobre o uso da linguagem mixada, que por hora ressalta a tradicionalidade pela escolha de falar muitos termos em idioma nativo. E não é comum encontrar lideranças indígenas que comecem suas falas com cumprimentos tradicionais, ou façam referências diretas à língua, como fez Joênia Wapichana na sua sustentação oral²² no Supremo Tribunal Federal no caso da demarcação da Terra indígena Raposa do Sol (BRASIL, 2009); ou como fez Shirley Krenak quando se apresentou a mim na língua borum em uma reunião do Núcleo de Agroecologia de Governador Valadares (NAGÔ).

De qualquer forma, o desdobramento da perversidade do pressuposto acerca do ser índio também encontra lugar na fala, pois ao optarem por transitar para uma paridade de fala em uma linguagem comum de Estado, inúmeros questionamentos são levantados acerca da “autenticidade” e capacidade representativa da liderança. Kirsch (2014) traz um relevante dado de pesquisa que ilustra esse impasse ao etnografar os contornos da famosa *OK Tedi Mine*, em Papua-Nova Guiné:

The Yonggom and their neighbors also invoke the discourse of environmentalism and the language of science to convey their concerns about pollution from the Ok Tedi mine, but in doing so, they face a double bind. If they address environmental problems using their own terms and concepts, as when the Yonggom describe the Ok Tedi mine as a corporate sorcerer, they risk being misunderstood and having their views treated as irrelevant to scientific or technocratic decision making (Burton 1997, 41–43). Conversely, people claiming indigenous rights risk having their testimony judged as inauthentic if they use the language of science when speaking about environmental issues [...]” (KIRSCH, 2014, p. 81).²³

Assim, entendo que a reprodução dessa percepção ontológica do ser índio retira do espectro a capacidade de agência indígena ao negar compreender as transformações ou

²¹ “Sociedades locais do terceiro e quarto mundo tentam organizar as forças irresistíveis do sistema mundial de acordo com seu próprio sistema do mundo” (SAHLINS, 1999, p. 7, tradução minha).

²² Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=J46FvCHWsYU>. Acesso em: 01 jan. 2019.

²³ “Os Yonggom e seus vizinhos também invocam o discurso do ambientalismo e da linguagem da ciência para transmitir suas preocupações sobre a poluição da mina de Ok Tedi, mas, ao fazê-lo, enfrentam um duplo empecilho. Se eles lidam com problemas ambientais usando seus próprios termos e conceitos, como quando os Yonggom descrevem a mina Ok Tedi como um feiticeiro corporativo, correm o risco de serem mal interpretados e terem suas opiniões consideradas irrelevantes para a tomada de decisões científicas ou tecnocráticas (Burton 1997, 41-43).). Por outro lado, as pessoas que reivindicam direitos indígenas correm o risco de ter seu testemunho julgado como inautêntico se eles usam a linguagem da ciência quando falam sobre questões ambientais [...]” (KIRSCH, 2014, p. 81, tradução minha)

adaptações nos seus conceitos e teorias. Esse último exemplo tem força para colocar esse ponto em questão, porque a capacidade de articulação indígena no caso da *OK Tedi Mine* foi a principal oposição aos avanços da devastadora mineração da BHP Billinton naquelas terras (KIRSCH, 2014), ao passo que a desvinculação de uma percepção ontológica levou ao próprio Estado da Papua-Nova Guiné a não reconhecer o povo Yonggom como indígenas (KIRSCH, 2014, p. 209).

Apesar desses exemplos demonstrarem as articulações políticas acerca do símbolo do ser índio (bem como algumas de suas consequências), eles são capazes apenas de evidenciar parcela do argumento construído e que terá repercussão nessa dissertação. Para estruturar a outra, retomo os estudos dos índios do Nordeste brasileiro, que “na década de 50, a relação de povos indígenas do Nordeste incluía dez etnias; quarenta anos depois, em 1994, essa lista montava a 23” (OLIVEIRA FILHO, 1998, p. 47). Índios enrustidos? Brancos que viraram índios? Índios que viraram Brancos e, depois, viraram índios de novo? Essas comunidades emergentes, que causam estranheza até mesmo entre seus defensores, tencionam novamente as percepções sobre o significado de *tradicionalidade* expresso na imagem geral sobre o ser índio.

A questão é que os “novos” indígenas do Nordeste nunca deixaram de existir. Contudo, ao recobrem a sua consciência em relação histórica com os indígenas que viviam naquelas terras²⁴, de pronto são colocados “à prova”, até porque muitos elementos que compunham a diversidade daqueles povos indígenas foram forçosamente proibidas e fisicamente constrangidas pela ascendente figura do Estado. Existe uma ausência de referência ao símbolo geral do ser índio que compõe o imaginário geral de nós classificadores, presente nas designações de áreas culturais indígenas desde Galvão (1960). Por sorte, importantes trabalhos de campo (SAMPAIO, 1986; CARVALHO, 1977; OLIVEIRA FILHO, 1998, 1999) contribuem para uma tentativa de obviação (WAGNER, 1981) desse símbolo:

A referência à ausência de “certa compreensão, explicação” para justificar o desconhecimento da identidade genérica índio continua por nós sendo percebida como a ausência formal do elemento relacionai dominante, responsável pela sua atribuição. Quando o elemento relacionai se faz presente, eles não mais se designam como caboclos (caboclos de Barra Velha, conforme a maioria), classificador regional, mas como índios, e índios a quem se atribui uma identidade específica, Pataxó no caso:

“Eu não sabia que era Pataxó. Vim saber que nós era Pataxó da chegada desse chefe nosso [primeiro chefe do Posto indígena]. Mas os nosso pai não dizia o que nós era ... depois que o chefe chegou foi que falou que nós era Pataxó. Aí fiquemo Pataxó toda vida...Acreditamo porque eles falaram, eles conhece índio ...” (CARVALHO, 1984, p 174)

²⁴ Alguns autores (PACHECO DE OLIVERA, 1999; VIVEIROS DE CASTRO, 2017; BARTOLOMÉ, 2006; LISBOA, 2017) articulam essa retomada devido a um favorecimento no cenário antropológico, com um despertar do interesse acadêmico, e jurídico, principalmente devido a ascensão das garantias constitucionais que as lutas e articulações indígenas levaram a compor o corpo do art. 231 e 231 (BRASIL, 1988).

Essas etnogêneses (BARTOLOMÉ, 2006), para ser preciso conceitualmente, produzem novos sujeitos coletivos com lógicas cognitivas que identificam substratos tradicionais em relação as vidas sociais que o cercam com o intuito de assentarem uma diferença que “não se trata de uma continuidade cultural linear, mas de uma continuidade dos significados culturais da experiência” (BARTOLOMÉ, 2006, pag. 59). Essa perspectiva, que poderia soar como uma identificação de uma prática reversa, mostra uma transformação na consciência que os históricos confrontos interétnicos produzem, revelando a capacidade de pensar conceitualmente signos dos mais variados e compor estrategicamente (talvez essa não seja a palavra mais adequada) atuações eminentemente políticas e, veremos, jurídicas. Então, onde está a tradicionalidade para ser mostrada ao Branco? Ou melhor, qual tradicionalidade deve se mostrar? Isso varia, a depender das demandas internas e externas de uma comunidade tradicional, bem como dos vetores que são acionados não raramente pelo Estado na ofensiva contra seus direitos.

Esse pensar conceitualmente questiona o significado de tradicionalidade que ontologicamente construímos ou reproduzimos, mostrando uma “flexibilidade” acerca das classificações que as produções científicas sociais – e militantes alertaria Arruti (1997) – cristalizaram como imperativos acerca das potencialidades de ser e que produzem, hoje conseguimos reconhecer, práticas etnocêntricas e extremamente violentas.

Com essa exemplificação retomo o que disse acima sobre a negação das potencialidades da categoria índio. Foi possível evidenciar que é uma negação na direção de deixar de ser para ocupar uma outra categoria: a *cidadão brasileiro*, por completo e integrado. Caso não seja possível acionar no imaginário do Branco um índio autêntico, certamente as outras formas de existir índias não são possíveis. Entretanto, isso apenas exemplifica uma versão da ontologia em espaço de direito, a outra é que a única possibilidade de se tornar é não-índio, o contrário é impossível. Isto é, a negação ontológica ocorre em um duplo sentido porque afirma pressupostos de uma imagem do ser índio que não encontra correspondentes no plano pragmático – mas que certamente opera na obrigatoriedade de deixar de ser –, bem como produz uma impossibilidade reversa: o voltar a ser índio. Isso soaria como uma grande heresia, ou uma ofensa ao meu interlocutor que seguramente compactuaria com essa impossibilidade. Imagine se tivesse retomado ao em(de)bate com um exemplo acerca da inconstância dos índios “vestidos” de caboclos? Muito embora ainda me debruçarei sobre contornos mais apropriados, essa ontologia minimalista me colocara em diálogo com as categorias de insulto que podemos

retirar das categorias que tencionaremos no campo jurídico após o rompimento da barragem de 2015.

Mas isso não é tudo. Se tanto a “indianidade” quanto a “brasilidade”, que meu interlocutor queria rascunhar como conceitos opostos em um pedaço de papel, são formas de uma mesma perspectiva, e que, por mais que tenhamos nos afastado, a questão de dizer quem é o que ainda persiste nessa visão. Mas essa não é uma questão que importuna muito aos antropólogos (pelo que me parece), tão somente aos juristas que buscam sempre dizer e separar as pessoas e as coisas sistematicamente para poder, então, classificá-las como relevantes juridicamente. O tipo de conhecimento que produzimos sempre traz, antes de tudo, a pergunta “pra que serve?” (ou “qual a relevância de...?”) que resguarda um fundo de utilidade²⁵ refletido nas formas e pressupostos sobre o que existe (ontologias). Talvez esse seja o problema, não é uma questão com os índios, mas com quem não é. No meu caso, com os produtores do direito.

1.3. Alguns pontos iniciais de pesquisa: direito, espaço e ontologia

Em momento algum foge à mente as diversas lutas por reconhecimento que as comunidades indígenas do Brasil desencadearam e desencadeiam na busca por direitos. Inclusive, minhas incursões empíricas e interlocuções se dão, em grande medida, porque pude corroborar por essa tentativa de afirmação de direitos. Muitos desses direitos, narrados como originários (CARNEIRO DA CUNHA, 2012, 2018), derivam de uma posituação constitucional que hoje começamos a entender um pouco mais sobre os seus bastidores (DIAS, CAPIBERIBE, 2019). Não, não se trata somente do importante capítulo do índio, mas de um pressuposto escrito nos artigos 215 e 216 que reconhece realidades múltiplas²⁶ estruturantes, mas também estruturadas, sobre o que se designa como sociedade brasileira²⁷.

²⁵ Levi-Struass (1989) me ensinou n’*O pensamento selvagem* algo bastante elucidativo acerca desse tipo comportamento que identifiquei. A ciência do concreto, como ele busca mencionar o pensamento mágico, é contrastante ao pensamento científico na seguinte maneira: “ De tais exemplos, que se poderiam retirar de todas as regiões do mundo, concluir-se-ia, de bom grado, que as espécies animais e vegetais não são conhecidas porque são úteis; elas são consideradas úteis ou interessantes porque são primeiro conhecidas” (p. 24).

²⁶ uso o termo no sentido de Annemarie Mol (2007, p. 5-6) para configurar uma possibilidade que adentre também ao campo ontológico, uma vez que realidades múltiplas indicam possibilidades de construções alternativas sobre plano da existência e não somente uma pluralidade de pontos de vista sobre o mesmo objeto existente.

²⁷Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória **dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira**, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; (BRASIL, 1988, grifo nosso)

É esse pressuposto, que apresenta uma variedade de possibilidades sobre expressões culturais, que parece faltar aos agentes do direito – mesmo porque a possibilidade de mudança inscrita na ideia de “cultura” *aqui* expressa só se dá quando os próprios atores dessa “cultura” somos nós. Uma relação ontológica centrípeta que coloca em um moinho satânico, para usar uma adequada expressão de Polanyi (2011), as possibilidades epistêmicas mais variadas. No meu caso, a ontologia minimalista do ser índio como imagem fixa no espaço do direito se apresentou como um impasse epistemológico, que se desdobra em impasses para realização de uma pesquisa de campo. E me parece que esse impasse não é singular. Uma rápida consulta no sistema de bibliotecas da UFMG acerca de trabalhos acadêmicos produzidos na pós-graduação, somados aos dados oficiais dos professores descritos anteriormente, nos permite observar o irrisório número de exemplares sobre esse assunto nos contornos simbólicos da FDCE. Porém, ao me dar conta que enunciados sobre o ser índio têm natureza performativa e não constativa, como tentei demarcar acima, sigo adiante. Mas agora com propósitos que transcendem a uma evidência científica e que se mostram como disputas políticas capazes de modelar as formas de atuar e pensar na academia. Entender a produção de significado por meio das redes de interlocução é um desafio ao estar em campo, assim como ao *estar aqui* – ou nos espaços oficiais de formação dos juristas e de produção do direito. Espaços esses que se tornam imiscíveis às discussões sobre o índio, independentemente da existência de preceitos legais. Não raramente, quando essa miscibilidade é possível, reproduzimos um relativismo paternalista.

De alguma forma, essa constatação não é nova. A existência de direitos, que normalmente perpassam por lutas por reconhecimento, é algo diferente de sua eficácia. Não por acaso, as demandas por territórios perpassam pela adjudicação do direito em uma instância de resolução oficial, mesmo essa garantia já estar disposta na legislação brasileira desde tempos anteriores à República (CARNEIRO DA CUNHA, 2018). O que é novo é entender que por detrás de um simples desrespeito às formas jurídicas oficiais está uma concepção muito bem estruturada que expõe pressupostos acerca do ser índio a serem preenchido no campo pragmático. Um espaço sensível e que carece de mais estudos para demonstrar com o símbolo perpetrado pelo direito acerca do ser índio opera no mundo empírico para além de uma eficácia simbólica. O episódio que narro, bem como as ideias de caráter ensaístico que ofertei, apenas podem ser dispostas como hipóteses que começaremos a verificar sua repetição na medida que caminho nesse texto. Entretanto, em tempos no qual o avanço do Estado etnocida sobre os índios nunca se mostrou tão voraz, a sensibilidade com o tema que trago se aguça no sentido

de operar uma necessária obviação simbólica e proliferar as múltiplas ontologias nos espaços de direito. Talvez, o que seja necessário colocar em suspensão *estando aqui* seja a supremacia do pensamento ocidental e sujeitá-lo à incrível experiência de experimentar outras ontologias, outras epistemologias e, quem sabe, até tecnologias (SZTUTMAN, 2008).

Confesso que as barreiras que acreditava encontrar ao desenvolvimento de uma pesquisa em direito seriam distintas, ou qualitativamente diferentes. Contudo, estando aqui a dimensão simbólica e empírica são outras – ou outros também – e condicionam não só as pessoas que entram na FDCE, mas também os assuntos de pesquisa. Por consequência, representam, em uma pequena medida, a “cultura” jurídica sobre determinados assuntos que se colocam à mesa. De outro lado, revela também um conceito de cultura totalmente contrastante com alguns entendimentos na antropologia, do qual prefiro ficar com a ideia de cultura como “estruturas potenciais da experiência, capaz de suportar conteúdos tradicionalmente variados a absorver novos” (VIVEIROS DE CASTRO, 2002a, p. 209). Isso será importante ao adentrarmos no próximo capítulo, uma vez que o argumento principal dependerá de uma abertura do leitor; um entendimento sobre os significados de cultura para vislumbrar que as ideias de um não necessariamente são as ideias de outro. E as implicações disso são vastas.

– CAPÍTULO 2 –

Borum: povo indígena do médio rio Doce

[...]
 Ah, que ninguém me dê piedosas intenções,
 Ninguém me peça definições!
 Ninguém me diga: "vem por aqui!"
 A minha vida é um vendaval que se soltou,
 É uma onda que se alevantou,
 É um átomo a mais que se animou...
 Não sei por onde vou,
 Não sei para onde vou
 Sei que não vou por aí!
 (Cântico Negro, José Régio)

Se aventurar no mundo ameríndio é um desafio. Primeiro, porque coloca na frente do analista um contingente de produção científica que nem os mais longevos serão capazes de processar. Segundo, não existe só um universo de análise, mas múltiplos. Portanto, retroceder a uma reconstrução histórica do passado indígena é tarefa que a etnohistória se propõe e certamente faz de forma muito mais adequada que qualquer “breve introdução histórica”, que não raramente encontramos nos textos jurídicos. Assim, opto nessa pesquisa por contextualizar o povo indígena em questão a partir do presente etnográfico, seja lá o que essa famosa expressão possa significar, pois o movimento histórico é um arcabouço que requer muitas definições que a inconstância Borum não permite ofertar, algo já sugerido na epígrafe.

Como mencionado na introdução, a denominação que optei por utilizar nesse trabalho é Borum²⁸. Este é um etnônimo que os indígenas utilizam para se referir uns aos outros, mas também é comum observar a utilização da palavra em referência a alguns não-indígenas que são “próximos” ou parceiros. Borum é uma autodenominação que é capaz de conglobar povos indígenas de filiações diversas, para os quais o órgão indigenista aplica outra rubrica: Krenak²⁹. A autodesignação, segundo Nimuendaju (1946), significa uma autoreferência genérica, normalmente traduzido como “gente”, “índio”, “humano” (PASCOAL, 2010, p. 39), que hoje também é utilizada para se referir de forma geral “aos homens, os índios Krenak” (SOARES, 1992, p. 194). Esse povo tradicional “lack a generic designation for themselves, **since Borum**

²⁸ Conforme a Associação Brasileira de Antropologia, utilizo o etnônimo grafado em maiúsculo quando substantivo, e minúsculo quando adjetivo.

²⁹ Baeta e Mattos (1998) comentam que o primeiro uso do termo “krenak” é registrado em 1905. Contudo, não recorri a acervos para verificar esta informação, somente se tratando de uma constatação sem muitas evidências pelas autoras. Daniel Araújo da Silva (2009) informa que a primeira referência aos Krenak foi feita em 1905 por Ceciliano de Abreu Almeida em *O Desbravamento das Selvas do Rio Doce*.

(Bory'gn) in their language denotes any Indian, irrespective of tribal affiliation. On the other hand, they distinguish the several Botocudo tribes, some of which comprised several bands, each under a special chief”³⁰ (NIMUENDAJO, 1946, p. 97, destaque nosso). Nesse sentido, a designação Borum trata de diversos subgrupos que ocupam a Terra Indígena Krenak, todos esses subgrupos também são identificados pela nomeação geral que a Funai utiliza, assim como a sociedade envolvente e parcela da literatura lança mão para se referir àquelas pessoas que são pertencentes à terra tradicional³¹.

Entretanto, é importante ressaltar que – e por isso a escolha da categoria nativa – o termo Krenak designa, inicialmente, um subgrupo, coexistindo no mesmo espaço territorial, sobreviventes de outros povos pré-colombianos que compõem essa identidade geral, como Nakre-ehé, Giporok, Gutkrak, Pojixá (PARAÍSO, 1992). Pascoal (2006) fez algumas breves considerações acerca do afloramento dessa identidade geral, muito utilizada nas várias frentes de atuação que esse povo indígena compõe, evidenciando seu fortalecimento a partir da década de 1950. O termo empregado – identidade – certamente não resguarda ligações com uma terminologia de correspondência, isto é, a persecução identitária assumiria algo como um norte almejado, algo como ser *idêntico* a um padrão ou modelo. Esse não é o sentido que emprego. O que busco designar é “a percepção de uma continuidade, de um processo, de um fluxo, em suma, uma memória” (CARNEIRO DA CUNHA, p. 121, 1994). Isso nos livra de certas imprecisões possíveis na leitura dos Borum, especialmente por terem sua história contada e pensada a partir de uma memória coletiva que esse povo constrói no cotidiano de sua vida ao lidar com as interações, atuações e violações constantes.

Contudo, autores como Paraíso e Mattos insistem em utilizar o termo *Botocudo* para designar tais índios, que se trata de um epíteto oitocentista de caráter pejorativo e alógeno construído pelos portugueses e paulistas em referência aos pedaços de madeira utilizados nas extremidades auriculares e labiais de alguns povos que ocupavam extensas regiões onde a invasão assumiu grandes repercussões. “Celebres botocudos”, diria Mattos (2004, p. 38). Devo dizer que isso não significa o desuso dessa forma pelos indígenas, isto é: nas inserções de

³⁰ carecem de uma designação genérica para si mesmos, já que Borun (Bory'gn) em seu idioma denota qualquer indiano, independentemente da afiliação tribal. Por outro lado, eles distinguem as várias tribos Botocudo, algumas das quais compreendem várias bandas, cada uma sob um chefe especial (NIMUENDAJO, 1946, p. 97, grifo nosso, tradução minha).

³¹ Digo isso, pois, existem índios Krenak em São Paulo, na Terra Indígena de Vanuíre, bem como na Fazenda Guarani. Essa dispersão se deve à depreciação que esse povo sofreu ao longo da história, sendo expulsos duas vezes das terras que ocupam de forma bastante violenta e que, melhor do que dizer, eles mesmos narram no curta GUERRA Sem Fim. 2016. Direção: Vitor Blotta e Fabrício Bonni. Produção: Ministério Público Federal. Roteiro: Vitor Blotta e Fabrício Bonni. 1 vídeo (29m e 40s). Publicado pelo canal Unnova Produções. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=DfkGVfkJpAM&t=858s>. Acesso em: 16 abr. 2019.

lideranças desse povo no cotidiano dos Brancos, constantemente reconstruem parcela da sua história utilizando tal terminologia, mas sempre com um ar negativo, dizendo que era dessa forma que os Borum eram conhecidos.

A escolha da categoria nativa se impõe para evitar o que Arantes revela em seu trabalho, bem como cria uma coerência na etnologia recente desse povo: “[i]nclusive porque dentro da aldeia todos se entendem igualmente enquanto Borum, já o termo Krenak dá abertura para comentário do tipo: “eu sou Krenak de verdade, parente do capitão. Eles lá não são Krenak, não é Nakre-ehé”” (ARANTES, 2006, p. 81). Por outro lado, a identificação geral como Krenak já nos sugere uma prática política bastante importante, que encontrou uma “unidade” nas frentes de luta contra os *Kraí* – designação dos não-indígenas, entre outros significados – na retomada de suas terras, bem como na sua diferenciação da sociedade envolvente. Isso revela que é bastante inconsequente utilizar as designações marcadas pelo tempo histórico em detrimento de certas categorias contextualizadas no presente etnográfico, pois acredito que aquelas impedem o pesquisador de perceber a dinâmica da sociabilidade e recai no lugar comum em afirmar simplesmente que os Krenak são bravos ou violentos, já que descendem dos temidos Botocudos. Aliás, se o faccionalismo foi teoria que imperou nas análises dos dados etnográficos de estudos sobre os Borum (ARANTES, 2010; MATTOS, 2002; BAETA, 1998), acredito que pouco há revelado acerca dos funcionamentos reais daquela socialidade³², uma vez que as diferenças indissolúveis (ARANTES, 2006) na sociabilidade implicam em um fortalecimento da sociopolítica Borum.

Quando se trata de observarmos essa socialidade do ponto de vista externo, penso que pouco compreenderemos das dissidências internas, apesar de saber que entre os Borum existem subgrupos variados constituindo uma identidade que constantemente ascionam sob a ideia de “guerreiros Krenak”. Essa terminologia, que escutei e anotei algumas vezes, tem repercussões importantes no que diz respeito a uma formulação conceitual que operam no pensamento indígena, assim como tem implicações pragmáticas importantes na manutenção de uma certa coesão quando todos estão sob ameaça, seja do Estado e seus agentes, seja da empresa cujo *Guapok*³³ corta seu território.

³² Na sequência de Carlos Fausto (2002), assim como Pascoal (2010), emprego a palavra socialidade em diferença à sociabilidade. A primeira, que vai ao encontro com constatações feitas por Roy Wagner (2010), busca romper com uma qualidade contínua, para falar de qualidade abstrata do social em geral, não se deslocando para o campo da relação. O segundo termo é utilizado para atentar para um tipo de socialidade percebida como positiva, focando nas produções internas das relações.

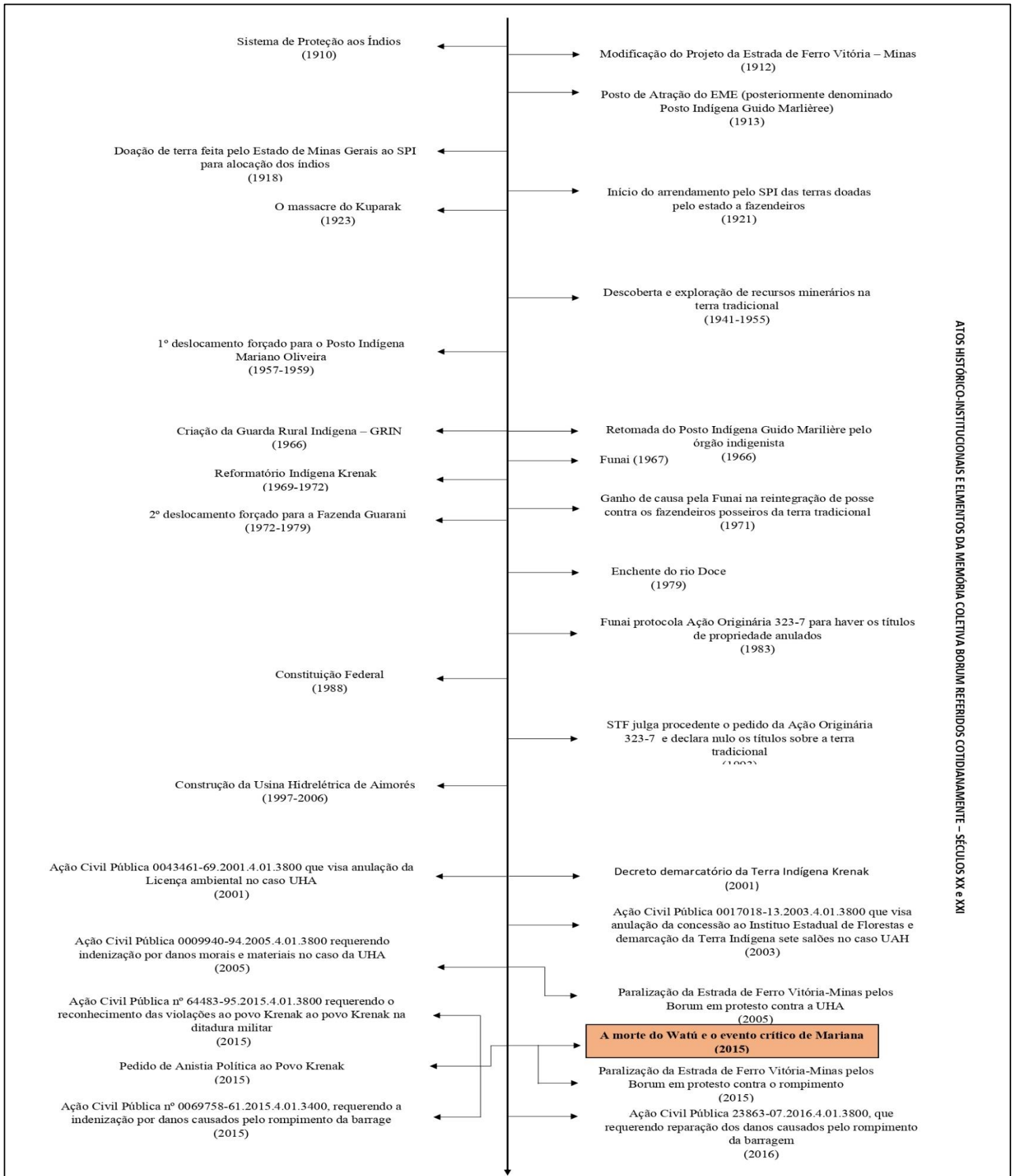
³³ Monstro que cospe fumaça. Uma forma de nomeação que os indígenas dão ao trem da Vale S.A., cuja linha férrea corta a margem direito do território ainda em disputa, como mostra o organograma.

Antes de adentrar aos demais eventos que serão referidos, é importante chamar atenção do leitor para pontos cruciais da história do povo Borum e da história institucional do Estado que permeiam a memória coletiva e faz com que a agência borum atue na construção e reconstrução de sua identidade. Por isso, sugiro a seguinte organização, já que não colocarei tempo e esforço nessa dissertação na reconstrução desses fatos. Essa organização tem o objetivo único e simples de dar visibilidade, ou seja, possibilitar que se prossiga nos argumentos sem necessariamente transformar o texto em um monólogo.

Por saber que muito deve ser escrito, como já existem trabalhos específicos sobre os Borum do séc. XIX (MATTOS, 1996, 2004; MARINATO, 2007), coloco abaixo os eventos adstritos ao século XX e XXI que modularam a memória borum, bem como fizeram com que esse povo se reinventasse nas mais variadas formas de resistência³⁴. Trabalhos existem sobre os episódios que organizo (ARAÚJO DA SILVA, 2009; CORREA, 200), mas componho essa linha, nada histórica, a partir de pontos que são relevantes e contados pelos indígenas até o ponto crítico do rompimento da barragem de Mariana, acontecimento que nos interessa por hora. Destaco que a construção veio de uma ordem contada pelos próprios indígenas, narrativas disponíveis em muitas produções audiovisuais.

³⁴ Aos que gostariam de identificar estudos específicos sobre esse vento histórico, recomendo trabalhos estruturados na metodologia da pesquisa historiográfica, que recorrem a fontes como o Acervo Público Mineiro

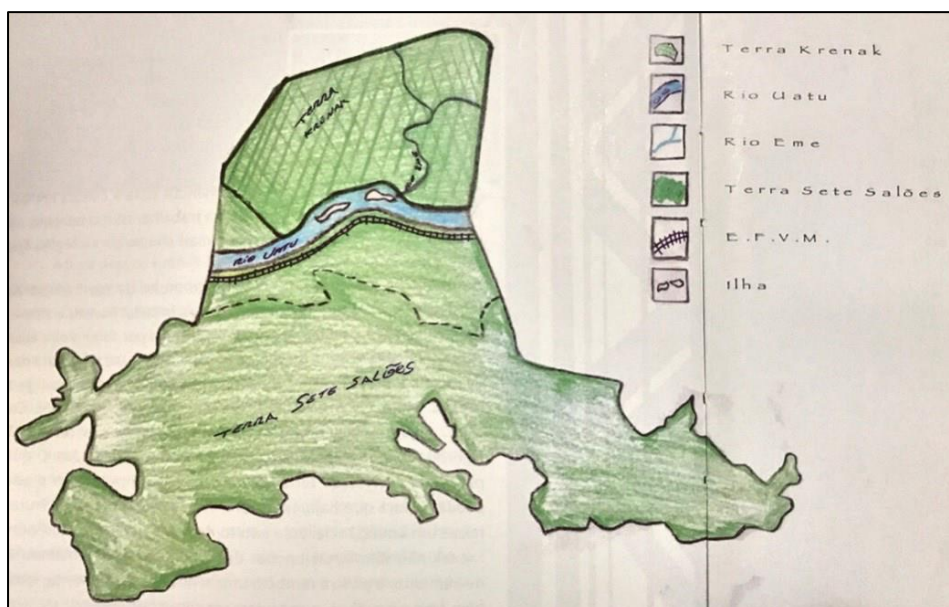
Figura 1: Organograma de eventos e da pontos essenciais da memória borum



Fonte: o autor

Como é de se esperar, os Borum guardam ligações com os povos indígenas pré-colombianos que ocupavam a região conhecida no período colonial como “sertões do leste”³⁵, compreendendo o extremo sul da Bahia, o norte do Espírito Santo e o leste de Minas Gerais. Atualmente, a terra tradicional borum compreende áreas demarcadas e não demarcadas, todas elas circunscritas à região geográfica do Médio rio Doce e está inscrita nos limites territoriais da cidade de Resplendor no estado de Minas Gerais. Os índios ocupam tradicionalmente a margem esquerda e direita delimitadas no mapa abaixo, sendo a margem esquerda homologada como Terra Indígena através do decreto Decreto s/n - 20/04/2001. As terras compreendidas à direita do rio encontram-se em processo demarcatório parado na fase de identificação desde a Portaria do órgão indigenista 193 de 04/03/2013. A primeira é reconhecida oficialmente como Terra Indígena Krenak, (TIK), a segunda é denominada de Terra Indígena Krenak de Sete Salões³⁶.

Figura 2: Mapa oral das terras dos Borum

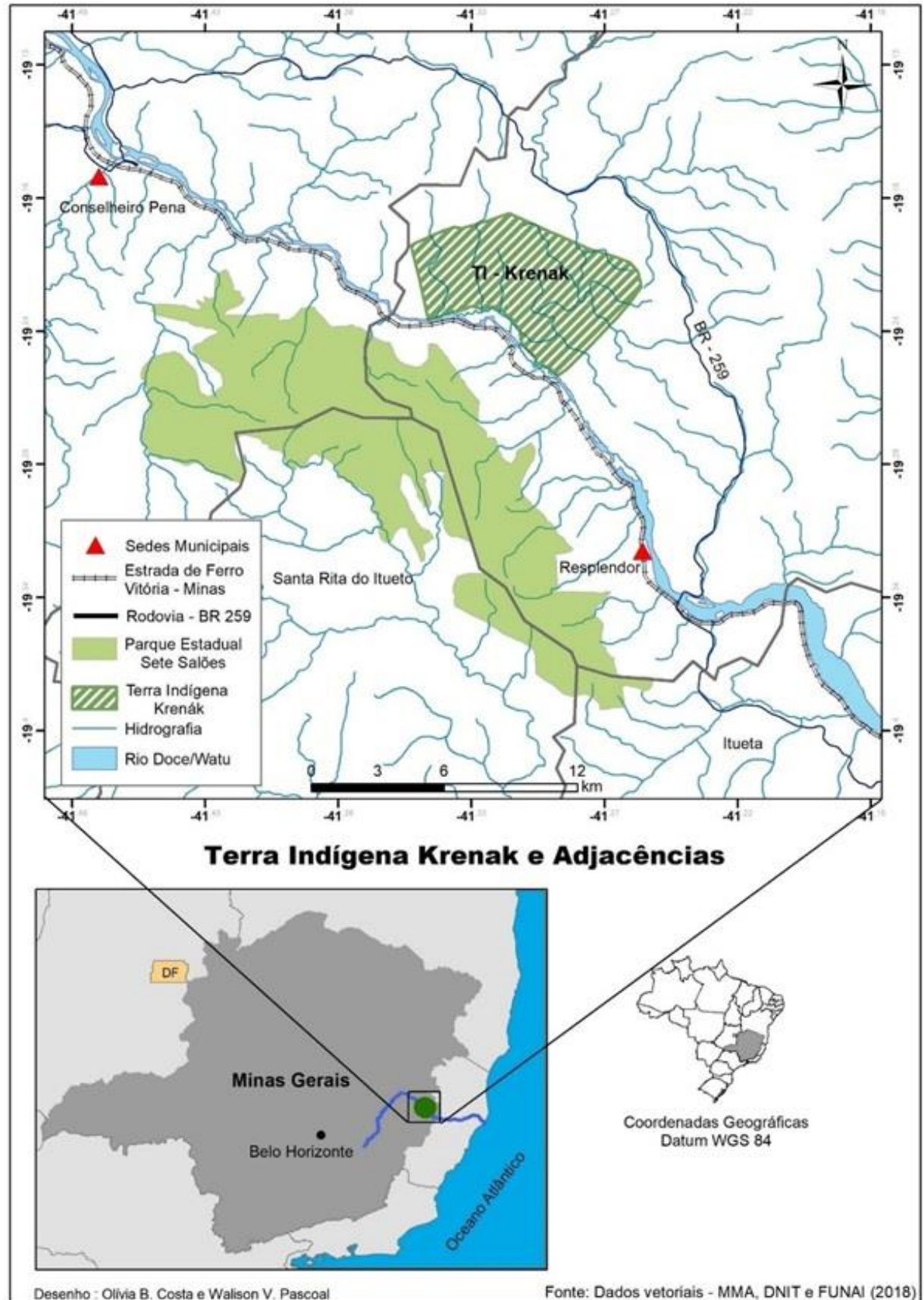


Fonte: (KRENAK, 2009, p. 74)

³⁵ Para reflexões sobre a formação da região geográfica Sertões do Leste, ver o estudo sobre a reconfiguração territorial no Brasil Colônia de Ethel Guedes Vieites *et al.* (2014).

³⁶ Não me ocuparei de adentrar as demandas, conflitos e luta do povo Krenak para demarcar na totalidade suas terras tradicionais. Os procedimentos burocráticos estão demasiadamente enferrujados e os estudos sobre a tradicionalidade do território abundam e estão disponíveis em laudo antropológico parcial juntado nos autos da Ação Civil Pública 003.38.00.017005-4. Além disso, o Ministério Público requer a demarcação nos autos da ACP da ditadura, nº 64483-95.2015.4.01.3800. Além do mais, existe uma controvérsia que envolve conflito entre União e o estado de Minas Gerais acerca da criação do Parque Estadual Sete Salões. Parece-me que a estrutura do antigo conflito existe entre a doação feita pelo estado de Minas Gerais ao Sistema de Proteção do Índios em 1918 se arrasta até hoje.

Figura 3: Mapa das terras dos Borum



Fonte: PASCOAL (2019)

Se as variadas formas de atuação da Colônia, Império e República levaram os Borum a se reduzirem ao um número pequeno de viventes (estima-se em 40 pessoas), hoje eles contam com um pouco mais de 630 pessoas, das quais 430 vivem na Terra Indígena Krenak (FIORROT, 2017). Os demais indígenas encontram-se espalhados pelo Estado de São Paulo (viventes da Terra Indígena Vanuíre), no estado do Mato Grosso (viventes de São Félix do Araguaia) e algumas famílias moram nas cidades do vale do rio Doce, como Governador Valadares e Resplendor. Essa difusão de algumas pessoas se deve, em grande medida, às diásporas sofridas e práticas da política indigenista do séc. XX, que acarretaram algumas inflexões identitárias, já que muitos deles criaram relações afetivas e matrimônios com outros povos indígenas, como nos mostra alguns trabalhos feitos na Terra Indígena de Vanuíre (CRUZ, 2007; ARAÚJO DA SILVA, 2009).

A vivência dos indígenas em outro território levanta questões extremamente interessantes. No âmbito de sua dissertação de mestrado na Terra Indígena de Vanuíre, que versava sobre “índios Krenak em São Paulo”, Araújo da Silva (2009) coloca um ponto a ser explorado no que concerne ao nosso sistema de justiça e que devemos voltar em outro lugar nesse trabalho. Nos idos de 2009, a Ação Civil Pública que visava a reparação de danos causados pela construção da Usina Hidrelétrica de Aimoré estava findada por um Termo de Ajuste de Conduta que estabelecia políticas de reparação, como a inserção da pecuária leiteira e indenizações pecuniárias. Os efeitos desse TAC foram explorados por Pascoal (2010), mas sem ofertar resposta ao fato de que os indígenas de São Paulo não foram levados em consideração pela Funai, nem pelo sistema de justiça. Não que o contato com os Borum da Terra Indígena Krenak inexistia, pois Araújo da Silva (2009, p. 67) relata viagem feita com os indígenas de São Paulo à TIK, assim como eu pude conhecer de festas realizadas em São Paulo e frequentadas por parentes da TIK. A pergunta deixada por Silva vale a pena ser replicada: “A quem a justiça entende como sendo o povo Krenak? [...] Ouvi de uma índia Krenak: Se nós não somos Krenak, nós somos o quê? E assim João Borum nos explicou: “Nóis daqui é o mesmo de lá, nós que veio pra cá” (ARAÚJO DA SILVA, 2009, p. 166).

Não obstante, esse contorno introdutório é capaz de mostrar a complexidade entre/com/para os Borum e suas variadas interlocuções realizadas na autoafirmação como povo indígena, permitindo adentrar agora em pontos mais estreitos que julgo pertinentes aos argumentos.

2.1. A organização Borum e os temas etnográficos relevantes

Os Borum da TIK se organizam hoje em associações, são elas: Krenak, Atorã, Watu, Naknenuk, Takruk, Nakrehé e Borum-Ererré. Em etnografias passadas as organizações eram identificadas a partir dos subgrupos, etnônimos desses subgrupos ou de nomeações como: “povo da Laurita”, “povo lá de baixo”, “aldeia atorã”, “aldeia porto da barca”, “aldeia do cacique ou do Nego” (MATOS, 1996, ARANTES, 2006; PASCOAL, 2010). Apesar de Fiorott (2017, p. 32) afirmar que essas associações correspondem aos subgrupos formadores do povo indígena Borum, tenho certas dúvidas da pertinência dessa afirmação. Isso se deve pelo fato de inexistir qualquer trabalho mais detido em relações ao parentesco entre os Borum, muito menos trabalhos etnográficos atuais que enfoquem questões organizacionais para além do faccionalismo. Além disso, acredito que as denominações aos subgrupos, que muitos indígenas utilizam rotineiramente nas conversas, perpassa por formações coletivas gerais sem existir certas fronteiras estabelecidas, pois, como disse, não existe identificação sobre relações de parentesco e suas consequências como vedações matrimônias. Então, a afirmativa da correspondência acaba sendo um convencionalismo feito desde Paraíso (1992) na literatura sobre tal grupo indígena e que é a informação constante do verbete escrito pela autora sobre os Borum, disponível no site do Instituto Socioambiental (ISA)³⁷. Por esse motivo, prefiro dizer que hoje há uma organização geral a partir das associações constituídas em um fenômeno recente que parece apontar para uma incorporação das ideias faccionalistas em corporificações jurídicas. Muitas dessas associações podem coincidir com subgrupos, mas isso carece de verificação.

Todas as associações existentes na Terra Indígena Krenak são designadas como aldeias³⁸, uma palavra utilizada de forma muito contextualizada. Refiro-me ao fato de que os Borum usam o termo aldeia de maneira geral para designar a Terra Indígena Krenak, assim como o termo é utilizado para designar essa totalidade em conversas com não-indígenas que frequentam a terra demarcada; ou quando os índios se encontram fora da terra e fazem referência a ela. Minha principal interlocutora materializava essa designação geral à Terra Indígena nas conversas e reuniões de que participava logo no início da pesquisa no qual sempre que fazia referência à Terra Indígena dizendo “*lá na aldeia*”. Contudo, quando falantes de uma mesma associação se encontram em contextos locais de interação, normalmente o termo é utilizado para se referir a

³⁷ Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Krenak>. Acessado em 03 abr. 2019.

³⁸ Durante sua estada entre os Borum, Pascoal (2010) faz constar esse processo de incorporação da palavra “aldeia” como pré-nome acoplado as denominações das formas de identificação dos grupos que, ao tempo, somavam quatro. Um processo de atualização das formas de nomeação.

uma ou a outra subgrupo que pode ou não estar conexos a uma associação. É interessante que a terminologia “cacique” também é utilizada para designar os índios que ocupam cargo de presidente nas associações, sugerindo que existe uma forma atualizada de se arranjam internamente.

O fenômeno do associativismo indígena é uma prática bastante comum no campo etnográfico ameríndio, sendo identificadas em diferentes regiões etnográficas como no Xingu (PERES, 2003), assim como vem sendo relacionado aos Borum do rio Doce (PASCOAL, 2010). E é uma forma que os Borum encontraram de melhor *transformar-se*. Digo isso, pois o fenômeno do associativismo foi etnografado e ganhou grande repercussão durante as medidas e acordos realizados no bojo das Ações Cíveis Públicas que vinculam as violações que a construção da Usina Hidrelétrica de Aimorés acarretou: “[i]ndaguei alguns Borum da aldeia *Altorã*n sobre o que pensavam a respeito dessa ‘separação’. Todos me disseram que foi melhor que cada *grupo* tivesse a sua associação, pois dessa forma ficava mais fácil ‘cuidar do que é nosso’, nas suas palavras” (PASCOAL, p. 17, 2014).

Esse, que me parece um tema amplo de pesquisa, carece de algumas investigações na especificidade da antropologia jurídica acerca da compatibilidade dos termos legais de uma associação civil aos moldes da legislação de 2002 e as formas de organização indígena, atentando para certas incongruências as quais Gersen Baniwa (2012) chama atenção, especialmente o modo como o modelo burocrático-jurídico-político dos não-indígenas que forçosamente os indígenas são levados a adotar para haver seus direitos de cidadania. Isso gera problemas internos e externos: “o modelo associativo, geralmente, entra em conflito com os modos tradicionais de organização social, política e econômica da comunidade ou do povo indígena e lhe é pouco compreensível, impedindo qualquer apropriação consciente e qualificada desse instrumento” (BANIWA, 2012, p. 220). E esses conflitos são percebidos desde a escrita de um estatuto e os cargos a serem preenchidos conforme a legislação civil, até a dificuldade de compreender a necessidade de prestação de contas junto à Receita Federal do Brasil, como pude verificar ao contribuir na regularização de uma das associações Borum. Isso mostra como os desafios na relação jurídico-burocrática carecem de compreensão tanto como os possíveis tabus existentes, especialmente quando estamos trabalhando com povos indígenas que estão em constantes diálogos com a sociedade envolvente e o Estado nacional.

De qualquer forma, essa prática perceptível em muitas terras indígenas se deve justamente por uma organização dos povos indígenas em reação ao indigenismo de Estado. Alcida Ramos (1979) mostra que “no início dos anos setenta, ocorreram as primeiras assembleias indígenas

regionais, primeiramente, patrocinadas pelo Conselho Indigenista do Missionário (CIMI), congregando líderes indígenas em torno da necessidade de expressar seus direitos [...]. (p. 117). Se ocorreu uma movimentação em torno de uma certa “indianidade” na arena política, se presenciou também o reforço das distinções étnicas com as afirmações associativas, algo que pode ser visto com as inúmeras associações em nível local e regional³⁹, que encontraram grande propulsor com as Constituição de 1988 e a derrocada do sistema de tutela orfanológica (SOUZA FILHO, 2018 [1998], p. 106). Acredito que esse fenômeno foi uma das formas que os Borum encontraram na tentativa de reverter o quadro pessimista que Paraíso (1989, p. 20) relata:

Vivem esperançosos com a possibilidade de reaverem suas terras e, assim, recuperarem sua dignidade e o direito à vida. Entretanto a preocupação de toda as pessoas que conhecem os Krenak é se o grupo terá condições de sobreviver, sem morrer de inanição, se resistirá e permanecerá na área ao invés de abandonar Krenak em busca de trabalho em outras regiões. (PARAÍSO, 1989, p. 20)

Nesse sentido, levando em conta o quadro histórico desenhado, o melhor vocábulo para caracterizar os Borum na esfera política é um neologismo, eles “reexistiram”. Isso, pois se existem hoje é porque resistiram aos inúmeros eventos e insultos que perpassam por práticas de aldeamento forçado, guerras no estado imperial, um indigenismo assimilacionista, diásporas, lutas e mortes contra posseiros, entre muitos outros eventos. E é a partir desse neologismo que podemos condensar as marcas deixadas na história desse povo indígena no século XX e XXI. Mas, ao mesmo tempo que a prática do associativismo ganha espaço na sociabilidade Borum, segmentando e organizando-os em “aldeias”, há por detrás – e isso é algo que eles condizem nos espaços locais, regionais e nacionais – a ideia de que socialidade Borum está ligada ao sentido total, *a luta do povo Krenak*.

Desse modo, as investigações recentes no campo antropológico têm demonstrado a constante transformação a que os Borum se sujeitam, ou melhor dizendo, muitos tentam demonstrar que as lutas dos Borum desenvolvidas sobre a identidade geral “krenak” contra inúmeras violações discriminadas no fluxo acima, estão todas elas ligadas a um processo de resistência cultural. De fato, a “reexistência” e a ressurgência de identificações culturais no caso dos Borum está atrelada à autoafirmação constante, mas que recorre a uma diferenciação interna. Interessante hipótese aponta para o fato de que “o que resiste nos Borum ao longo do tempo é a vontade, a necessidade mesma, de diferenciação, de estar sempre transformando-se

³⁹ É interessante notar que no plano nacional a já extinta União das Nações Indígenas (UNI), criada em 1979, é ilustrativo dos problemas e empecilhos que os indígenas enfrentam na “na construção de formas estáveis e permanentes de representação de interesse no Brasil, com uma base tão profundamente diversa e dispersa” (RICARDO, 1991-95, p. 90-91).

em Outros” (PASCOAL, 2010, p. 27). Acredito que se trata de uma dissidência dinâmica de sociabilidade que ordena o sistema cooperativo na socialidade Borum. Não se trata aqui de termos antagônicos, como normalmente se pensa as práticas duais típicas do total e individual, mas relações sucessivas conglobantes, onde as partes dissonantes são atualizadas e atualizantes da socialidade⁴⁰. Discussão essa suscitada em outras etnografias de grupos Jê, como os Canela da aldeia de Escalvado (GUERRA, 2016), povo Timbira do Maranhão e que tentarei mostrar uma similitude no que concerne ao núcleo da investigação desenvolvida a frente.

Essa característica atinente à sociopolítica e à organização não está dissociada das práticas e sentidos que a “*luta do meu povo*”, como é comumente referido pelas lideranças, pode assumir. É também a partir dos anos de 1970 que o povo Krenak se movimenta acerca da “questão indígena”, revelando diferentes sentidos que a *luta* vem assumindo. Pascoal (2017, p. 94) identifica que no primeiro sentido estão as ações para sobrevivência que muitos descendentes de lideranças protagonizaram nos tempos em diáspora (deslocamento forçado das terras tradicionais em 1957 e 1972, referido no quadro). Está presente nessa colocação, que pode ser encontrada em muitas produções cinematográficas, a forma como o esforço é uma característica dos índios, em oposição à “preguiça” que constantemente está associada aos povos indígenas.

O segundo sentido que *luta* assume é o de enfrentamento. E, logicamente, está associada às linhas de atuação direta com episódios de violência física ou de humilhação (PASCOAL, 2017, p. 95), como a luta pela terra ainda os coloca em linha de frente contra os fazendeiros que invadiram suas terras⁴¹. O movimento que leva ao envolvimento do povo Borum desde a década de 70 em questões políticas e jurídicas assume o terceiro sentido de luta entre os Borum, que se dá pelo engajamento em frentes e organizações indigenistas, como foi a chefia do Posto Indígena local. Esse terceiro sentido se desdobra em um quarto, que é justamente o esforço para a compreensão das dinâmicas das inúmeras reuniões, eventos e debates em que os Borum se inserem, algo que me parece estar ligado à compreensão geral de como o Branco fala das coisas, isto é: sistematiza, organiza e divide as violações ao povo Borum e os convida para falarem e debaterem, como é o caso do reformatório Krenak, a Guarda Rural Indígena e Mariana. Pode

⁴⁰ Arantes (2006, p. 44) tem uma preocupação no fato de não existirem trabalhos que relacionem a guerra e o faccionalismo. Apesar de pensar diferente e crer que ela mesmo contribuiu inconscientemente para o relacionamento, afirma que isso se deve aos temas estarem vinculados, o primeiro, à tradição de estudos Tupi, o segundo, ao macro-Jê. Não compreendo que se deva a esse motivo e me parece que as relações de guerra são, como afirmei, colocadas como um motor operante das relações de dissidências, mas aparecerá também como uma função aglutinante na socialidade. Terei que enfrentar o tema da guerra no capítulo 4, como se verá.

⁴¹ Diga-se de passagem, a Ação contra a demarcação da terra em desfavor de um fazendeiro se arrasta até os dias de hoje na Justiça Federal.

perceber claramente esse sentido da luta quando acompanhei um indígena Borum no trânsito da cidade de Belo Horizonte até Juiz de Fora, em Minas Gerais, para uma atividade acadêmica. Essa atuação faz parte dos “*guerreiros Krenak*”, como me disse mais de uma vez.

Por último, Pascoal (2017) elenca o sentido de *luta* como *luta pela cultura*. Esse sentido, que está vinculado à rememoração de eventos de violações constantes pelo Estado ao povo indígena, converge no “significado de ações e atividades ‘institucionalmente’ planejadas (os ‘projetos culturais, pensados aqui como uma luta pelo fortalecimento da cultura)’” (p. 96). E esse sentido, que certamente não pode ser separado totalmente dos demais, encontra respaldo na ação de retomada de elementos culturais (ressurgência) e o pedido de devolução de objetos retirados dos Borum, como os ossos do Borum Kuát (Quäck) ao Museu de Anatomia de Bonn, a devolução do *Jorminhót*, mastro sagrado que se encontra no Museu Paraense Emílio Goeldi, fruto de investigações desenvolvida por Pascoal (2019). É a partir desses sentidos que muitos contextos históricos que permeiam a memória coletiva dos Borum são acionados. É para marcar uma luta pela manutenção da cultura que *Guerra sem fim*, documentário produzido pelos Krenak, mobiliza todos os episódios sofridos e que são em muito explorados por outras monografias.

Essas constatações são pensadas naquilo que se pode denominar como “segundo momento etnográfico”. Quero dizer que os trabalhos realizados a partir da segunda diáspora (1972), em oposição às monografias clássicas do “primeiro momento etnográfico”⁴², focam na compreensão de aspectos políticos e interétnicos. Não se encontram dados etnográficos acerca da “cosmologia” Borum, como se é de esperar nas monografias em antropologia com seus temas clássicos sobre ritual, parentesco, religião etc. Suspeito que a ausência de uma monografia mais holista, mesmo após quase três décadas no território, se deve justamente às dificuldades já narradas, o que suscita questionamentos acerca das abordagens clássicas nos trabalhos antropológicos e as novas demandas etnográficas. O controle e a necessidade de engajamento é algo demandado por eles nos compromissos etnográficos, o que reflete a necessidade de impedir com que certos descrições e utilitarismos do passado venham novamente a se repetir. Por isso, alguns “assuntos” são mantidos distantes e qualquer insistência

⁴² Essa divisão proposta encontrada em 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 sec. XX, bem como trabalhos mais estruturados no sec. XXI, tais como: Paraíso (1989, 1992), Mattos (1996), Arantes (2006), Pascoal (2010, 2019), Fiorott (2017), Rodriguês (2017) e Gomes (2016).

pode gerar desarmonias indesejadas. Esse ponto talvez mostre o motivo geral dos trabalhos mais recentes se dedicarem ao aspecto político.

No que concerne à classificação linguística, os Borum são dispostos em um esquema arborescente tal como as relações genealógicas. São apresentados como pertencentes ao Macrô-jê, o que nada diz para além de relações taxonômicas. Eles são falantes do *Ithok Krenak* e como nos relata Gomes (2016, p. 79), a hipótese de perda ou deterioração da língua deve ser esquecida, algo muito diferente do que marca a percepção de Nimuendajú (1946). Certamente, esse não tinha à sua disposição ferramentas metodológicas e teóricas como a perspectiva da *language shift* para entender as relações interculturais no plano dos usos da linguagem, algo que se encontra na sensibilidade e rigor de Gomes (2016): “não caberia pintar um cenário calamitoso como o apresentado pelos linguistas: enfatizar que restam não mais do que uma dezena de “falantes” e que, conseqüentemente, a língua estaria fadada a um destino final” (p. 79). O *Ithok Krenak* é capaz de ser falado por muitos, como dizem e escrevem sobre ele, basta ver as referências nativas. Eles têm o interesse por línguas, como mostra o dado de campo de Gomes (2016, p. 98) e reforço com o fato de que na primeira reunião que fiz com uma indígena Borum ela afirma “*isso é bom, muito bom...*” após uma digressão que fizemos sobre um episódio ocorrido na Alemanha narrado por ela e eu afirmar que conhecia um pouco da língua. De qualquer forma, o fortalecimento do *Ithok Krenak* é algo que perpassa pela composição de um significado marcado de luta, aquele que ganhou importante papel na sobrevivência do povo. Mas aqui não encontramos a ortodoxia tradicional de um aprendizado de linguagem: “quando perguntei a um deles se previa um futuro bilíngue para seu povo a resposta que obtive foi que os Krenak queriam era ser multilíngues, políglotas. Aprender o *Ithok* não requer desaprender outras línguas” (GOMES, 2016, p. 99).

Evidentemente, isso não constitui retirar a linguagem de uma dinâmica cultural nem afirmar uma determinada força linguística a partir da correspondência dos termos utilizados pelos *makiã*⁴³ como os dados de Manizer (1919), pois pode ser que “o tempo produza alterações na matéria da “língua Krenak”, mas isso não acomete o *ithok*. Pois a força do *ithok* parece se localizar na reprodução dos Krenak enquanto Krenak” (GOMES, 2016, p. 109).

Se os trabalhos de Curt Nimuendajú (1946, 1948), Henri Manizer (1919), Iherig (1911) e os famosos relatos da *Reise nach Brasilien* (WIED-NEUWIED, 1825) são os mais utilizados para falar acerca da cosmologia dos Borum, como em Pascoal (2010) e Mattos (1996, 2004),

⁴³ Termo nativo que se refere aos mais velhos, ressaltando que essa condição está associada a uma sabedoria inerente.

não encontrei neles nada que contribua para o presente entendimento sobre o *Watu*, a não ser o resgate de mitos que hoje são contados e publicados pelos nativos e explorarei abaixo. De modo inclusivo, poucos trabalhos atuais conseguem encontrar respaldos nessas primeiras investidas etnográficas. No que diz respeito ao estudo em questão, o rio Doce é caracterizado em toda a literatura etnográfica daquele tempo, assim como ainda é, como um fator geográfico, utilizado não como relação cosmogônica, mas sim como referencial de espaço. Certo de que as etnogêneses são constantes no contato intercultural, muito do pensamento Borum perpassa pela afirmação de elementos culturais, sentido marcado de *luta*, que muito podem estar dispostos na ressignificação ou “ressurgência cultural”, como relata Pascoal (2017) sobre a utilização dessa terminologia pelos próprios Borum. Entretanto, um mito que encontramos em Nimuendajú conta a história do surgimento da água, riachos e rios:

Water. (a) **The great snake Nyukuá.dn 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.**⁴⁴ (NIMUENDAJÚ, 1946p. 111)

Não por acaso, a grande enchente do rio Doce em 1979 foi para os Borum um chamado do *Watu* para retornarem a suas terras, pois esse povo encontrava-se exilado no segundo deslocamento forçado para a Fazenda Guarani no município de Carmésia – MG. Porém, esse relato e demais interesses etnográficos não são analisados, o que sugere a necessidade de compreender o papel do rio nesse todo-complexo, enquadrando na literatura os entendimentos sobre o rio no pensamento ameríndio, o que será feito em dois momentos: o primeiro atinente à

⁴⁴ Esses mitos são trazidos por Lévi-Strauss na Volume II da mitológicas, mas com uma tradução distinta. Optei por manter a citação no original, mas faço cito aqui a versão de Lévi-Strauss: “Outrora o colibri era dono de toda a água do mundo e os animais só podiam beber mel. Todo dia o colibri ia tomar banho e os animais invejosos mandaram o mutum (*Crax* sp.) espioná-lo, mas ele fracassou. Certo dia todos se reuniram em torno de uma fogueira. A irara chegou atrasada porque tinha ido coletar mel. Em voz baixa, pediu água. “Água não tem”, responderam-lhe. Então a irara ofereceu seu mel ao colibri, em troca da água, mas este recusou e anunciou que ia tomar banho. A irara o seguiu e chegou quase ao mesmo tempo que ele na água, contida no buraco de um rochedo. O colibri pulou na água, a irara fez o mesmo e agitou-se tanto que a água espirrou em todas as direções, dando origem aos riachos e rios. (Nim. 1946b: 111)” (LÉVI-STRAUSS, 2005, p. 79). Acontece que essa tradução e versão apresentada pelo etnólogo não corresponde à versão que encontramos em Nimuendajú e os Borum, ao escreverem e me contarem alguns dos seus mitos muito se assemelham a versão de trazida pelo etnólogo teuto-brasileiro.

produção nativa e relatos existentes sobre a caracterização do rio antes do evento do rompimento da barragem, o segundo a partir dos dados de campo e com forte atenção às etnografias realizadas após o evento. Antes disso, é necessário passar um pouco mais pela mitologia Borum e algumas entidades que sustentam relações importantes e que mais a frente me ajudará a compreender os significados da morte.

2.2. Os *Marét* e sua relação com os Borum

Pouco é o material que encontramos na segunda-fase etnográfica relativo à cosmologia Borum e a rituais que sejam diferentes daqueles inicialmente descritos por etnólogos do final do séc. XVIII e início do sec. XIX. As fontes principais, que se repetem em autores recentes, nos colocam em diálogo com C. Nimuendajú e Manizier, que descrevem os *Marét* como espíritos, sendo a principal descrição histórica a seguinte:

In the sky there dwells a numerous race of spirits invisible to common mortals, who call the tokón. The spirits themselves grant other the power to see them and communicate with them; and by this favored person they are called marét. The marét are credited by Hanát with ordinary Indian size and shape; but according to Raulino they are shorter by a head. There are males and females, adults and children. They live in wealth and abundance in the sky, owning everything of whatever kind is possessed by the "Portuguese", i. e. neo-Brazilians, without having to work for it. They suffer neither sickness nor death. The marét are kind and helpful toward mankind, never growing angry. At one time in the past the Indians did not have to work at all; marét gave them everything they needed.⁴⁵ (NIMUENDAJÚ, 1946, p. 101).

Na produção nativa, os *Marét* são colocados como espírito protetor dos Borum, espírito bom. Normalmente, os indígenas não veem tal espírito, mas sentem sua presença e falam sobre os *Marét* constantemente, dizendo palavras em agradecimento ou cantos que pude presenciar. Segundo Gomes (2016, p. 95), os *Marét* são Borum do passado e que somente se comunicam através do *Ithok Krenak*, motivo pelo qual esse autor aloca os *Marét* na posição mais elevada no processo de aprendizagem da língua. É necessário aprender o *Ithok Krenak* para se comunicar com os *Marét*. Interessante é que a constatação de que os *Marét* são os Borum do passado estabelece uma continuidade entre os vivos e os mortos, sendo a morte apenas uma alteração de corpo. Essa informação, que retomarei no último capítulo, é reforçada pela fala de

⁴⁵ Há uma tradução interessante assim coloca: "No céu habita uma numerosa geração de espíritos, chamados *Tokón* pelos homens comuns, para os quais são invisíveis. Certas pessoas eleitas, porém, recebem dos próprios espíritos a faculdade de vê-los e de ter trato com eles. Estas pessoas chamam-nos de raça de espíritos *Marét*. Os marét têm a forma e o tamanho de índios comuns, disse-me Hanát; Raulino, porém, era de opinião que fossem uma cabeça mais abaixo. Há *Marét* masculinos e femininos, adultos e crianças. Vivem no céu em riqueza e abundância, pois possuem que os portugueses (neobrasileiros) têm, sem que tivessem tido precisão de trabalhar. Para eles não há doenças nem morte. Os *Marét* são, para como os homens, bondosos e caritativos; nunca ficam zangados. Antigamente, os índios não tinham nenhuma necessidade de trabalhar: os *Marét* davam-lhes tudo que precisavam. (NIMUENDAJÚ; VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 91)

D. Deja: “[q]uando a gente apaga, diz morre, vira marét. Que nosso corpo é igual a uma casa, quando tem gente dentro morando, não cai. Assim também o corpo, enquanto tem o anjo-da-guarda não cai. Quando a gente sonha e encontra os antigos é nosso anjo-da-guarda que vai. Espírito, né?!” (GOMES, 2016, p. 96).

Os Marét, portanto, têm caráter antropomórfico e sua relação com os Borum nos sugerem uma continuidade sociológica entre os vivos e os mortos, que se comunicam numa relação dadivosa, merecedores de cantos e agradecimentos. Os Borum têm uma vinculação forte em relação a esses espíritos que muitos dizem conseguir conversar a partir de encontros oníricos (GOMES, 2016, PASCOAL, 2019) que proporcionam ensinamentos aos índios. Arantes (2006) afirma que “[q]uando um *Marét* deseja dar um recado a um Borum, pode encontrá-lo quando estiver sozinho ou sonhando” (p. 71), reforçando a interatividade existente entre os mundos, permitindo que os indígenas condicionem uma relação mitológica à atuação física no território.

Em alguns momentos, assim como em textos escritos pelos Borum, foi possível perceber que existem construções que colocam a relação Borum-*Watu* como uma relação dadivosa, na mesma medida em que é nas águas (e ilhas) do *Watu* que muitos Borum resistiram. São ensinamentos que eles atribuem aos espíritos *Marét*, referenciado muitas vezes nas conversas que tivemos. Suspeito que possa existir uma construção que sobreponham os significados do *Watu* como se um *Marét* fosse, mas creio que essa construção não necessariamente é algo compartilhado por todos. Não me delongarei mais na descrição dos Marét e das outras relações cosmológicas que os Borum sustentam, pois aqui me interessa as construções simbólicas que realizam com o rio, assim como outros autores que passamos rapidamente foram imensamente mais competentes do que eu nessa constatação e tiraram conclusões que acabei por reproduzir acima.

Destaco, contudo, esse caráter distintivo e comunicativo que aloca a morte em um acontecimento corporal, algo que parece coerente diante da literatura sobre a centralidade do corpo nas relações ameríndias. Não obstante, nenhum dos autores que passamos identifica relações mágicas, como chamou C. Nimuendajú, dos *Marét* com *Watu*, o que torna necessário investigar o estilo dessa relação.

2.3. O *Watu* escrito e pensado pelos Borum: em busca de um adequado estatuto cosmológico

Como é de se esperar, somente a geração de jovens lideranças das associações dos Borum é que coloca seus entendimentos e conceitos em “peles de papel”, especialmente devido ao

projeto de formação de professores e políticas de retomada cultural levado em parceria com a Faculdade de Letras da UFMG. Em conjunto a essa literatura, destaco as seguintes produções referentes ao recorte aqui apresentado: (1) *Os Borum do Watu* (1992), livro produzido pela antropóloga Geralda Chaves Soares, no qual traz relatos orais da história contada pelos próprios Borum; (2) *Conne Pãnda Rithioc Krenak : coisa tudo na língua krenak* (1997), produzido por Maurício Krenak et al.; (3) *Uatu Hoom* (2009), produzido por Itamar Krenak et al.; (4) *Ithok Ererré: aprendendo a língua Krenak* (2012), produzido por Douglas Krenak et al.; (5) *A onça protetora* (2004), produzido por Shirley Krenak.

Na primeira produção o rio é grafado como *Watu*, incluindo ao final um glossário que assim traduz o termo: “rio largo, rio doce” (SOARES, 1992, p. 194). O *Watu* é colocado, sem muita precisão, como fator que desencadeia saudades, especialmente nos relatos dos índios que sofreram com o primeiro exílio. A saudade foi traduzida como elemento motivador, entre outras adversidades de ambientação naquele primeiro exílio, para o retorno às terras tradicionais. O mesmo aconteceu no segundo exílio, mas a saudade naquele primeiro momento se materializou de forma categórica naquilo que nós classificamos como a grande enchente do rio Doce de 1979. Para os Borum, “*O Watu avisa: tá na hora de voltar*” (SOARES, 1992, p. 148), pois a compreensão normativa da dimensão simbólica das relações borum-*Watu* orientou e orientava as formas de vivência do presente com o passado e com o futuro:

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...
 [...]
 Se eles não ajudar a gente,
 a gente faz casa de capim.
 Queremos é ficar aqui, mesmo morto,
 com nossos antepassados,
 com o Watu,
 na terra que é da gente
 (KRENAK *apud* SOARES, 1992, p. 149)

Esse trecho começa a revelar as formulações borum acerca do rio, ultrapassando definições jurídicas ou geográficas que normalmente encontramos nas etnografias da primeira fase, apontando para uma alocação, ainda que primariamente, nas relações de parentesco.

Na segunda produção bibliográfica, encontram-se mitos, contos e cantos acerca da cosmologia, do surgimento da denominação geral krenak, do massacre do Kuparak, da construção da estrada de ferro, da morte do Capitão Krenak, sobre como era a vida dos Borum e demais eventos que são constituídos e explicados a partir de uma autoreferenciação mítica. Ou seja, os fatos presentes são alocados no pensamento Borum de tal maneira que os “mitos

traduzem as matrizes simbólicas onde se articulam a memória dos fatos da vida social” (MATTOS, 1996, p. 51). Para além disso, entendo que a formulações acerca do *Watu* nessa produção alerta novamente para a relação simbólica, no sentido de que não está dispondo o rio como mero referencial estático. Faço destaque para a narrativa que toma lugar na página 45 da referida publicação, destacando que *o sonho continua*:

O exílio não acabou para muitos Krenak! Mas os filhos dispersos estão se juntando sobre a terra Mãe, às margens sagradas do Watu.

Queremos sonhar livremente, sem cercas, sem solitárias, sem policiais, descer e subir de boto pelo Watu, recolhendo os peixes das armadilhas, sem medo de tocaias. Suas águas um dia estarão limpas, porque os brasileiros também despertarão para proteger nossa fonte comum de vida! (KRENAK, et al., 1997, p. 45)

A narrativa recai sobre período em que o povo indígena retornava para a terra, ainda em processo final de demarcação e ameaçados por fazendeiros posseiros que perderam a reintegração de posse na Ação Originária. O grande sonho era a retomada do seu espaço da terra no qual o rio está inserido, mas aqui ele aparece com um tom de sacralização que causa interpretações equivocadas pelos agentes do direito, como demonstrarei. Por outro lado, há um papel objetivo ocupado pelo rio, um caráter provedor (de recursos). Dada essa colocação, começo a suspeitar que essa dualidade ocupada pelo rio (objetiva e simbólica), na verdade, não é estabelecida de forma simultânea. Entretanto, ainda me faltam elementos para desenvolver esse ponto que é possível identificar nas narrativas escritas e no pensamento da produção listada.

Essa suspeita encontra respaldo se adentrarmos aos delineamentos do livro *Uatu Hoom*, produzido por Itamar, hoje professor indígena na aldeia. Esta pequena produção conta com 84 páginas que são relatos dos líderes mais velhos do povo Borum. Alguns desses *Makiã*n vieram a falecer em tempo recente, mas sua fala registrada mostra tamanha força 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 forma de experiência 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*”.

Antigamente, o povo Krenak utilizava-se da Bacia do Rio Doce para chagar até o mar. Hoje, realmente, quando falamos em desenhar nosso território, costumamos a seguir o que ficou determinado pelo governo. Cabe lembrar que essa limitação foi demarcada em 1920, contra nossa vontade. Mas, na verdade, a matança e o massacre fizeram com que nosso povo permanecesse aqui, diferente dos povos de antigamente que moravam em Pankas, em Garrafão, em Kuparak, em Resplendor, em Galileia, Cuité, Tumiritia e Nak, localizado mais a alto. Nosso povo vivia na beira da margem

do Rio Doce, da pesca e da caça, e nos locais onde foi implantado o festival de dana e de cultura indígena.

Então, nosso povo habitava por ali: entrava por Guanhães, 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. E, por isso, nós não tínhamos limite. (KRENAK, 2009, s/p)

Agora, não somente a grafia feita por Itamar é diferente daquela anteriormente realizada, mas o *Watu* encontra uma posição marcada no pensamento indígena borum capaz de o alocar como tropo referencial e não somente geográfico. Entretanto, é necessária uma compreensão detida na relação aparentemente dual que identificamos. Por mais que a posição expressa na fala seja a objetivada e depois a simbólica, tenho a impressão de que a primeira decorre da segunda, invertendo a lógica da experiência sensível na epistemologia clássica e, por isso, a não simultaneidade. Dona Laurita me auxilia nessa construção, já que no mesmo texto de relatos, 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.

Então a gente viveu a vida assim, mais apertado na beirada do Rio Doce porque o fazendeiro foi chegando e apertando. (KRENAK, 2009, s/p)

Novamente, 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 simbólica proporciona, até porque essa é a forma de compreensão dos Borum que lança significado às percepções primárias (os entes da natureza) para então designá-los como elemento objetivo. Por isso, entendo que as vinculações na produção de significado sobre o rio que podemos encontrar nos dados secundários têm apontando para a referenciação de parentesco, que despertou atenção de autores como Marcela Coelho de Souza (2001).

Em sequência, vem à tona uma publicação didática, produzida também por professores indígenas e que busca ressaltar aspectos da língua, com enfoque no ensino dos mais jovens. O *Ithok Ererré* é composto do alfabeto, exercícios de fixação do vocabulário e figuras com suas designações na língua. Na seção históricas, é possível ver narrativas sobre os espíritos *Marét* e a retomada de alguns mitos que a primeira fase etnográfica 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 Krenak existem muitos outros:

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, grifo nosso)

Essas explicações e narrativas colocam impasses às conclusões que buscam fugir da cilada cotidiana de pensarmos a alteridade de forma a incorporá-la em nossas explicações cosmológicas. A literatura que se sucede aloca as vinculações dos indígenas como o rio em caráter transcendente, sacralizando imediatamente as formas de interação. Apesar das narrativas apontarem para algo mais, invariavelmente se diria que a relação entre os Borum e o rio é sagrada. De fato, não tenho dúvidas quanto a isso; ou pelo menos que isso seja capaz de abranger apenas uma parte das relações nativas. Entretanto, creio que ela seja simplificadora demais para compreender – e, portanto, de levar a sério o conceito nativo – quando incansavelmente afirmam que o rio é Pai/Mãe/parente. Alguns certamente dirão que se trata de uma forma “folclórica” de pensar, já que sabemos muito bem que Pai/Mãe/Parente é somente aquele que ocupa um lugar na relação de parentesco na cultura humana. Porém, ao me debruçar sobre a literatura produzida pelos Krenak há um descontentamento geral com essa explicação, pois ela não dá conta de abarcar relações como a descrita acima sobre a origem da hostilidade entre os animais, nem dialoga com a literatura sobre os espíritos *Marét*.

Por sorte, a retomada dos dados anotados no diário me levou a um episódio aparentemente banal do dia 02/05/2019. Nesse dia – um dos primeiros diálogos que tive com iniciativas locais que estabeleciam parcerias com os Krenak – a onça esteve entre nós. Digo isso, pois estávamos algumas pessoas reunidas na varanda da cozinha do Centro de Agroecologia Tamanduá em Governador Valadares (CAT), quando a notícia de que uma onça pintada havia aparecido no Jardim Botânico da UFJF virou pauta do assunto, especialmente o que fazer com o animal. A indígena Borum que ali estava logo disse: “*Kuparak, pro meu povo, só aparece em tempos ruins [...], mas é para anunciar coisa boa, ela é protetora. E se mexer com ela vão ter com gente!*”. Eu conhecia o livro listado acima (*A onça protetora*), contudo não havia detido atenção à sua importância até o momento em que retomei esse pequeno trecho⁴⁶.

A partir desse momento, dediquei uma atenção na releitura da produção e os mitos escritos e pensados pelos indígenas, que me levaram ao encontro da produção etnológica que se atenta para a interações natureza-cultura, para só depois retomarmos a dupla percepção do

⁴⁶O que coloco nesse subtópico é produto desse pequeno momento, mas que me acarretou reflexões importantes e a necessidade de atentar para os mitos. É como se fosse um estalar da atenção a algo muito maior, mas que ao mesmo tempo justificava o retorno a esses pontos para compreender algo mais sobre o pensamento indígena.

Watu que foi identificada acima. Se até aqui era somente uma questão de pensar a possibilidade, a reprodução citada acima mostra a complexidade Borum acerca das interações entre esse tão refletido construto antropológico. Talvez, seja precipitado da minha parte, mas vejo que os termos nativos incluem um ponto de vista que demonstra uma continuidade nos termos da cultura e uma descontinuidade nos termos da natureza, o que significa dizer que não se trata de ler o mito em sentido antagônico/excludente para dizer que o pajé-gente virou animal-não-gente e animal-gente virou animal-não-gente, como uma metamorfose biológica. Penso que se trata de uma questão de perspectiva, de uma metamorfose sociológica, com a qual de alguma forma a fala da indígena me dizia para ter atenção. Assim, dando um passo a mais fora dos escritos nativos que perpassam pelo rio, essa mesma fórmula de Borum-virar-outro é contada na história do *Borum huá kuparak*, subtítulo da publicação de Shirley Krenak que significa “*o índio vira onça*”. O livreto conta a história do Makiãn Krenak (velho Krenak) e a saga da sua família para encontrar os parentes e o seu processo de transformação em onça.

Muié, tenho que voltá pra trais, pois eu vou ajudá os outro parente Krenak, que tão muito longe daqui. Se eu não fô lá, essa aldeia pode acabá e os nosso parente pode morrê. Por isso tenho que ir. [...] Quando o velho Krenak chegou bem embaixo do morro, as mudanças já estavam se completando. Seu corpo já não era mais o mesmo. As pintas se alastraram, os pelos surgiram, patas enormes apareceram com garras e os dentes viraram presas. Uma verdadeira onça! [...] A partir desse dia, o povo Krenak ganhou um guardião para cuidar dele, defender sua cultura e sua vida ao longo dos tempos. (KRENAK, 2004, p. 29-33)

É possível argumentar que essa digressão nada tem a ver com o objeto de estudo e que o mito nada mais é do que uma relação fantasiosa. Porém, quero extrair dessa relação elementos que possam me auxiliar na compreensão do ponto de vista nativo sobre o *Watu*, o que me leva a dialogar com as produções acerca do multinaturalismo de Eduardo Viveiros de Castro (1996, 2002a, 2002b), pois na minha percepção as formas de transformação acima perpassam por uma questão de perspectiva, como a indígena me alertou com sua fala agora nada banal. Para o autor, a concepção comum de variados povos ameríndios é que “o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas [acrescentaria a terminologia *gente*], 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 aloçaríamos 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 escutamos, 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’ (p. 128)”.

Ao invés de alocarmos 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”, que podemos alcançar ao considerarmos os mitos acima de forma séria. Evidentemente, as aparências míticas não revelam nada a priori falando a não ser sua reciprocidade. Gostaria, entretanto, de ressaltar o ponto essencial destacado pelos mitos acima: a ênfase não deve recair nos *processos* “pajé-vira-bicho” e “Borum-vira-onça”, mas no que está em real destaque no pensamento mítico Borum. Em outras palavras, é a centralidade das perspectivas e não do processo que gostaria de destacar, e como a “transformação” acarreta na mudança do ponto de vista, justamente porque deixar de ser Borum significa deixar de ocupar o ponto de vista intrínseco à corporalidade e ver, no sentido próprio da palavra, o mundo como outro. Novamente, devemos nos atentar para corporalidade na construção borum, arara, onça; e não no *devenir-outro*.

Interessante é a relação ponto-de-vista-corpo, o que vem de forma mais detida no segundo mito contado por Shirley acima mencionado. A onça tomando lugar significa a centralidade da forma-corpo que carrega seus *Anschauung*⁴⁷: “*seu corpo já não era mais o mesmo*” (KRENAK, Shirley, 2004, p. 33). Chamo atenção para a parte final desse mito, e o ganho protetor adquirido pelos Borum, pois não está em questão a permanência das formulações Borum sobre a características da onça, apesar da forma de onça. Ela, a onça, continua sendo onça – portanto não carrega o *Anschauung* Borum – e exerce toda sua “ferocidade” em sentido protetivo, carecendo do respeito que ainda hoje os Borum têm em relação a esse animal. Isso marca uma distinção ontológica em relação às formas de pensar o devir que normalmente fazemos. Para ilustrar esse ponto de contraste, basta lembrar a novela A metamorfose (*Die Verwandlung*) de Franz Kafka, na qual a transformação biológica que ele nos narra não implica a metamorfose sociológica, ou seja: o ponto de vista de Gregor Samsa é o único, mesmo em forma de “barata gigante”.

Então, presenciamos mais do que uma simples consagração do rio para entender o que nos dizem os Borum quando nomeiam “*Watu é gente*”, como anotei alguns vezes e encontramos nos relatos acima. Por um lado, pode parecer estranho a tentativa de encontrar uma justificativa no perspectivismo amazônico para um povo indígena do extremo leste de

⁴⁷ A palavra, que também encontramos em Geertz (1983, p. 175) na descrição do saber local, é de difícil tradução, se assemelhando a algo como “espaço de percepção própria”. O emprego nesse momento será contrastado com o emprego do nosso autor, que mais tarde nessa dissertação discutirei sua origem e meu distanciamento.

Minas Gerais, por outro, se tomados os conceitos nativos explícitos acima, não resta dúvida da possibilidade de tal execução, ou uma parcial incorporação dessa teoria.

Nesse sentido, Seeger, DaMatta e Viveiros de Castro (1979) colocam na superfície a centralidade das relações corporais ameríndias, no qual a construção “reside numa elaboração particularmente rica da noção de pessoa [gente], com referência especial à corporalidade enquanto idioma simbólico focal” (pag. 2). No perspectivismo, que nada mais é que a tradução antropológica do pensamento nativo, esse ponto simbólico diz mais:

Enquanto estas [as concepções multinaturalistas] 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 do significado —, **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, 2004, p. 226, destaque nosso)

O que estou a notar 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 borum 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 camisetas, 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, arara, cobra), permanecendo como o pano de fundo a indiferença de que todo mundo é gente⁴⁸.

Esse fator torna-se preliminar na percepção acerca do *Watu* em relação aos Borum, pois a angulação de tal enunciado ameríndio se modifica após o evento crítico, como postularei para Mariana/2015. A preexistência desse pensamento corrobora para os argumentos a serem descritos. Mas, ainda, fica um ponto a ser levantado. Em *Ithoke Ererré*, há um canto na língua que ressalta a saudação Borum ao rio, dizendo o seguinte:

WATU MINHÂN ERERRÉ
WATU BOK NHAUIT

⁴⁸ Ecoa nos meus pensamentos nesse momento uma exposição que presenciei no Museu da Amazônia na Reserva Duque, em Manaus – AM, nos idos de 2014. Aquela exposição tinha o nome de “peixe é gente” (<http://museudaamazonia.org.br/pt/2016/01/29/peixe-e-gente/>) e mostravam inúmeros objetos de pesca indígena, especialmente utilizados no Alto rio Negro. Naquela viagem de pesquisa de iniciação científica, não entendia os significados desse enunciado que hoje se transforma em exemplo do exposto no texto.

BORUM AMANGUT ERERRÉ
HE, HE, HE, HE, HE, HE, HE, HE
(KRENAK, 2012, p. 58)⁴⁹

Em uma tentativa bastante superficial de tradução, o canto saúda às águas do Rio pelos muitos peixes que alimentam (comem) os índios⁵⁰. A saudação mais do que simplesmente agradecimento, coloca em questão 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. Se desde Lévi-Strauss (1989) sabemos que “os seres que o pensamento indígena investe de significação são percebidos como que mantendo um certo parentesco com o homem” (p. 53), poderíamos nos contentar com a designação Pai/Mãe/Parente. Entretanto, agora já compreendemos que a explicação estrutural (alocativa) não é suficiente, ou melhor, ela se dissolve dentro da cosmologia ameríndia quando os verdadeiros significados vêm à tona. *Watu* é visto, desde Laurita Krenak até os dias de hoje, como compositor geral do pano de fundo da relação cosmológica Borum e a saudação acima é uma saudação entre **subjetividades**. Poderia explorar outros pontos que a saudação positiva acima colocaria, mas termino 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)

Retomemos a ponta que deixei solta: em que medida a leitura, ou os traços, do perspectivismo nos mitos Borum descritos ajudam na percepção dual que vinha ressaltando? Penso que o perspectivismo, ou a parte que incorporamos, é a linguagem que persigo para exprimir os papéis que o *Watu* ocupa, e que apontam para uma cautela: a percepção em caráter epistemológico de que a representação se trata propriamente de “representação”, pois não há dúvida da sua construção simbólica que demonstra o fato de *Watu* ser pessoa no ponto de vista Borum. 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? Marcadamente, temos aqui formas de perceber a realidade que são perpendiculares, isto é: a objetividade do

⁴⁹ Faço uso desse canto, pois ele é acionado como “mística” em alguns espaços coletivos de interação entre índios e não-índios.

⁵⁰ Apoio-me nas produções nativas e no Dicionário Krenak (KRENAK, 2012) para realizar tradução.

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 provedor. Isso permite dizer que não se trata propriamente de uma dualidade, mas de uma unidade actante e que provia recursos como os peixes. A saudação, coisa que nós Brancos também fazemos entre os nossos, não deixa dúvida em relação à interpretação perspectivista das relações Borum.

Entretanto, fica a pergunta: por qual motivo, então, há uma vinculação de parentesco na nota explicativa da relação Borum-*watu*? Bom, a consequência que retiramos da leitura perspectivista da relação Borum antes do evento crítico de Mariana é que o rio é uma entidade primeiro referenciada como gente, para, então, tudo mais ser construído. E, como nos ensina Coelho de Souza (2001), existe um gradiente nas formulações de parentesco no campo Jê, sendo essa construção possível por conta do conceito extensivo de humanidade que tece a continuidade de cultura entre as relações ameríndias. Apesar de ser possível uma tentativa de construir uma propositura tal como “patente como pessoa : pessoa como parente”, penso que o núcleo das relações Borum-*Watu* fica clara se aplicarmos a fonte perspectivista na leitura⁵¹.

Não obstante, buscarei 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”, que representa uma visão sincrética das formas constituídas sobre religião que insistem em alocá-la no campo privado ou “familiar”. Esse é o plano metafísico de interação capaz de articular-se, 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. A partir disso, consigo caminhar na tentativa de encontrar as interlocuções perpendiculares dos discursos nativo e jurídico ressaltando em local adequado as sensibilidades que afloram com a dita *morte do Watu*. Para isso, é necessário compreender esse enunciado nativo a partir do evento que ganhou repercussões políticas, acadêmicas, jurídicas e sociais *pós-míticas*.

⁵¹ No Capítulo 4 farei as ressalvas devidas em relação as colocações dualistas encontradas em Pascoal (2019).

– CAPÍTULO 3 –

O evento crítico e as formas jurídicas

Desastre, crime, tragédia, acidente, catástrofe. Essas são apenas algumas das muitas formas de nomear o rompimento da barragem de rejeitos da *joint-venture* Samarco Mineração S.A. que encontramos na literatura, tanto jornalística como científica. O rompimento da barragem à montante do complexo minerário Germano-Alegria, em Mariana (MG), conseguiu movimentar números que começam na sua datação 05/11/2015. Essa forma é, digamos, o marco inicial para falar de eventos como esse: marcamos o tempo histórico, a partir de onde todas as demais formas de pensar e agir são condicionadas, ou melhor, modificadas.

Porém, o evento de Mariana não pode ser visto de forma pontual. O grupo PoEMAS (2015) mostra que a situação de rompimento é construída a partir de uma formulação estrutural entre os ciclos econômicos da mineração e os eventos que, seguindo Zhouri e Laschefski (2015), chama de desastres tecnológicos. Essa relação estrutural, segundo eles, desvela a trama que liga formas jurídicas, econômicas, sociais e políticas que estão por trás daquilo que assistimos boquiabertos nos jornais e que recentemente redesenhou as fronteiras do possível.

A complexidade da relação começa a se mostrar quando observamos o subproduto que a Samarco Minerações S.A. se tornou. Criada em 1977 (SAMARCO MINERAÇÕES, 2005), a empresa sempre se organizou como uma *joint venture* societária, que se trata de um modelo estratégico empresarial de união – uma “união com risco”, seria uma tradução não literal. Esse desenho institucional, entretanto, é o perfeito elemento para uma prática de se diluir qualquer elemento de responsabilidade, já que permite a construção de uma empresa a partir da união de duas outras ligadas por um objetivo comum. Talvez, responsabilidade seja a palavra de ordem na literatura corrente quando pensamos essa relação. Porém, a ingenuidade de um lado se mostra tamanha quando entendemos a situação empresarial que a maior empresa de mineração do mundo, a BHP Billiton (desde 2018, BHP Group), encontra para se inserir no cenário brasileiro. Ao criar sua subsidiária no Brasil, BHP Billiton Brasil Ltda., ela ingressa no quadro societário da Samarco Mineração S.A. em 1984 ao comprar, em caráter de investimento, (SAMARCO MINERAÇÕES, 2005) uma das acionistas da Samarco.

Nos anos 2000, a Vale do Rio Doce (desde 2009, Vale S.A.) entra na história ao realizar a compra da empresa controladora da outra acionista restante da Samarco e constitui, junto com o Grupo BHP, aquilo que se denominou de *non operated joint venture*. Isso significa que somente uma das partes societárias detém responsabilidade operacional, algo que não é muito

estranho à prática corporativa já implementada pela BHP em outros contextos (KIRSCH, 2014, 2015), e que repercute de forma significativa no contexto de Mariana, pois aos mais atentos aos discursos recorrentes, quem “*mata peixe, mata rio e mata gente*” é a Vale. Há aqui um equacionamento da crítica cotidiana que chama bastante atenção, demonstrando a habilidade corporativa de abafamento da crítica pela BHP desde sua inserção no cenário brasileiro e que foi suficientemente eficaz em 2015.

Não obstante, a rede se estende, já que as duas acionistas da Samarco Mineração S.A. detêm capital aberto negociado em bolsa. De um lado, a Vale S.A. tem 79,73% de suas ações negociadas nas bolsa de valores de São Paulo (Bovespa), de Madri (Latibex), New York (NYSE) e Paris (NYSE Euronext), cujos principais acionistas são: Litel/Litela (10,84%), Bradespar (1,52%), Mitsui&Co (1,96%), BNDESPar (4,02%), existindo investidores estrangeiros variados (45,96%) e investidores brasileiros variados (15,44%) incluindo, por exemplo, o Fundo de Garantia do Tempo de Serviço (1,01%). É importante frisar que o Governo Federal do Brasil detém 12 ações *Golden Share*⁵², decorrentes dos negócios de privatização da empresa Vale S.A. (VALE, 2019)⁵³. Por outro lado, o Grupo BHP é ainda mais complexo e a real composição da empresa é de difícil verificação, pois se trata de um conglomerado anglo-australiano que incorpora a BHP Group Ltd., com sede em Melbourne, e BHP Grup Plc., com sede em Londres. O quantitativo de acionistas das empresas se espalha de forma ainda maior que a Vale S.A., já que o grupo negocia suas ações nas bolsas da Austrália (ASX), Nova York (NYSE), Londres (LSE) e Johannesburgo (JSE). Um verdadeiro micélio que dá fruto a uma transnacional quase inabalável (PoEMAS, 2015).

É sempre a partir dessa complexa rede que se busca localizar o empreendimento da Samarco Mineração em Mariana-MG, que ganhou força na onda que ficou caracterizada com o *boom* das commodities. Segundo a literatura (WANDERLEY, 2017; PoEMAS, 2015; ZONTA; TROCATE, 2016), se trata de uma forte demanda no mercado que acarretou a valorização dos preços de várias commodities, especialmente os minerais no mercado internacional. Esse período varia a depender do elemento químico em questão, mas o minério

⁵² *Golden Share* são estratégias de transferência de propriedade pública para o setor privado iniciada no modelo legal francês em 1986 (PEZARD, 1995), inspirado em experiências britânicas da década de 1980. Trata-se de ações de classe especial pelo qual o Estado, no processo de privatização, transfere o controle para iniciativa privada, mas mantém poderes especiais em relação a interesses estratégicos. No Brasil, a estratégia foi instaurada pela Lei 8.031/1990, revogada pela Lei 9.491/1997, que assim estabelece: “Art. 8º Sempre que houver razões que justifiquem, a União deterá, direta ou indiretamente, ação de classe especial do capital social da empresa ou instituição financeira objeto da desestatização[...]” (BRASIL, 1997).

⁵³ Dados atualizados em Maio de 2019, conforme tabela disponível em: http://www.vale.com/PT/investors/company/Documents/assets/Composicao_Acionaria_Maio_2019.pdf

de ferro em maio de 2002 custava US\$ 12,60 a tonelada, chegando a US\$ 187,10 em janeiro de 2011 (WANDERLEY, 2017, p. 1). Isso implica um impacto no setor minerário que o modela para o mercado internacional. Não é preciso muito para colocar em perspectiva a ascensão do mercado chinês como forte receptor de todo esse minério de ferro, algo que correspondia à compra de 19% de toda a produção da Samarco. Em outras palavras, a exportação de minério cresce exponencialmente contribuindo, sozinho, com aumento de 23,8% do aumento das exportações em 2011 (AEB, 2011).

A Samarco Minerações S.A. foi um empreendimento perfeito nesse período, uma vez que na região de Mariana existem três cavas⁵⁴ no Complexo de Germano-Alegria, onde o minério extraído sofria um processamento primário e transportado por três minerodutos até a cidade de Anchieta (ES). Antes de ser exportado, o minério passa por um segundo processamento para, então, ser transportado através do terminal de Ponta-Ubu, de uso privativo da Samarco. Por esse trajeto, milhares de toneladas de minério de ferro foram escoadas até alcançarmos o período pós-*boom*. A partir de 2012, com pequena queda no período pós-crise de 2009, as mineradoras realizaram mudanças nas formas de atuar e, como é de se esperar, a prática de redução dos custos operacionais veio à tona (SAMARCO MINERAÇÕES, 2012). Mantendo o repasse de dividendos expressivos⁵⁵, as empresas sustentaram o processo de exploração e ampliação da atividade minerária de forma a eliminar concorrentes menores e garantir a redução do custo operacional, que no caso do Vale S.A. alcançou seu menor índice em 2015 (VALE, 2015). A Samarco Minerações S.A., uma única empresa, representava 1% de toda a exportação do país em 2015 (MDIC, 2015).

Essa política tomou força com o Projeto Quarta Pelotização (P4P) que tinha como objetivo de aumentar a produtividade da Samarco S.A. para 37%, alcançando uma exportação de 35 milhões de toneladas de pelotas⁵⁶ de ferro ao ano (SAMARCO MINERAÇÕES, 2012). O P4P iniciou sua operação em janeiro de 2014 e buscava ampliar a produção e, como notaram Wanderley et al. (2016), estabelecer patamares de custo operacional suficientemente baixos

⁵⁴ Cava é o nome que se dá a mina a céu aberto. Maiores detalhes sobre terminologias, ver Gomide *et al.* (2018).

⁵⁵ De acordo com os relatórios da administração e demonstrações financeiras: 2011, R\$ 2,8 bilhões; 2012, R\$ 745,4 milhões (SAMARCO MINERAÇÕES, 2011, 2012). O valor em 2012 é reflexo do aumento de caixa para investimento no Projeto Quarta Pelotização.

⁵⁶ Nome que se dá ao produto final do processo de pelotização: “ Processo no qual os finos de minério de ferro (com granulometria e superfície específica controladas), e decorrentes da extração ou beneficiamento do minério, passam por processos de aglomeração e adensamento os transformando em pelotas” (GOMIDE *et al.*, 2018, p. 173)

para que se pudesse apresentar um contrapeso ao declínio das altas margens de lucro vividas anos anteriores⁵⁷.

Wanderley et al. (2016) faz o destaque de três pontos que sintetizam a abordagem pós-*boom* em relação à Samarco Minerações S.A.:

- 1) a ampliação da escala operacional da empresa nos últimos anos condicionou e interagiu com os determinantes fisiográficos da reserva, intensificando sua depleção mineral quantitativa e qualitativa e, portanto, impulsionando a expansão significativa da geração de estéril e rejeitos de minério;
- 2) essa expansão demandou, conseqüentemente, ampliações correspondentes da capacidade de disposição de estéril e, principalmente, rejeitos, determinando o aumento significativo do uso de recursos naturais (em especial da água, nos processos de beneficiamento primário e disposição) e da escala dos riscos associados à opção preferencial por barragens;
- 3) finalmente, esses elementos mantêm uma orientação exclusivamente exportadora, definida em função de estratégias privadas e públicas de acesso a recursos minerais, assim como do próprio Estado brasileiro na entrada de divisas e equilíbrio da balança comercial (WANDERLEY *et al.*, 2016, p. 31-32).

Nesse todo-complexo, surge a barragem de rejeitos⁵⁸ de Fundão⁵⁹. A disposição de rejeitos da mineração normalmente se estabelece em escala crescente, ainda mais em períodos de expansão produtiva implementado pela Samarco Minerações como estratégia de mercado, o que levou à expansão de barragens para contenção dos rejeitos, mesmo existindo experiências e literatura no campo informando sobre os riscos. No complexo minerário em Mariana, existiam três barragens de rejeitos: I) Germano⁶⁰ (capacidade exaurida em 2009), II) Santarém⁶¹ e III) Fundão.

Fundão iniciou sua atividade em 2008, justamente para contemplar a expansão dos rejeitos e o findar da vida ativa da barragem de Germano, algo implementado na lógica expansionista da empresa para lidar com a queda dos preços do minério de ferro. Era a barragem mais nova do complexo minerário de Germano-Alegria e produto das demandas expansionistas

⁵⁷ Exemplificativo disso pode ser visto em reportagem antes do evento de novembro de 2015: “Produção de Minério de Ferro da Vale atinge recorde” (NOGUEIRA, 2015) <https://oglobo.globo.com/economia/producao-de-minerio-de-ferro-da-vale-atinge-recorde-17813931>

⁵⁸ Barragem de rejeitos é definida como reservatório para deposição dos rejeitos de beneficiamento. Segundo o dicionário crítico da mineração (GOMIDE *et al.*, 2018): “As barragens normalmente são construídas aproveitando-se de um vale natural. Para tanto, contrói-se um barramento na boca do vale natural, criando um reservatório para se depositar o rejeito. A construção e operação de barragens de rejeito são atividades de elevado risco, principalmente devido à intensidade dos impactos causados no caso de falhas” (p. 197-198)

⁵⁹ É importante dizer que os rejeitos depositados nessa barragem são rejeitos de beneficiamento, resíduos produzidos pelas usinas de processamento e beneficiamento do minério. No caso da mineração em Mariana, os resíduos produzidos eram produzidos a partir do beneficiamento a úmido, o que significa dizer que se trata de rejeitos em estado lamoso que requer o depósito em barragens: a forma mais fácil de trabalhar com os rejeitos do beneficiamento do minério.

⁶⁰ Trata-se de um sistema composto de barragem principal em operação desde 1977 e tem altura de 175m, o mais alto sistema de concentração de rejeitos do Brasil (ÁVILA; SAWAYA, 2011)

⁶¹ A barragem de Santarém iniciou suas atividades em 1994, com fins de contenção de rejeitos e reservatório para circulação de águas.

pós-*boom* A barragem ficava localizada à montante da barragem de Santarém⁶², e todas as três eram listadas pela Fundação Estadual do Meio Ambiente (FEAM, 2014) com alto potencial de dano ambiental, devendo ser auditadas anualmente⁶³. No ano de 2014, a relatoria da FEAM deu parecer positivo às barragens atestando sua estabilidade (FEAM, 2014), mas sabemos que essa verificação faz parte de uma prática corporativa de *audit* que Krusch (2018) mostrou ser componente de neutralização dos danos de forma a continuar operando a externalização do custo de produção.

Não obstante, essa saturação de informações apresentadas até o momento busca apenas seguir o raciocínio de quase toda produção corrente acerca do evento de Mariana, isto é: estabelece um padrão *causa-efeito* que, impreterivelmente, volta à data 05/11/2015. E nessa data, o evento de Mariana levou ao derramamento de 55 milhões⁶⁴ de m³ de lama que percorreram os cursos d'água de afluentes do rio Doce. Segundo relatório do IBAMA (2015), 34 milhões m³ de rejeitos de minério de ferro vazaram, dos quais cerca de 18 milhões de m³ foram, em uma grande força, acarreados na calha do Rio Gualaxo do Norte e 16 milhões de m³ ficaram depositados no vale dos rios e ainda escorrendo para os cursos d'águas, todos tributários do rio Doce. É difícil dimensionar no nosso imaginário esse volume⁶⁵, mas ele foi capaz de tirar a vida de 19 pessoas⁶⁶ e percorreu 663,2 km. Destruiu completamente o distrito de Bento Rodrigues, Paracatu de Baixo e Gesteira.

Vervloet (2016, p. 112) enquadrou os fatos como a mais rápida modificação morfológica de uma paisagem fluvial que se tem notícia. Mas se nos atentarmos um pouco mais, perceberemos que a modificação se estende pelos 663,2 km, afetando 35 cidades nos estados

⁶² Ver imagem em Anexo I.

⁶³ Isso classificava as barragens no complexo Germano-Alegria como Classe III. Os dados analisados pela auditoria externa são pautados nos documentos fornecidos pela empresa e pela auditoria *in loco* e, de acordo com a FEAM, serve para alocar as barragens existentes no Brasil em três classes:

classe I: de baixo potencial de dano ambiental, devem ser auditadas a cada três anos;

classe II: de médio potencial de dano ambiental, devem ser auditadas a cada dois anos;

classe III: de alto potencial de dano ambiental, devem ser auditadas anualmente.

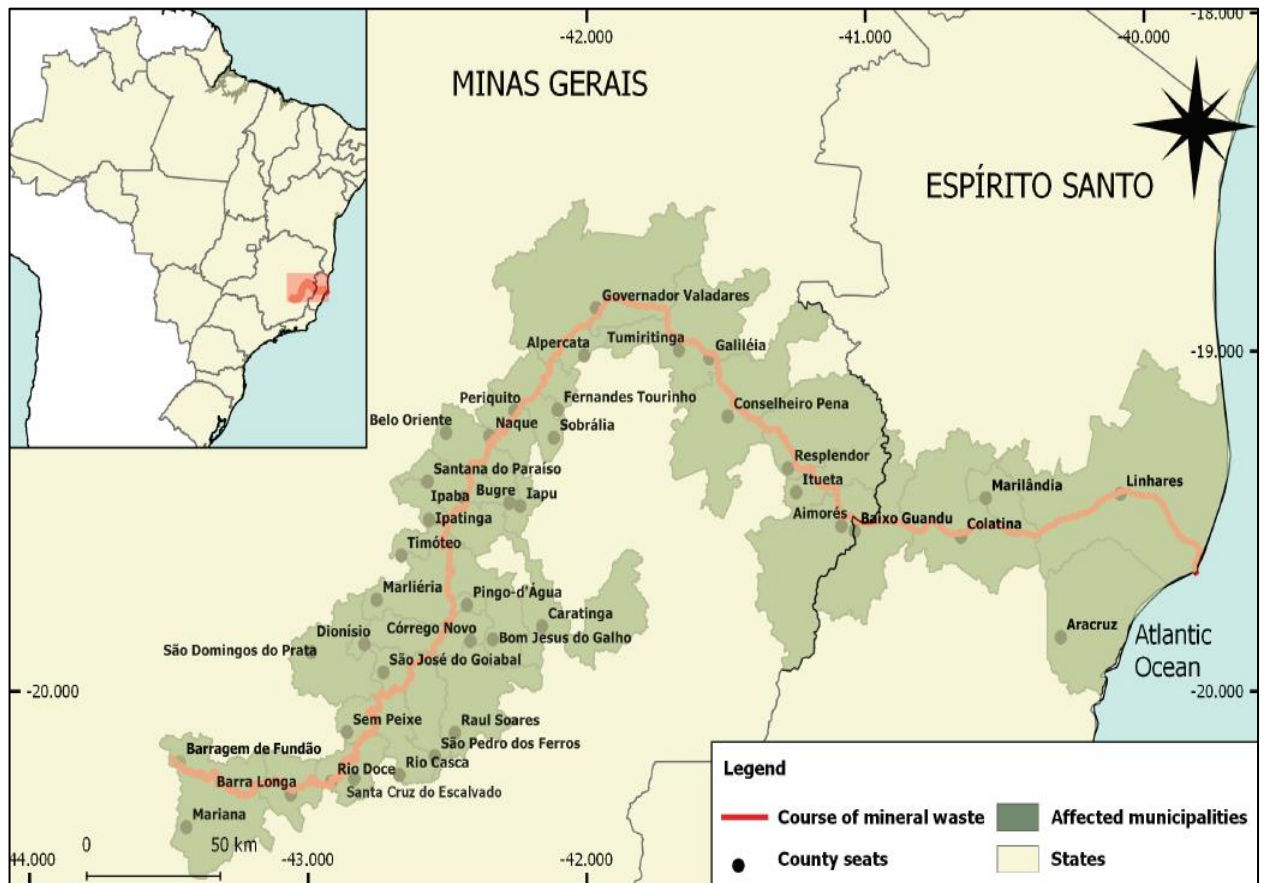
⁶⁴ Acompanho o dado trazido no relatório Força-Tarefa criada pelo Decreto nº 46.892/15 da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Regional de Política Urbana e Gestão Metropolitana – SEDRU/MG. Há informações de que poderia ter chegado a 60 milhões de m³, mas para essa informação não existe verificabilidade.

⁶⁵ Pensemos da seguinte forma: todos nós conhecemos uma caçamba de lixo de demolição, essa que já nos deparamos nas esquinas, ruas, avenidas etc. Ela, que já é suficientemente incômoda, é capaz de comportar 5m³ em volume. Bom, se romperam 55 milhões de m³, algo como 11.000.000 de caçambas de demolição para dimensionar o quantitativo a partir desse referencial.

⁶⁶ Peço licença para dizer seus nomes, algo que não encontrei em nenhum outro trabalho publicado em língua inglesa, portuguesa ou espanhola: Samuel Viana Albino; Valdemir Aparecido Leandro; Ailton Martins dos Santos; Claudemir Elias dos Santos; Edinaldo Oliveira de Assis; Sileno Narkievicius de Lima; Daniel Altamiro de Carvalho; Valdo Maurílio dos Santos; Pedro Paulino Lopes; Mateus Marcio Fernandes; Marcos Aurélio Pereira Moura; Edmirson José Pessoa; Marcos Xavier; Emanuele Vitória; Thiago Damasceno Santos; Ana Clara dos Santos Souza; Maria Elisa Lucas; Marina da Silva Santos; Bruno dos Santos Souza.

de Minas Gerais e 4 no Espírito Santo. A mancha se espalhou por 82km² na sua foz e é provável que todos nós tenhamos marcado a imagem de destruição em nossas mentes. Contudo, é importante dimensionar:

Figura 4: Mapas das cidades afetadas



Fonte: Zhouri *et al.* (2018)

As perícias, laudos, relatórios e demais documentos apenas apontam para uma importante tese que essa contextualização deixa evidente: os incidentes com barragens estão associados ao ciclo econômico minerário (PoEMAS, 2015; MILANEZ; LOSEKANN, 2016, ZONTA; TROCATE, 2016). Todavia, o rompimento de uma barragem, como havia afirmado, não pode ser visto como ato isolado, mas isso não significa que a abordagem tem que se debruçar sobre os fatores causais típicos das produções inferenciais. A minha ênfase, contudo, difere dos trabalhos correntes que buscam *causa-efeito* para nomear algo ou alguém como culpado. Novamente, se revela aqui as formas pelas quais observamos os elementos, de maneira a sistematizá-los, classificá-los e nomeá-los. Estou preocupado, entretanto, com a cadeia de significados, pois me permito pensar o evento como uma história não terminada, mas

incorporada no ordinário das vidas. Isso, porque: “*throughout very extraordinary moments, all kinds of ordinary things have to continue to be done*”⁶⁷ (DAS, DIFRUSCIA, 2010, p. 137).

Se a abordagem nos parágrafos acima parece contradizer a minha intenção – e certamente os questionamentos sobre a pertinência surgirão – ela serve para mostrar que junto aos números, os advérbios de intensidade e os adjetivos são largamente utilizados para um caráter hiperbólico: “maior desastre ambiental da história do Brasil” (SERRA, 2018; IBAMA, 2015); “maior catástrofe provocada pelo setor extrativista mineral do Brasil (PoEMAS, 2015, p. 19); “maior tragédia ambiental” (CEXBARRA, 2015, p. 28). A pergunta que faço, nesse ciclo vicioso, é: como utilizar os adjetivos na caracterização do rompimento da barragem em Brumadinho (MG)? As imagens, números e datas parecem, nesse momento, se confundir em nossa cabeça, mas o que não se confunde é o efeito-colateral da alocação quantitativa: a depleção referencial dos eventos. Por isso, o pequeno lapso de 4 anos que separa os eventos deixa sem jeito a afirmação mais contundente dos especialistas: “O desastre da Samarco/Vale/BHP marca, no Brasil, o fim do megaciclo das *commodities* que ocorreu durante a primeira década dos anos 2000” (MANSUR *et al.*, 2016, p. 18; WANDERLEY *et al.*, 2016, p. 30; PoEMAS, 2015, p. 5; WANDERLEY *et al.*, 2016, p. 41-42).

Essa afirmação, uma explicação no furor efervescente da questão, desloca a atenção dos pesquisadores e gostaria de evitar tais pontuações fatalistas, não por ter medo de ser surpreendido com eventos que se sobreponham, e eles parecem não se esgotar, mas por uma questão epistemológica: a abordagem é local, não total. Dito de outra forma: “*small facts speak to large issues*”⁶⁸ (GEERTZ, 1983, p. 23), permitindo-me deslocar de uma consciência questionadora geral, para emergir um questionamento de consciência mais detalhado. Nesse sentido, caminho para apresentar uma abordagem que julgo mais adequada ao recorte de pesquisa que me proponho. Entender Mariana como um evento crítico é, antes, redimensioná-lo de tal forma a alcançar as afetações no ordinário, algo que somente serei capaz de fazer com pequenos insights que certamente se somarão a outros trabalhos, haja vista o desvelar do evento de formas variadas em toda a bacia do rio Doce.

3.1. Evento Crítico: o fenômeno do rompimento da barragem de Fundão em Mariana

A abordagem, que já venho apresentando de alguma forma desde o início, carece agora de explicações mais detidas. Tomar um evento como crítico certamente nos remete ao contexto

⁶⁷ “em momentos extraordinários, todos os tipos de coisas comuns precisam continuar sendo feitas.” (DAS; DIFRUSCIA, 2010, p. 137, tradução minha)

⁶⁸ “pequenos fatos falam em/de grande questões” (GEERTZ, 1983, p. 23, tradução minha)

etnográfico indiano no qual Veena Das (1995) oferta essa caracterização, em específico a partir do desastre químico de Bhopal em 1984, que levou à morte imediata mais de 3.000 pessoas e inúmeras outras mortes decorrentes da contaminação por gás tóxico vazado da empresa americana de pesticida Union Carbide.

Pensar um evento como crítico desloca a atenção do epicentro, focalizando no impacto na vida cotidiana e nas intervenções do Estado na reparação às vítimas. Em outras palavras, afasta-se de explicações holistas e apresenta as afetações cotidianas nos modos de vida e atuação das pessoas em relação à violência sofrida. A chave essencial aqui paira nas formulações discursivas sobre a violência, algo que o epicentro certamente demonstra com a força mecânica de destruição, mas que se converte em outras formas de afetação ao longo da bacia do rio Doce. Não se trata de pensar diferente o mesmo fator, a pergunta é outra: como o “desastre” afeta o tecido social para além de Bento Rodrigues, Gesteira, Barra longa e Paracatu? Não apresento resposta a essa pergunta, pois isso carece de trabalhos específicos que têm sido desenvolvidos (CREADO *et al.*, 2016), apenas apresento aquilo que pode ser tido como uma chave-de-leitura interessante na empreitada transdisciplinar. Então, o que é o evento de Mariana? A leitura, fora do arcabouço de respostas prontas dos pesquisadores que pulularam com trabalhos publicados 15 ou 20 dias após o evento, veio através de um insight apresentado na leitura de Silveira (2018) que oferta o “evento de Mariana” como um híbrido. Apoiando-se em Bruno Latour (2013), o esforço teórico é despendido na tentativa de mostrar que o rompimento da barragem constitui um não-lugar preciso na relação clássica entre natureza e cultura.

Um misto de interferências da natureza e da cultura seria a característica do evento. Algo que constitui o mito da modernidade em Latour, aqui serve para mostrar como as variadas formas de explicar o colapso da barragem alocam-se nessa relação *constitutiva* da modernidade, que se caracterizaria por uma definição duplamente assimétrica (Latour, 1994, p. 15) e assinala uma ruptura na passagem regular do tempo e um combate no qual há vencedores e vencidos (o passado arcaico e o moderno, diria o autor). Em um paralelismo intenso com as referências citadas na introdução desse capítulo, Silveira faz uso de argumento que transcrevo:

A questão sobre as causas do evento Mariana não é simples, e por isso nomear esse evento não é fácil. Dizer que é um *crime* implica abstrair as “forças naturais” por trás do rompimento da barragem (e elas são evidentes); dizer que é um *desastre* implica ignorar as “forças sociais” empurrando os diques da barragem (e o elo delas não é pequeno). A Polícia Civil apontou em seu laudo que a causa principal do rompimento da barragem do Fundão foi a “liquefação dos rejeitos arenosos que suportavam a barragem”, uma causa que somos tentados a chamar de “natural”: fluxos subterrâneos de água e de nascente do entorno *começaram a agir* sobre os rejeitos arenosos que “suportavam a barragem”.

[...]

Foi, enfim, um confuso exército híbrido de forças “naturais” e “sociais” que no dia 5 de novembro de 2015 promoveu um ataque final aos diques do Fundão, levando-a a pique (SILVEIRA, 2018, p. 15-16, destaque no original)

Uma argumentação bastante convincente se não fosse o fato de que ela não se desliga de uma apresentação vertical incapaz, porque assim constituída, de compreender o ordinário, as vidas como tal (*life as such*) daqueles que perderam pessoas próximas, daqueles que sofrem com violências decorrentes desse cotidiano, e das modificações distantes das relações híbridas que os municípios e zonas rurais vivenciaram. Contudo, gostaria de objetar a essa formulação de uma outra maneira, mais sofisticada por assim dizer, e apresentar as decorrências de se ler através de Veena Das o evento crítico de Mariana.

Afirmo acima que os estudos apresentados nada mais fizeram do que revelar parcela da causalidade. Em outras palavras, ecoa em nossa consciência a *inevitabilidade*⁶⁹ desses eventos críticos, algo que está subscrito no fato de se levantar respostas estruturais. Tomou-se consciência do tipo de questionamento a fazer, esses para os quais talvez os híbridos contribuam ao buscar revelar a trama de sujeitos que interagem nas relações de natureza e vice-versa. Contudo, não apresentam consciência do questionamento, não compreendem sua relação no espaço metafísico reservado a eles. Isso se torna mais palpável se recorremos à famosa *Ente-Kaninchen-Bild* (imagem coelho-pato), algo que metaforicamente constrói um outro argumento na leitura do evento e que se difere em alguma medida de Silveira. Prefiro usar esse exemplo, pois uma rápida pesquisa na internet garante sua verificação, apesar de Wittgenstein ofertar outros exemplos (1958, Parte II, x1). Na imagem, estamos diante daquelas “ilusões” de ótica, como a física newtoniana chama a incorporação de duas imagens incapazes de se representarem ao mesmo tempo. A depender da perspectiva, vemos um pato ou um coelho e, corriqueiramente, nos surpreendemos aos nos dar conta disso, da possibilidade de ver mais de uma imagem. Isso não significa que a outra imagem que não vemos não esteja lá, com seus contornos muito bem

⁶⁹ Rita Laura Segato (2006) traz uma reflexão interessante sobre a inevitabilidade do mundo que habitamos (talvez ela esteja alertando para os padrões culturais mais arraigados), apontando para a ética como razão prática para a evitabilidade. Em um pé de página, sugere uma analogia com o filme *Matriz*, a inevitabilidade da escolha em se desconectar do mundo virtual ou viver com a consciência de sua existência. E isso parece ser uma metáfora bastante própria da produção cinematográfica para os avanços, naquela época, das tecnologias e o mundo virtual. A distopia, que talvez não seja mais distopia assim, encontra ecos na maior bilheteria do cinema mundial recente, quando, novamente, a inevitabilidade é invocada na tentativa de o personagem destruir toda a humanidade e construir algo novo. Aos mais atentos aos debates que podemos encontrar na pergunta-título “*há mundos por vir?*” a inevitabilidade caricaturada no filme de super-herói para anunciar o esgotamento dos recursos (e a palavra aparecerá novamente no texto) que exploramos da terra ecoa: “I am inevitable”, diz o personagem. O que isso nos sugere? Certamente, reflexões sobre o Antropoceno (ou o fim dele) que merecem mais que uma nota de rodapé e que está se manifestando a todo momento, seja nas barragens que estão colidindo ou nos céus que estão por cair (e parece que em algumas cidades ele de fato tem caído). A inevitabilidade parece novamente se manifestar.

definidos. O que acontece é a falha em vermos um enquanto vemos a outra, uma ausência. Os híbridos, contudo, enquanto categoria ontológica em Latour, não tem a força de colocar as ausências em perspectiva. A incapacidade de ver o coelho não é porque ele está, de alguma forma, escondido de mim, já que de uma perspectiva a imagem é a imagem própria do coelho que está exatamente ali. Nomearíamos isso como experiências distintas? Aparentemente não é a experiência que muda, já que as duas imagens estão dispostas no plano de existência e nenhuma das duas deixou de existir quando se percebia uma e não a outra. A mudança de aspecto, como se nomeia, está em nós.

Não tenho dúvida que muitos veem tanto um, quanto outro, ou uma confusão até optar por uma imagem. Assim como não tenho dúvidas que muitos viam as “forças sociais” e “forças naturais”, mas preferiam o silêncio. O silêncio, o cotidiano, as incorporações do extraordinário no ordinário são fortes meios de agenciamento dos “híbridos”, o que nos resta é investigar o quanto não percebemos essas ausências ao insistir em qualificações muito autocentradas. E talvez os indígenas estão contribuindo para esse descentramento geral da figura do sujeito, pois eles ousam pensar além: “os *Branços não sonham longe como nós. Eles dormem muito, mas só sonham consigo mesmo* (KOPENAWA, ALBERT, 2015, p. 390, destaque nosso). Se Wittgenstein tivesse tido a oportunidade de ler David Kopenawa, as coisas seriam muito mais fáceis. De qualquer forma, para mim a questão é saber que a leitura disruptiva do evento crítico de Mariana enquanto um híbrido não ajuda a dar respostas acerca da responsabilidade, da inevitabilidade e muito menos corrobora na compreensão das formulações nativas, até porque o recorte aqui é outro. Basta ver a rede de acionistas para entender que são nas relações que precisamos centrar as atenções, ao invés de as alocarmos como “forças sociais” e “forças naturais”.

É dentro desses motivos que Marilyn Strathern se torna uma importante interlocutora de Veena Das (1995, 2007), na medida em ela chama a atenção para o fato das relações serem ambas objeto de estudo e meios através do qual antropólogos chegam até compreensões abstratas e concretadas da socialidade: “*Once we comprehend how concrete relations and abstract relations are connected, we begin to see questions of scale and complexity in a very different light*”⁷⁰ (DAS, 2007, p. 3). Essas relações afloram no cotidiano, no qual, digamos, as

⁷⁰ “Uma vez que compreendemos como as relações concretas e abstratas estão conectadas, começamos a ver questões de escala e complexidade sob uma luz muito diferente” (DAS, 2007, p. 3, tradução minha).

corporações transcendem as ficções jurídicas e se tornam demasiadamente influentes na vida cotidiana: “*o pessoal com EPP*”⁷¹, como escutei algumas vezes.

Fica difícil suspendê-las fora de uma rede de sentido e significado. A imagem “forças sociais” ou “forças naturais” existem, basta saber o grau de cegueira que ao observarmos uma, refratamos a outra. Por isso, entendo o rompimento da barragem como evento crítico:

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 [...]⁷². (DAS, 1995, p. 5-6, destaque no original)

Mais do que uma discussão “teórica”, passo agora a apresentar algumas pequenas notas que podem mostrar a potencialidade de pesquisa com a mudança epistêmica. Essas notas são percepções que a minha mudança para a cidade de Governador Valadares desencadeou, aquele estranhamento com o funcionamento da cidade me deu elementos para pensar a modificação das agências e ver o evento de Mariana como um evento crítico. E isso se fez presente nos primeiros dias, quando em uma sexta-feira do dia 24 de maio fui até a Emergência do Hospital Ruy Pimenta Filho, devido a uma crise de sinusite que havia me acometido. Quando cheguei, me dirigi a duas mulheres que eram atendentes naquela sala cheia de pessoas. Eu me apresentei e então mostrei minha carteirinha do SUS, mas logo elas me disseram que estava desatualizada. Eu estava visivelmente mal, de tal maneira que uma das mulheres disse que atualizaria meu cadastro ali mesmo, pelo sistema a que ela tinha acesso. Ao acessar o sistema, ela percebeu que o endereço era outro. A seguir, ela me perguntou se eu era da cidade e qual bairro eu estava morando, já que isso era necessário para o recadastro. Respondi a ela que estava fazendo uma semana da minha mudança para a cidade, o que repercutiu em uma resposta/pergunta por parte da atendente que hesitou em sair por alguns segundos, mas então veio: “*o que você veio fazer aqui?*”

⁷¹ Registrei essa forma curiosa de referirem aos funcionários da Fundação Renova em campo, quando esses se distinguem das pessoas facilmente por portarem os Equipamentos de Proteção Individual (EPI) característicos.

⁷² “Mas primeiro deixe-me definir o que quero dizer com evento crítico. François Furet (1978) definiu a Revolução Francesa como um evento por excelência, porque instituiu uma nova modalidade de ação histórica que não estava inscrita no inventário dessa situação. Nenhum dos eventos que selecionei e descrevi como crítico se compara à Revolução Francesa, mas eles têm uma coisa em comum com a caracterização por Furet desse evento. Ou seja, depois dos eventos dos quais falo, surgiram novos modos de ação que redefiniram categorias tradicionais, como códigos de pureza e honra[...]” (DAS, 1995, p. 5-6, tradução minha).

A pergunta me pareceu um pouco diferente das que já havia respondido, até porque os principais interlocutores nesses momentos iniciais foram pessoas vinculadas à Universidade Federal de Juiz de Fora – Campus Governador Valadares, onde me apresentava sempre como como mestrando em direito e a partir daí a socialidade se fazia. Logo em seguida, a atendente me deixou saber o motivo dessa diferença ao me perguntar se eu estava *estocando água*. Perguntei o motivo e ela começou a me dizer sobre a barragem de Barão de Cocais (MG), que os noticiários afirmavam uma ruptura inevitável. É que, mais uma vez, outra barragem ganhava os jornais com potencial que afetaria a cidade de Governador Valadares e o estoque de água era para prevenir e evitar a confusão como estado de desordem instaurado na cidade com a lama de Mariana. Então, compreendi que a pergunta que ela tinha me feito sobre “*o que que você veio fazer aqui*” estava ligada à experiência do caos que a cidade enfrentou. Ela se sentiu na necessidade de me dizer alguma coisa sobre o comportamento das pessoas e da cidade, algo que eu deveria logo incorporar.

A partir desse dia comecei a notar a força do que Veena Das estava me ensinando. Entre os professores com que mantive contato, enunciavam sempre a necessidade de evitar tomar água dos bebedouros do prédio. No Núcleo de Agroecologia da UFJF-GV, assim como nas reuniões que comecei a frequentar no CAT, era perceptível no canto da cozinha galões plásticos de 20L de água. Uma amiga, também professora da Faculdade de Direito da UFJF, não se cansava de me falar para não usar água da torneira para nada. Uma outra pessoa, antes de uma reunião que iria participar, me respondeu quando indagava sobre água para beber: “*ali nos galões, não sei se você sabe, mas a gente não bebe a água da rua não*”. Aos poucos, me dei conta de que em toda a cidade existem pontos de venda desses galões. Não é incomum andar pela cidade e ver na mesma rua pequenas lojas empilhadas com galões de água e letreiros gigantes informando o número para se pedir água que, inevitavelmente, seria entregue por *mototáxi*⁷³.

Ironicamente, se situa na rua das Gaviotas, no Bairro Grã-Duquesa, o maior distribuidor de águas da região, e que ganhou exponencial crescimento durante os momentos iniciais do estrago feito pela lama. Chama-se Água Mineral Krenak⁷⁴. Uma empresa⁷⁵ de distribuição e engarrafamento de água que nada se relaciona com os indígenas identificados a partir dessa identidade. Para revelar mais um ponto interessante, a fonte de água utilizada pela empresa se

⁷³ Uma prática interessante, o mototáxi na cidade de Governador Valadares é algo bastante difundido. Eles te interrompem na saída da estação, na rodoviária, nas ruas quando percebem que você está carregando algo mais, ou que anda com o olhar meio perdido.

⁷⁴ O site da empresa pode ser acessado em <http://aguakrenak.com.br/>.

⁷⁵ Inscrita no CNPJ 15.692.075/0001-58, conforme consulta no site da Receita Federal do Brasil.

encontra no Parque Estadual Sete Salões⁷⁶. Uma marca⁷⁷, com exclusividade garantida pelo Instituto Nacional de Propriedade Industrial, um nome fantasia⁷⁸ e uma empresa que se estrutura a partir do nome tradicional. O mesmo povo tradicional que viu seu parente padecer na lama derramada nas águas, assiste o ganho com o preço da sua morte⁷⁹. Mas o que a atendente queria me ensinar, ou melhor: o que ela estava revelando quando me questionava? Remexendo os arquivos de jornal, é possível materializar algumas das questões que ela queria evitar que se repetissem.

Figura 6: Imagens da distribuição de água em Governador Valadares



⁷⁶ Área reivindicada pelos indígenas e denominada no processo de demarcação em curso como Terra Indígena Krenak Sete Salões, como ressaltado Capítulo 2.

⁷⁷ Trata-se de uma marca nominativa “Krenak”, protegida pelo Processo 822981416 no Instituto Nacional de Propriedade Industrial e com vigência até 12/02/2028.

⁷⁸ Em consulta no site da Receita Federal, o nome de fantasia é Água Mineral Krenak, incorporando o termo elementar “Krenak”, uma estratégia de aplicação do termo elementar para impedir a distintividade de outras marcas no mesmo ramo.

⁷⁹ Tive a oportunidade de indagar a Shirley Krenak sobre esse ponto. De forma rápida, perguntei-lhe sobre a empresa e de onde eles tiram água. Ela me olhou por alguns segundos e eu já sabia a resposta. Disse: “lá do nosso território”, referindo-se aos Sete Salões.



Fonte: Observatório da Mineração (2015)

Essas imagens mostram a reverberação do evento de Mariana, que em Governador Valadares se mostrou de forma qualitativamente diferente. Aqui as vidas não foram ceifadas abruptamente, a violência do evento não foi mecânica. Ela se espalhou e foi gestada durante três dias até alcançar Governador Valadares, onde o Serviço Autônomo de Água e Esgoto (SAAE) cortou o abastecimento de água que se dava exclusivamente através das águas do rio Doce. Hoje, a cidade retornou à coleta de água do rio Doce, mas sem qualquer certeza sobre a qualidade da água⁸⁰. Não existem dados que certifiquem se há a possibilidade de consumo, mas a flotação foi o caminho encontrado na purificação da turbidez e a redistribuição foi reconectada, sem dispensar outras medidas a serem tomadas, e elas foram. A prefeitura, em execução de projeto junto com a Fundação Renova, iniciou em julho de 2018⁸¹ a implementação de adutora de 35 Km para coletar água do Rio Corrente Grande, em Sabinópolis (MG).

⁸⁰ É interessante notar a controvérsia, pois a água passa pelos sistemas de tratamento, entretanto todo o alimento decorrente das águas do rio é proibido, como foi a suspensão do consumo de peixe, cuja controvérsia foi aos jornais novamente após decisão equivocada de se liberar o consumo por uma agência reguladora. A nota foi divulgada pela Fundação Renova, que abaixo diremos do que se trata, mas hoje não mais consta no site da Fundação. Apesar disso, é possível conferir reportagem em: <https://g1.globo.com/mg/vales-mg/noticia/2019/06/19/consumo-de-peixes-no-rio-doce-continua-proibido-apesar-de-anuncio-de-liberacao-da-renova-a-partir-de-estudo-da-anvisa.ghtml>. Acesso em 10 ago. 2019.

⁸¹ Informações podem ser verificadas no site da Prefeitura de Governador Valadares (2018).

Revedo novamente minhas notas, um fato se torna interessante de relatar. Na procura por um espaço para alugar na cidade, além dos vários alertas que me faziam sobre o consumo de água, uma informação me chamou atenção. Entre as informações que julgava pertinente, a pessoa que me contava sobre o espaço me disse, num tom de importância, que o prédio fazia captação de poço profundo e não utilizava água da SAAE. Aquele ar de acordo tácito sobre algo não dito era marcante.

Esses pequenos pontos esmiúçam o que a atendente no hospital me dizia, e não se trata de simplesmente estocar água de forma material. Atesta a mudança na vida dos moradores, que vivem cercados pela incerteza sobre o que bebem, apesar de realizarem todas as suas tarefas diárias. Continuam a se encontrar nos espaços, a mobilizarem práticas políticas – sejam elas institucionais como a ação da Prefeitura – e argumentos econômicos – como o argumento do poço artesiano –, entre outros que não pude verificar. A redefinição das condutas de sociabilidade e as categorias de interação ressaltam na caracterização do evento na cidade de Governador Valadares, nos permite alocá-lo na categoria de crítico. A transformação do espaço não se deu na mesma medida do que nas cidades diretamente destruídas, ressignificando-se ao longo da bacia do rio Doce e, assim, implicando novas formas de ação e interação das pessoas afetadas.

Novas formas de sentir o medo e lidar com as rupturas do cotidiano. Em relação a isso, o evento crítico se dá muito mais além do rompimento, criando categorias identitárias (atingidos e não-atingidos) e burocráticas que interagem no/com o ordinário na implementação das políticas reparatórias. No vazamento de gás em Bhopal, a manipulação do discurso médico e judicial categorizava muitas pessoas vítimas do evento como “aproveitadores”. Esse discurso também é mobilizado no evento crítico em questão, com uma maior ressonância nas localidades destruídas (ZUCARELLI, 2018, p. 140) e verificada por alguns trabalhos no Programa de Indenização Mediada (PIM), desenvolvido pela Fundação Renova. São nesses espaços do ordinário que gostaria de pensar o evento de Mariana, deixando as “forças naturais” e “forças sociais” mobilizadas na explicação para leituras mais estruturais para outros momentos.

A sensibilidade para essa questão, devo dizer, não é nova. No Brasil, além dos estudos da professora Telma Camargo da Silva (2011, 2015) no caso do Césio-37 Goiânia (GO), é importante dialogar com o trabalho produzido pelo Grupo de Estudos e Pesquisas em Populações Pesqueiras e Desenvolvimento - UFES (FEPEDE/UFES). Na comunidade de pescadores de Regência Augusta (ES), na foz do rio Doce, a lama chegou como estrutura condicionante, modificadora. De repente, narram Creado *et al.* (2016), o campo de futebol foi

tomado por helicópteros e agentes da empresa, redesenhando a dinâmica da pacata vila de pescadores artesanais que viviam do rio e da pesca na região de sua foz. Extrapolando a força mecânica do epicentro, “viver (e sofrer) a experiência dessas alterações e tudo o mais que elas trouxeram (ou levaram) consigo, tornou-se imperativo e desafiador para os moradores de Regência. É desse modo que o rompimento da barragem se torna um evento crítico [...]” (p. 239). O mero anúncio do rompimento gerou reflexões⁸², obrigando mobilizações locais em Regência antes mesmo da chegada da lama, mas ao ver a turbidez chegar já não havia mais alento. “Aliás, não era preciso sair de casa para verificar que a vila estava mudada naqueles dias. De manhã, logo cedo, o barulho dos dois helicópteros já incomodava os moradores que não estavam acostumados com os ruídos, que seguiam intermitentemente até o final do dia [...]” (CREADO, 2016, p. 248). Essa leitura apresentada em Regência aponta para as transformações que o vilarejo vivenciou, ressaltando o modo como as agências foram modificadas e corrobora para o fato de assumirmos o rompimento da barragem em Mariana como um evento crítico.

Ressalto aqui que a designação “evento” não é por acaso, nem serve a uma forma discursiva marcada. Em Veena Das (2007, p. 135) revela a ideia de que ele é simultaneamente coletivo e individual, influência de Deleuze para tratar o fato de que “everything is singular and thus both collective and private, particular and general, neither individual nor universal. Which war, for example, is not a private affair? Conversely, which wound is not inflicted by war and derived from society as whole?”⁸³ (DELEUZE *apud* DAS, 2007, p. 135).

As diferentes pessoalidades afetadas têm diferentes formas de compreender o evento, que por um lado são demasiadamente locais, por outro completamente singulares, mas nenhuma dela é individual demais para não se considerar e universal demais para não se explicar.

3.2. As formas jurídicas: onde os números sustentam os fatos?

Nesse conjunto, variadas faces do direito oficial foram invocadas em relação à Bacia do rio Doce e o “caso de Mariana”, como veio a ser conhecido o evento crítico, porém gostaria de mostrar como o direito oficial se tornou a mais complexa das tramas com sua capacidade de vincular atores e sujeitos “atingidos” de forma qualitativa e quantitativa. Em diálogo com a formulação judicial em Bhopal exposta por Veena Das e a interface de outro caso como o da

⁸² Recomendo assistir o vídeo denominado “Últimos Dias em Regência (2015) realizado pelos grupos de pesquisa em Populações Pesqueiras e Desenvolvimento no Espírito Santo (Geppedes) e em Cultura, Audiovisual e Tecnologia (CAT).

⁸³ “tudo é singular e, portanto, coletivo e privado, particular e geral, nem individual nem universal. Qual guerra, por exemplo, não é assunto privado? Por outro lado, que ferida não é infligida pela guerra e derivada da sociedade como um todo?” (DELEUZE *apud* DAS, 2007, p. 135, tradução minha)

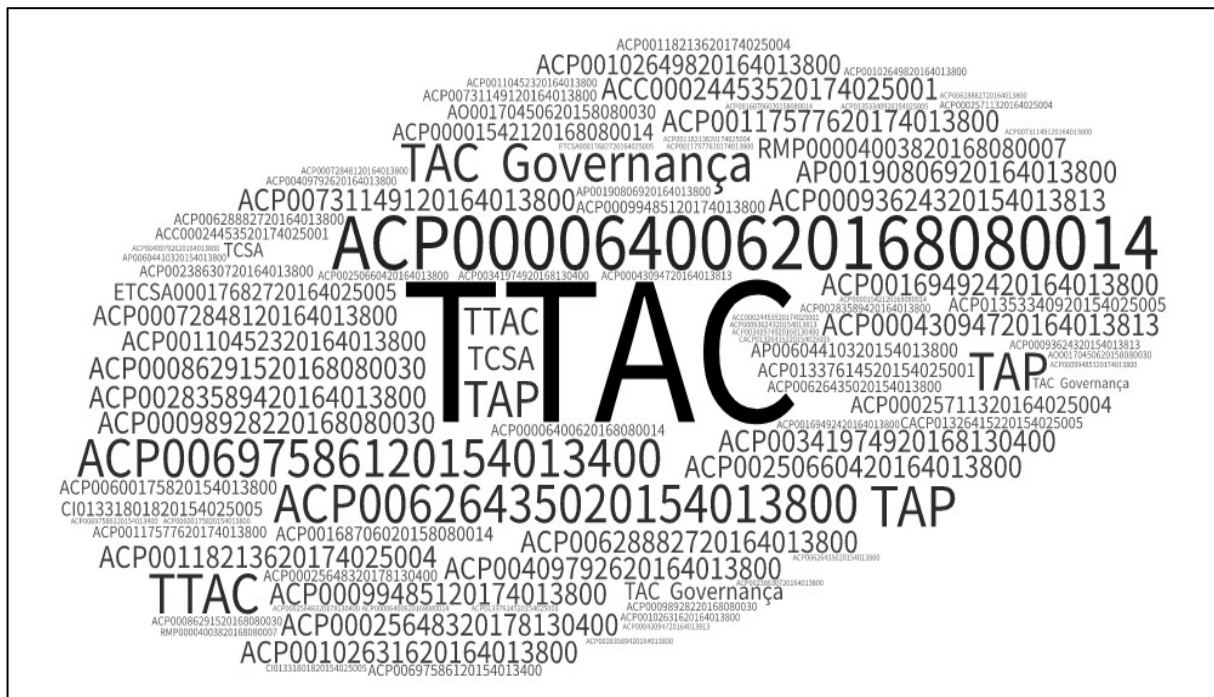
Ok Tedi mine em Papua nova Guiné, penso que os instrumentos jurídicos acionados representam, ainda que de forma bastante truncada e não muito transparente, a perpetuação de uma visão que assume contornos próprios em nosso contexto, onde alguns pontos se destacarão. Levanto as seguintes perguntas aos documentos que passo a analisar nesse item, isto é: quais foram os instrumentos jurídicos acionados? qual o discurso que ganhou destaque na mobilização dos instrumentos jurídicos? É possível falar em um instrumento jurídico principal?

“Violações de direitos”. No curso dessa pesquisa, certamente essa construção foi a mais utilizada por todas as pessoas, textos jornalísticos, mesas de debate, comissões parlamentares de inquérito, artigos científicos e livros. Uma categoria preciosa e que movimentou atores sociais, transformando agentes do estado em consultores, estudantes e recém-formados em assessores; deu origem a uma das maiores fundação de direito privado do mundo e deixa a nós todos muito perplexos. No que concerne ao direito, esse não ficou sem ser acionado por órgãos do Estado, que se revezavam entre autores e réus. Por um lado, as medidas tomadas nos inúmeros instrumentos judiciais e extrajudiciais facilitaram, em algumas localidades, a implementação de projetos de realocação e reparação; por outro, o estado-de-coisas coloca em questão qualquer instrumento clássico de resolução de conflito, como conseguimos verificar em algumas falas de atores institucionais como a Defensoria Pública e o Ministério Público (CAPOS; SOBRAL, 2018; MENEGHIN; SILVA, 2018).

O arranjo institucional não raramente deixa a todas as pessoas intrigadas com as atuações, ou o que se refere a quem? As datas se sobrepõem e até os mais íntimos aos processos acabam por trocar uma ou outra palavra que surge aqui ou acolá. Registrei em alguns espaços a dificuldade de se explicar o “caso de Mariana” para bolsistas extensionistas que se mostravam resilientes em digerir todo aquele contingente de informações, não obstante serem alunos e alunas de direito. O juridiquês certamente impera e afasta muitos de saberem o que realmente se passa nos tribunais, a não ser pela atuação conjunta de entidades de caridade que fazem bem o trabalho de controle do jurídico pelo social. Inclusive, determinar os contornos do conflito nos parâmetros legais tornou-se um problema tão grande e de difícil tarefa como o evento propriamente dito, já que as mais de 3 milhões de vozes afetadas (ANA, s/a) e o sofrimento social se tornaram variantes a serem administradas nos atos jurídicos. Antes de mencionar o que julgo pertinente ao recorte da pesquisa, é necessário mais uma vez dimensionar. Agora, me

atendo à pesquisa no campo do direito, apresento uma nuvem de palavras/números que levantei na tentativa de mostrar o emaranhado de instrumentos judiciais, enfocando somente os instrumentos de tutela coletiva. Para tanto, contei com a bibliografia base que tem me acompanhado nesse capítulo e ofertei um tratamento aos dados do Observatório Judicial do ORGANOM-UFES⁸⁴, corrigindo algumas imprecisões na organização e apresentação dos dados que encontramos.

Figura 7: Nuvem de atos e ações jurídicas



Fonte: o autor

Esse conjunto de instrumentos jurídicos somente reflete parcela das ações coletivas, aquelas que tomam curso para tratar de direitos coletivos no nosso ordenamento jurídico, como é o direito ao meio ambiente equilibrado, o direito à vida, à alimentação, moradia entre outros que somamos ou subtraímos a depender do que falamos. Essa foi a forma que o evento crítico foi sendo melhor tratado no campo jurídico. Só a partir dos instrumentos de tutela coletiva é possível perceber o quantitativo de ações e termos que foram se sobrepondo, criando conflitos de competência, causas de pedir com fundamentações variadas (até mesmo antagônicas), pedidos equivalentes, variando somente *quantum* indenizatório pleiteado. De 2 bilhões de reais inicialmente requeridos, passamos por uma apressada ação de 20 bilhões de reais, até

⁸⁴ Disponível em: <http://organon.ufes.br/>. Acesso em 12 ago. 2019. Acesso em 20 ago. 2019.

chegarmos ao montante de 155.052.000.000,00⁸⁵. Um valor tão difícil de imaginar quanto aqueles milhões de metros cúbicos de lama e que, comicamente, nem o Sistema de Informatização dos Serviços das Comarcas (Siscom) suporta⁸⁶. E é desses instrumentos judiciais que se destacam, digamos, os pontos principais ou as atitudes e termos mais holísticos, que romperam com as demandas individuais – talvez seja impossível de mapeá-las, não surpreende a ausência de dado nesse sentido – e as demandas locais para se preocuparem com o todo, ou melhor: com a bacia do rio Doce.

Nesse contexto, surgiram o que podemos destacar como principais Ações Judiciais e instrumentos negociais, através dos quais os atores inovaram na construção de ações para lidar com a situação do evento crítico. Tudo começa com o Ministério Público de Minas Gerais ingressando com uma Ação Civil Pública cumulada com pedido de antecipação de tutela em caráter de urgência. Isso significa dizer que o Ministério Pública buscava uma rápida decisão para acautelar as famílias diretamente afetadas pelo rompimento nas mediações das cidades e distritos destruídos mecanicamente. Essa Ação de caráter coletivo foi distribuída dia 10/11/2015 e buscava trazer o pedido principal da cautelar requerida logo após o evento do rompimento⁸⁷. O valor era de 2 bilhões de reais e se restringia à comarca de Mariana(MG), já que os procuradores daquela Ação não extrapolaram sua competência. Isso não significa que outras comunidades não foram utilizadas como tática de retórica, pois de fato foram listadas como “atingidos”. Inclusive, no contexto da Bacia do rio Doce, essa categoria primeiro foi movimentada pelo aparato legal, sendo manuseada na petição para transformar as vítimas do evento crítico em atingidos⁸⁸.

A partir desse primeiro instrumento legal, outras ações começaram a surgir ao longo de toda bacia⁸⁹ do rio Doce, com propostas, valores, requisições e atores diferentes. Em um momento, figuravam Samarco Minerações S.A., Vale S.A. e Grupo BHP no polo passivo, em outra ação acrescia-se ao polo passivo a União, os estados ou um município afetado. Nesse

⁸⁵O Andamento processual pode ser consultado no seguinte link: <https://processual.trf1.jus.br/consultaProcessual/processo.php?proc=238630720164013800&secao=MG&pg=1&enviar=Pesquisar>

⁸⁶ O valor da causa não se encontra disponível na consulta processual, pois o sistema não suporta o tamanho. Certamente, a maior ação judicial do Brasil ou seremos ainda surpreendidos?

⁸⁷ Cautelar 0400.15.003989-1, distribuída também na Comarca de Mariana (MG), acarretou o bloqueio de 300 milhões de reais a serem empregados nas medidas emergenciais.

⁸⁸ Definem os Procuradores: “Porém, preliminarmente, pode se determinar como atingido todo aquele que mantinha relação com as áreas afetadas e com os recursos naturais e/ou artificiais e culturais então disponíveis, por meio de relações econômicas (produção, comércio, agricultura, pecuária, pesca, subsistência, artesanato etc.), de trabalho (meeiros, parceiros, arrendatários, empregados rurais formais e informais etc.), comunitárias (vizinhança, parentesco, compadrio, relações de troca, solidariedade e sociabilidade etc.) e simbólicas ou culturais (igrejas, cemitérios, festas tradicionais, locais de culto e lazer etc.)” (MPMG, 2015, p. 23)

⁸⁹ Ver ORGANON-UFES, disponível em: <http://organon.ufes.br/acoes-judiciais/>. Acesso em 20 ago. 2019.

sentido, a Associação de Defesa de Interesses Coletivos, até então entidade desconhecida ao menos pelo pesquisador, deu um passo maior e ingressou em 16 de novembro de 2015 com outra Ação Civil Pública, mas agora mobilizando a 12ª Vara da Justiça Federal em Belo Horizonte, requerendo 10 bilhões de reais⁹⁰. Ao que me parece, essa ação não “fez sucesso”, até porque nenhuma bibliografia, noticiário ou documento destina tempo em comentá-la.

O mais interessante desses dois instrumentos é notar que as arenas oficiais de resolução de conflito começaram a se estruturar rapidamente, até mesmo antes dos rejeitos minerários chegarem à foz do rio Doce, que ocorreu no dia 22 de novembro. É importante observar que a categoria de “atingidos” foi mobilizada no discurso legal antes que as pessoas fossem capazes de compreender e interpretar a materialidade do evento em suas vidas cotidianas. Logo que fora conveniente, os instrumentos jurídicos manuseados já dimensionavam que agora eram todos “atingidos”. Uma categoria jurídica e moral que prescreve um comportamento a ser correspondido. Voltarei a esse ponto, uma vez que setornou também uma categoria de autoidentificação ao longo da Bacia do rio Doce⁹¹.

Em dezembro de 2015 a “ACP da União”, como ficou conhecida a Ação Civil Pública 0069758-61.2015.4.01.3400, foi ajuizada pela Advocacia Geral da União (e outras entidade). Ao longo de 92 páginas, os Procuradores apresentam um panorama do evento crítico de Mariana, destacando sempre que se tratava de “conclusões preliminares”, apesar de fazer uso de notas técnicas e laudos para apresentar um verdadeiro programa de recuperação da Bacia do rio Doce. Não obstante inexistirem análises detidas sobre as peças processuais do caso em questão, a “ACP da União” se destaca pelo seu caráter propositivo. A lógica geral de organização de uma peça inicial de um processo que se estrutura entre fato - causa-de-pedir - pedido é rompida para dar luz ao que a petição chama de “diretrizes preliminares para reparação dos danos diretos”, elegendo o que as empresas réis (Samarco Minerações S.A., Vale S. A. e Grupo BHP) deveriam realizar, com destaque para a nomeação de “danos socioeconômicos” e “danos socioeconômicos” que surge como maneira de dividir as afetações a serem identificadas. Ao mesmo tempo, a petição prevê a abertura do que os Procuradores chamam de “Fundo Socioambiental e Socioeconômico para custear medida emergenciais”, com objetivo de administrar o valor de 2 bilhões de reais requerido em sentido cautelar. Diferentemente da

⁹⁰ Informações acerca disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2015/11/17/interna_gerais,708880/acao-civil-publica-cobra-da-samarco-indenizacao-de-r-10-bilhoes.shtml

⁹¹ Estou apenas tencionando o conceito. Como ficará claro a frente, não se trata aqui de uma recusa na utilização, até porque em campo as pessoas referem-se umas as outras como atingidas. Então, como poderia eu recusar essa categoria? Desse modo, quero apenas ressaltar a utilização da categoria no contexto do rio Doce.

primeira petição, que buscava transformar as vítimas em “atingidos” e buscar uma garantia mínima de alojamento, aqui o termo é empregado para uma caracterização georeferencial, isto é: os rios atingidos, os povoados atingidos e os 1.469ha atingidos. Inexiste qualquer mecanismo de participação das mais de 3 milhões de pessoas ao longo da Bacia do rio Doce, nem mesmo dos povos culturalmente diferenciados e das pessoas que viviam e sobreviviam a partir do rio nessas medidas para reparação do dano direito. E isso se faz patente ao observar o parágrafo em destaque e isolado na petição dos Procuradores que diz o seguinte: “[p]or isso, 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).

Bom, não é necessário muito para se dar conta que a possibilidade de resolução do conflito se dá em um peso e uma medida: se discute nos gabinetes do Juiz-estado e Procuradores. A relação monológica se revela na centralização requerida e do seu caráter propositivo e postulatório de “controlar” o evento crítico e averiguar o que resta: a capacidade de resiliência social e ambiental. As mortes? as vozes? os desalojados? Nada disso pareceu sensível às instituições do polo ativo da ação: União, Instituto Chico Mendes, Agência Nacional de Águas, Departamento Nacional de Produção Mineral, Estado de Minas Gerais e Instituto Estadual de Florestas, Instituto Mineiro de Gestão de Águas.

Aos que se perguntam sobre os Borum, nas ações mencionadas são colocados como “povos indígenas afetados”, acrescido de expressão pleonástica “populações tradicionais”. Os instrumentos de justiça oficial adotados não mencionam nem mesmo o nome dos mortos naquele evento crítico, o que esperar de um povo indígena a algumas centenas de quilômetros de distância? A resposta, diferente do que se imagina, é um caminho aparentemente distinto e com caráter conglobante em relação à forma diplomática da adjudicação, como veremos no capítulo 4. As atitudes, na expressão de uma forma de atuação política tradicional, encontraram outros meios de interpolar as empresas e que, em caráter imediato, atendeu demandas emergenciais dos indígenas. Tratamento especial ou destrato institucional previsto? Como esperar que a cegueira geral fosse capaz de romper a insensibilidade coletiva sobre a “questão” indígena quando um dos principais redatores da petição (o Advogado-Geral do Estado de Minas Gerais) é também integrante do quadro docentes de pós-graduação analisada no Capítulo 1?

Independentemente desse ponto, a “ACP da União” e seu “programa de resolução do problema” foi rapidamente recepcionada pelas empresas que nessa relação de poucos pares deu

cabo ao Termo de Transação e Ajuste de Conduta (TTAC), assinado em março de 2016⁹². Conhecido como “Acordão”, foi um instrumento firmado pela União, estados de Minas Gerais e Espíritos Santo – e mais um bocado de entidades – com as empresas Vale S.A., Samarco S.A. e Grupo BHP. Esse acordo acabou por criar um *status* de tratamento quantitativo e qualitativamente diferenciado, ofertando 39 programas de recuperação que se dividem entre programa “socioeconômico” e programa “socioambiental”, todos sob o controle da Fundação Renova – instituição de direito privado criada pelo TTAC para gerir e executar os programas de reparação. Um acordo inusitado e que fez “história”, como anunciou a presidente Dilma Rousseff na solenidade de assinatura no palácio do planalto (ROUSSEFF, 2016). Porém, o lado ocupado na história desse acordo é que realmente deixou marcas, até porque uma simples pergunta o desestrutura: onde estão as pessoas afetadas como atores do acordo?

Com a mesma rapidez que foi realizado, as notas de repúdio surgiram: Movimento dos Atingidos com Barragens; Comissão de Direitos Humanos e Minorias da Câmara dos Deputados; Articulação Internacional dos Atingidos pela Vale; Associação dos Geógrafos Brasileiros, Centro de Direitos Humanos e Empresas da UFJF; Comitê Nacional em Defesa dos Territórios frente à Mineração; Gesta-UFMG; IBASE; Instituto Socioambiental - ISA; Justiça Global; Movimento pela Soberania Popular na Mineração; Movimento pela Serra e Águas de Minas; PoEMAS- UFJF e outras inúmeras entidades⁹³. Todo esse rebuliço gerou uma grande crítica ao TTAC, especialmente pelo fato dele não levar em conta instrumentos de participação e ser uma atitude *top-down*. Em uma análise mais detida, a forma como o TTAC se estrutura – programas “socioambientais” e “socioeconômicos” – é similar à Ação Civil Pública da União, até mesmo em relação ao fundo socioambiental e socioeconômico de 2 bilhões de reais. As palavras se sobrepõem e “os órgãos públicos parecem compartilhar a ideia de que a busca pela garantia e defesa dos direitos e interesses transindividuais é uma questão somente técnica” (MILANEZ, PINTO, 2016, p. 3).

Ao mesmo tempo em que os gabinetes eram movimentados com aquele provável silêncio eloquente, algumas pequenas ações de pouco destaque naquela nuvem garantiam água, caminhões pipa e algumas medidas emergenciais para alocação das pessoas que sobreviveram nas imediações do rompimento e ao longo da bacia. Nesse “*caos*”, para utilizar uma percepção nativa que identifiquei, um novo ator do “caso de Mariana”, o Ministério Público Federal,

⁹² Ver notícia sobre, Disponível em: <http://g1.globo.com/minas-gerais/desastre-ambiental-em-mariana/noticia/2016/03/governo-e-samarco-assinam-nesta-quarta-acordo-para-reabilitar-rio-doce.html>. Acesso em 20 ago. 2020.

⁹³ Outros Instituições podem ser verificadas em no link: [https://ibase.br/pt/noticias/entidades-lancam-nota-contra-o-acordo-do-governo-com-a-samarco/..](https://ibase.br/pt/noticias/entidades-lancam-nota-contra-o-acordo-do-governo-com-a-samarco/) Acesso em 20 ago. 2010.

enunciou críticas ao “Acordão” e impugnou a decisão homologatória do acordo após representações neste órgão tutelar, especialmente de entidades que atuavam localmente em Mariana como a Caritas e o MAB. A influência de advogados contratados por essas entidades que atuam com os atingidos e a relações de afinidades desses advogados com os procuradores do Ministério Público Federal colocou o Estado-contra-Estado, pois o que representam o Ministério Público e a Procuradoria da União se não faces de atores da justiça monopolizada *pelo Um?* E essa estrutura de atores oficiais na resolução do conflito foi crescendo cada vez mais, e por força da Portaria PGR/MPF nº 953, o procurador geral da república criou no âmbito do Ministério Público Federal a Força Tarefa do Rio Doce, que na sua composição atual conta com mais de 20 procuradores⁹⁴. À parte dos conflitos de competência⁹⁵ que circundaram o TTAC, o questionamento do acordo firmado envolveu um arranjo ministerial ainda não conhecido no Brasil: Força Tarefa do MPF, Ministério Público do estado de Minas Gerais e do Espírito Santo. Um “grupo interdefensorial” se formou e o questionamento do TTAC se deu inicialmente através de embargos de declaração para sanar omissão e contradição⁹⁶. Por sorte, em um Agravo de Instrumento⁹⁷, adveio uma decisão do Tribunal Regional da Primeira Região no sentido de anular a homologação do acordo.

Porém precisamos ser mais precisos, pois facilmente nos confundimos entre uma decisão do Tribunal Regional Federal e atuações das forças jurídicas em ação. O TTAC foi celebrado em março de 2016 e anulado em agosto de 2016, pelo fato de que ele foi celebrado na câmara de conciliação do Tribunal Regional Federal da 1ª Região, ferindo a competência da 12ª Vara da Justiça Federal de Belo Horizonte. 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. Do ponto de vista técnico, isso se explica pela via eleita para desafiar o acordo (um Embargo de Declaração e um Agravo de Instrumento), que não proporciona efeito infringentes *ope legis*. Por outro lado, os procuradores do Ministério Público Federal, agentes do Direito que são, dispunham de outras medidas e estruturas para

⁹⁴ A portaria e maiores informações encontram-se disponível em: <http://www.mpf.mp.br/grandes-casos/caso-samarco/equipe-responsavel>. Acesso em 20 de ago. 2019.

⁹⁵ Sobre o conflito de competência suscitado, ver notícia disponível em: <http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/noticias-mg/acao-da-uniao-e-dos-estados-de-mg-e-es-contra-a-samarco-sera-julgada-em-belo-horizonte-1>. Acesso em 20 de ago. 2019.

⁹⁶ Sobre o Embargos de Declaração interposto pelo Ministério Público Federal, ver notícia disponível em: <http://www.mpf.mp.br/regiao1/sala-de-imprensa/noticias-r1/caso-mariana-mpf-recorre-de-decisao-que-homologou-acordo>

⁹⁷ Disponível em: <https://processual.trf1.jus.br/consultaProcessual/processo.php?secao=TRF1&proc=26275020164010000>. Acesso em 20 de ago. 2019.

fazer valer a perspectiva das pessoas ao longo da bacia, era necessário, contudo, compreender quais eram/são essas perspectivas. Uma carência que, até o presente momento, ainda persiste.

À parte disso, a anulação judicial não significou impedimento na implementação dos programas desenhados, pois os efeitos são de ordem formal, isto é: não estava em questão o mérito, mas a forma. Portanto, Fundação Renova se espalhou rapidamente ao longo da bacia para cadastrar, mapear os danos e implementar a recuperação e ressarcimento socioeconômico e socioambiental. Logo a frente, veremos algumas exemplificações vindas do campo sobre o impacto da atuação da Renova.

O MPF, contudo, reuniu forças para superar quantitativamente os números com sua cartada nesse imbróglio jurídico (e não existe palavra mais adequada) que o “caso de Mariana” se tornou em poucos meses. Então, em maio de 2016 vem à tona a “ACP do MPF”, como é conhecida a Ação Civil Pública 0023863-07.2016.4.01.3800, que corre na 12ª Vara da Justiça Federal de Belo Horizonte e tem o valor de 155 bilhões de reais. Essa petição inicial ultrapassa 350 páginas com anexos e mais anexos, conseguindo abordar pontos variados ao longo da bacia, especificando atores e sujeitos afetados e “criando” um plano de recuperação/reparação pelo evento crítico. Antes de adentrar as especificidades, a força-tarefa do MPF revelou os bastidores das negociações do TTAC, mostrando seu descontentamento com relação àquela outra face do Estado que estava em ação, o qual peço licença para citar:

[..]os membros da Força-Tarefa do MPF, instituída para a condução do caso, foram procurados pela advocacia pública dos entes federativos a fim de serem comunicados sobre as tratativas entabuladas pelas partes e sondados sobre eventual interesse de participação nas negociações

[...]

Nas datas de 15, 16, 17 e 22 de fevereiro houve novas reuniões em Brasília para as quais o MPF foi convidado como sempre, de véspera. Havia muitas dúvidas não sanadas, na maioria, referida à incompletude ou inexistência de elementos técnicos que dessem suporte à definição de valores e medidas que se iam estabelecendo nas negociações. Em 25/02/2016 foi encaminhado ofício ao Advogado Geral da União (AGU), com requerimento de subscrição pelo PGR, solicitando prazo para manifestação sobre o acordo entre as partes e o envio de toda a documentação técnica que o subsidiaria.

Em resposta, a Advocacia Geral da União encaminhou versão desatualizada do acordo ainda em negociação e não enviou a documentação técnica solicitada.

No dia 02/03/2016, foi celebrado o acordo entre os representantes do Poder Público e a SAMARCO, VALE E BHP. (MPF, 2016, p. 13-14)

Caricata forma de interação dos agentes jurídicos, o que nos sugere uma necessidade de pesquisar empiricamente esses atores em outro momento. Grande parte das entidades que figuravam no polo ativo da “ACP da União” que mencionamos acima, agora são réis junto com as empresas Samarco Minerações, Vale S.A. e Grupo BHP. Esse movimento nos polos de uma ação mais suscita questionamentos sobre os sujeitos envolvidos nas ações do que sobre as

personalidades afetadas pelo evento crítico de Mariana e as atitudes tomadas. Contudo, é inegável que a judicialização proposta pelo MPF foi um instrumento interessante, pois nele se encontram depoimentos de determinados setores sociais afetados pelo rompimento, sem deixar de lado a lógica dos números como fundamentos dos fatos. Para tanto, a petição faz uma análise bastante detalhada da literatura existente sobre os danos “preliminarmente”, lançando mão de relatórios, tais como: 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 Expedito – Navio de Pesquisa Hidroceanográfico Vital de Oliveira; Relatório de Inspeção Arqueológica; Relatório da Secretaria de Estado de Desenvolvimento Regional, Política Urbana e Gestão Metropolitana. O interessante é que algumas entidades que produziram esses relatórios figuram no polo passivo.

Além do mais, a crítica acadêmica é incorporada pelos procuradores com forte influência de argumentos detalhados por entidades de pesquisa que logo se destacaram na produção de dados, números e fatores de verificação como o ORGANON e PoEMAS, assim como os peritos entram em ação para atuar/atestar os povos tradicionais afetados. A generalidade encontrada nos primeiros atos de atuação jurídica agora ganha substância, revelando um destaque argumentativo das populações tradicionais.

Aliás, essa é a retórica argumentativa mais bem delineada em toda a petição, onde o quantitativo do dano de milhões de reais dispostos em tabelas para as municipalidades afetadas dá lugar às citações diretas de depoimentos coletados pelos peritos e que analisaremos adiante. Os fatos, contudo, são apresentados da mesma forma de pensar o evento que encontramos na “ACP da União”: “danos socioambientais” e “danos socioeconômicos”. Nesse momento de formulação da compreensão jurídica conseguimos entender a métrica que o discurso jurídico encontra para traduzir o evento crítico em linguagem jurídica. As vozes, os números e as pessoas se comprimem nas duas grandes categorias que emergiram na estrutura legal. Esses eixos normativos dividem o evento crítico e ordenam as possibilidades de reparação e ressarcimento. Em outras palavras, a medida do “dano” vira “programa” nos termos empregados para ajustamento de conduta, uma forma de razão prática que se guia nos eixos “socioambiental” e “socioeconômico” delineados no judiciário.

É com base nessas categorias que as pessoas e as coisas são pensadas no TTAC e os povos tradicionais, que encontram espaço de destaque na ACP do MPF, são alocados como sujeitos que sofreram “danos socioeconômicos”. Não nos deixemos enganar, a suposta “benevolência” estatal aos povos indígenas não fora algo para que o Ministério Público Federal tenha despertado *per si*. A atuação indígena, em especificamente os Borum do Médio rio Doce, tem grande papel na formulação desse “despertar” do jurista tradicional em seu espaço de atuação, já que a várias formas de *luta* Borum certamente desencadearam olhares mais atentos, como o capítulo seguinte tentará exemplificar. No entanto, faço destaque a essa forma de pensar o evento crítico de Mariana que foi se autonomizando nos meses de interpolação judicial. A grande crítica realizada pela outra face do Estado representada pelo Ministério Público Federal, que se engajou em tentar substancializar os argumentos, não me parece ser tão “crítica” assim. Os “danos” consubstanciados na petição do MPF se apresentam na mesma medida daqueles definidos pela petição da União e que figuram no TTAC como categorias normativas de atuação para reparação. A pergunta que faço nesse momento é: então, qual a diferença?

Acredito que o tokenismo cotidiano se torna protagonista de uma retórica de ação *judicial*, onde as agências e as organizações sociais que sofreram com as violências do extraordinário no seu ordinário não parecem ganhar destaque. Inclusive, a categoria “violência” não é mobilizada em nenhum sentido (físico ou simbólico), revelando uma preferência na construção em torno do “dano”, que é “socioambiental” ou “socioeconômico”. Aquele reducionismo ontológico de que falávamos noutro capítulo, parece se revelar novamente para simplificar os fatos e enquadrar o direito. A “falha de origem na concepção do ajustamento” (MPF, 2016, p. 116), não é uma falha na forma de pensar dos agentes jurídicos – consequentemente, do direito – que foi incorporando a crítica realizada em relação ao acordo. O argumento mobilizado pelo Ministério Público Federal foi de que o acordo “não tutela de forma integral, adequada e suficiente os direitos coletivos afetados, violando preceitos constitucionais como os princípios democrático e do poluidor-pagador [...]” (MPF, 2016, p. 115), mas repete a mesma medida classificatória dos fatos.

Essa atitude de tutelar os direitos coletivos, característica própria da instituição Ministério Público no Brasil⁹⁸, se apresentou como um estilo de incorporar a crítica realizada pelas pessoas atingidas e as entidades que se associavam a elas. Uma atitude que dá outro tom ao contexto do evento crítico de Mariana, uma vez que a incorporação da crítica é descrita na literatura como

⁹⁸ É o que diz a Constituição Federal: “Art. 120. São funções institucionais do Ministério Público: III – promover o inquérito civil e ação civil pública, para a proteção do patrimônio público e social, do meio ambiente e de outros interesses difusos e coletivos;” (BRASIL, 1988)

prática corporativa e não judicial. No caso do despejo de rejeitos da mineração de ouro na mina de *ok Tedi* em Papua Nova Guiné, Kirsch mostra como a atuação do Grupo BHP foi no sentido de produzir um imagem *eco-friendly*, cujo recurso discursivo utilizado foi a incorporação da crítica a partir de propaganda, compra de capas de revista e editoriais, cooptação de acadêmicos e atores políticos, enfim “*corporate social technologies*”(KIRSCH, 2014a; 2014b). Prática estritamente desenvolvidas pela empresa e que foram manuseados como argumentos jurídicos contra a corporação na judicialização da demanda naquele contexto etnográfico. No evento crítico de Mariana, as formas jurídicas até o momento analisadas deram passos dissidentes, ou melhor: adiantaram uma prática corporativa que em alguma medida também encontramos por aqui, isto é, a implementação de tecnologias sociais para neutralização do evento (MOREIRA, ALEIXO, 2018). As fronteiras, que outrora eram bem delineadas, não aparecem de forma muito clara na relação Estado/Empresas/atingidos, algo que já compreendemos a partir das categorias normativas que ganharam destaque no discurso jurídico, mas também se revela aos poucos em relação à “confusão” dos polos judiciais.

A dúvida que surge, diante do caráter postulatório, é acerca do significado de “socioambiental” e “socioeconômico”. Encontramos uma certa aproximação do que se tratam esses eixos no Termo de Transação e Ajuste de Conduta, sistematizada para facilitar a comparação:

Programa Socioeconômicos: conjunto de medidas e de ações a serem executadas de acordo com um plano tecnicamente fundamentado, necessárias à reparação, mitigação, compensação e indenização pelos danos socioeconômicos decorrentes do Evento, fiscalizadas e supervisionadas pelo Poder Público, nos termos do Acordo.	Programas Socioambientais: conjunto de medidas e de ações a serem executadas de acordo com um plano tecnicamente fundamentado, necessário à reparação e compensação pelos danos socioambientais decorrentes do Evento, fiscalizadas e supervisionadas pelo Poder Público, nos termos do Acordo.
Projetos Socioambientais: são ações e medidas aprovadas pela Fundação, nos termos desse Acordo, para a implementação de determinados Programas Socioambientais.	Projetos Socioeconômicos: são as ações e medidas aprovadas pela Fundação, nos termos desse Acordo, para a implementação de determinados Programas Socioeconômicos.

fonte: União *et al.* (2016)

Não está presente um contorno dos significados dos eixos, girando em torno da categoria “dano”, também não definida ao longo dos TTAC, nem mesmo em outro instrumento negocial

que se fez presente. Essas categorias ganharam caráter estruturante no campo jurídico e adentra fortemente ao campo social de forma a ordenar todos os programas reparatórios, pois os atos se sucederam e o Tribunal Regional Federal da 1ª Região decidiu por anular a homologação do “Acordão”, mas logo as empresas deixaram o grande público (e os “atingidos”) saber: “Samarco diz que termo continua a ser cumprido” (G1, 2016).

Invariavelmente, os micélios se espalharam (de fato, em todas as cidades afetadas há uma unidade bastante suntuosa da Renova) e a atitude dos agentes jurídicos foi no sentido de contornar a situação, sem modificá-la, sendo essa informação verificável no Parecer Nº 279/2018/SPPEA do Ministério Público Federal: “Não obstante o TTAC continue a ser executado, o Ministério Público tem buscado uma solução negociada para o caso, por meio da alteração e do aprimoramento dos mecanismos de reparação previsto naquele acordo” (MPF;MPMG, 2018, p. 4). Isso me permite dizer que as Ações Civis Públicas e os instrumentos jurídicos delas (ou através delas) decorrentes perpassam pela distribuição geral das coisas e pessoas em “danos socioambientais” e “danos socioeconômicos”. Em setembro do ano de 2016 uma audiência de conciliação foi realizada no juízo competente em Belo Horizonte, considerando que a homologação do acordo havia sido anulada. O modo consensual de resolução de conflito começou a ganhar destaque e se estruturar cada vez mais no caso e seu caráter negocial deu início a tratativas para um novo acordo tutelado pelo Ministério Público Federal que fosse capaz de incorporar meios de participação da população atingida. Assim, surge de forma mais delineada a figura do *expert* no cenário do evento crítico e as assessorias e assistentes técnicos, que prestarão serviços ao Ministério Público no diagnóstico dos “danos” e às pessoas atingidas. O ajuste de peças foi realizado e o Termo de Ajuste Preliminar (TAP) foi firmado em janeiro de 2017.

O TAP é uma tratativa que prepara o terreno para que se possa pensar um instrumento final. O ponto principal está na incorporação dos meios de participação das pessoas, que agora são referidas sempre como “atingidos”, mesma terminologia empregada na ACP do MPMG ajuizada na comarca de Mariana nos idos de 2015, e que se fixou como uma categoria normativa ao lado de “danos socioeconômicos” e “danos socioambientais”. Além disso, foi previsto no TAP a contratação de consultores ao Ministério Público Federal. Foi instrumento negocial decorrente da “ACP do MPF” que o principal ponto discutido na Bacia do rio Doce surgiu: assessorias técnicas. Ao que parece, tomou-se consciência da extensão e do prolongamento no espaço do evento crítico, julgando pertinente pensar uma política de atuação defensorial nesses contextos, o que levou à contratação de assessorias técnicas para inicialmente serem *experts* do

Ministério Público. Essas assessorias seriam responsáveis por realizar a consulta, ou seja, a realização de no mínimo 11 audiências públicas, “sendo 05 (cinco) no estado de Minas Gerais e 3 (três) no estado do Espírito Santo, e uma para cada Terra Indígena envolvida no TTAC (Krenak, Comboios e Caieiras Velhas), além, nesse derradeiro caso, de consultas prévias, conforme legislação específica.” (MPF *et al.*, 2017a, p. 9).

O TAP inova um pouco mais e traz um acréscimo no rol de princípios norteadores, cujas temáticas do direito empresarial e concorrencial se destacam ao priorizar a aplicação de *compliance*, autocomposição, eficiência dos programas e segurança jurídica para as partes signatárias (MPF *et al.*, 2017a, pag. 12).

Dois anos se passaram do rompimento e as organizações locais, com destaque para as que se formaram após o devastamento físico nas imediações da mina, fizeram grande pressão nos órgãos tutelares em relação aos acordos que estavam em construção. Novamente, os “atingidos” afirmavam a ausência de participação, sugerindo que a incorporação da crítica e as previsões de consulta não foram tomadas com muito apreço, apontando que um dos programas estava “fora do eixo”, o que levou em meados do ano de 2017 o MPF se reunir com 31 instituições do “caso de Mariana”⁹⁹. O descontentamento geral em relação ao tratamento da matéria é algo compartilhado por todos os sujeitos que se encontram na frente de tratamento com as empresas e o Estado, esperando incansavelmente uma resposta adequada. Uma questão que novamente nos coloca em diálogo com outros contextos, porque “*their loss has been so catastrophic, they seek something that will change their lives again in an equally comprehensive way, not just small payments*”¹⁰⁰ (KIRSCH, 2014, p. 110).

Esse descontentamento também era presente entre os membros do Ministério Público (estadual e federal) e pude presenciar em espaços informais como que os atores institucionais brigavam entre si para que uma ou outra medida que pensavam ser mais adequada fosse ajustada nos acordos. O que não muda, evidentemente, é a necessidade de se buscar um denominador comum, que deu cabo então ao aditivo-TAP. Esse terceiro acordo buscava acrescentar mais alguns detalhes ao eixo do programa socioeconômico. O “considerando”, parte introdutória do acordo, se entende a cada nova assinatura e rapidamente ficamos perdidos diante de tantos pressupostos. Porém, com o aditivo ao TAP, a linguagem dos *direitos humanos* passa a figurar no rol de princípios do eixo socioeconômico e os *experts* são trocados no processo de avaliação

⁹⁹ Informação disponível no site do MPF: <http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/noticias-mg/caso-mariana-mpf-e-mp-mg-realizam-encontro-com-31-instituicoes-e-grupos-de-pesquisa-para-discussao-e-elaboracao-de-projeto-de-trabalho-no-eixo-socioeconomico>. Acesso em 30 set. 2019.

¹⁰⁰ “sua perda foi tão catastrófica, eles procuram algo que mudará suas vidas novamente de uma maneira igualmente abrangente, não apenas pequenos pagamentos” (KIRSCH, 2014, p. 110, tradução minha).

e averiguação do desastre. Agora, o Fundo Brasil de Direitos Humanos é o responsável por gerenciar, avaliar, revisar, colaborar, prestar auxílio e assistência técnica aos atingidos e aos órgãos públicos competentes, enquanto a Fundação Getúlio Vargas será responsável pelo diagnóstico socioeconômico (MPF *et al.*, 2017b, p. 4). Nesse instrumento, a ideia de assessoria técnica *independente* foi a medida que as tensões negociais encontraram para satisfazer a demanda social.

A ideia é que os próprios atingidos tenham seus *experts* para dar substrato as medidas reparatórias que se multiplicaram e somam hoje um total de 42 programas¹⁰¹. Além disso, com esse aditivo as atividades se sucederam: a bacia do rio Doce foi dividida em 19 territórios que contratariam suas assessorias técnicas independentes de maneira tal que a entidade contratada possa prestar serviços de forma independente ao monopólio na gestão dos Programas pela Fundação Renova, atendendo as especificidades de cada localidade e das pessoas atingidas. Essa metodologia, novamente, foi uma forma de incorporar a crítica nos acordos e promover um atendimento às territorialidades de forma a dar tratamentos específicos em substituição às 11 audiências públicas previstas (MPF *et al.*, 2017b, p. 15). O Ministério Público agora ficaria encarregado de realizá-las, considerando: “a) territorialidade, entendida como aspecto geográfico-territorial e modos de vida das pessoas atingidas; b) auto-organização já existente; c) pluralidade de efeitos do rompimento da barragem de Fundão” (MPF *et al.*, 2017b, p. 15)”. A partir da linguagem empregada no TAP e no aditivo-TAP, as pessoas e as coisas continuaram a ser organizadas a partir dos eixos “socioambiental” e “socioeconômico”, com espaços de respiro e participação reivindicados e incorporados nas atuações do direito. Entretanto, o que salta aos olhos é a preferência pela resolução do conflito de forma negociada, em detrimento da forma tradicional de judicialização das demandas. A bem da verdade, a partir da provocação por meio das duas Ações Cíveis Públicas principais, outras arenas de resolução institucionais assumiram lugar de destaque, mas isso não se deve à explicação geral de que em conflitos ambientais as formas negociadas garantem maior celeridade (SCALASSARA, 2006; ZHOURI *et al.*, 2016) na amenização dos impactos. Um dos fatores, entre muitos outros, se deve à impraticabilidade de se liquidar a demanda judicial a partir de um instrumento de tutela coletiva cujo valor alcança 155 bilhões de reais. O Ministério Público Federal – e as demais entidade defensoras associadas – sabe muito bem que assumir essa responsabilidade de liquidar uma demanda eventualmente favorável de tamanho valor é trazer um desgaste ao Estado, que melhor

¹⁰¹ É possível verificar os programas em <https://www.fundacaorenova.org/conheca-os-programas/>. Acesso em 20 dez. 2019.

se apresenta como negociador. Estudos desenvolvidos em relação à implicação da resolução de conflito negociada têm sido feitos, demonstrando a forma como a necessidade de acordar se faz imperativa frente ao caráter prescricional do direito à indenização que se aproximava dia após dia de impasse. A relação coerciva da harmonia “desejada” (NADER, 1994) é uma evidência já revelada no contexto de Mariana, especificamente após trabalhos de campo feito pelo GESTA-UFMG. O que nos coloca em alerta é que as evidências trazidas pelas pesquisas desenvolvidas em Mariana com as pessoas que perderam todos seu espaço físico de vivência pode, em outras proporções e formas, se estruturarem ao longo da bacia.

E essa formulação é encontrada em medidas tomadas pela Fundação Renova no desenvolvimento dos eixos reparatórios. Ao mesmo tempo em que a disputa acontecia no âmbito judicial e negocial, a Fundação começou a operar o Programa Auxílio Financeiro Emergencial (AFE) e o Programa de Indenização Mediada (PIM), previstos no TTAC. O primeiro, chamado pelas pessoas de “*cartões da Renova*” ou “*cartão da Vale*”, atua na lógica da elegibilidade das pessoas como atingidas ou não, o que requer o cadastro das pessoas de modo a tratá-las como possíveis a receberem o AFE. Na verdade, o cadastro dos atingidos é o primeiro programa constante no TTAC e que a Fundação Renova logo começou a coletar as informações par ter uma forma de controle das pessoas afetadas. De acordo com informação divulgada pela Fundação Renova (2019)¹⁰² há 13. 673 auxílios pelo AFE ativos ao longo da Bacia do rio Doce, se tornando um programa controverso, uma vez que a lógica da elegibilidade leva a relatos tais como:

A gente aqui não sabe, nem nunca soube por que uns tem o AFE e outros não conseguem, estão todos na mesma situação depois do desastre e vivendo no mesmo lugar. Eu tenho e meu vizinho de porta, que passou tudo igual a mim, ainda não conseguiu (relato de um atingido em Barra Longa).

[...]

essa lama e esse auxílio só chegaram para colocar uns contra os outros (atingido, Rio Doce). (RAMBOLL, 2019, p. 124)

Esse ponto foi explorado por relatórios do Ministério Público Federal (PARECER 279/2018/SPPEA) e pelo Relatório da CNDH (que se ateu às pessoas nas imediações de Mariana). Esses documentos tratam de revelar o *modus operandi* desse programa, pois ao adentrar a diferentes contextos da Bacia, “foram relatados diversos casos em que a Fundação Renova adota critérios arbitrários para distribuição de cartões de auxílio-emergencial, em desconformidade com a realidade socioeconômica das comunidades” (MPF; MPMG, 2018, p. 36). Um relato que pude tomar nota durante o evento de 4 anos do rompimento ocorrido em

¹⁰² Disponível em: <https://www.fundacaorenova.org/programa/auxilio-financeiro-emergencial/>. Acesso em 13 set. 2019.

novembro de 2019 na cidade de Valadares traz uma contundente afirmação: “*O pessoal da Fundação Renova disse que eu não tinha licença para produzir peixes [e então não podia ser indenizado]. Mas aí eu pergunto: vocês tinham licença para matar os peixes?*”.

Essa falas, para além da sua capacidade emotiva, mostra com a ordem alcançada em termos jurídicos se espria e opera na realidade das vidas atingidas e está em questão aqui a possibilidade de legibilidade das pessoas, isto é, sua existência e sofrimento como passíveis de serem lidos pelos atores que operam a lógica negocial que se instaurou. Lógica essa que ganha maior ressaltado no Programa de Indenização Mediada (PIM), instaurado em setembro de 2016 pela Fundação Renova, com o objetivo de indenizar as pessoas diretamente impactadas pelo rompimento da barragem de fundão: “[...] o propósito é o ressarcimento de maneira transparente e justa [...] sem os trâmites e custos de uma ação judicial” (RENOVA, 2016, s/p)¹⁰³. A estratégia adotada pela empresa foi ressaltar o âmbito negocial em detrimento da forma adjudicatória, apesar de o “custo” de que fala a Fundação não estar relacionada a ações individuais, uma vez que a demanda é em tutela coletiva. O custo, entretanto, é um custo social não às pessoas, mas à empresa.

A insatisfação com esse programa de reparação já foi notificada em constantes comentários que eu anotei, tanto por parte dos acadêmicos, ativistas e “atingidos” com que dialoguei, especialmente em relação à grande adesão aos valores pecuniários que a Fundação Renova distribuiu na cidade de Governador Valadares, que vivenciou um estado crítico como demonstramos. Somente nesse município, foram realizados no ano de 2017 mais de 25.550 acordos pré-processuais homologados no judiciário, onde os “atingidos” receberiam valores de R\$ 1.000, com acréscimo de 10% para vulneráveis. O que me interessa na argumentação aqui é mostrado por uma fala do juízo competente na cidade pela homologação dos acordos: “A homologação judicial é muito importante para todos, para a empresa e a população, pois ela significa a chancela do Estado, trazendo segurança jurídica ao que foi acordado” (ASCOM-TJMG, 2018)¹⁰⁴.

Ao que me concerne, a política de legibilidade é posta novamente revelando outro padrão operacional das margens do estado. Diferentemente de contextos como o narrado por Poole e Das (2004), trata-se de agentes privados operando essa legibilidade. Pessoas contratadas pela

¹⁰³ Disponível em: <https://www.fundacaorenova.org/noticia/programa-de-indenizacao-mediada/>. Acesso em 13 de set. 2019.

¹⁰⁴ Disponível em <http://www.tjmg.jus.br/portal-tjmg/noticias/valadares-homologa-mais-de-25-mil-acordos-referentes-a-samarco.htm#.XYQJMyhKg2w>. Acesso em 14 set. 2019.

Fundação Renova (e suas terceirizadas) que pedem documentos de identificação, notas fiscais, fotos, registros e tudo o mais para dizerem sobre a elegibilidade ao recebimento de valores:

Essa semana me ligaram pedindo foto, foram na minha propriedade filmaram lá minhas colmeias de abelha [...]depois tem uma outra pessoa da Sinergia [terceirizada] que vai lá para bater ponto de satélite na sua propriedade [...] Aí chamam a gente para uma outra reunião, a gente tem que falar tudo que perdeu, sendo que eles foram lá pela segunda vez, tiraram fotos [...] aí novamente eles pedem. Quando foi agora é a terceira vez que eu estou indo lá, no PIM, e me pedem para tira foto. (SPPEA, 2018 p. 39)

Ao mesmo tempo em que as críticas são feitas à forma que a Fundação atua, o medo de não ver o ressarcimento garantidos leva a anuência aos acordos ofertados. Mais do que vulnerabilidade, o jogo criado por esses processos de privatização da justiça chancelado pelo Estado gerou um local (*a site*) entre garantia e ameaça (POOLE, 2004, p. 35), do qual “[...] is a site that itself is only traceable through (but not equivalente with) the sorts of fleeting instances in which peasant life engages the languages, institutions, spaces, and people who represent justice and the law”¹⁰⁵. De forma mais polida, o que se forma são margens na relação de tratamento que não são estabelecidas a partir da referência ao Estado, mas com base na substituição desse por atores (institucionais) que atuam a partir da ratificação estatal.

Penso que os programas que exemplificamos constroem uma política de controle das coisas e das pessoas a partir da sua legibilidade nas categorias jurídicas e revela uma reformulação do modo de legislar e ordenar. Uma transformação cotidiana agora não mais ocasionada exclusivamente pelo evento crítico em si como mostram trabalhos de peso (PEREIRA, 2018; ZUCARELLI, 2018). É uma difusão normativa por esses instrumentos jurídicos: de cidadãos viventes (camponeses, ribeirinhos, areeiros, indígenas, arroteiros, assentados, agricultores, cidadãos, pobres etc.), tornaram-se objetos de um litígio amarrados pela palavra do acordo. Uma mudança abrupta de lugar (físico e simbólico) que faz práticas cotidianas se tornarem conceitos juridicamente negociáveis e confusos, “which makes it difficult to understand simple words like: ask, require, negotiate, fight, right, wrong”¹⁰⁶ (ZHOURI et al., 2017, p. 3). De reuniões ao entorno do rio para realizar suas celebrações e interações, passam agora a ocupar reuniões marcadas pela tensão, discutindo quantidades e qualidades da política reparatória. Essa angústia, uma verdadeira forma de política da afetação, novamente se revela na continuidade da fala: “that’s why I cry. I feel affected by not knowing

¹⁰⁵ “[...] é um site que só é rastreável através (mas não equivalente) dos tipos de instâncias fugazes em que a vida camponesa envolve as línguas, instituições, espaços e pessoas que representam a justiça e a lei” (POOLE, 2004, p. 35, tradução minha)

¹⁰⁶ “o que dificulta a compreensão de palavras simples como: pergunte, exigir, negociar, luta, certo, errado” (ZHOURI et al., 2017, p. 3, tradução minha)

how to be an affected person”¹⁰⁷ (ZHOURI et al., 2017, p. 3). Um modo de produção da indiferença burocrática? Acredito, acompanhando Zucarelli (2018), que se trata de uma gestão do sofrimento social, uma “matemática” potencializada pela ordem negocial que reformula o papel do Estado na administração da justiça.

Os argumentos delineados com base nos programas exemplificados nos mostram como a lógica negocial tomou curso ao longo da bacia do rio doce, assim como dão conta de evidenciar como a Fundação Renova se tornou um ator político operando um problema público através de vias privadas. Talvez, o exemplo cabal da lógica negocial possa ser percebida no acordo final firmado pela Vale S.A., Grupo BHP, Samarco Minerações S.A., Fundação Renova e os representantes do Estado que se multiplicaram: Ministério Público Federal, Ministério Público do Estado de Minas Gerais, Ministério Público do Estado do Espírito Santo, Estado de Minas Gerais, Estado do Espírito Santo, Defensoria Pública do Estado de Minas Gerais e Defensoria Pública da União. Um grande acordo, cujo nome o representa perfeitamente: “TAC-Governança”¹⁰⁸.

Essa proposta, negociada no curso das tratativas preliminares, foi assinada em junho de 2018 e homologada pelo juiz competente, destacando-se a suspensão das duas principais ações de caráter coletivo (naquilo que o acordo contemplava) e, ainda, estendeu os efeitos da homologação a todas as ações conexas¹⁰⁹ que somavam 18 processos. Logo se faz notar que esse Acordo de fato equaliza os conflitos ou, nas palavras da sentença homologatória: “como [uma] medida de racionalização judiciária” (MPF *et al.*, 2018, p. 26)¹¹⁰, cujos objetivos dispostos na cláusula primeira são a I) “alteração do processo de governança previsto no TTAC”; II) “o aprimoramento de mecanismos de efeito participação das pessoas atingidas” e III) “estabelecimento de um processo de negociação”. (MPF *et al.*, p. 4). Percebo que temos a incorporação da crítica pela ausência de mecanismos de participação estruturada no objetivo do acordo, ao lado de duas características que confirmam a evidência acerca do imperativo negocial no evento crítico de Mariana. Ao final do acordo, outra confirmação: “este ACORDO complementa e aperfeiçoa o disposto no TTAC, que **permanecerá válido** e surtindo efeitos entre as suas partes signatárias, observado o disposto neste ACORDO” (BRASIL, 2018, p.41).

¹⁰⁷ “é por isso que eu choro. Sinto-me afetado por não saber como ser uma pessoa afetada” (ZHOURI *et al.*, 2017, p. 3, tradução minha)

¹⁰⁸ Acordo disponível na íntegra em: <http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/docs/tac-governanca/view>. Acesso em 15 set. 2019

¹⁰⁹ Conexão é um instituto do direito processual civil que reputa que dois processos serão julgados conexos se apresentarem a mesma causa de pedir e pedido.

¹¹⁰ Em relação a sentença, remeto ao estudo feito por Roland *et al.* (2018).

Em comparação ao acordo preliminar e seus aditivo pouca coisa mudou – permaneceram as ideias de assessoria técnica independente aos atingidos, a estruturação dos eixos principais de tratamento do evento crítico como “danos socioambientais” e “danos socioeconômicos”, a validação das comissões locais formadas pelos atingidos –, adicionando-se estruturas institucionais de participação dos atingidos, como as câmaras regionais (cláusula 29º) e meios de controle mais precisos da Fundação Renova a partir do Fórum de Observadores (cláusula 19º) e rearranjo da estrutura interna com a alocação de atingidos no conselho de curadores (cláusula 46º) entre outras formas de interação, que podem propor novas atividades aos “Programas”, mas não podem alterar a dinâmicas instaurada. Entretanto, o inovador desse todo-complexo e sobre o qual irei me ater por algumas linhas é à designação “governança”. Todo esse arranjo administrativo da ordem negocial foi analisado iconograficamente por Losekann e Milanez (2018) e encontra-se em Anexo II.

A proposta negocial de fundo é alterar a “governança” do evento crítico na bacia do rio Doce. Em outras palavras, mudar a administração. A governança é a forma como a interação Estado-empresas encontrou para trabalhar as políticas de reparação e ressarcimento do evento crítico de Mariana, ou seja: a instituição de uma fundação privada para gerir todas as questões (direcionamento, execução e controle) dos Programas de atuação encontrados no TTAC. Essa ideia de “governança” se trata de um vocábulo introduzido nas normas do direito brasileiro através da linguagem do direito empresarial, âmbito no qual se discutem bastante os mecanismos de “governança corporativa”. Os juristas estão acostumados a ouvir essas palavras e encontram nos livros de dogmática capítulos dedicados a analisar as linhas mestras da boa governança no direito empresarial, que foi anunciado no Brasil após a adoção pela Bolsa de São Paulo (Bovespa) do “Novo Mercado”¹¹¹ (TOMAZETTE, 2003, p. 416). Trata-se de uma formatação no mercado financeiro para forçar corporações a atuarem em sua gestão de tal maneira que a sociedade empresarial otimize sua atuação, tonando-se mais atrativa aos investidores (p. 417). Uma colocação deve ser feita: a governança objetiva fatores que alcancem uma maior transparência e integridade, assim como uma melhor prestação de contas e uma responsabilidade corporativa (WALD, 2002). Tais características soam positivamente, já que é justamente isso que o Ministério Público e os outros atores dessa face do estado buscaram implementar ao propor o TAP e aditivo-TAP. Contudo – e parece sempre existir uma conjunção

¹¹¹ O Novo Mercado é composto de uma série de regras criadas que as empresas que quisessem abrir o seu capital e negociar ações na BOVESPA deveria adotar, de forma a atrair investidores e tornar mais transparente os procedimentos internos de uma determinada empresa. Um famoso empresarialista do direito brasileiro assim coloca: “é a criação do estado de direito dentro da sociedade anônima” (WALD, 2002, p. 56)

adversarial – o parecer SPPEA/2018 revela que é com base na lógica do direito empresarial que as políticas deveriam se pautar disfarçadas pelo bom tom que as linhas mestras da governança puderam acrescentar ao novo acordo. E isso se trata da gestão empresarial da vida ordinária chancelada pelas categorias jurídicas do estado.

As pessoas e as coisas se ordenaram em âmbitos gerais socioeconômicos e socioambientais, a partir do qual o contratualismo (SUPIOT, 2007, p. 104) estabiliza e administra uma justiça privada. Ao final, fica sempre a impressão de que as relações afetivas, os laços sociais singulares rompidos pelo evento a partir das novas formas de interação que foram impostas não é avaliado dentro dessa estrutura impostas pelas formas jurídicas, que prescrevem modos de interação para enquadramento geral como “atingido” com intensas inclinações negociais. Em outras palavras, esse diagnóstico que mais tem caráter de um introito é traduzido de melhor forma por Nicácio (2018), que nos deixa saber que “a forte tendência ao contratualismo nas sociedades ocidentais, longe de se erigir em prova de boa saúde de sua autonomia e emancipação, pode, ao contrário, denunciar um déficit importante na função instituinte do Estado e de seu direito” (p. 163). Esse déficit, contudo, não me parece ser acerca da função instituinte, antes: uma reformulação da forma ontológica do Estado, apesar de nos faltar meios e argumentos mais bem delineados para concluir algo em um espectro mais amplo sobre essa reconfiguração metafísica. Isso, certamente, é função dos filósofos¹¹², do qual destaco a fala de um deles ao produzir um diagnóstico um tanto quanto interessante:

Não tenho nenhuma dúvida de como a ideia de “Estado” foi apropriada pelos interesses privados e de como as corporações dominam hoje a nossa realidade – comendo nossas montanhas, matando nossos rios, destruindo as nossas florestas, arrancando as nossas riquezas – com a máscara do Estado. As corporações sabem muito bem como utilizar o aparelho do Estado para assaltar os nossos direitos, principalmente aqueles que estão no campo do direito comum, que são os direitos dos povos. Não os direitos privados, o direito da propriedade, o direito do sujeito, mas o direito do interesse comum, o bem comum – aqueles do campo da cultura [...]” (KRENAK *apud* DIAS; CAPIBERIBE, 2019, p. 29)

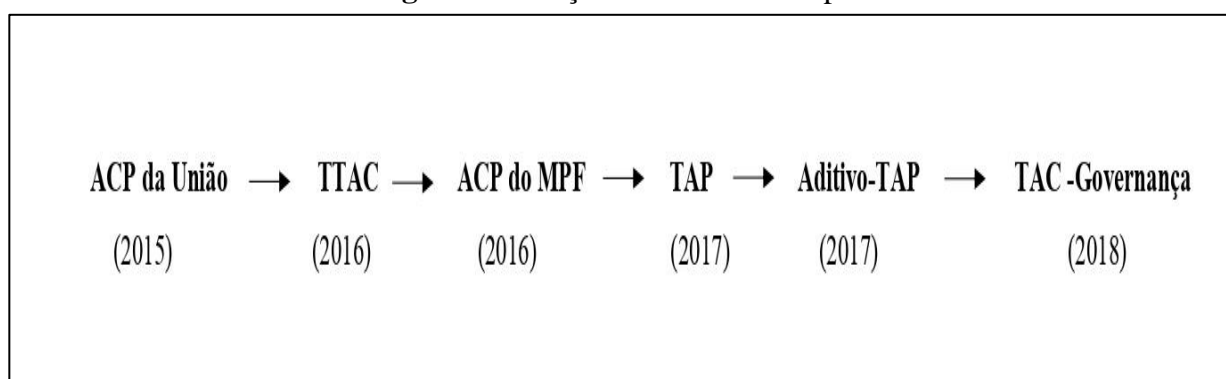
Dito isso, o que sou capaz de concluir, para alguns que possam julgar essa análise como meramente intuitiva ou até mesmo “militante”, é um entendimento pautado na ideia de que direito, e seus agentes, não atuam de forma a apenas representar, ou apresentar os fatos para constituir um direito. Esse mito silogístico é desconstruído no objeto em análise para então notar que as características do *pensar* jurídico são também constitutivas. O interessante é refletir como Geertz as categorias que ressaltai, uma vez que o que tenho feito até aqui é expor as

¹¹² E alguns estão apontando nesse sentido, quando vemos a filosofia e antropologia se reconectarem em textos como os de Marco Valentim (2018).

perspectivas a partir da “lei” para poder contrastar com fatos reconstruídos empiricamente e entender que: “law, even so technocratized a variety as our own, is, in a word, constructive; in another, constitutive; in a third, formational”¹¹³ (GEERTZ, 1983, p. 218).

É nesse sentido que buscarei agora compreender o discurso jurídico sobre o nativo, entendendo como a morte do *Watu* é narrada nas ações judiciais e nos acordos firmados, tendo em vista a ordem normativa “socioeconômica” e “socioambiental” gerida pela lógica negocial da gestão privada dos “atingidos” no evento crítico de Mariana. Antes disso, uma pequena imagem para estabilizar a resposta acerca dos principais instrumentos jurídicos de repercussão ao longo de toda a bacia do rio Doce:

Figura 8: As ações e seus acordos por data



Fonte: o autor

3.3. Os Borum nas Ações do Direito oficial

Como fizemos no tópico anterior, estamos trabalhando com os documentos jurídicos, públicos e disponíveis decorrentes do evento crítico, buscando entender como se deu a mobilização do fato “rompimento” e a trama jurídica. Agora, estarei voltando a análise para um único grande tema: “A morte do *Watu*” e essa mesma trama jurídica. Para tanto, buscarei respostas para as perguntas que lanço aos documentos: Quem são os povos tradicionais tratados nos instrumentos jurídicos? Qual é o lugar retórico na narrativa dos fatos? Como os Borum são mobilizados na trama jurídica? Qual é a repercussão na trama jurídica sobre a morte do *Watu*?

¹¹³ Direito, mesmo sua variação tão tecnocrata como o nosso é, em uma palavra, construtivo; em uma outra, constitutivo; em uma terceira, formacional” (GEERTZ, 1983, p. 218, tradução minha).

Ao nos centrarmos nesse ponto, é necessário retroceder à ACP da União, que não especifica qualquer população tradicional afetada, nem apresenta qualquer relato da forma como foram afetadas. Dentro da lógica dos conceitos jurídicos que identificamos acima, a petição da União menciona pela primeira vez “povos indígenas” quando elenca esses termos dentro do rol de “danos socioambientais”. Assim, diz que sofreram “[i]mpacto no modo de vida e nos valores étnicos e culturais de povos indígenas e populações tradicionais;” (UNIÃO; ESTADO DE MINAS GERAIS, 2015, p. 7).

Sem ofertar os fatos propriamente ditos, a petição e seus “programas de recuperação” alocam novamente povos indígenas, e outras populações tradicionais sem especificação, dentro do programa de apoio técnico e financeiro decorrente dos danos diretos, que na petição se trata de “extermínio da ictiofauna, bem como a degradação da qualidade da água” (p. 63). Sem maiores detalhes sobre povos indígenas, os Procuradores só voltam ao tema nos pedidos, no qual afirmam novamente a necessidade de apoio técnico e financeiro, mas agora em razão do “extermínio da biodiversidade aquática do Rio Doce” (p.82), objetivando “formas alternativas de garantir sua subsistência” (p. 88). A tabela abaixo permite visualizar melhor as formas escritas na Petição:

Título	Conteúdo
I – Dos fatos	Entre os danos socioambientais decorrentes do rompimento da barragem do Fundão, estão conforme detalhado nos documentos que instruem esta petição inicial: t) Impacto no modo de vida e nos valores étnicos e culturais de povos indígenas e populações tradicionais (p. 7)
IV – Das Diretrizes Preliminares para Reparação dos Danos Direitos	Programa de Apoio aos Pescadores, Povos Indígenas, Populações Tradicionais e Pequenos Produtores Rurais: o extermínio da ictiofauna, bem como a degradação da qualidade da água afetou diretamente pescadores, povos indígenas, populações tradicionais e pequenos produtores rurais. Este programa deverá dar apoio técnico e financeiro e estes grupos de forma a buscarem alternativas de geração de renda. Estima-se que serão necessários pelo menos 10 anos para o retorno dos rios às condições que propiciem a retomada de pesca e outras atividades econômicas (p. 63-64)
X – Dos Pedidos	II - Em sede de antecipação dos efeitos da tutela c) a determinação para que as rés iniciem a execução, às suas expensas, e com base no plano global de recuperação ambiental

	<p>aprovado pelos órgãos ambientais competentes, as medidas que garantam, no mínimo:</p> <p>viii. a adoção, em razão do extermínio da biodiversidade aquática do Rio Doce, de um programa de apoio técnico e financeiro aos Pescadores, Povos Indígenas, Populações Tradicionais e Pequenos Produtores Rurais, como forma de garantir alternativas de subsistência e renda; (p. 82)</p>
--	---

Como a leitura permite ver, ao longo dos argumentos, não existe espaço nos fatos que mencionem o “*Watu*”, nem mesmo a relação ameríndia estabelecida com o rio. O que fica em destaque, como mencionamos, são as estruturas normativas dos programas de recuperação do rio Doce, todos muito gerais e sem “pessoas dentro”. A preocupação está centrada em ofertar uma organização normativa do evento e “solucioná-lo” por meio do Termo de Transação e ajuste de Conduta.

O tratamento dos povos tradicionais dentro dos 39 programas de recuperação no acordo se modifica. O fato é que o impacto no modo de vida dos povos indígenas é enquadrado no eixo socioambiental, mas sem saber ao certo o que é esse eixo socioambiental como ressaltado. O povo indígena Krenak (Borum) ganha tratamento diferenciado, sugerido também pelo acordo firmado entre eles e a Vale S.A., que explicita já a forma de resolução de conflito adotada pelos indígenas para além do tratamento oficial. Porém, ao que no que importa neste tópico, nada é dito sobre a morte do *Watu*, nem mesmo sobre os sentidos e significados que existem em relação a tal entidade. O Acordo, como mostramos abaixo, se resume a tratamentos técnicos dentro dos programas de recuperação/reparação que a linguagem negocial deverá pôr em prática, todos a partir do centro gravitacional de controle da “Fundação” que é justamente a Renova.

Abaixo, destaco os pontos do TTAC onde os povos indígenas são considerados:

Cláusula/Título	Conteúdo
Considerando	<p>CONSIDERANDO: que os COMPROMITENTES entendem que, dentre os impactos socioambientais decorrentes do rompimento da barragem, encontram-se:</p> <p>t) impacto no modo de vida de populações ribeirinhas, populações estuarianas, povos indígenas e outras populações tradicionais; e(p. 3)</p>

Considerando	Os impactos que venham a ser identificados em relação às comunidades indígenas e demais povos, comunidades e populações tradicionais; (p.4)
Cláusula 1	IMPACTADOS: as pessoas físicas ou jurídica, e respectivas comunidades, que tenham sido diretamente afetadas pelo EVENTO nos termos das alíneas abaixo e deste ACORDO: j) destruição ou interferência em modos de vida comunitários ou nas condições de reprodução dos processos socioculturais e cosmológicos de populações ribeirinhas, estuarianas, tradicionais e povos indígenas. (p. 8)
Cláusula 08	Os eixos temáticos e respectivos PROGRAMAS SOCIOECONÔMICOS a serem elaborados, desenvolvidos e executados pela FUNDAÇÃO a ser instituída, detalhados em capítulo, são os seguintes I. Organização Social c) Programa de proteção e recuperação da qualidade de vida dos povos indígenas. (p. 24)
Subseção 1.3.	Programa de proteção e recuperação da qualidade de vida dos povos indígenas (p. 37)
Cláusula 39	A FUNDAÇÃO deverá executar um programa para oferecer atendimento especializado aos povos indígenas do território KRENAK e das terras indígenas de COMBOIOS, TUPINIQUIM e CAIEIRAS VELHAS II. (p. 38)
Parágrafo único	O PROGRAMA deverá ser construído em conjunto com os indígenas, em tratativas e negociações que contem com a participação da Fundação Nacional do Índio – FUNAI. (p. 38)
Cláusula 40	O atendimento a que se refere este PROGRAMA deverá respeitar as formas próprias de organização social, costume, usos e tradições dos povos indígenas KRENAK, TUPINIQUIM E GUARANI. (p. 38)
Cláusula 41	Deverão ser previstos mecanismos para a realização de consulta e a participação dos povos indígenas em todas as fases deste PROGRAMA (p. 38)
Cláusula 42	Deverá ser previsto a supervisão, a participação e a validação da FUNAI e da Secretaria Especial de Saúde Indígena do Ministério da Saúde -SESAI em todas as fases deste PROGRAMA, no âmbito de suas competências (p. 38)

Cláusula 43	<p>As seguintes ações deverão ser desenvolvidas pela FUNDAÇÃO em relação ao povo KRENAK no Estado de Minas Gerais, sem prejuízo do que restar acordado diretamente com os indígenas.</p> <p>I. Manutenção das medidas de apoio emergencial previstas no acordo de 16/11/2015 celebrado com a VALE S.A.;</p> <p>[...]</p> <p>f) atualização das necessidades em diálogo com os indígenas KRENAK</p> <p>III Contratação de consultoria independente, conforme Termos de Referência a ser apresentado pela FUNAI, para elaboração de estudo circunstanciado dos impactos e socioeconômicos do EVENTO sobre os KRENAK (39)</p>
Cláusula 44	<p>As seguintes ações deverão ser desenvolvidas pela FUNDAÇÃO ou SAMARCO em relação aos povos TUPINIQUIM e GUARANI localizados nas terras indígenas COMBOIOS, TUPINIQUIM E CAEIRAS VELHAS II.</p> <p>I. Caso seja identificada necessidade por meio de diagnóstico específico realizado pela FUNDAÇÃO ou pela SAMARCO e disponibilizado à Funai e aos povos indígenas em até 20 (vinte) dias da assinatura deste Acordo, serão implementadas medidas de apoio emergencial, mediante acordo com as comunidades, com a participação, observado o previsto na Cláusula 40, 41 e 42, sem prejuízo de a Funai elaborar o seu diagnóstico às suas próprias expensas; (p. 39)</p>
Cláusula 45	<p>A elaboração, o desenvolvimento e a execução dos PROGRAMAS, projetos e AÇÕES PREVISTOS NESTA Subseção não excluem os indígenas dos demais PROGRAMAS, exceto os que forem com aqueles incompatíveis, nos termos dos PROGRAMAS</p>
Cláusula 51	<p>Compreende-se Povos e Comunidades Tradicionais os grupos culturalmente diferenciados e que se reconhecem como tais, que possuam formas próprias de organização social, que ocupam e usam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica, utilizando conhecimentos, inovações e práticas geradores e transmitidos pela tradição</p> <p>Parágrafo único: Excluem-se deste programa os povos indígenas, os quais deverão ter programa próprio previsto nas Cláusulas da SUBSEÇÃO 1.3 (p. 42)</p>

As populações acima agora são enquadradas no eixo “socioeconômico”, e os povos indígenas são enumerados, mas as formas de tratamento não são substancializadas. A pessoa que lê tal acordo não entende o modo de compreensão tradicional, nem qualquer outra característica cosmológica de um povo culturalmente diferenciado. Em primeiro momento, isso não seria um problema, já que é uma característica dos acordos o caráter aberto que o TTAC materializa, ampliando, assim, o âmbito de atuação retórica. A tarefa relegada às populações tradicionais é a necessidade de se tornarem além de afetadas, negociadoras dentro de um parâmetro geral de tratamento que nem sequer menciona as normas de direito internacional relativas à matéria. Porém, a ressalva que fiz anteriormente acerca do modo de atuação Borum em relação à morte do seu parente já se encontra visível, em uma pequena dimensão, na cláusula 43 acima reproduzida. Isso começa a informar para nós que existe algo por trás da trama jurídica, uma atitude tomada não pelos atores institucionais, nem pelas empresas.

Portanto, a manutenção da medida firmada em 16/11/2015 com os Borum e a Vale S.A. se apresenta aqui como potencial exemplificador da atitude tradicional, que explorarei adiante. Por isso afirmo que se pode esperar muito de um povo relegado à margem dos direitos, ou pelo menos não é um assentimento silencioso às imposições quistas pelas empresas. Diga-se de passagem, algo já revelado na Figura 1, os Borum há muitos anos lidam com efeitos da mineração, sendo a morte do *Watu* apenas um “*Gerra Sem fim*”, como denunciam as pessoas da aldeia Atorã. Apesar disso, o ato é singular e o retomarei no capítulo final, embora já possamos imaginar formas de atuação nos variados sentidos de *luta*.

Por outro lado, o Ministério Público Federal desafiou o acordo proposto dentro da sua principal Ação Civil Pública nº 23863-07.2016.4.01.3800, onde os povos e populações tradicionais ganharam um espaço retórico em especial. A pergunta, que talvez não tenha como ser respondida já que o recorte metodológico não permite, é: por qual motivo? Penso que se trata de uma “sensibilidade”, na falta de uma palavra mais adequada, já que alguns procuradores que trabalham no “caso do Rio Doce” são sujeitos que se envolveram com os Borum de outras formas, sanando demandas judiciais desse povo indígenas como é o caso das Ações vinculadas à Usina Hidrelétrica de Aimorés e na Ação que visa a reparação por violações de direitos na Ditadura Militar, ressaltados na Figura 1. Contudo, o modo e a forma que os Borum são mobilizados na ação não se atém às perspectivas sobre o *Watu* e acaba por reproduzir um pensamento instaurado na ACP da União. Isso se evidencia ao observarmos o índice dessa longa peça processual, que aloca os “Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais” na lógica geral

do “dano socioeconômico” (MPF, 2016, p. 3). Esse ponto é interessante de se destacar: os povos indígenas são movimentados de um eixo ao outro a depender do agente e do ato jurídico. Eles aparecem no primeiro instrumento mencionados nesse tópico como enquadrados no “dano socioambiental”, em seguida são mobilizados dentro do “dano socioeconômico”. Essa relação é bastante interessante, pois se trata de um “não lugar” nos eixos e expressa uma confusão do ponto de vista dos sujeitos do direito em relação a qual lado os povos indígenas se enquadram. Ou melhor, mostra a impossibilidade de um enquadramento devido. Por mais que o Ministério Público tenha enquadrado em seu instrumento processual os povos indígenas como socioeconômicos, na fundamentação utiliza-se de argumentos que se encaixariam tanto na perspectiva ambiental, quanto na perspectiva econômica. Isso sugere que a ausência de definição em relações aos eixos não parece somente casual, mas intencional. A retórica argumentativa em relação aos povos tradicional ao longa da petição ganha destaque, auferindo nome e voz a partir de laudos antropológicos dos *experts* do MPF que apresentam dimensões variadas em relação ao rio: “como se vê, os Krenak têm intensa relação, não somente física, mas também acentuadamente espiritual” (MPF, 2016, p. 74).

É inegável que nos fatos o Ministério Público Federal se ateu a descrever os povos indígenas afetados, designando itens específicos para dizer acerca do “dano” causado ao povo respectivo. Baseando-se em laudos da Funai, de antropólogos do MPF e “Estudos de Componente Indígena” da Vale S. A., apresenta os impactos, destacando palavras que nos chamam atenção: “recurso ambiental”, “subsistência” e “espiritual”. Aos leitores de Clastres (2014) o emprego de algumas dessas palavras diz muito, assinalando a forma como os agentes do direito observam os fatos ocorridos e marca distinções de caráter cosmológico. Leituras que a ética da complacência não permite enxergar.

Na tabela abaixo, destaco pontos essenciais da petição que mostram o manuseio do povo Borum e dos vocábulos empregados nas caracterizações sobre o “dano”:

Título	Conteúdo
<p>II – Dos Fatos</p> <p>II. 3 Danos Socioeconômicos</p>	<p>O rompimento da barragem de Fundão acarretou a imediata perda de recursos natural central para a alimentação e para a vida cultura de comunidades indígenas e ribeirinhas localizadas na bacia do Rio Doce. Destaca-se a gravidade dos impactos vivenciados pelos povos indígenas Krenak, Tupiniquim e Guarani, bem como pelos quilombos, ribeirinhos e pescadores artesanais, conforme será detalhado a seguir, de forma a demonstrar evidente necessidade da</p>

	adoção das apropriadas medidas mitigatórias, reparatórias e compensatórias destinadas a impedir a deterioração identitária resultante das perdas de práticas culturais ligadas ao Rio Doce e o mar, bem como a garantir a alimentação adequada e os meios próprios de subsistência das comunidades atingidas. (p. 73)
II.3.3.A – Povo indígena Krenak	<p>O rio Doce tem importância fundamental para o povo indígena Krenak. A etnia organizava e reproduzia sua existência física e espiritual em torno do rio, cujas águas banham a Terra Indígena Krenak.</p> <p>[...]</p> <p>O Rio Doce era utilizado pelos indígenas para a mais diversas atividades, “como consumo direto pelas famílias, dessedentação de animais (principalmente gado), banho, pesca, entre outras atividades” (p. 72)</p>
II.3.3.A – Povo indígena Krenak	<p>Como se vê, os Krenak têm intensa relação, não somente física, mas também acentuadamente espiritual, como o Rio Doce, que constitui elemento essencial de sua identidade cultural e de suas tradições.</p> <p>[...]</p> <p>“Para além da identificação como lugar de pesca, o rio Doce, denominado na língua Krenak Watu, é para esse povo um ente sagrado, elemento fundamental na composição da cosmologia nativa e da identidade étnica” (p. 74)</p>
II.3.3.A – Povo indígena Krenak	Além do impacto na alimentação, a FUNAI e a Perita em Antropologia do MPF sublinharam os gravíssimos danos acarretados pelo desastre do rompimento da barragem de Fundão sobre os costumes e tradições do Povo Krenak, diante da morte do próprio rio, que chamam de Watu. (p. 76)
II.3.3.A – Povo indígena Krenak	<p>A perita em Antropologia do MPF, Maria Fernanda Paranhos, no mencionado parecer, ressaltou:</p> <p>A “morte do Watu” significa a perda de um elemento fundamental da cosmovisão Krenak, do equilíbrio espiritual e mental e da sua concepção de humanidade. Significa também a perda do lugar importantes vivências passadas, o cerceamento do convívio com animais presentes em seus</p>

	mitos e a perda das plantas que possibilitam a cura pela medicina tradicional. (p. 76-77)
II.3.3.A – Povo indígena Krenak	No Ofício nº 319/GAB/CR/MG-ES/2015 (Doc. 44), a FUNAI apontou que: Outro impacto importante se refere à morte do próprio rio para os indígenas. O Rio Doce (chamado Watu pelos Krenak) é considerado sagrado para os mesmos, fazendo parte de sua cosmologia e ritos. Com a inutilização do Rio Doce, seus costumes e tradições, direitos garantidos na Constituição também foram seriamente afetados, trazendo inclusive problemas de ordem psicológica para membros da comunidade indígena, principalmente anciãos. (p. 77)
III – Fundamento Jurídicos III.1 Competência da Justiça Federal	Por fim, a tragédia ambiental atingiu o rio Doce, tendo causado danos de ordem material, moral e espiritual aos povos indígenas Krenak, Tupiniquim e Guarani, de modo que incide a regra de competência jurisdicional federal em hipóteses tais, nos termos do disposto no artigo 109, inciso XI, da Constituição do Brasil (p. 95)
III.3.3 - Responsabilidade indireta Dos Entes Federativos E Das Entidades Da Administração	A FUNAI deverá adotar as medidas necessárias, no âmbito de suas atribuições, para garantir, em conjunto com as empresas réis, a mitigação, reparação e compensação dos danos causados aos modos de vida dos povos indígenas e sua sobrevivência como grupo étnico diferenciado. Também deverá garantir o direito dos Krenak à identificação e demarcação de grande parte do seu território tradicional (TI Krenak Sete Salões), com o conseqüente confinamento da etnia em parte muito reduzida e degradada de seu território, dificultando o acesso dos indígenas aos recursos naturais necessários à sua reprodução física e cultural. (p. 111)
III.5 Impugnação do Acordo	Na própria redação do acordo fica patenteada a incerteza que ainda paira sobre os efeitos do evento, como, por exemplo, nos considerando em que se utilizam de expressões como “considerando os impactos que venham a ser identificados” em relação a pescadores, agricultores, areiros, segmentos econômicos, comunidades indígenas e demais povos, comunidades e populações tradicionais, patrimônio histórico e cultural. Há, inclusive, cláusulas do acordo em que os compromitentes assumem obrigações condicionadas à realização de prévio diagnóstico e constatação de danos. (p. 115)
III. 13. Direitos Coletivos e Individuais Homogêneos	Deve-se levar em conta que os sujeitos dos direitos transindividuais, coletivos e individuais homogêneos, tutelados nesta demanda pelo Ministério Público são os

	<p>atingidos, cuja definição suficientemente alargada para abarcar todas as pessoas, físicas ou jurídicas, e coletividades que sofreram ou venham a sofrer quaisquer espécies de danos materiais ou imateriais em decorrência do rompimento da barragem de Fundão, incluindo, exemplificativamente, as seguintes categorias:</p> <p>h) indígenas, quilombolas e outras comunidades tradicionais, residentes de terras atingidas pela lama de rejeitos da mineração (p. 155)</p>
--	---

Esse ponto é suficientes para marcar o contraste de tratamento em relação ao povo indígena Borum na “ACP da União” e na “ACP do MPF”, uma vez que os agentes do Ministério Público Federal se utilizam de uma série de dados relacionados à crítica que se construiu em relação aos instrumento judiciais assumidos anteriormente, como entidade de pesquisa e militantes, para incorporar fatores e argumentos desenvolvidos fora do campo judicial, sendo capaz de ofertar um substrato a caracterizações possíveis ao dano em relação aos indígenas. Ao longo da petição, que não fiz constar na tabela acima, o Ministério Público faz uso de diversos instrumentos jurídicos nacionais e de direito internacional para marcar o tratamento diferenciado aos povos indígenas, recorrendo a OIT 169, a Declaração da Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Constituição Federal de 1988.

Contudo, o Ministério Público Federal não se ateu somente aos contornos jurídicos, irrompendo na designação como forma compensatório dos dados a “Revisão dos limites da Terra Indígena Krenak” (MPF, 2016, p. 226). A atuação aqui reflete um ponto interessante de outras demandas dos Borum sobre a demarcação da Terra Indígena de Sete Salões, mencionada anteriormente (ver figura 3). Uma demanda do povo indígena que há anos é levada nas frentes de atuação dos variados sentidos de luta e incorporada como demanda judicial desde a Ação Civil Pública 64483-95.2015.4.01.3800, ajuizada pelo Ministério Público Federal em momento histórico anterior ao rompimento da barragem e a morte do *Watu*. Dessa forma, o que nos parece é que a incorporação da demanda demarcatória, uma garantia constitucional, está além das percepções até o momento do judiciário sobre o “dano socioeconômico” de tal forma a dar um substrato compensatório muito interessante no tratamento do evento crítico.

Se não posso afirmar em relação às outras agências atingidas, em relação aos Borum, a demanda judicial apresentada pelo MPF traz formas de acesso à justiça que se identificam com as demandas parciais do povo indígena. O problema, entretanto, resta nas estratégias adotadas pelo MPF e nas formas negociais que tomaram o protagonismo após essa demanda judicial. A

ideia de tratamento mais cauteloso aos povos culturalmente diferenciados já está presente, sendo postulado que

[...] os danos causados ao Rio Doce provocaram danos irreparáveis à identidade, à atividades básicas de sobrevivência, a direitos religiosos, econômicos e culturais do povo indígena Krenak. A garantia do direito constitucional à integridade do território tradicional Krenak certamente minimizará os efeitos negativos do desastre SAMARCO/VALE/BHP, na medida em que garantirá aos indígenas acesso as áreas de grande significado espiritual para o grupo; a corpos de água importantes para a sobrevivência da comunidade; a matas onde poderão exercer a atividade tradicional de coleta para a alimentação, artesanato e medicina tradicional. (MPF, 2016, p. 228)

Isso, contudo, não contradiz o fato de que as formas jurídicas ordenaram as coisas e as pessoas a partir das categorias identificados anteriormente e que vieram a prevalecer em detrimento de uma robusta construção acerca dos direitos tradicionais. Aos poucos, a ideia compensatória pela morte do *Watu* que está marcada no pedido de ampliação da terra demarcada se desfaz após a descentralização da figura do Estado na resolução do conflito. Além do mais, os significados por trás da morte do *Watu* não são revelados pelos peritos, apenas dando indícios de tal postura, como ressaltarei adiante numa leitura que julgo mais adequada para entender a mobilização por parte do Ministério Público Federal em relação aos povos tradicionais, ressaltando alguns pontos empíricos que evidenciam uma forma conglobante do *atuar politicamente* dos Borum. Acontece que isso já está marcado na tabela do TTAC acima e que ressalta a existência de acordo firmado entre os indígenas e a Vale S.A, sugerindo uma mobilização na sua socialidade na defesa geral de sua tradicionalidade.

Porém, antes disso, é necessário ainda buscar respostas às perguntas realizadas em relação aos acordos que se sucederam à demanda do MPF. Nesse contexto, o Termo de Ajuste Preliminar ganha contornos no bojo das Ações Judiciais. Como vimos, o TAP surge no escopo da ACP do MPF e visa reduzir a termos tratativas que já vinham sendo realizadas entre as empresas e os órgãos do Estado. Nesse contexto, o TAP se debruça sobre as contratações de assessorias técnicas para prestar consultoria ao Ministério Público Federal na identificação, nomeação, delimitação dos danos socioeconômicos e socioambientais.

Cláusula/Título	Conteúdo
1.8.2.1	Caberá à INTEGRATIO realizar: b) a revisão do mapeamento mediante identificação dos povos indígenas e quilombos atingidos ao longo do rio Doce, podendo para esse fim contratar entidade da sociedade civil ou vinculadas a instituições de ensino superior.

	<p>d) colaborar com os órgãos públicos competentes para a realização de consultas prévias, livre e informada dos povos indígenas</p> <p>g) em se tratando de povos indígenas e comunidades tradicionais, serão respeitadas as normas convencionais e legais a eles aplicáveis. (p. 4-5)</p>
1.8.2.5	Caso não seja firmado o TACF [Termo de Ajuste de Conduta Final], as atividades da INTEGRATIO, especificamente no que refere à prestação de auxílio e assistência para reparação integral dos direitos da comunidades atingidas, inclusive nas tratativas referentes às reparações, respeitadas as especificidades dos povos indígenas e comunidades tradicionais, perdurarão até sua finalização no TTAC [...] (p. 5)
2.1	Serão realizadas, pelo menos, 11(onze) audiências públicas até 15.04.2017, sendo 05 (cinco) no estado de Minas Gerais e 3 (três) no estado do Espírito Santo, e uma para cada Terra Indígena envolvida no TTAC (KRENAK, Comboios e Carreiras Velhas), além, nesse derradeiro caso, de consultas prévias, conforme legislação específica. (p. 9)
2.2.2	No caso de povos indígenas e demais comunidades tradicionais, serão respeitadas as normas convencionais e legislação a eles pertinentes (p. 5)

Esses foram os pontos de destaque em relação aos povos indígenas, que são representados em termos genéricos (a não ser para a realização das audiências, que foram eventualmente canceladas como afirmei), apesar de a proposta do TAP estar centrada em contratação de assessoria técnica ao Ministério Público Federal nos diagnósticos dos danos. Tomado isoladamente, pouco podemos concluir em relação a esse termo negocial firmado entre as partes, a não ser o fato de que a autocomposição mais uma vez ganha destaque tanto na forma escolhida e materializada pelo instrumento em si, mas coloca como princípio norteador do termo final a ser firmado (cláusula 4.1.1). Não obstante, os termos constantes na Ação Civil Pública do MPF não se fazem tão presentes no acordo, até porque este não era o lugar para tratamento de tais questões que visava acordar sobre as assessorias. Nesse ponto, fica bastante escancarada a falta de inserção dos atingidos nessa construção, o que o aditivo-TAP vem tentar lapidar ainda mais.

O objetivo desse terceiro instrumento é consolidar as assessoria técnica aos atingidos e realizar a modificação dos experts a serem contratados nos diagnósticos, criando instrumentos e diretrizes gerais para serem seguidos e estabelecendo um órgão de natureza consultiva a ser

composto por representantes da sociedade civil, das pessoas atingidas, de grupos acadêmicos e dos povos e comunidades tradicionais atingidos. Afora essas questões procedimentais, o aditivo não menciona nominalmente povos indígenas afetados, optando por seguir na generalidade conceitual, ressaltando somente o tratamento legal acerca desses povos com a seguinte colocação: “respeitados as Convenções e Tratados ratificados pelo Estado Brasileiro e demais normas que regulamentam a matéria” (MPF, 2017, s/p).

Cláusula/Título	Conteúdo
3.5	<p>As partes acordam que a cláusula 1.8.2.1 do TAP passa a vigorar com a seguinte redação:</p> <p>1.8.2.1– Para a realização da assessoria técnica aos atingidos e do diagnóstico socioeconômico:</p> <p>e) Realizar a análise do mapeamento e processo de identificação dos povos indígenas quilombolas e demais comunidades tradicionais atingidas, ao longo da Bacia do Rio Doce e área litorânea atingidas pelos rejeitos e pelas consequências socioeconômicas decorrentes do rompimento da Barragem de Fundão respeitadas as Convenções e Tratados Internacionais ratificados pelo Estado Brasileiro e demais normas que regulamentam a matéria (s/p)/</p>
3.5	<p>g) Em colaboração com os órgãos públicos competentes, apoiar a realização de consultas prévias, livres e informadas dos povos indígenas, quilombolas e demais comunidades tradicionais, a serem realizadas pelos órgãos públicos competentes, visando à reparação dos danos provocados pelo rompimento da barragem de Fundão, respeitadas as normas convencionais e legais aplicáveis a esses povos e comunidades (s/p)</p>

Começamos a ver como a construção feita pelo Ministério Público na petição da Ação Civil Pública começa a se desfazer, deixando de mencionar qualquer preocupação acerca dos sentidos evidenciados naquela petição sobre a substância dos ditos “modos de vida”. O aditivo-TAP se resume a colocar formas e imperativos que nada dizem sobre a realidade dos Borum, apesar de garantir o direito de consulta e assessoria. Novamente, me parece que o “lugar” não é adequado para o tratamento da “questão” indígena. A pergunta que faço, ao contrário: Seriam as formas negociais chanceladas pelos órgãos tutelares a via mais adequada? A diferença qualitativa entre a ACP do Ministério Público Federal e os acordos que se sucederam é tamanha para não vislumbrarmos uma resposta negativa a esse questionamento.

De qualquer forma, a análise prossegue e salientamos que o TAC-governança busca modificar parcela do TTAC, suplementando-o no que diz respeito à participação, consulta e assessoria aos eixos estabelecidos no processo de reparação.

Cláusula/Título	Conteúdo
Cláusula segunda	<p>O Presente ACORDO rege-se pelos seguintes princípios:</p> <p>XI – o reconhecimento das especificidades e singularidades de cada povo indígena, quilombola e tradicional, quando da reparação integral dos danos;</p> <p>XIII – A proteção dos direitos dos povos indígenas, comunidades tradicionais e quilombolas, sobretudo no que tange à implementação e observância de consulta prévia, livre e informada, nos termos da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho – OIT (p. 5)</p>
Cláusula Sétima	A forma de participação dos povos indígenas e demais povos e comunidades tradicionais respeitará as disposições da Convenção nº 169 da OIT, incluindo a consulta prévia, livre e informada.
Cláusula Nona	Serão constituídas inicialmente 19 (dezenove) COMISSÕES LOCAIS, ressalvada a representação territorial correspondente às terras indígenas atingidas nos termos da CLÁUSULA DÉCIMA SÉTIMA (p. 7)
Cláusula décima sétima	<p>As comunidades indígenas, quilombolas e tradicionais terão direito à formação de suas próprias COMISSÕES LOCAIS, respeitadas suas formas próprias de auto-organização</p> <p>Parágrafo primeiro: As COMISSÕES LOCAIS das etnias indígenas terão sua constituição e funcionamento apoiados pela FUDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO (“FUNAI”), por ASSESSORIA TÉCNICA específica nos termos do ADITIVO AO TAP, pelo MPF e pela DPU. (p. 9)</p> <p>Parágrafo segundo: A representação das comunidades indígenas atingidas será feita com apoio da FUNAI, sendo que (i) a contratação das ASSESSORIAS TÉCNICAS especializadas às comunidades indígenas atingidas deverá seguir termo de referência emitido pela FUNAI, considerando a realização de consultas prévias, livres e informadas, a cada uma das comunidades indígenas; e (ii) o corpo técnico das referidas</p>

	assessorias deverá ser previamente submetido e aprovado pela FUNAI. (p. 9)
Cláusula Trigésima Quarta	Parágrafo Terceiro: As alterações relativas aos PROGRAMAS voltados para as comunidades indígenas e tradicionais dependerão das consultas prévias conforme previsto no ADITIVO AO TAP. (p. 12)
Cláusula Nonagésima Sexta	O PROCESSO DE REPACTUAÇÃO terá por base estudos técnicos, a participação dos atingidos, conforme os princípios e cláusulas deste ACORDO, e observará as seguintes premissas: V- As cláusulas relativas aos PROGRAMAS voltados para as comunidades indígenas e demais comunidades tradicionais dependerão das consultas prévias, livres e informadas (p.39)

O que notamos ao final é uma retirada da figura do Estado do espaço de responsabilidade em relação aos “atingidos”, deixando a formulação acerca dos direitos devidos a cada caso aos vulnerabilizados pelo evento crítico, resumindo-se a tutelar os parâmetros de interação. Cabe, então, aos Borum formularem sua demanda para negociar o direito. As coisas, nesse sentido, acabam por complicarem a relação interacional, uma vez que eles agora devem elevar sua pretensão ao âmbito jurídico de compreensão do “dano” e se deparar com o fato de que a “a morte do *Watu*” não é negociável, uma vez que ela não se respalda em “evidência concretas” sobre um enquadramento no eixo “socioambiental” ou “socioeconômico”. A demanda não vislumbra uma adequada forma de tradução das interações Borum-*Watu* que revelamos anteriormente, apontando uma dificuldade dos agentes jurídicos em lidar com dimensões dos fatos em relação aos direitos ou que, de alguma forma, requereria uma deferência à alteridade radical.

O que gostaria de ressaltar nesse ponto da argumentação é o desrespeito (ou a variação que esse termo terá nesse trabalho) como categoria de fundo na passagem da escolha adjudicatória à negocial. Uma desconsideração que não se faz presente diretamente, que se disfarça nas entrelinhas do jogo jurídico rearranjado dentro de uma forma mais ou menos inteligível e que se utiliza dos parâmetros internacionais como força expressiva para tratamento dos indígenas. Uma forma que observo ser parcial, refratária e configurará adiante uma forma de insulto. Agora, cabe investigar a natureza do conflito entre o discurso jurídico e a trama do “caso rio doce” em contraste com as percepções nativas parcialmente expressas no capítulo 2,

e que conflitam de forma qualitativa em relação ao direito, me permitindo trazer formas elementares intrínsecas na condição de desrespeito no tratamento legal sobre o povo Borum.

– CAPÍTULO 4 –

Os caminhos dissidentes e o conflito cosmológico

No capítulo anterior algumas categorias jurídicas foram encontradas em relação ao evento crítico, categorias estas que hoje estão demasiadamente presentes e enraizadas no cotidiano das pessoas “atingidas”. Um todo-complexo de direitos e deveres negociais que acaba por transformar o “caso de Mariana” em uma questão de gestão dos recursos, forma essa que impera para reconfigurar a antiga natureza em modos de governança ambiental: “tudo dentro das, como diz?, ‘melhores práticas’”(DANOWSKI, VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 73). Entretanto, ao contrastarmos os capítulos acima, fica a pergunta: como estudar aquilo que não se apresenta para nós tal como se apresenta aos índios? E me refiro ao *Watu* e suas interlocuções com o campo jurídico. É sobre isso que me debruçarei neste capítulo, que se empenhará em apresentar uma miscelânea de dados de campo contrastados com produções teóricas, cujo argumento central é: o que vemos no enunciado a “morte do *Watu*” se trata de uma formulação de caráter ontológico em um conflito cosmológico, a partir do qual salta aos olhos o desrespeito perpetrado pelas formas oficiais de resolver o conflito. Então, a tarefa é a seguinte: delimitar o que é o conflito cosmológico e assim deduzir os significados do argumento ontológico sobre a morte. A partir disso, serei capaz de traçar algumas conclusões sobre as perspectivas dos Borum sobre o justo e retomar os argumentos metodologicamente construídos no intuito de verificar os questionamentos inicialmente levantados.

Contudo, após o evento crítico de Mariana, é necessário passar pela literatura produzida pelos Borum e por pesquisadores que estiveram entre eles de tal forma que o recorte apresentado nessa abordagem se apresente inovador, de modo a evitar formular argumentos que já foram tratados em outros lugares. Essa necessidade, ao mesmo tempo que nos distancia, nos aproxima da produção relacionada a esse povo indígena, uma vez que marca as diferenças, para então me colocar em diálogo.

4.1. A literatura existente após o evento crítico

Durante aquele novembro do ano de 2015, os Borum estavam diante de inúmeras questões e com pesquisadores que se inseriam entre eles, apoiando as demandas acerca da demarcação de terra e o fortalecimento do que Douglas Krenak nomeava como “*ressurgência cultural*”. Com a chegada da lama, alguns trabalhos estavam sendo desenvolvidos, como o de Gomes (2016) e Pascoal (2019), assim como após o evento crítico, Fiorott (2017a, 2017b) e Rodriguês

(2017) realizaram pesquisas especificamente acerca do rio, ou ao menos esse foi o intuito inicial dos autores.

Gomes não teve como foco a análise do evento, assim como sua pesquisa ali desenvolvida não estava centrada em aspectos cosmológicos, já que o objetivo do autor foi estudar aspectos do *Ithok Krenak*, a língua tradicional do povo Borum, a qual passamos em revista no capítulo 2. Porém, retomo o texto desse autor devido a uma nota que traz antes de todo o seu trabalho, uma “nota da catástrofe” que nos deixa saber dos registros iniciais em relação ao povo Borum:

Os Krenak, como boa parte da população ao longo do curso do Rio Doce, ficaram de pé esperando a chegada da “lama”. Na noite que precedeu esse triste evento, contaram-me que uma das anciãs escutava a diferença nos sons do rio, ele gritava, sabia que ia morrer. [...]. Está registrado num vídeo que teve centenas de milhares de visualizações na internet a imensa dor de Deja ao olhar o rio tomado pela cor alaranjada dos rejeitos: “*Watu kuem*”, repetia ela usando a língua tradicional de seu povo, quando o pranto conseguia ser contido para dar espaço as palavras; (GOMES, 2016, p. X)

Concidentemente ou não, Thiago Fiorott, então coordenador do Posto da FUNAI em Governador Valadares, resolve mudar toda sua pesquisa de mestrado e se centrar em aspectos da sustentabilidade entre os Borum, mostrando-nos que assim que soube do evento, “[d]irigi-me no mesmo dia para a aldeia Krenak, para mediar às negociações deles com a Vale; quando lá cheguei foi uma das cenas mais tristes que já presenciei. Um povo todo em luto, chorando a beira do rio Doce – do *Watu* – inconformados, revoltados” (2017, p. 24). Esse trabalho requer maior atenção, pois acredito existirem alguns erros na leitura apresentada pelo autor, especificamente em relação à morte do rio, que ocupa lugar central no título, mas começa a perder sentido quando do desenvolver da dissertação, uma vez que se atém somente às representações dos que os Borum estão lhe informando. Além do mais, o autor nos mostra ao longo de suas 158 páginas a realização de grupos focais, entrevistas e informações que levantam suspeita quanto à sua eticidade enquanto agente indigenista responsável por coordenar a regional do órgão em Minas Gerais e Espírito Santo. Isso, pois, nem na primeira, muito menos na segunda fase etnográfica, etnólogos como C. Nimuendaju conseguiram realizar um empreendimento que reunisse pessoas de grupos e subgrupos diferentes respondendo questionários, entrevistas semi-estruturadas entre outras técnicas¹¹⁴.

Não obstante, o texto se apoia exclusivamente em estudos anteriores de Paraíso (1998) e Soares (1992) e ignora outros trabalhos e pesquisadores que passamos no capítulo 2, para tentar

¹¹⁴ Durante seu texto, diz o autor: “[a] maior parte do material foi custeado pelo próprio autor e alguns deles disponibilizados pela Funai, vez que (sic) os momentos de pesquisa e atuação profissional foram muitas vezes coincidentes” (FIOROTT, 2017, p. 33).

demonstrar os impactos gerados com o rompimento de Fundão, tendo como foco a dimensão da sustentabilidade para o povo indígena, especificando que buscava identificar “o uso e as relações dos Krenak com o *Watu* e os conceitos sobre sustentabilidade que operam entre a etnia” (2017, p. 19). Como de praxe, o autor retoma momentos históricos que marcam a memória borum, mostrando-se uma leitura um tanto quanto anacrônica acerca do emprego da “sustentabilidade” como ponto principal. O autor insiste em ler tudo no compasso da sustentabilidade, desde aspectos da língua até relações de afetividade, produzindo assim um certo reducionismo cosmológico de que tentei me esquivar ao contextualizar os temas etnográficos desenvolvidos. Em conclusão a algumas entrevistas transcritas, assim diz: “[p]ode-se perceber a importância dada por diversos dos entrevistados, em diferentes momentos do campo realizado, para o diálogo e a transmissão dos conhecimentos, da cultura e da língua Krenak, para a sua sustentabilidade” (p. 76). O rio, assim como dissemos, aparece em uma relação de parentesco, repetindo-se a formulação Pai/Mãe/Tio, mas ressignificado numa formulação que é marcada nas entrevistas transcritas pelo autor. E essa ressignificação está no fato de que, ao tratar da sustentabilidade, os borum, reunidos em grupos focais para serem perquiridos, respondem que a forma de “garantir a sustentabilidade” é a demarcação do território tradicional dos Sete Salões. Essa informação, que encontramos também na petição do Ministério Público Federal (ver capítulo 3), é importante já que permite marcar uma das formas de atuação política dos Borum. Como discutirei, ao invés de somente “velar” a morte do *Watu*, ato que fizeram, conseguem rearranjar os significados dentro das formas gerais que o evento crítico foi desenhado pelos não-índios de tal maneira a repercutir suas formulações como uma metonímia que transporta o fato tradicional (a morte) para outros contextos, passando inclusive a influenciar pedidos e demandas jurídicas. Infelizmente, o autor não consegue se dar conta disso, apesar de uma das entrevistas claramente marcar a distinção das suas pretensões para aquelas que os Borum estavam a dizer: “[n]ão tem como prever algumas coisas, por conta dos impactos das empresas que mudam a todo momento, ai não tem como a gente pensar em sustentabilidade mas tem como pensar em demarcar o nosso território e tentar proteger o nosso território para nosso povo” (p. 82).

A imperícia ainda se desdobra em outros momentos que me parecem estar em conflito metodológico com os objetivos traçados aprioristicamente pelo autor a fim de verificá-los nas formulações nativas. A pergunta que faço é: como pensar sustentabilidade e a morte do *Watu* sem antes investigar o estatuto ocupado pelo rio na percepção nativa? Foi por isso que apresentei uma leitura anterior de tal maneira a demonstrar que o rio, mais do que uma

percepção de parentesco estático, é uma entidade actante. Porém, não é a falta de dado, pois como diz Douglas em uma outra entrevista conduzida pelo autor: “não é só quantidade, é qualidade; e a qualidade pro povo Krenak tem a ver com essa questão mais espiritual também né, porque o Rio mesmo, você ouviu vários depoimentos nosso, não era só comida, entendeu?” (p. 90). Aparentemente, a incompreensão pairou acerca desse questionamento retórico que os dados de campo estavam a mostrar e Fiorott prefere retomar explicações holísticas do evento crítico de Mariana que afastei acima, apesar de seu interlocutor fornecer uma contrapartida de potencial não compreendido que foi sendo alocada no mero campo da representação de um relativismo um tanto quanto inconsciente na escrita do texto. O que chama atenção, entretanto, é a força do dado e especificamente de um pensamento muito bem estruturado por parte de um indígena que assim coloca:

Então não tem como o povo nosso pensar em sustentabilidade com a cultura nossa do jeito que está [...], e foi da onde que começou a ter uma discussão sobre como a gente vai compensar uma coisa que a gente não enxerga, não tem como palpar? **Como o próprio cara da CEMIG um dia falou, o advogado: “eu não consigo entender isso, eu não tenho como compensar uma coisa que eu não vejo, que eu não pego, eu preciso ter essas coisas pra quantificar”**. E é da onde que o povo vai sofrer muito com relação aos projetos da lama, aos impactos da lama, porque a sustentabilidade pra nós tem que incluir essas questões: porque não tem como o povo desenvolver um projeto sendo que espiritualmente ele não tem nem ânimo pra poder fazer aquilo. (KRENAK apud FIOROTT, 2016 [2017], p. 92-93, destaques nossos)

Se retomarmos o que analisamos sobre o perspectivismo americanista e somarmos à ausência da possibilidade de os juristas “verem” o rio enquanto gente, vamos nos dar conta de que é exatamente sobre isso que trata a afirmação de Douglas, como numa contra antropologia da incapacidade de nós percebermos a existência nesse mundo de muitos outros sujeitos, criando uma armadilha em que nosso autor em comentário acaba por cair. Ao não compreender adequadamente o argumento Borum, como buscarei tratar, referido autor se desdobra em buscar palavras e outros contextos históricos para dar corpo ao texto, revelando que a conclusão já estava disposta como em uma petição de princípio que promove um reducionismo dos sentidos e significados que até então me parecia típico de um espaço de direito, como tentamos argumentar parcialmente no Capítulo 1.

Independentemente disso, se os reducionismos não são típicos do direito, diante de um pesquisador de campo tal postura não parece ser muito adequada. A ideia de reparação, por mais que não seja “vista” adequadamente pelos juristas, ganha outros contornos que os Borum julgam pertinentes e se trata da luta na demarcação do território. É como se as palavras que são direcionadas nos questionários fossem (e são) reinterpretadas de maneira a desembocarem na necessidade *sine qua non* de demarcação das terras remanescentes dos Sete Salões. Como diz

Douglas: “Não tem como prever algumas coisas, por conta dos impactos das empresas que mudam a todo o momento, aí não tem como a gente pensar em sustentabilidade, mas tem como pensar em demarcar o nosso território” (p. 82). Isso me permite demonstrar de onde surge a necessidade de compensação prevista na petição do Ministério Público Federal que requer nos autos a demarcação do território indígena dos 7 salões¹¹⁵, revelando aspectos do agenciamento Borum sobre as formas não-indígenas, especificamente em relação à Ação Civil Pública que buscava a “total reparação” da bacia do rio Doce, apesar de os juristas não “verem” adequadamente o significado do “dano” causado. Acredito que a questão se encontra justamente no tipo de abordagem preferida no campo jurídico fomentada pela ausência de uma postura que leve a sério as formulações nativas, tal como me parece ser a investida de Fiorott, muito embora ele consiga fazer uma incursão metodológica ainda não registrada na literatura e apresentar dados importantes. Isso, contudo, não pode impedir que vejamos as formulações nativas em conflito com essa percepção jurídica, uma vez que “as disputas por territorialidades físicas combinam-se agora com a resistência de metafísicas territorializadas, outro nome para cosmologias e mitologias ameríndias e afrodescendentes” (ALMEIDA, 2016, p. 31), algo que o argumento apresentando no início desse capítulo buscará demonstrar.

Por outro lado, Rodriguês (2017) parece estar mais consciente do seu papel enquanto pesquisadora e não pretendeu investigar e contar a história dos Borum, “pois isso é feito por eles de forma insubstituível” (p. 22). A sua produção, que acaba se centrando na ideia de etnocídio e ecocídio, não ignora a perspectiva sobre o rio que viemos ressaltando, isto é: “[uma] perspectiva de que também são vivos e possuem suas agencialidades” (p. 11). Isso nos coloca em diálogo importante, pois o texto está informado de que o rio ocupa uma relação de significado marcadamente diferente da nossa, não somente na forma de nomear, mas na forma de ser. Ela chega a afirmar que a “água do Rio, seus movimentos e substância eram também substância do ser Krenak” (p. 16). Apesar de sua discussão tomar outros rumos e ser sucinta, como pano de fundo a autora parece compreender as diferenças ontológicas que guiam os elementos de uma certa política Borum, algo que será mais uma consequência do estatuto ontológico ocupado pelo rio na cosmologia desse povo indígena. Estatuto esse revelado pelo perspectivismo americanista que não ganha espaço na sua argumentação, uma vez que a autora prefere apresentar uma concatenação de atos intencionais das empresas como características do

¹¹⁵ Em uma conversa com Douglas, pude entender também de onde surgiram as demandas que o Ministério Público Federal tem desenvolvido na tentativa de reparar os danos causados aos Borum em relação à Ditadura Militar e o Pedido de Anistia. Se trata, segundo Douglas, de conversar que ele e seu pai tiveram e, a partir das alianças, conseguiram provocar o Ministério Público Federal a desenvolver pedidos bastante inovadores. Esse agenciamento Borum sobre as formas oficiais de resolução de conflito ainda carece de compreensão.

etinocídio gestado na guerra sem fim contra os indígenas. “Como dizer ao povo krenak que experienciou um projeto concreto e multifacetado de “gestão indígena” de governos sucessivos que o que eles viveram era apenas efeitos colaterais de projetos nacionais maiores. E que os danos causados a esse povo não foram intencionais?” (RODRIGUÊS, 2017, p. 36). Esse é um dos muitos questionamentos que a autora se faz ao longo do texto e, diferentemente de Fiorott, a autora não apresenta grandes respostas.

Um dos questionamentos de relevância e que começam a ganhar contornos na minha investida se trata dos manifestos cosmológicos, como a autora nomeia a intencionalidade aforística de dois indígenas. Especificamente no que trata do enunciado feito por Tio Euclides sobre o fim do mundo, algo que está sendo pautado em muitas leituras na etnologia recente e que os Borum do médio rio Doce parecem também estar formulando, como verifiquei constantemente nas minhas interlocuções. Contudo, o que chama atenção é o fato de Tio Euclides, que faleceu na altura dos seus 106 anos, dizer: “*esse é o fim do mundo*”. Ao que leva a autora crer, de fato foi o fim do mundo, ao menos para ele: “[é] o fim do mundo, porque significou naquele momento o fim do mundo para Euclides, e também porque ele teve a percepção de que não são acontecimentos corriqueiros e não deveria ser encarado dessa forma, diz respeito a consequência de um modelo destrutivo-humano” (p. 42). Sem maiores reflexões sobre os significados cosmopolíticos apresentados nessa leitura escatológica de Tio Euclides, o texto caminha na afirmação de que a degradação ambiental, representada de forma patente pelo rompimento da barragem, nada mais é do que um braço do Estado nas práticas etnocidas. Diz a autora que “a degradação ambiental vista como benefício público frente empresas e Estado é um braço ameno do ecocídio. A degradação ambiental é efeito ou deliberação da acumulação primitiva, e sua forma limite seria o ecocídio” (p. 47). Apesar de outros vetores serem importantes na leitura dessa tal “acumulação primitiva”, o “ecogenocídio” foi a tentativa de caracterizar o rompimento da barragem no texto, sem muito fôlego para dar contornos que conectassem a experiência de campo com o enquadramento de mais amplo espectro tentado.

De qualquer forma, esses dois trabalhos não fazem uma persecução do entendimento nativo sobre a existência de uma humanidade que fora acometida pela morte, nem buscam decifrar as construções nativas acerca da morte. Tomam como dado – algo que não questiono –, mas não se debruçam na tentativa de desvelar o entendimento cosmológico e o estatuto ontológico do rio para compreender as dificuldades de um “esforço intercultural” que parcialmente foi tentado no campo jurídico que buscava “reparar o irreparável” (RODRIGUÊS, 2017, p. 60-61). Meus interlocutores sabem dessa impossibilidade, dessa

inoperância da tradução e, por tal motivo, escapam aos fechamentos não-nativos tentados na reparação dos “danos”, buscando outras maneiras de interagir e fazer valer suas intenções. Para tanto, mobilizam as diferenças para marcarem as distâncias de suas percepções das dos não-indígenas, apesar de isso implicar em variadas formas de desrespeito sofridos nas “portas do direito”, por assim dizer. Antes disso, ainda é necessário passarmos pelo último trabalho etnográfico realizado por Walison Pascoal (2019) e que fechará o ciclo que abri no Capítulo 2 sobre as percepções nativas antes do evento crítico.

Na sua tese de doutorado, Walison Pascoal não centra sua reflexão sobre o *Watu*, pois busca descrever e analisar os encontros e desencontros dos Borum com *Jorminhot*, que se trata de um mastro sagrado para esses indígenas. Ressalvada as distinções temporais e conflitos de narrativas que o autor ressalta¹¹⁶, esse “artefato” foi “coletado” (os Borum preferem dizer roubado) por C. Nimuendajú entre 1938-1939 e desde então os Borum sonham com seu “parente”, tal como se referem ao rio. Após uma suntuosa descrição etnográfica sobre o processo de encontro com o parente perdido no Museu Paraense Emílio Goeldi (cap. 1), Pascoal caminha na compreensão de que a “ação ritual entre os Borum é mais performativa que prescritiva” (2019, p. 63). Essa intuição me parece acertada e corrobora com os achados desse trabalho, uma vez que a ressignificação do histórico ganha um caráter performativo (e distintivo) para os Borum. Entre outros pontos, foi justamente a compreensão desse caráter performativo que desencadeou uma reverberação sobre um entendimento da morte do *Watu* como um acontecimento de repercussões ontológicas, servindo para marcar as diferenças dos Borum com os não-nativos. Não foi incomum nas minhas notas, e isso também é perceptível nos trechos de descrição direta revelados por Pascoal, a forma como constantemente nos deparávamos com formulações tais como: “para meu povo é diferente” ou “na nossa cultura é diferente”. Isso, inclusive, pode ser verificado na citação direta acima e a característica distintiva entre o que o advogado da CEMIG “não vê” e o que os Borum veem, isto é: o caráter de humanidade extensivo ao *Watu*. Entretanto, ao estabelecerem essas distinções, o nosso é erro é achar que essas formas de nomeação correspondem aos mesmos significados que os termos têm para nós.

¹¹⁶ Diz o autor: Como vimos, o *Jorminhot*, que se encontra atualmente no Museu Paraense Emílio Goeldi, é uma reprodução da primeira estátua construída por Muin, que teve um destino incerto depois que foi levada do Posto Indígena Guido Marlière, segundo relatos também imprecisos, por um pesquisador paraguaio de nome Martín Barrios. A reprodução foi elaborada por parentes consanguíneos de Muin a pedido do etnólogo e coletor Curt Nimuendajú no ano de 1939, após este ter ouvido histórias relacionadas ao valor ritual de *Jorminhot*. (PASCOAL, 2019, p. 192)

Não obstante o recorte de análise ser diferente, o autor está ciente da subjetividade do rio, como deixa saber em algumas páginas ao afirmar ser “um ente dotado de subjetividade com quem se relacionam secularmente [...]” (PASCOAL, 2019, p. 27), ou, de forma transversal ao seu tema, quando acaba por dizer que o rio é dotado de uma intenção (p. 46). Apesar de não explorar as consequências desse entendimento, não o ignora. Ao final de seu trabalho, a leitura sobre o agenciamento e a reciprocidade de *Jorminhoto* e o fato de ele ser ou não uma réplica é deixada de lado para apresentar a constatação de que a luta empenhada “por *Jorminhoto* não é uma busca de reconstrução do passado, mas de memória que não são exclusivas dos humanos. Tampouco é uma busca por um artefato ou rito original, mas pela reposição de condições para estabelecimento de relações autênticas com os ancestrais” (p. 19). Isso, segundo o autor, estaria alocando as percepções acerca do *Jorminhoto* em um paradigma dualista (ver DESCOLA, 2013), chegando a afirmar que: “[e]ntre os Krenak parece que a questão se coloca muito mais no campo de um dualismo, do que de um perspectivismo” (PASCOAL, 2019, p. 181). Se isso pode ser verdade para as análises em relação ao *Jorminhoto*, não me parece ser o caso em relação ao *Watu*¹¹⁷, e mostrarei como após o evento crítico de 2015 a leitura de descontinuidade distintiva entre natureza e cultura se acentua no caso Borum.

Em diversos momentos que pude acompanhar as manifestações públicas dos Borum em relação ao *Watu*, as formas distintivas nas relações eram postas em jogo e me deparei em várias ocasiões com a formulação do gênero “ele era um humano”. Porém, nos estudos realizados pelos *experts* (antropólogos) vinculados ao Ministério Público Federal, constantes de alguns relatórios citados anteriormente, eles se resumem a reservar o rio a uma forma sacralizada (MPF, 2016), ou acabam por dispor as relações nativas como um “sofrimento”, sem investigar adequadamente os significados dessas afirmações diante da literatura existente. Não pude verificar essa relação adequadamente em campo, mas penso que a literalidade empregada pelos analistas (e reproduzida na petição inicial) acaba por banalizar uma relação demasiadamente complexa no pensamento Borum que emergiu após o rompimento da barragem¹¹⁸. A construção

¹¹⁷ Segundo interlocuções que tive com Walison Pascoal, ele sugere que de fato a relação mitológica implica uma leitura perspectivista, como tentei demonstrar no Capítulo 2. Contudo, no campo do que nomeia de “fenomenologia”, a leitura dualista parece estar presente. Não duvido dessa sugestão, mas nem ele, nem muito menos este trabalho terá fôlego para desenvolver maiores repercussões dessa suposta dissidência agora.

¹¹⁸ Pascoal (2018) coloca em um relatório que produziu e não foi publicado o seguinte: “Ressalvado que não existe um sistema de grupos totêmicos entre os Krenak, o exemplo pode servir de comparação. Com efeito, talvez seja possível afirmar que o *Watu*, assim como os sítios de pinturas rupestres da Pedra Pintura (*Takruk Tektek*), as cavernas do Sete Salões, e outros tantos “locais/entidades” importantes da cosmologia borum, não são sagrados no sentido tradicional do termo. Não são sagrados para eles apenas como seria para nós o Riacho do Ipiranga, a Basílica de Nossa Senhora Aparecida, o Cristo Redentor ou a Praça Tiradentes. Locais/monumentos que encarnam uma parte da história do Brasil e de sua identidade coletiva” (p. 53). Não poderia estar em maior concordância com tal fato que não fui capaz de formular no capítulo 2 de forma a demarcar o contraste.

“*Watu Kuém*” nos sugere algo mais, ao menos algo que se vincula a uma proposta de vivacidade ao rio, mas que de alguma forma irrompe a essa formulação. Os Indígenas, ao afirmarem o fenômeno da morte, ressaltam um caráter anterior e que se trata da sua existência enquanto pessoa, para então encarar a dura morte provocada pela Vale, como afirmam. Esse fator conecta a informação que encontramos nos mitos e cantos, mostrando a existência de um estatuto equidistante, uma forma inicial de existência comum; uma forma diferenciada de tratamento: “[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 outros espaços religiosos, mas o rio era uma coisa muito séria, muito forte” (KRENAK *apud* FIOROTT, 2017, p. 64).

A pergunta que me coloco é: como compreender adequadamente esse pensamento indígena? A lição de Roy Wagner (1981) me ajuda, uma vez que pensar sobre a diferença é pensar diferentemente, apesar de parecer que a literatura existente preferiu outros caminhos. Não é, digamos assim, apenas uma relação de parentesco do qual poderíamos retirar outras conclusões se existisse entre os Borum estudos em tal tema clássico, mas acredito que os Borum estão tentando nos ensinar algo mais do que uma formulação acerca da afinidade de uma entidade dotada de significado. E Shirley Djukurnã Krenak, na incansável jornada de conscientizar os não-indígenas, estabelece o ponto que marca esse tratamento diferenciado ao rio: “*para nós, o rio é um ser humano que está sempre lá e está nos ajudando. Mas agora nosso rio, nosso “Watu”, está morto*” (KRENAK, 2018). Ou ainda: “*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). Esse fator da humanidade extensiva 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*” ou artefato. E isso já se trata de uma convenção marcada há muito tempo, onde 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. A morte e o crime são condições *de jure* que estão associados aos atos e cometimentos contra uma pessoa natural, como denomina a legislação civil. Isso 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 da humanidade.

Esse ponto compõe uma distinção de caráter ontológico, que nos reconecta à leitura perspectivista apresentada no capítulo 2. A questão é que por mais que não questionei algo com repercussão metafísica, os dados modulam metodologicamente minhas concepções a ponto de entender a reflexividade interna do conceito nativo e sua repercussão externa. Por isso, penso que as formulações nativas sobre o fato de o *Watu* estar morto se trata de uma distinção ontológica que se destaca numa relação cosmológica conflitante. Evidentemente, essa tese é retirada de um enunciado feito por Shirley Djukurnã, importante interlocutora deste trabalho, que em uma tarde de sábado onde estávamos em um evento de formação política, afirmou de forma contundente o seguinte: “[...] *na cosmologia tem luta*”; acompanhado de uma explicação que conclui: “*é por isso que meu povo tá vivo*”.

A coerência desse pensamento com as formulações anteriormente expressas mostra que não se trata propriamente de “interpretar o dado” – e isso nos afasta de Geertz –, mas de entender o conceito que pulula diante de nós. O que os nativos estão nos informando é que a mineração (e suas consequências como o rompimento da barragem de Fundão) é uma forma de ordenar os espaços no qual os não-indígenas se inserem, cujas bases são conflitantes com as formulações nativas acerca do mundo. Esse ponto não se trata de algo inovador na antropologia, como podemos encontrar nos estudos de Krisch (2014a, 2014b, 2018), onde o projeto de mineração é uma “ecologia colidente” com a indígena, apesar de no nosso contexto não existir qualquer dúvida sobre isso. A formulação que apresentei acerca do conflito cosmológico é derivada da expressão “*colliding ecologies*”, cujo significado se refere a uma dinâmica de impactos ambientais em grande escala perpetrados por grandes projetos que ameaçam as práticas indígenas de subsistência: “[w]hen 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, antes, a saber: um conflito sobre as formas constitutivas dos recursos e “recursos”. Isso se deve a uma das implicações do perspectivismo ameríndio que reside na formulação: “não existem fatos naturais autônomos, pois “natureza” de uns é a “cultura” de outros” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 244)

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 em uma ressignificação dos “objetos” de estudo. Objetos esses que agora se despontam como argumentadores em disputa nos espaços oficiais, como forças para uma “ontografia comparativa” ou um “método ontográfico” (HOLBRAAD, 2003, 2018). Porém, o conflito cosmológico se revela mais adequadamente no contraste entre o direito e as

atitudes nativas, demonstrando que o desrespeito encontrado na ordem negocial que se instaurou não é um caminho eleito na forma de resolver seus impasses. Cabe agora entender a repercussão externa desse pensamento.

4.2. Os caminhos dissidentes e as atitudes Borum

A literatura em relação aos Borum, os trabalhos no campo da história, entre outros, sempre levantam o rumor existente sobre a belicosidade dos Borum, a que Misságia de Mattos (2004) dedica grande parte de uma de suas publicações na investigação das situações de rebeldia dos “célebres Botocudos” e a forma como eram temidos na região do Vale no séc. XIX. Guardada as devidas proporções e os sentidos apresentados nas leituras de tal característica, trata-se de entender agora que os Borum do médio rio Doce não preferem a discrição dos seus atos, muito menos as formas diplomáticas de situar os seus conflitos. Os caminhos são dissidentes de uma espécie de “paz perpétua” e não elegem essa postura como via principal para dar tratamento à morte do *Watu*, já que eles sabem, de alguma forma, que os meios burocráticos dos não-indígenas geram sempre mais dissidências internas do que eles querem admitir¹¹⁹, assim como é bom lembrar que entre eles sempre existiu uma anterioridade pela forma da guerra em detrimento da diplomacia (PASCOAL, 2019, p. 23; PASCOAL, 2010).

Em relação a isso, enquanto entravam em luto e choravam a morte do *Watu* – a imagem de Dona Deja vem à minha mente¹²⁰ – os Borum rapidamente foram capazes de assumir a sua face guerreira e tomar atitudes em relação ao derramamento de lama e a morte do *Watu*. Tive a oportunidade de conversar sobre essas atitudes que hoje despertam interesse de outros grupos afetados e se trata de uma tática que adotam desde 2005, segundo suas informações. Essa tática é a ocupação e interdição da estrada de ferro Vitória-Minas¹²¹, que pensam ser o viés mais efetivo para chamarem atenção e de serem atendidos numa tentativa de conseguir certo “controle” da empresa Vale. Utilizo aqui a referência somente à Vale, pois em relação ao rompimento da barragem, constantemente dizem que temos que nos ater à verdadeira culpada do evento crítico e se trata de tal empresa, o que é plausível no seu ponto de vista diante dos

¹¹⁹ Podemos encontrar em Pascoal (2010) reflexos de um Termo de Ajuste de Conduta firmado entre os Borum e o Complexo da Usina Hidrelétrica Aimores (ver organograma) que repercutiu internamente com os programas de reparação da construção da Usina.

¹²⁰ Essa pode ser vista em <https://www.youtube.com/watch?v=4w7amaRR5Ic>. Acesso em 20 jan. 2019.

¹²¹ Essa ocupação e interdição ocorreu em 1º de dezembro de 2005, exigindo que a FUNAI constituísse Grupo de Trabalho para iniciar os trabalhos de identificação e demarcação do território dos Sete Salões e que a Usina Hidrelétrica de Aimorés (e conseqüentemente a Vale) retomasse o diálogo sobre os impactos que eles sofreram. Maiores informações ver Pascoal (2010; 2018).

variados atos que essa empresa cometeu contra o povo indígena¹²². Entretanto, antes disso, os Borum divulgaram uma carta aberta em 11 de novembro de 2015 com as reivindicações do povo e exigindo que a empresa se sentasse para negociar, como que numa forma de adotar a linguagem diplomática na resolução do conflito¹²³. Nessa carta, que encontramos em Pascoal (2018)¹²⁴, os Borum exigem questões basilares como o fornecimento de água mineral, projetos voltados para caça, pesca entre outras questões que deveriam ser iniciadas no prazo de 24 horas, alertando que: “caso nossas exigências não seja atendidas teremos que tomar nossas próprias providências com relação a empresa VALE” (PASCOAL, 2018, p. 60). Sem qualquer sucesso no campo diplomático, essa providência foi tomada no dia 13 de novembro de 2015 e lá estavam os Borum com seus corpos pintados para a guerra¹²⁵.

Figura 9: Ocupação da estrada de Ferro Vitória-Minas



Fonte: BBC (2015); FIOROTT (2017).

¹²² O organograma apresentado no cap. 2 traz alguns episódios que os Borum julgam como marcantes na sua história e que foram desencadeados pelas variadas ações da empresa Vale S.A.

¹²³ Depois fiquei sabendo que isso na verdade compõe a estratégia de ocupar a estrada de ferro. É para chamar atenção ao menos da mídia local e do órgão indigenista.

¹²⁴ Em Fiorott também existe uma outra carta, esta datada do dia 12/11/2015. É provável que uma segunda tentativa de negociar tenha sido feita, mas o resultado foi o mesmo.

¹²⁵ É interessante e recomendo que se veja o vídeo da BBC Brasil disponível em: https://www.bbc.com/portuguese/videos_e_fotos/2015/11/151116_mariana_rio_doce_indios_rs_lk_lgb. Acesso em 13 nov. 2019.

Por quatro dias permaneceram na linha de ferro, com reintegração de posse deferida e multa diária correndo até que a Vale S.A. cedeu às demandas dos Borum, cujo acordo firmado¹²⁶ encontra-se ressalvado no primeiro instrumento negocial como marcamos no item 3.2 do capítulo 3. Perguntei a um deles se prosseguiriam com a interdição caso não tivessem suas demandas atendidas e a resposta foi em caráter hiperbólico dizendo que semanas ou meses, se fosse necessário. E isso me parece verdadeiro, como a quarta imagem sugere, pois eles estavam dispostos a dar suas vidas pelo seu povo, num verdadeiro ato de guerra. E não utilizo o termo guerra por acaso, uma vez que os próprios Borum o manuseiam para tratar e caracterizar suas relações com a Vale, nos lembrando que “[q]uando nós estamos em guerra com VALE, com Governo, é ele [Watu] que serve de apoio aqui para nós” (KRENAK, *apud* PASCOAL, p. 55). Interessante é um relato formulado por Douglas Krenak, que Rodriguês (2017) traz sobre o entendimento do ato de ocupar a estrada de Ferro Vitória-Minas realizado pelos Borum: “a linha de ferro é que ocupa o território Krenak, e não o povo Krenak que ocupa a linha férrea” (p.32). São essas formulações contundentes, que promovem uma inversão simples, mas de um significado forte, que me permite vislumbrar a capacidade estratégica de articular os fatos e termos que os Borum têm. No que ainda concerne à tática de ocupação da Estrada de Ferro Vitória-Minas, que se repetiu anteriormente em outras três vezes (1º de dezembro de 2005, 06 de novembro de 2014 e em 09 de novembro de 2014), ela alcançou uma repercussão quando acionada novamente em 2015, já que agora ela é vinculada à morte do rio, como diz D. Deja aos prantos em famoso vídeo.

Essa formulação nativa poderia ser perfeitamente alocada no campo “dos fatos”, com as ironias que os vocábulos permitem. A diferença reside, entretanto, quando a alocamos junto à tática de guerra acionada e à repercussão que tal intervenção teve no campo jurídico, de tal maneira a notarmos um tratamento substancializado na petição do Ministério Público Federal e as ressalvas feitas ao acordo que os Borum realizaram diretamente com a Vale S.A., ainda em novembro de 2015. A repercussão na sociabilidade Borum da morte de uma subjetividade actante os leva a acionar suas efetivas táticas de guerra construídas em seu território e que são capazes de gerar repercussões precisas nas suas demandas para que, então, tudo mais “diplomaticamente” pudesse acontecer. Já esperando uma certa incompreensão dos não-indígenas acerca do *Watu* e das formas de vida dos Borum, eles tomam atitudes que favorecem

¹²⁶ Notícia pode ser vista em: <http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/3524-povo-krenak-desocupa-estrada-de-ferro-vitoria-a-minas>. Acesso em 01 dez. 2019

o seu povo antes mesmo de os juristas pensarem em qualquer ação do ponto de vista judicial, lembrando que a primeira atitude em relação a toda bacia do rio Doce foi somente em 2016. A ordem valorativa é outra, não porque as forças normativas a querem, mas porque os Borum assim ditam a ordem de tratamento¹²⁷.

Portanto, me parece que os caminhos preferidos pelos Borum passam por outros lugares antes de encontrar os espaços oficiais, pois as tomadas de decisão acerca das demandas proporcionam uma outra forma de entender o rio, não esmiuçando adequadamente o seu estatuto na cosmologia borum e estabelecendo, assim, um conflito entre o ponto de vista dos Borum e as demandas judiciais que visavam reparar o dano causado a partir de 42 programas que se dividem nos eixos “socioambientais” e “socioeconômicos”, mas sem qualquer vinculação ou conexão parcial com o que os Borum entendem como adequado. Os promotores, procuradores, defensores e o “*pessoal com EPI*” no “caso de Mariana” preferem adotar ontologias minimalistas “em que o que existe é apenas ‘isso’ para que o meu dedo aponta, sendo o resto construção da linguagem” (ALMEIDA, 2013, p.11), ou meros espectros de um sagrado supersticioso. Não à toa, a descrença dos Borum em relação ao direito é tamanha a ponto de Douglas afirmar “que isso de direito humano nunca tinha existido para o povo Krenak” (RODRIGUES, 2018, p. 51). Assim, prefiro entender que os pontos que são interessantes nas petições e nos pedidos decorrem do tensionamento realizado pelos Borum em relação ao Ministério Público Federal, a partir de onde este órgão tutelar consegue alocar demandas reparatórias totalmente diferentes no campo judicial para com os Borum, como é o caso da demarcação dos Sete Salões como medida reparatória ressaltada acima.

Mas se os encontros entre as formas nativas e as formas oficiais foram inevitáveis – até porque estamos diante de conexões parciais de mundos – como entender as disjunções narrativas entre a ordem oficial de reparação e as atitudes Borum tomadas sob a égide da morte do parente? Como afirmei, a ordem legal se trata de um encontro onde os conflitos cosmológicos ficam mais evidentes, um lugar onde a “existência e não-existência de entes é campo de luta e poder” (ALMEIDA, 2013, p. 24) e, eventualmente, os desacordos entre mundos encontram ênfase (ver DE LA CADENA, 2010). Uma conclusão não pode ser traçada a não ser

¹²⁷ Não quero aqui romantizar um povo indígena inserindo-os numa narrativa heroica, nada disso! Trata-se de entender que eles sofrem com a perda de um parente, com o fim das atividades que tinham em relação ao rio, a caça que praticavam, a pesca dos peixes e o “batismo” no rio. Maiores questões sobre os impactos no território Borum podem ser encontradas em Fiorotti (2017) e em relatório da Clínica de Direitos Humanos da UFMG (2017) e de Pascoal (2018). O que estou alertando e tentando chamar atenção são diferentes concepções e formas de pensamento tradicional que geram repercussões demasiadamente significativas para não serem consideradas como distintas das atitudes tomadas ao longo de toda Bacia.

no encontro pragmático promovido pela trama jurídica. Isso, porque, é nesse momento que conhecemos os entes que se constituem como tal (os sujeitos de direito) e as nomeações circundantes que os caracterizam e as que não são passíveis de existirem em termos jurídicos. No caso, a ideia de um encontro pragmático *Watu*-Estado é, acredito eu, um desencontro que ocasiona um desrespeito; um insulto que se configura como algo pior que matar, ao menos é o que nos dizem as cosmologias amazônicas (CARNEIRO DA CUNHA; ALMEIDA, 2002) que assumem a ordem da morte com outras características. Esse encontro dos Borum-Estado na perspectiva jurídica que analisamos vai se desenhando aos poucos, promovendo certas disjunções acerca do estatuto do rio e fomentando reducionismos típicos do pensamento jurídico basilar e que a ordem negocial instaurada continua a perpetrar.

A insatisfação em relação a ordem negocial e os programas de reparação e os desdobramentos dos acordos firmados nos âmbitos das ações é escancarada em minhas notas. No momento em que escrevo, muitas conversas tive e notas tomei sobre o processo de contratação lenda assessorias técnicas independentes, aquelas previstas no aditivo-TAP que têm a intensão de substituir a lógica geral de fazer “audiências” consultivas ao longo da Bacia do rio Doce, para dar substancialidade às vozes afetadas, uma vez que as assessorias técnicas independentes ficariam à disposição das pessoas afetadas. Nesse sentido, a Bacia do rio Doce foi dividida em 18 territórios, dos quais três são territórios tradicionais, a saber: o território Krenak, o território Tupiniquim e o território do Quilombo de Degredo. Os territórios já escolheram suas assessorias¹²⁸ dentro das disposições da sentença que passamos no capítulo 3 – que colocou questões para além da demanda estabelecida e impedindo que as contratações fossem de instituições de cunho religioso ou político – e os planos de trabalho estão em processo de homologação¹²⁹. A questão, novamente, entra em disputa ao longo da bacia do rio Doce, pois o centro das ideias emerge das municipalidades diretamente afetadas pela destruição mecânica e é dali que tudo mais parece ser pensado, inclusive a própria ideia de assessoria técnica independente¹³⁰. Isso não significaria nada se não fosse o fato de que as assessorias técnicas devem estar em tratamento “isonômico”, como me disse um dos indígenas reconstruindo uma conversa que teve com o órgão tutelar e a sua assessoria técnica contratada.

¹²⁸ Para maiores informações, ver: <https://www.fundobrasil.org.br/justica-valida-escolhas-de-assessorias-tecnicas-para-populacoes-atingidas-na-bacia-do-rio-doce/>. Acesso em 20 nov. 2019.

¹²⁹ As organizações foram escolhidas e passaram por análise do juízo competente, estando em processamento os planos de trabalho que significa as atividades, pessoal, estruturas, escritórios entre outros pontos para o desenvolvimento do trabalho das assessorias técnicas.

¹³⁰ É interessante notar que minha inserção nessas discussões, por mais coadjuvante que tenha sido porque assim quis, permitiu perceber que os rostos se repetiam constantemente e os nomes das “cabeças por trás dos programas”, como escutei, eram sempre os mesmos.

Indignado com o fato de que a assessoria técnica dos Borum passa por problemas na homologação pelo fato de “exceder” os valores das demais assessorias ao longo da Bacia do rio Doce, esse mesmo indígena se vê incrédulo e revoltado com relação à questão de que eles têm de ser iguais a todos os demais no sentido formal, chegando a me dizer que “*não dá mais pra distinguir empresa, Fundação Renova e Ministério Público*”.

Muito embora eu não me debruçarei por muito tempo sobre o tema específico, o assunto das assessorias técnicas apareceu para mim fortemente e o exemplificarei como mais uma das formas dissidentes dos Borum em relação ao tratamento legal e negocial instaurado na Bacia. Em muitos espaços, conversas de bar e informalidades, o plano de trabalho e os valores da assessoria técnica dos Borum¹³¹ é visto como um “problema”, algo que poderia gerar uma desmobilização da Bacia do rio Doce, causando um certo mal-estar entre instituições que estão na construção das assessorias técnicas independentes. Ao não “*arredarem o pé*”, como anotei, poderiam desencadear um desgosto das faces do estado (Ministério Público, especificamente) que estão se apresentando como negociadores com as empresas no processo de construção das assessorias e, então, colocar tudo a perder. Assim como os Borum, a assessoria do território quilombola de Degredo-ES também não foi homologada diretamente¹³² e a justificativa que algumas pessoas deram está nas suas dissidências em relação à coerência das outras assessorias ao longo da Bacia do rio Doce nos quesitos e valores previstos no plano de trabalho. Apesar do fato de serem dois territórios tradicionais os “problemáticos”, parece-me que os Borum não estão muito preocupados de estarem “amarrados” com as demais assessorias, pois sabem que se for necessário lá estarão na linha do trem novamente, independentemente das decisões judiciais que supervenientemente virão e dos processos criminais a que alguns deles hoje respondem¹³³. “*Lá em casa a gente fica disputando quem tem mais processo...*”, foi a forma performativa e sarcástica que presenciei quando questionados sobre o “medo” de responder a um processo judicial decorrente das ações tomadas.

Essas atitudes são relevantes pelo seguinte motivo: elas demonstram a preferência dos Borum pela “radicalização” no tratamento do problema, até porque eles não têm nada a perder

¹³¹ Para o território Krenak foi escolhido o Instituto de Pesquisa e Ações Sustentáveis (iPAZ). As demais assessorias podem ser encontradas em: <https://www.fundobrasil.org.br/fundo-brasil-vai-viabilizar-trabalho-de-assessorias-tecnicas-na-bacia-do-rio-doce/>. Acesso 20 nov. 2019.

¹³² Hoje as assessorias já estão escolhidas, sendo que o território de Degredo e Krenak foram as duas últimas. Ver <https://www.fundobrasil.org.br/justica-valida-escolhas-de-assessorias-tecnicas-para-populacoes-atingidas-na-bacia-do-rio-doce/>. Acesso em 20 nov. 2019.

¹³³ Entre outras atitudes decorrentes da ocupação da estrada de ferro, corre denúncia em relação a alguns indígenas por cárcere privado. Não entrarei em detalhes dos motivos, pois é inadequado revelá-los.

e, como diz D. Deja: “*o que eles fizeram aí dinheiro nenhum que paga [...]*”¹³⁴. Portanto, isso fortalece a afirmação de que os Borum escapam às formas tradicionais de resolução de conflito intentada pelos modos negociais instaurados, pois não estão dispostos a ceder no que diz respeito à morte do *Watu*. Resistem, reafirmam-se como povo culturalmente diferenciado e atuam na perpetuação de tal característica.

Outro ponto que gostaria de ressaltar, e é bastante exemplificativo, está no fato de eles se afirmarem distintos das demais pessoas como presenciei em uma intervenção incisiva de Shirley Djukurnã no seminário de 4 anos do balanço do rompimento da barragem. Após uma mesa onde se apresentava o reassentamento e demarcação de Bento Rodrigues, os desafios na construção coletiva e a atuação do grupo GEPSA/UFOP, Djukurnã pega o microfone e pede para fazer uma intervenção, de que consegui tomar nota:

[...]E tem um tanto de gente que veio criticar o meu povo pela demarcação de nossas terras e hoje eu vejo o povo não-indígena lutando pela demarcação das terras por causa do crime provocado pela Vale, meu deus, onde nós vamos chegar. E diante de tudo isso nós temos que entender que a população tem que passar por isso mesmo, talvez seja um carma. Talvez seja algo espiritual mesmo né? Pelo fato da sociedade não-indígena não ter nos escutado os povos indígenas, a sociedade não indígena não ter nos escutado durante (microfone falha). E mais uma vez, são quatro anos de luta, das pessoas que sofreram com tudo isso que foi jogado no rio, no nosso Watu... repitam comigo, Watu (as pessoas no espaço repetiram). Isso é sinal de respeito pelo rio que corre, na verdade não é água que corre, é um ser humano que tá ali. E como muitas pessoas não tiveram esse respeito pela água que corre ali é que tá todo mundo agora tomando água de lama. Como todo mundo não teve respeito em escutar o povo Krenak que é um dos mais antigos do vale do rio Doce, tá todo mundo tomando água de lama. Porque quando a gente falava, aliás a gente fala todo dia, a gente tem falado a mais de 200 anos, há mais de 300 anos, porque nós somos povos desse vale. Meu povo....eu bato no peito e falo o meu povo é dono dessa terra. Nós fomos roubados e quem rouba paga o preço agora também. Mas infelizmente a natureza, ela lembra de todo mundo, daqueles que acertam, daqueles que erra (microfone falha) [...]. (31/10/2019)

Como que em uma forma de repreender a todos que ali estavam, apesar de ter me dito que as palavras eram direcionadas, essa intervenção buscou dar continuidade a um alerta para o qual o pai dela, Nadil Krenak, chamava atenção há muito tempo. Nos idos de 2007, em um vídeo que Shirley me mostrou, seu pai dizia: “*ocês parem de poluir o rio doce que um dia ele irá chorar sangue*”. Inegavelmente, esse rio chorou sangue e os Borum do médio rio Doce viram seu parente padecer e tomam hoje atitudes de guerra, que os diferenciam dos povos e pessoas afetadas ao longo da bacia do rio Doce que ficam à mercê das formas “socioambientais” e “socioeconômicas” dos programas de reparação que nada refletem as diferentes realidades atingidas.

Todavia, esses episódios dizem e marcam o fato da morte do *Watu*, como que para distinguir as afetações sofridas dos variados reflexos que o evento crítico ocasionou, isto é: “na

¹³⁴ Tirei do vídeo disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=kGhFgidnVs8>. Acesso em 20 nov. 2019.

cultura do meu povo é diferente”, como fiz constar acima. O que gostaria de demonstrar ao final é que essa construção não é, contudo, dissociada de uma reverberação física do discurso que se imbrica na necessidade de demarcação do território de Sete Salões. Na minha perspectiva, os Borum estão formulando uma resistência física em sua territorialidade ao acionar táticas de guerra, associando essa tática a uma resistência metafísica com a formulação da morte do seu parente, marcando o caráter distintivo desse povo indígena. Esses dois planos, essas duas antropologias por assim dizer, combinam-se no conflito com as formas jurídicas e desenham distinções ontológicas entre os modos de existência.

Devo agora enunciar as seguintes perguntas que eu e meu leitor já fizemos desde o início: como entender a morte e a guerra entrelaçadas no caso do evento crítico?

No campo etnológico, a morte é um fator com repercussões variadas e, por não me voltar para minhas inquietações internas, tentei repassar essa questão para fora, isto é, para os indígenas, mas não obtive muitos sucessos nessa empreitada que não interessava muito à minha principal interlocutora, por exemplo. As poucas vezes que pude extrair um significado fora do nosso entendimento da morte enquanto o fim é que ela é um acontecimento ao invés de marcar o fim de alguma coisa ou de alguém. Isso, novamente, coloca a necessidade de regressar aos mitos. Sinto essa necessidade quando me deparei com a explicação dada a um quase-acontecimento morte de um indígena em novembro de 2019 (acometido por um infarto) que foi ao encontro da justificativa: “*era os Nandyón que foram atrás de você*”.

Nimuendajú (1946) nos explica que *Nandyón* são espécies de fantasmas que se formam a partir dos ossos do cadáver, uma entidade ruim, maléfica e com a capacidade de tirar a vida da pessoa caso essa não revide (ver PASCOAL, 2019, p. 171; NIMUENDAJÚ, VIVEIROS DE CASTRO, 1986, p. 91). Os *Nandyón* vivem debaixo da terra e são entidades ruins mantidas subterraneamente pelos *Marét*, mas que eventualmente têm encontros com os homens. Esses encontros, que em Manizier (1915) e Nimuendajú (1946) eram tidos como ambíguos (alguns bons, outros ruins), hoje são sempre violentos e requerem ações diretas “*com muitos rezos*”, como me disse Shirley, para então afastar essas entidades enviadas para retirar a vida de um Borum.

Segundo Pascoal, a grafia atual entre os Borum é *nandhon* e o termo é utilizado em sentido figurativo com a noção de “coisa ruim”, associado corriqueiramente às ações e atos negativos contra eles. Segundo o autor, ele presenciou algumas qualificações aos não-indígenas como *nandhon*, “[...] mas em contextos de predicação específicos, quando nos colocam como antagonistas de suas vidas. Isso se dá, por exemplo, quando se referem aos não indígenas como

causadores de crimes como o da Samarco [...]” (PASCOAL, 2019, p. 172). Com essa constatação, que não consegui verificar na mesma medida de Pascoal, é possível criar um campo de comunicação entre a morte como acontecimento aos Borum e a morte do *Watu*, a partir de onde posso entender que o acometimento da morte ao corpo indígena é também estendido a outras entidades existentes em sua cosmologia. Entretanto, a morte não é vista pelos Borum como o fim da comunicação entre os vivos e os mortos como alertei no capítulo 2 ao tratar dos *Marét*. Muito embora eu não tenha certeza dessa afirmação no plano fenomênico, ela se verifica no campo mítico a partir de exemplos, em específico a partir da reconstrução de uma história muito conhecida pelos Borum que Pascoal (2019) faz uso e versa sobre a morte do *Velho Krenak*. Ao reconstruir essa história, o autor afirma que ela “[...]instaura uma continuidade entre os vivos e os mortos, colocando o foco da orientação no plano do outro mundo. E seria através do contato com esses ancestrais (os *marét makian*), que os atuais e líderes e chefes extrairiam os ensinamentos (sabedoria)[...]” (p. 174). Diferentemente disso, gostaria de exemplificar a relação de continuidade que retoma o tema dos *Marét* e está descrito em uma publicação organizada por Shirley, na qual ela escreve sobre a morte do Tio Euclides, cujo título é “Meu tio virou *Marét*”:

Eu, Shirey Krenak, posso falar bem do meu tio tã Euclides. A palavra tã significa “filho do meio”. Meu pai ficou muitos anos à procura dele até achá-lo em Mato Grosso, na aldeia Buriti. A alegria tomou conta de toda a nossa aldeia Krenak. Em 2003 foi feita uma festa para comemorar a chegada do nosso tio tão Euclides da qual nunca vou me esquecer; ele estava visivelmente feliz. [...].

Eu não perdi meu tio – ele virou *Marét*, espírito bom, anjo bom, que nos protege em todos os momentos. Confesso que fiquei com muita raiva, pois meu tio morreu triste por tudo que acontecera a nosso *Watú*, um rio que não é mais doce. Meu povo enfrenta muita tristeza. E eu, a cada dia que passa, peço aos *Marét* que me deem força para que fique como meu tio Euclides, firme sempre, até o momento da minha morte. *Ererré*” (KRENAK, 2017, p. 28)

O ato de se tornar um *Marét* parece ser uma possibilidade entre os Krenak, apesar de somente alguns deles alcançarem esse estatuto. Somente alguns *Makiãñ* podem atingir esse grau de elevação, que a partir de então se tornarão protetores, espíritos bons para com os Borum. O interessante dessa história, verossímil ou não pouco importa, é que ela fortalece a relação de comunicação entre os vivos e os mortos que apontei anteriormente. Porém, a essa altura sou capaz de entender que essas construções em relação à morte como um acontecimento (corporal, talvez) é uma formulação que liga a característica fenomênica de existência à numênica transcendente no pensamento nativo.

Por outro lado, quando vemos agora as formas de guerra sendo acionadas a partir de um acontecimento, as coisas se complexificam. Explico-me. Em Arantes (2006) e Pascoal (2010), entender a guerra e a relação com o faccionalismo *Jê* foi a empreitada no desvelamento das

relações de aliança como fundamentais na sociopolítica Borum, sendo que esses autores regressaram à literatura existente sobre a guerra indígena como Alfred Métraux, Florestan Fernandes, Lévi-Strauss, Pierre Clastres e Viveiros de Castro¹³⁵. Não tenho o objetivo de fazer isso nesta dissertação, até porque penso que muito já foi escrito e bem melhor do que eu seria capaz de dizer. Portanto, apenas retomo o fato de que, desde Fausto (2001), sabemos que os inimigos nas guerras indígenas são fiéis e que, se antes, inimigo era o outro pelo qual o eu se definia num processo de autodeterminação recíproca, parece-me que o inimigo indígena hoje implica uma negação d'o eu ao "se pôr como proprietário iminente da condição de sujeito e definir o índio como objeto. Objeto de uma empresa caridosa de sujeição subjetificante que acena com a miragem de que um dia ele deixará de ser indígena e atingirá o invejável estatuto de cidadão" (VIVEIROS DE CASTRO, 2017, p. 4). Gostaria de retomar um questionamento de Arantes (2006) que se pergunta: "mas, é possível definir com exatidão quem eram esses "inimigos fiéis" dos grupos Botocudos?" (pag. 72).

Bom, em relação ao passado eu não saberei dizer, mas em relação ao presente não tenho dúvida de que os Borum estão em constante enfrentamento com seu inimigo principal: a Vale S.A. Inclusive, a intervenção de Shirley no espaço era para tentar intimidar os sujeitos que ali estavam a serviço da empresa. Porém, assim como a autora afirma, é na guerra que os subgrupos se reúnem como que numa forma única de ser, numa socialidade coerente na qual as relações dissidentes nas brigas internas são postas em suspensão para estabelecer a forma de tratamento historicamente preferida por eles na resolução dos seus conflitos. A questão que destoa é que os rumores e as brigas, que se dão por motivos variados, agora são rearranjados por outro fator de caráter metafísico e que implica uma atuação no campo fenomênico. Isso, como mostra os parágrafos anteriores, não é estranho ao pensamento nativo, já que é totalmente passível a relação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, uma interação eleita para com espíritos bons, mas que não parece se esgotar nela. Todavia, ao não nos darmos conta de tais questões incorremos na negação do direito de existência de outras formas sociais e outras ontologias, algo que precisará passar por uma caracterização do que venho chamando de desrespeito aos Borum.

4.3. Pensando o insulto moral e os desafios do discurso da morte

Ao longo desse trabalho, nos espaços acadêmicos e interlocuções que tive, a questão da "tradução" era constantemente colocada como a chave essencial a ser moldada, ou melhor

¹³⁵ Essa temática é analisada por Pascoal (2010) e Arantes (2006).

dizendo: como poderíamos realizar uma adequada tradução dos sentidos Borum sobre a morte do *Watu*? Essa perspectiva é uma tentativa de realizar uma antropologia clássica, que se caracteriza sempre a partir do “*é como se*”. Entretanto, ao me aproximar dos Borum, conversar constantemente com um deles e estar em espaços que integram, comecei a perceber que essas “demandas”, como eu parecia colocar a morte do rio e outras afetações gerais, não encontravam uma adequada materialidade em linguagem jurídica e os esforços desempenhados em entender os parâmetros da tradução eram inoperantes. Parece-me que a questão está mais atinente ao processo de tratamento do que no ato de traduzir em si¹³⁶. Para exemplificar tal questão, ao observarmos a ação penal¹³⁷ que visa responsabilizar criminalmente as empresas (i.e., os executivos) à qual não me ative neste trabalho, perceberemos que lá estão as 19 pessoas naturais cujos nomes foram citados acima e as vidas foram retiradas no evento crítico. Então, se o *Watu* é *como se fosse* um humano, na terminologia utilizada pelos próprios Borum, há algo de errado na ideia mesmo de tradução, uma vez que a fisicalidade do *Watu* é percebida (e “traduzida”) em nossas formas de compreensão como um recurso de direito e não um sujeito capaz de sofrer os crimes contra a pessoa humana que estão disciplinados no Código Penal brasileiro.

Não obstante, creio ser necessários outras configurações para compreender o encontro *Watu* e as formas jurídicas, requerendo uma atenção

[...]to the process of translation itself—the terms and the respective differences—“so that the referential alterity between the [different] positions is acknowledged and *inserted into the conversation* in such a way that rather than different views of a single world (which would be the equivalent to cultural relativism) a *view of different worlds becomes apparent*” (Viveiros de Castro 2004:5, emphases added) (DE LA CADENA, 2010, p. 351)¹³⁸.

Ao exemplificar que a existência Borum no quadro do evento crítico se apresenta como uma resistência física e metafísica, elaborando atitudes entrelaçadas com formulações outras, posso caminhar para informar que ao colocarmos os dois discursos (nativo e jurídico) em comparação, o encontro pragmático de mundos se desfaz naquilo para o que Pierre Clastres (2013) chamava atenção e se desdobra no etnocentrismo enquanto obstáculo epistemológico. Uma forma de equivocação (VIVEIROS DE CASTRO, 2014), para criarmos uma coerência

¹³⁶ Isso não significa que estou dizendo sobre impossibilidades comparativas para a tradução. É que talvez o trecho a seguir torne as coisas mais claras: “[t]oday it is undoubtedly commonplace to say that cultural translation is our discipline’s distinctive task. But the problem is knowing what precisely is, can, or should be a translation, and how to carry such an operation out” (VIVEIROS DE CASTRO, 2004, p. 5)

¹³⁷ A petição inicial da Ação nº 2725-15.2016.4.01.3822 pode ser consultada em : <http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/docs/denuncia-samarco>. Acesso em 25 nov. 2019.

¹³⁸ [...] Ao processo de tradução em si - os termos e as respectivas diferenças - “para que a alteridade referencial entre as [diferentes] posições seja reconhecida e inserida na conversa de tal maneira que, em vez de visões diferentes de um mundo único (o que seria equivalente ao relativismo cultural) uma visão de mundos diferentes se torna aparente” (DE LA CADENA, 2010, p. 351, tradução minha)

nas referências teóricas, que se dá pela falha de compreender que os entendimentos não são necessariamente os mesmos, já que eles são relacionados a formas imaginativas de ver o mundo¹³⁹. Bom, se isso é verdade, há uma certa forma de desrespeito relativa à existência do outro ao replicar uma forma reducionista no sentido reparatório, ou seja: ao pensarmos o “caso de Mariana” no campo pragmático, percebemos que as categorias normativas se chocam no cotidiano com as percepções nativas e, por estarem amparadas na força coerciva do Estado, acabam por prevalecer e revelar a nós um evidente desrespeito. Se isso é crível, não me resta outro caminho a não ser o de entender a ordem negocial chancelada pelo Estado, que se divide no eixo socioeconômico ou socioambiental, como uma espécie de insulto às formas constitutivas dos Borum.

Nesse sentido, gostaria de regatar a proposta de Luiz Roberto Cardoso de Oliveira (2010, 2011 [2002]) sobre o insulto moral advindo de estudos comparados realizados nos Estados Unidos, Quebec e França com o objetivo de compreender adequadamente a dimensão legal e as percepções nativas que estão em conflito cosmológico. Segundo o autor, o cerne dos conflitos no “juizado de pequenas causas” nos Estados Unidos (hoje denominados no Brasil de Juizados Especiais) não é propriamente de ordem legal, mas sim adequadamente descritos como questões de natureza ético-moral (2001, p. 49), o que significa um difícil equacionamento dos direitos, normas e valores envolvidos nas disputas. O autor chama atenção nas suas etnografias para a dificuldade de os sujeitos envolvidos nos conflitos em conseguirem formular adequadamente as demandas em linguagem jurídica, não produzindo uma adequada distinção da revolta gerada, normalmente, pela percepção de agressão à pessoa e seu enquadramento na dimensão jurídica. Nesse sentido, “apesar de associarem as duas dimensões do problema, quando pressionados a justificar uma demanda que reparasse a agressão alegada, eles revelaram dificuldade de articular o direito à consideração como uma obrigação (ético-moral) a ser mutuamente compartilhada” (2011, p. 60). Dessa forma, existe uma dimensão que não pode ser “satisfatoriamente equacionada apenas no plano estritamente legal ou formal” (2011, p. 131), caminhando para o que autor identifica como déficits de cidadania, uma vez que a natureza formal dos direitos jurídico-constitucionais estabelece uma dificuldade para o tratamento da dimensão ético-moral, que “requer uma articulação entre direitos e valores ou identidades, que é de difícil legitimação na esfera pública das sociedades modernas” (2011, p. 165).

¹³⁹ Nos termos do próprio autor: I should add that I conceive the idea of “misunderstanding” in the specific sense of equivocality found in Amerindian perspectivist cosmology. An equivocation is not just a “failure to understand” (*Oxford English Dictionary*, 1989), but a failure to understand that understandings are necessarily not the same, and that they are not related to imaginary ways of “seeing the world” but to the real worlds that are being seen” (VIVEIROS DE CASTRO =, 2004, p. 11)

Portanto, são eventos de desrespeito à cidadania que não são percebidos de forma sensível pelo judiciário (ou pela linguagem dos direitos), o que leva a apresentar o conteúdo desses atos de desrespeito como um insulto moral, um conceito “[...] que realça as duas características principais do fenômeno: (1) trata-se de uma agressão objetiva a direitos que não pode ser adequadamente traduzida em evidências materiais; e, (2) sempre implica uma desvalorização ou negação da identidade” (2008, p. 136). Ao que me concerne, em uma primeira análise, é exatamente isso que está operando em relação aos Borum, um insulto moral pelo desrespeito a um estatuto adequado ao *Watu*, de difícil tradução em linguagem jurídica, e, por consequência, uma negação da identidade Borum enquanto povo culturalmente diferenciado habitante do Vale do rio Doce. Porém, penso que é devido um maior cuidado no tratamento da “dimensão moral”, uma vez que na esteira de Mauro de Almeida, acredito que “há uma realidade independente que está sendo vista por diferentes observadores, conforme suas respectivas visões de mundo” (ALMEIDA, 2013, p. 21) para justificarmos em um único campo ético-moral e que se baseia exatamente nas atitudes Borum de resistência física (ligadas à territorialidade e suas ações de guerra) e resistência metafísica (a formulação ontológica de existência de muitos outros entes) pela qual passei anteriormente.

Acredito, então, existir outras dimensões que ainda caracteriza a ideia de insulto descrita e que têm toda relevância na leitura do conflito cosmológico. Não quero finalizar apensar sobre um déficit de cidadania, como foram as conclusões etnográficas de Luis Roberto Cardoso de Oliveira, pois penso que existe uma afetação ontológica que proporciona arranjos morais distintos, mas que culminam na não materialidade do direito afetado, até porque os juristas não “veem” adequadamente aquilo que os nativos veem, se o leitor se recorda da citação de Douglas Krenak. No capítulo 3, passamos sobre a ideia de que o *Watu* não é adequadamente tratado no imbróglio jurídico, no qual é apresentando como uma relação sagrada e não propriamente cosmológica. A agressão sofrida com o golpe de morte não pode ser traduzida adequadamente em evidência material pelo fato de o conflito não ser o de “moralidades” relacionais, mas, também, de entidades existentes no ponto de vista Borum e entidades não existentes no ponto de vista do direito (e dos juristas). Não são formas de agir prescritivas que são desrespeitadas inicialmente, mas formas de constituir-se como tais, de ordenar os espaços e os entes em dissonância com as percepções não-nativas expressas na linguagem jurídica. Desse modo, a medida do desrespeito, nessa primeira dimensão do conceito de Luiz Roberto Cardoso de Oliveira, se configura como uma afronta, uma agressão a direitos pela ausência ou falha na leitura. Em outras palavras, se trata de um desrespeito pela equivocação do campo jurídico em

apresentar a demanda na arena oficial de resolução de conflito. E isso pode ser visto, se retomarmos o item 3.3, no simples fato dos Borum não encontrarem lugar adequado entre os eixos “socioambientais” e “socioeconômicos” previamente pensados para dar tratamento ao dano, fluindo de um para o outro a depender da face tutelar do Estado.

Como busquei mostrar, o que muda não é o direito em si, até porque a via de tratamento em tutela coletiva é o modo geral que o direito oficial brasileiro vislumbra para alcançar isso que chamamos de direito coletivos e difusos. Inclusive, é importante dizer que as vias positivadas no direito corroboram com as formas indígenas, ou pelo menos são substratos iniciais presentes na legislação e que aparecem na construção argumentativa do Ministério Público Federal e dos acordos (especialmente o que se diz respeito à Convenção 169 da OIT). O que muda, em primeiro e antes de tudo, são os fatos. Para alguns, crime. Para outros, o maior desastre ambiental da história do Brasil. Para um terceiro, a morte de um parente. É que ocupando o mesmo espaço, o rio não é apenas rio. Mudam os fatos, mudam as formas de tratamento e os arranjos morais, o que implicaria em outras sensibilidades *jurídicas*? Chegarei a esse ponto abaixo. Retomando a questão sobre a mudança de perspectiva, o direito pode até mudar quanto ao substrato legal do direito oficial (fundamentação), mas não mudam em relação à visão que lança sobre o tratamento geral do evento crítico de Mariana. O que os Borum estão tentando nos demonstrar ao dizer que *na cosmologia tem luta!* (um conflito, portanto) é no sentido de marcar a diferença conceitual de suas formas de pensar que aqui recaem especificamente sobre os pressupostos acerca daquilo que existe. E o *Watu* dificilmente será visto como tal pelos juristas, algo que já suspeitávamos desde o início desta dissertação ao tencionarmos o jurista tradicional no espaço de direito por excelência. Então, pensar a categoria do insulto se torna apropriada se entendermos que o desrespeito que surge não se trata de uma desconsideração ou desprestígio moral, mas é antes um insulto de ordem ontológica – ou melhor dizendo, contra-uma-ontologia – que implica em arranjos morais distintos.

Muito embora isso possa soar especulativo, gostaria de retomar um episódio ainda *estando aqui*, isto é, refiro-me a um episódio onde ainda me encontrava integrando um eixo constitutivo da Clínica de Direitos Humanos da UFMG, pois vislumbrava ali uma viabilidade de desenvolver a pesquisa empírica justamente por um desses eixos prestar assessoria aos Borum. Uma dessas atividades de assessoria era a construção de uma denúncia junto à Corte Interamericana de Direitos Humanos que fosse capaz de contemplar as violações sofridas pelos

Borum a partir de fatos e pontos específicos que podemos encontrar na Figura 1¹⁴⁰. A ideia, após uma longa exposição dos fatos reconstruindo os episódios de violações, realizaríamos as deduções acerca dos artigos do Pacto de São José da Costa Rica que foram infringidos. Nós, naquele momento, não tínhamos dúvidas de que as violações foram perpetradas, muito embora as discordâncias acerca da materialidade dos artigos fosse temas de discussões. Esse fato corrobora, mesmo que transversalmente, para ilustrar o argumento delimitado no parágrafo acima, ou seja, o insulto moral aqui se apresenta ainda operante, apesar de que antes mesmo de se tratar de moralidades, ocorre insultos às formas de existir dos Borum e os entes que pululam o seu mundo.

Se isso é passível de compreensão, ao olhar para os processos das demandas judiciais e suas formas negociais decorrentes (o espaço para o qual Marisol de La Cadena tenta alertar ser crucial), fica claro que a principal crítica é a falta de participação dos atingidos, que se tornaram sujeitos passivos das estruturas normativas. Pior ainda, são os povos nativos que escapam pelas brechas dos enquadramentos normativos, se assim pensarmos uma justaposição sociocultural. Nesse sentido, retomo o entendimento sobre os significados de identidade expressos no capítulo 2, onde apresentei o termo como “a percepção de uma continuidade, de um processo, de um fluxo, em suma, uma memória” (CARNEIRO DA CUNHA, p. 121, 1994). Por mais que Luis Roberto Cardoso de Oliveira não apresente uma definição de identidade, ao não encontrar um tratamento formal sem substancialização das diferenças borum (e suas demandas), esses fluxos e memórias são como que desconstruídos na narrativa jurídica. Entretanto, isso não significa que as afetações sofridas pelos Borum são apenas decorrentes desse imbróglio jurídico contrastado com as formas nativas sobre o *Watu*. Eles estão inseridos em um contingente indistinto no qual formulam seus inimigos (e eles parecem saber exatamente quem são), alvo de suas táticas de guerra.

Portanto, caminho no sentido de entender o insulto como uma grande conclusão que retiro do contraste intentado, apesar de ecoar distintivamente nos contornos deste texto. Um insulto, certamente, mas que não necessariamente apresenta apenas um conflito moral, ou um déficit de cidadania. Por mais que esses elementos sejam identificados, penso que existe uma complexificação do insulto a partir da equivocação dos juristas e negociadores em relação ao adequado estatuto do *Watu*, implicando desrespeito aos fluxos e memórias constitutivas dos Borum. Algo que, se tomarmos exemplificativamente o tópico anterior, parece ganhar

¹⁴⁰ Eventualmente, tomei ciência do fato de que os Borum mudaram de ideia acerca de acionar esse instrumento jurídico de direito internacional, gerando desgostos. Não era o momento, me disseram.

tratamento diferenciado nas formas de atuação nativa. Durante as minhas interlocuções, ficava sempre um silêncio eloquente, se performativo ou não fica difícil de dizer, acerca da descrença no judiciário e em suas formas de resolução de conflito, sugerindo-me que a juridicização de uma demanda talvez possa ser interessante, mas não significa um caminho muito adequado para se ter o problema resolvido. Quando os mundos conflitam, o caminho adequado é a guerra, que opera na resistência física, assim como em desdobramentos metafísicos. Porém, terei que elaborar isso mais adequadamente para diluir as oposições que essa afirmação possa gerar.

Se por um lado o insulto é uma forma teórica de compreensão dos encontros Borum-Estado, ele não é suficientemente adequado quando tratamos sobre os caminhos dissidentes tomados pelos nativos. Isso, porque, a categoria do insulto apenas nos evidencia parcela de um questionamento sobre os significados da relação Borum-Estado que busquei marcar ao me debruçar sobre as formas oficiais e tencionar as categorias normativas que foram se autonomizando. O que este tópico buscou fazer é dar um tratamento de mais amplo espectro acerca dessas conexões/desconexão do *Watu* no campo jurídico, implicando um desrespeito causado pela equivocação. Por outro lado, é necessário retomarmos nossas bases teóricas iniciais e refletirmos sobre os sentidos nativos de preferirem os atos de guerra às formas diplomáticas para tentar abranger o problema e encerrar parcela das discussões.

4.4. Os desafios de se pensar uma sensibilidade jurídica Borum

Naquele famoso ensaio com o qual iniciei as discussões na introdução deste trabalho, Clifford Geertz (2004) vê uma relação entre direito e antropologia quase passional, cujo ponto gravitacional de ambos, advogados e antropólogos, está centrado na dedicação “à tarefa artesanal de descobrir princípios gerais em fatos paroquiais” (p. 249). Feitos como que um para o outro, o “intercâmbio de ideias e de argumentos entre eles deveria fluir como enorme facilidade” (p. 249). Porém, o que o autor chama de sensibilidade para o caso concreto, essa fluidez esperada pode tanto aproximar quanto promover desencontros – o que, até onde detenho algum domínio, é o que tem prevalecido entre esses *connoisseur of case in point*. Se durante o texto me aproximei em alguns pontos, assim como me afastei em outros, talvez Geertz ainda tenha muito a dizer quando coloca que a verdadeira relação entre direito e antropologia permanece em debates estáticos, cujos investimentos se limitam a observar se os conceitos do direito oficial operam em sentidos não-ocidentais ou em identificar comparativamente os sentidos das disputas e da justiça em variados contextos. De alguma forma, foi nesse debate estático que me encontrei várias vezes. Por sorte, os dados me colocaram em desconforto e, aos

mais atentos, pouco tempo dediquei a descrever sobre o modo como o conceito de justiça opera entre os Borum e isso, parcialmente, se deve àquilo que chamamos em metodologia de limitações. Não obstante, ao levar a sério o que meus interlocutores estavam me dizendo, pude entender como a antropologia me forneceu mais instrumentos para comentar as relações jurídicas do que o contrário, de tal maneira que não tratei ao certo de identificar as traduções (ou equiparações) de um conceito da *jurisprudence* que opera entre os Borum, mas foquei nas relações de interação e nos caminhos dissidentes que as perspectivas e conceitos nativos projetavam sobre um certo mundo.

Portanto, não busco tratar de qual é o “dano” no ponto de vista Borum, e como esse foi traduzido. Busquei tencionar as reações jurídicas e nativas, evidenciando ao fim que se os fatos mudam, mudam também as formas de conceituar esses fatos em mundos outros, o que desencadeia atitudes também variadas. Nesse sentido, se me é permitido discordar, não penso que se trata de um “saber local” no qual a tarefa, tanto do direito quanto da antropologia, seria descobrir princípios gerais sobre fatos paroquiais. As conexões são parciais, diria Strathern (2005), o que me leva a pensar, se é que a construção até aqui feita é crível, que o desafio aponta para outro momento das formas de pensar as sensibilidade jurídicas de que Geertz nos fala; trata-se de pensar que o direito (aqui se referindo à forma oficial de tratamento dos conflitos) nada mais é do que uma forma de imaginar o real. Os pontos que destoam são justamente os pressupostos constitutivos da base de imaginar esse real e não os processos e instrumentos de resolução de conflito que possam apontar para uma sensibilidade específica. É que se foquei nas relações conceituais, ou ao menos tentei ressaltar os conceitos nativos e jurídicos que prevalecem na interação quase inevitável, tenho que buscar evitar os equívocos ou os obstáculos de uma epistemologia centrada numa projeção etnocêntrica sobre o outro que poderia se formar na interação que estabeleci com os Borum.

Se os Borum preferem aquilo que os juristas chamam de “vendeta”, “vias de fato” ou “violência privada”, talvez seja porque a forma de imaginar o real requer que assim seja. O desrespeito que opera na insistência de o direito alocar os fatos na ordem negocial ocasiona um escalonamento, uma competição para que as pessoas *lutem nos encontros cosmológicos* acerca da facticidade de imaginar o seu real. E isso não é uma singularidade da tão dita “questão indígena”, pois basta nos atermos aos estudos da tradicionalidade e da travestilidade para entender que também agem nesses momentos ontologias reducionistas que são capazes de reproduzir, quase que na mesma medida, episódios como o que abriu este trabalho no capítulo 1. Contudo, se são os Borum os produtores das ideias que tentei expor, eles estão não somente

questionando as formas jurídicas oficiais a partir da justa medida para resolver seus problemas – e que é inegavelmente efetiva na sua repercussão interna e externa –, mas estão colocando um dedo no ponto frágil de Geertz ao estereotipar os juristas ocidentais como preocupados em desvelar o caso concreto (uma terminologia mais próxima da realidade jurídica brasileira). Isso, entretanto, não é algo novo na leitura do autor e refiro-me a uma publicação interessante de 2010¹⁴¹ sobre a influência e expansão da antropologia do direito no Brasil, onde Luis Roberto Cardoso de Oliveira e Guita Grin Debert promovem uma crítica no sentido de informar que Geertz identifica na prática dos juristas ocidentais uma preocupação com a elucidação dos fatos (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2010, p. 452) que não opera igualmente no contexto brasileiro. Seria uma forma de relativizar “de maneira excessiva as questões: a simplificação dos fatos, a sua redução às capacidades genéricas dos guardiões da lei é, por si mesmo (...) um processo inevitável e necessário” (1999, p. 257) (DEBERT, 2010, p. 478).

Essa crítica inicialmente construída ganha contornos mais expressivos quando colocamos o ponto comum deste trabalho que liga o direito e a antropologia a um tema específico como é a morte do *Watu*. Essa questão retira o foco central da antropologia do direito que, segundo Geertz, seria encontrar o lugar dos fatos nos julgamentos. É que a sensibilidade jurídica, para utilizar sua expressão, não se dá nos diferentes arranjos normativos para apreciar os fatos nos seus contextos culturais, mas o contrário. É o fato que opera diferentemente em socialidades distintas e desencadeia reações dissidentes, evidenciando a *insensibilidade* em relação à porta de entrada no trato entre o Estado e os índios. Como disse, não é uma questão de “interpretar o dado” (ou o fato), mas de identificar o conceito nativo nas suas repercussões internas e externas, essa última que entra em colisão com o conceito oficial que vê a morte como uma relação própria de uma *pessoa natural*. E esse tensionamento, se levado ao seu equacionamento final, apresenta uma torção apropriada para dizer o mesmo que Viveiros de Castro, ou seja: a natureza de uns é cultura para outros.

Isso joga no lixo a tentativa de buscar diferentes percepções? Penso que não. Ao centrarmos o foco no ordinário, onde os fatos são construídos, processados e pensados rotineiramente, consigo vislumbrar certos contornos da expressão Borum de resolver seus conflitos, mas não posso atomizá-los e tornar-me indiferente em relação à repercussão externa desses conceitos locais. Por isso busquei marcar no campo do direito a repercussão dessa

¹⁴¹ A bem da verdade, no que consta em publicações periódicas, o único número dedicado à antropologia do direito no Brasil foi organizado por Ana Lucia Pastore Schritzmeyer na Revista de Antropologia da Universidade de São Paulo em 2010. Hoje, além disso, a Revista de Estudos Empíricos em Direito recebe trabalhos dos encontros bienais do Núcleo de Antropologia do Direito.

dissidência, tal como a forma compensatória com requisição de demarcação imediata do território, muito embora esse pedido se perca no desenrolar da trama. A inevitabilidade da interação entre o direito oficial e os indígenas melhor se apresenta sob a rubrica de um conflito cosmológico, mais do que um conflito de leis e formas de interagir com um dado fato. Isso, no meu recorte, é o que se apresenta por trás das aparências. Porém, ainda acredito que Geertz tenha outra matriz em mente ao dizer que:

[...] o direito pode não ser uma onipresença que paira no céu, sobre tudo e todos, como Holmes afirmou insistentemente e talvez com demasiada veemência, mas tampouco é um mero conjunto de artifícios engenhosos para evitar disputas, promover interesses, e fazer acertos em casos problemáticos. Seria mais apropriado imaginá-lo como um *Anschauung* em um mercado público.

Em outros mercados, outros *Anschauungen*. Aquele sentido de justiça que mencionei acima – a que chamarei ao deixar paisagens mais conhecidas na direção de lugares mais exóticos, de sensibilidades jurídicas – é, portanto, o primeiro fato que merece a atenção daqueles cujo objetivo é falar de uma forma comparativa sobre as bases culturais do direito. (p. 261)

Ora, no capítulo 2 passamos pelo termo em destaque e apresentamos uma ligação própria à etnologia americanista, contudo, aqui, *Anschauungen* – palavra não traduzida na versão original e nem na versão em português, e direi o motivo – nada mais significa a não ser espaço de percepção, intuição¹⁴². Isso pode aparentar inofensivo pois encaixaria perfeitamente na ideia de que ao mudar os mercados, diria o autor, mudam-se os espaços de percepção. Nada há de estranho nessa singela afirmação até o ponto que, ao buscar por outras percepções neste trabalho, acabei por me dar conta de que não são as percepções que determinam o objeto, mas acabam definindo o sujeito. Por isso, acredito que ao empregar o termo que destaco, Geertz também enuncia a sua matriz e a não tradução do termo revela que a relação fatos e lei é antes uma determinação dos fatos a partir das percepções locais (conhecimentos). *Aschauung*, portanto, se trata de um conceito que aflora toda a matriz kantiana¹⁴³ que não posso seguir reproduzindo inconscientemente diante dos argumentos dos meus interlocutores, uma vez que suas formulações desdenham as percepções de um certo “fato” presente nas projeções inerentes de espaço e tempo. Melhor seria o nosso autor ter dito de uma vez “*der Vernunft der Anschauung*”, pois deixaria as coisas mais claras. Essa é, por assim dizer, a repercussão teórica ao ler a relação nativa a partir de um perspectivismo que enuncia a descontinuidade da natureza, colocando o interpretativismo de Geertz (e seu multiculturalismo intrínseco) em desconforto

¹⁴² Para aqueles que ainda acreditam no potencial da filosofia interagindo com a antropologia (e das influências ocultas) saberão que Geertz sustenta-se na matriz kantiana, cujo termo *Anschauung* é um conceito específico. Para tanto, ver nota do editor publicada na *The Monist* disponível em: https://www.jstor.org/stable/27897002?seq=6#metadata_info_tab_contents. Acesso em 20 dez. 2019.

¹⁴³ Interessante é notar que as discussões deste trabalho se iniciaram justamente a partir de um episódio de assédio quando de uma aula sobre Kant. Uma coincidência, sem sombra de dúvidas.

para lidar com as resistências metafísicas presentes na arguição rotineira dos Borum sobre a morte do seu parente.

Poderia dizer, ao concluir esse capítulo, que a sensibilidade jurídica dos Borum é *como se fosse* uma forma diferenciada de dar tratamento aos fatos, como são os entendimentos do dharma ou do Adatrecht. Sustentaria, então, a percepção de uma sensibilidade que dê preferência a uma forma radical, mas isso não me permitiria entender como eles permanecem constituindo as arguições nas petições iniciais instauradas na tentativa oficial de reparação da Bacia do rio Doce, muito menos apresentaria uma explicação adequada ao fato de aceitarem contratar as assessorias técnicas independentes. Como poderiam eles transitarem entre a forma de guerra e a diplomacia? Ficaria difícil sustentar uma certa sensibilidade jurídica específica. O que posso dizer, certamente, é a existência de agenciamentos recíprocos que são pautados nas formulações de alianças, dos “*muitos amigos que necessitamos*”, como preferem dizer os Borum.

Eles escapam às formas tradicionais de uma única via, preferem a guerra a depender do tipo de agressão sofrida, mas nunca deixam de produzir e fazer alianças. Produzem resistências físicas e metafísicas aos reducionismos de que são alvos. Sabem que em relação ao modo de tratamento oficial dos conflitos podem esperar pouco, mas não deixam de interagir com eles, pois “o pouco” dessa relação pode se frutificar e fortalecer a “*luta do meu povo*”. São múltiplos, não só nas formas de resistência e de resolução dos conflitos, mas, também, na forma de existência e dos entes que estão com eles presentes no mundo. O estatuto apropriado do *Watu* não se encontra referendado nas formas oficiais, mas isso não significa que as formas de existência borum não se encontrem pragmaticamente com o direito, que acaba por produzir certas hierarquias acerca daquilo que existe para conseguir entender a “*medida do dano*”. Eles estão exatamente desafiando essas hierarquias no conflito cosmológico ao postular uma luta ontológica. Muito embora sofram variados insultos nessa investida, antes de assim proceder nos muitos espaços que compõem, preferem se utilizar da sua dissidência e garantir, a partir da guerra, que tudo mais diplomaticamente possa acontecer.

Retomando minha linha mestra, não serei capaz de dizer sobre a sensibilidade jurídica dos Borum, distanciando-me parcialmente da hipótese inicialmente levantada, pois os dados me mostraram que o que muda são as interações e seus resultados. A desregulação e o afrontamento desencadeado pelo rompimento da barragem geram formas múltiplas de atuação entre os Borum, que preferiram eleger inicialmente a sua face guerreira. Isso, entretanto, não pode ser visto unicamente como pressuposto singular de uma sensibilidade jurídica, mas como

resultado de um recorte que estou analisando. Mudam-se os mercados, mudam-se mais que *Anschauungs*, mudam-se os conceitos¹⁴⁴ descritivos de mundo. Creio que agora sou capaz de dizer que o que importo não é o lugar dos fatos no universo dos julgamentos, algo que segundo Geertz seria o uma questão central desde os gregos. Resta, então, compreender que as afetações dos encontros pragmáticos (fatos) variam e acarretam diferentes universos de julgamento que qualquer contorno normativo que desenhe uma sensibilidade jurídica Borum seria, por definição, um reducionismo. Se eles são múltiplos, como afirmei, parece-me que os universos de julgamentos também o são, e o que a construção *Watu Kuém* nos revela é apenas uma forma de interação recíproca que preferiu as características tradicionais (a guerra), sem, contudo, promover interações com o espaço oficial (a adjudicação). Portanto, penso que seja difícil identificar uma sensibilidade jurídica porque os Borum se opõem à sistematização, algo que se levarmos a sério a construção e o perspectivismo, poderemos entender mais adequadamente.

Foi por isso que insisti, às vezes inconscientemente, em não reduzir as percepções dos Borum a uma certa *visão de mundo* para então apresentar uma interpretação. Tencionei tanto o direito, como busquei encontrar um adequado estatuto para compreender o significado da morte do *Watu*. Só agora pude dizer que não se trata especificamente de uma sensibilidade jurídica, mas de uma forma de construir relações e intermediá-las a partir de seus agenciamentos, seja em base tradicional, seja em relações de aliança nos espaços oficiais. Ao fim e ao cabo, essa forma de pensar diferentemente e evitar equívocos acabou por dizer mais sobre nossa (in)sensibilidade do que sobre o Outro. Estranho seria o contrário, pois “every understanding of another culture is an experiment with one’s own¹⁴⁵” (WAGNER, 1981, p.19).

¹⁴⁴ Uma passagem interessante d’o “nativo relativo” ajuda a entender o que é, então, tomar as ideias nativas como conceitos, algo que tentei marcar desde o início: “Tomar as idéias indígenas como conceitos é afirmar uma intenção antipsicologista, pois o que se visa é uma imagem de jure do pensamento, irreduzível à cognição empírica, ou à análise empírica da cognição feita em termos psicológicos. A jurisdição do conceito é extraterritorial às faculdades cognitivas e aos estados internos dos sujeitos: os conceitos são objetos ou eventos intelectuais, não estados ou atributos mentais. Eles certamente ‘passam pela cabeça’ (ou, como se diria em inglês, ‘cruzam a mente’): mas eles não ficam lá, e sobretudo, não estão lá prontos — eles são inventados. Deixemos as coisas claras. Não acho que os índios americanos ‘cognizem’ diferentemente de nós, isto é, que seus processos ou categorias ‘mentais’ sejam diferentes dos de quaisquer outros humanos. Não é o caso de imaginar os índios como dotados de uma neurofisiologia peculiar, que processaria diversamente o diverso. No que me concerne, penso que eles pensam exatamente ‘como nós’; mas penso também que o que eles pensam, isto é, os conceitos que eles se dão, as ‘descrições’ que eles produzem, são muito diferentes dos nossos — e portanto que o mundo descrito por esses conceitos é muito diverso do nosso. No que concerne aos índios, penso — se minhas análises do perspectivismo estão corretas — que eles pensam que todos os humanos, e além destes, muitos outros sujeitos não-humanos, pensam exatamente ‘como eles’, mas que isso, longe de produzir (ou resultar de) uma convergência referencial universal, é exatamente a razão das divergências de perspectiva. (VIVEIROS DE CASTRO, 2002b, p. 124)

¹⁴⁵ “todo entendimento de uma outra cultura é um experimento com a nossa própria” (WAGNER, 1981, p. 19, tradução minha).

– CONCLUSÃO –

Os quatro capítulos que abordam momentos distintos são capazes de levantar inúmeras perguntas, questionamentos e dúvidas que vão do campo metodológico ao campo da teoria antropológica. Estou ciente de que muitas pontas ainda persistem e que deverei enfrentá-las ao longo do tempo e da continuidade do trabalho de campo que tenho com os Borum. Nos contornos de um tempo acadêmico, o que posso esboçar como conclusão foi encontrado em uma leitura confortante de Marisol de La Cadena (2010), pois estava pensando como ela sobre a ideia de encontros ontológicos. Se o caminho que ela tomou parte de outro contexto – o pronunciamento de Santiago Manuím Valera, líder AwajunWampi, sobre o território como entidade –, penso que as conclusões são parecidas, isto é: “[o] mal-entendido no equívoco emerge quando corpos que pertencem a mundos diferentes usam a mesma palavra e nomeiam entidade que *não são as mesmas* porque elas também, como os corpos que as nomeiam, pertencem a mundos diferentes” (2018, p. 99-100). A nossa diferença, se é que existe uma, está em buscar equacionar as ideias a partir de um conflito instaurado e juridicizado. Portanto, gostaria, nessa pequena conclusão, de apresentar uma ideia de que penso ser o pano de fundo que está presente nas arguições acima e nada mais é que uma paráfrase de Mauro de Almeida (2013), ou seja, quero concluir sobre o direito enquanto um encontro pragmático. Explico-me, retomando vários pontos como que numa tentativa de finalizar alguma coisa nos moldes tradicionais.

O encontro Borum-Estado, no ponto comum sobre a morte do *Watu*, foi inevitável no “caso de Mariana” e promoveu/promove um desacordo de mundos pela desconsideração que conforma o insulto que vigorou patologicamente nas arenas oficiais (seja o processo, seja a negociação chancelada pelo Estado). Um desacordo pela questão da agramaticalidade do mundo Borum nos termos sujeito-objeto dos juristas que ficou claro pela inoperância da ideia de tradução no encontro promovido pelo direito. Isso, infelizmente, não me permitiu discutir criticamente as relações de “reparação”, ou as demandas sobre os significados da reparação para os Borum. Recuei até o ponto em que a compreensão perspectivista sobre o *Watu* repercutiu metodologicamente no texto e me levou a tomar outros caminhos. Não consegui compreender adequadamente as ideias sobre esse tema da reparação e os sentidos possíveis em relação aos Borum, revelando mais uma limitação desse texto. Apesar disso, creio que ao continuar na contribuindo para a *luta* Borum, poderei alcançar importantes conclusões sobre

essa temática. Ao final de contas, não somente escrevi um texto e fui embora, ainda mantenho os laços que consegui construir.

Entretanto, há, certamente, uma relação de conflito que os próprios indígenas identificam, mas, diferente do que imaginamos, não é um conflito somente de “vias de fato” e, sim, um conflito que mobiliza as formas de imaginar o real e os mundos constituídos nessas relações conceituais. Seguindo uma formulação simples sugerida por La Cadena (2014), posso afirmar que o *Watu* é o rio que corre, *but not only*. É o parente (Mãe/Pai/Tio), *but not only*. É uma humanidade, *but not only*. É tudo isso que o direito e as formas mobilizadas reduzem a um *recurso* mais ou menos sacralizado, e o interessante é justamente a consciência (ou ciência) dessa incompreensão que os meus interlocutores têm. Assim, se hoje pudesse voltar àquele 23 de abril de 2018, meu primeiro interlocutor, *Awain*, certamente seria capaz de me excomungar se dissesse que a relevância desta pesquisa está em mostrar os desencontros de mundo que prevaleceram no “caso de Mariana”. Certamente diria que eu estava delirando diante de toda sua racionalidade, muito embora esteja evidente sua incapacidade refratária sobre outras formas de vida, e sua (in)sensibilidade ter me fornecido toda uma reflexão pertinente que se resume ao minimalismo ontológico do pensamento jurídico.

O que não é minimalista é o pensamento nativo, que nos força a refletir diferentemente sobre as relações que produz e as alianças que estabelecem. Se por um lado preferem a radicalidade, por outro não deixam de compor acordos e alianças com os agentes do direito e nas arenas oficiais do direito. Eles nos forçam a pensar algo que já deveríamos saber, isto é: “[i]t matters what thoughts think thoughts. It matters what knowledges know knowledges. It matters what relations relate relations. It matters what worlds world worlds. It matters what stories tell stories” (HARAWAY, 2016, p. 35). É nesse sentido que o *Watu* tem que ser percebido como múltiplo – palavra que utilizei desde o primeiro capítulo – no sentido de que não se trata de diferentes pontos de vista que enunciam características do objeto, já que não é um aspecto ou atributo de um rio, mas diferentes proposições ou versões performadas. Annemarie Mol diz: “[s]ão objetos diferentes, embora relacionados entre si. São formas múltiplas da realidade – da realidade em si” (MOL, 2007, p. 6). Porém, não penso que nosso autor principal discorde dessa relação, isto é, que “vemos a explosão de fatos a nossa volta, diariamente” (GEERTZ, 2004, p. 254), mas certamente não se faz a provocação certa, pois o que importa não é a quantidade de fatos, mas qual sua qualidade. Algo que Geertz tem em mente, mas como ele mesmo coloca: “[o] problema fundamental é descobrir como representar aquela representação. A resposta a essa pergunta está longe de ser clara e talvez espere por

desenvolvimentos na teoria da cultura que a própria jurisprudência provavelmente não será capaz de produzir” (GEERTZ, 2004, p. 260).

Não obstante, o antropólogo talvez seja o sujeito capaz de estar em constante desconforto ao inventar a cultura com a qual trabalha, pois acaba por se deparar com a invenção de sua própria, um mediador seria uma palavra adequada a Wagner. O que nos interessa na caracterização do fenômeno pragmático é que essa realidade inventada¹⁴⁶ é posta à prova no corpo dos espaços oficiais, onde as pessoas elegem suas diferentes realidades coordenadas por conceitos conexos, mas não apenas. Tomemos como exemplo a relação *Watu-Direito* pela qual passamos no capítulo 3, demonstrando o modo como as formas oficiais promovem desencontros de mundo e perdem a oportunidade de “ver”, para usar uma incapacidade identificada por Douglas Krenak, a verdadeira afetação causada por um evento crítico a mais de 400 quilômetros de distância da TIK. Uma afetação que não é somente estática (água potável, ração para gado etc.), mas aquela que tem caráter metafísico e diz sobre uma ordem outra, essa que a realidade tomada como múltipla poderia descrever adequadamente. Os espaços oficiais, sejam eles forçadamente acionados a partir de outras medidas adotadas, são disposições para que as *versões* ganhem contornos e isso não deve soar estranho a nós juristas, apesar de não assumir as implicações literais da práxis jurídica a que o termo é vinculado. Embora a forma de imaginar o real possa ocasionalmente entrar em colisão, como nos parece ser o caso do Borum-Estado, “noutras alturas as várias performances de um objeto podem *colaborar* e mesmo *depende* umas das outras” (MOL, 2007, p. 15) e, ao nos recusarmos a reduzir os termos àquilo para o quê meu dedo aponta, as versões podem na verdade se tornarem colaboradoras. Um padrão estático e um dinâmico, uma relação sincrônica e outra diacrônica, correlacionam-se quando nos desafiamos a voltar os olhos para o cotidiano, para as conceituações diversas que as pessoas promovem e não à toa evitei reproduzir os rápidos momentos explicativos feitos pelos “intelectuais da bacia do rio Doce” que são *experts* em dizer os motivos estruturais em contraposição a uma realidade que é desenhada diferentemente.

Um exemplo que torna isso mais claro é a capacidade Borum de agenciar as formas oficiais e fazer com que a sua demanda, mesmo que depreciada ao longo da trama legal, esteja presente na adjudicação, ao mesmo tempo em que conseguem articular suas dissidências

¹⁴⁶O sentido do termo invenção é empregado, como alerta Roy Wagner (1981), na sua conotação positiva, isto é: imaginação produtiva ou criativa. Goldman, numa bela resenha do livro, ainda faz questão de dizer que: os antropólogos parecem preferir as definições negativas às positivas. Assim, quando se fala na “invenção das tradições”, imagina-se imediatamente que estas são “falsas”, no sentido de não corresponderem à história que contam de si mesmas, e que certamente foram engendradas por alguém com objetivos pouco confessáveis” (GOLDMAN, 2011, p. 198). Afasto-me desse sentido que Goldman coloca ser usual.

internas como uma dinâmica que ordena o sistema cooperativo na socialidade. Uma forma de análise que requer novas metodologias para compreender mais que uma certa *sensibilidade jurídica* que poderia ter existido, como fica o pesar de Geertz ao final das exposições dos dados etnográficos de seu ensaio que promove ressalvas de que sua descrição pode não mais operar daquela forma nos dias de hoje. Outro exemplo, que possa materializar as discussões acima realizadas, foi franqueado por uma amiga e pesquisadora de campo que hoje se encontra entre os pescadores da cidade de Galiléia-MG. Os pescadores tradicionais dessa cidade viviam da pesca de muitas espécies de peixes existentes no rio foram afetados com a lama devido a proibição da pesca. Segundo foi colocado para mim, um dia estava essa pesquisadora e um pescador em viagem de barco nas águas do rio Doce quando ele, atento, olhava para o rio e apontava para a água questionando sua interlocutora se ela via o peixe que ele estava apontando. Ela confessou que assentiu positivamente, apesar de nada mais enxergar além de redemoinhos de água.

Esses dois pequenos pontos não se assemelham pelo fato de que estão localizados em dimensões (o médio rio Doce) similares. Mas são as diferenças de cada exemplo que permitem assemelhar para demonstrar que não é necessariamente sobre uma forma de interação entre fatos e leis que deveríamos nos centrar, mas sobre a realidade que está disposta a partir das relações estabelecidas pelos interlocutores com os quais mantemos amizades.

Portanto, se o direito e as arenas oficiais de resolução de conflito são inevitáveis nas relações nativas para com o Estado, a inevitabilidade deve recair sobre um comportamento ético que ouse perquirir sobre outras formas de imaginar o real ao invés de implicá-lo 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 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 –

ARAÚJO DA SILVA, Daniela. **Diáspora Borum: índios Krenak no Estado de São Paulo (1937-2008)**. 2009. Dissertação (mestrado em História), Faculdade de Ciências e Letras – Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2009.

ANA – Agência Nacional de Águas. **Rio Doce**. Brasília, s/d. Disponível em: <https://www.ana.gov.br/sala-de-situacao/rio-doce/rio-doce-saiba-mais#>. Acesso em 21 jun. 2019.

AEB – Associação de Comércio Exterior do Brasil. **Análise da Balança comercial Brasileira de 2011**. Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <http://www.aeb.org.br/userfiles/file/Analise%20da%20Balan%C3%A7a%20Comercial%20Brasileira%202011.pdf>. Acesso em 01 ago. 2019.

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa de. Caipora e outros conflitos ontológicos. **Revista de Antropologia da UFSCar**, v. 5, n. 1, jan./jun., p. 7-28, 2013. Disponível em: http://www.rau.ufscar.br/wp-content/uploads/2015/05/vol5no1_01.MauroAlmeida.pdf. Acesso em 01 dez. 2018.

ALMEIDA, Mauro W. Barbosa. Desenvolvimento entrópico e a alternativa da diversidade. **Ruris**, v. 10. n. 1, p. 19-39, 2016.

ARANTES, Luana Lazzeri. **Diferenças indissolúveis: um estudo sobre a siciabilidade Borum.2006**. Dissertação (mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 126 p., 2006.

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. Imagens do Índio: signos da intolerância. In: GRUPIONI, Luiz D. B.; VIDAL, Luz; FISCHMANN, Roseli (Orgs.). **Povos indígenas e tolerância: construindo práticas de respeito e solidariedade**. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 2001, p. 43-61.

ARRUTI, José Maurício Adion. A emergência dos “remanescentes”: notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, v.3, n. 2, p. 7-38, 1997. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131997000200001. Acesso em: 06 fev. 2019.

BARCELOS, E. **O Rastro da Destruição**. O Caminho da Lama... na Bacia do Rio Doce. 2015.

BANIWA, Gersem. A Conquista da Cidadania indígena e o fantasma da tutela no Brasil contemporâneo. *In*: RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Constituições Nacionais e Povos Indígenas**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 2006-228.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. As etnogêneses: velhos atores e novos papéis no cenário cultural e político. **Mana**, v. 12, n. 1, p. 39-68, 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132006000100002. Acesso em: 02 fev. 2019.

BECHARA, Evanildo. **Minidicionário da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Editora Novas Fronteiras, 2009.

BRASIL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htm. Acesso em: 10 jan. 2019.

BRASIL. Supremo tribunal Federal (Pleno do Tribunal). **Petição 3.388-4**. Ação Popular. Demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol [...]. Rel. Carlos Britto, 19 mar. 2009. Disponível em: <http://portal.stf.jus.br/processos/detalhe.asp?incidente=2288693>. Acesso em: 10 jan. 2019.

BRASIL. **Lei nº 9.491, de 9 de setembro de 1997**. Altera procedimentos relativos ao Programa Nacional de Desestatização, revoga a Lei nº 8.031, de 12 de abril de 1990, e dá outras providências. Brasília, DF. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/LEIS/L9491.htm#art35. Acesso em 01 ago. 2019.

BRASIL. Tribunal Regional Federal (1ª Região). Ação Civil Pública 23863-07.2016.4.01.3800 60758-61.2015.4.01.3400. sentença. 12ª Vara Federal Cível/Agrária de Minas Gerais. 08 de agosto de 2018. Disponível em: <https://apublica.org/wp-content/uploads/2018/09/SENTENC%CC%A7A-CONJUNTA-HOMOLOGACAO-JUDICIAL-08-DE-AGOSTO-DE-2018-10.pdf>. Acesso em 21 jun. 2019.

BALDUS, Herbert. **Akkulturation im Araguaya-Gebiet**. *Anthropos*, n. 41, v. 44, p. 889-891, 1949. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:baldus-1949-akkulturation>. Acesso em: 10 jan. 2019.

BILLITON BRASIL LTDA. **Termo de Transação e de Ajustamento de Conduta**. Brasília, 2016. Disponível em: <https://www.samarco.com/wp-content/uploads/2016/07/TTAC-FINAL.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2019.

CAMARGO DA SILVA, Telma; SOUZA, M.; ECKERT, C. Introdução – Dossiê Etnografias de Eventos Críticos na América Latina: memórias, testemunhos e traumas. *Sociedade e Cultura*, v. 14, p. 269-273, 2011.

CAMARGO DA SILVA, Telma. Tracing identities through interconnections: the biological body, intersubjective experiences and narratives of suffering. *Vibrant*, v. 12, n. 1, p. 260-289, 2015. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S1809-43412015000100260&script=sci_abstract. Acesso em: 21 jun. 2019.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **Negros Estrangeiros: os escravos libertos e sua volta à África**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1985.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O movimento dos conceitos na antropologia. *Revista de Antropologia*, n. 36, p. 13-31, 1993.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir e escrever. *Revista de Antropologia*, v. 39, n. 1, p. 13-37, 1996.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis R. Existe violência sem agressão moral? *Revista Brasileira de Ciência Sociais*, v. 23, n. 67, p. 135-193, 2010a.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis. R. A dimensão simbólica dos direitos e a análise de conflitos. *Revista de antropologia*, v. 53, n. 2, p. 451-473, 2010b.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luis R. **Direito legal e insulto moral: dilemas da cidadania no Brasil, Quebec e EUA.** 2 ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Imagens de Índios do Brasil: século XVI. **Estudos Avançados**, n. 4, v. 10, set./dec. 1990.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **História dos Índios no Brasil.** São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

CARNEIRO DA CUNHA. **Cultura com aspas: e outros ensaios.** São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. **Índios no Brasil: história, direitos e cidadania.** São Paulo: Claro Enigma, 2012.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; BARBOSA, Samuel. **Direito dos povos indígenas em disputa.** São Paulo, Editora Unesp, 2018.

CARVALHO, Maria Rosário de. **Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico,** Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 1977.

CARVALHO, Maria do Rosário G. A Identidade dos Povos do Nordeste. **Anuário Antropológico**, n. 82, p. 169-188, 1984. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/ojs311/index.php/anuarioantropologico/article/view/6242>. Acesso em: 10 jan

COELHO DE SOUZA, Marcela S. Nós os Vivos: “construção do parentesco” e “construção da pessoa” entre alguns Jê. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 26, p. 69-96, 2001.

COHN, Clarice. Cultura em transformação: os índios e a civilização. **São Paulo Perspec.**, v. 15, n. 2, São Paulo, apr./jun. 2001. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-88392001000200006. Acesso em: 29 nov. 2018.

CONKLIN, Beth a. Body Paint, Feathers, and VCRs: aesthetics and authenticity in Amazonian activism. **American Ethnologist**, n. 4, v. 24, nov. 1997, p. 711-737. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/646806?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em 12 dez. 2018.

CORRÊA, José Gabriel Silveira. **A ordem a se preservar: a gestão dos índios e o reformatório agrícola indígena krenak.** 2009. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

CRUZ, Leonardo de Oliveira. **O “ser” E O “estar” índio: produção de identidades entre Kaingang e Krenak, em Vanuíre.** 2007. Dissertação (mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, São Paulo, 2007. Disponível em: <https://repositorio.unesp.br/handle/11449/88791>. Acesso em 12 dez. 2018.

CREADO, Eliana Santos Junqueira *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: MILANEZ.** Bruna, LOSEKANN, Cristina (Org.). **Desastre no vale do rio Doce.** Rio de Janeiro: Folio Digital, 2016, p. 233-267.

DANOWSKI, Déborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Há mundo por vir?** ensaio sobre os medos e os fins. 2 Ed. Desterro: Florianópolis, 2017

DAS, Veena. **Critical events: an anthropological perspective on contemporary India.** New Delhi: Oxford University Press, 1995, 240p.

DAS, Veena; POOLE, Deborah. **Anthropology in the margin of the State.** Oxford: Oxford University Press, 2004.

DAS, Veena. **Life and Words: violence and the descent into the ordinary.** Berkeley (CA): University of California Press, 2007.

DAS, Veena; DIFRUSCIA, T. **Listening to Voices: An interview with Veena Das.** *Altérités*, v. 7, n. 1, p. 136-145, 2010.

DIAS, Camila L.; CAPIBERIBE, Artionka. **Os índios na constituição.** São Paulo: Ateliê Editorial, 2019.

DORNELAS, Rafaela Silva. Ações civis Públicas e Termos de Ajuste de Conduta no caso do desastre ambiental da Samarco: considerações a partir do Observatório de Ações Judiciais. *In: MILANEZ, Bruna, LOSEKANN, Cristina (Org.). Desastre no vale do rio Doce.* Rio de Janeiro: Folio Digital, 2016, p. 339 – 369.

DESCOLA, Philippe. **Beyond nature and culture.** Chicago (US): The University of Chicago Press, 2013.

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

FEAM. (2014a). **Inventário de Barragem do Estado de Minas Gerais.** Ano 2014. Belo Horizonte: FEAM. Fundação Estadual do Meio Ambiente.

FIOROTT, Thiago Henrique. **A morte do Uatu: impactos do desastre da Samarco/Vale/BHP sobre a sustentabilidade do povo Krenak.** 2017. dissertação (mestrado em MESPT) – Centro de Desenvolvimento Sustentável, Universidade de Brasília, 2017.

GALVÃO, Eduardo. Áreas culturais indígenas do Brasil; 1900-1959. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi:** Nova Série Antropologia, n. 8, p. 1-41, jan.1960.

GOLDMAN, Marcio. O fim da antropologia. **Novos estud.- CEBRAP**, n. 89, 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002011000100012. Acesso em: 20 jan. 2019.

GOMES, Breno Anselmo. **Palavras de Makiã: Perspectivas sobre linguagem tradicional e nomação entre os Krenal.** 2016. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

GOMIDE, Caroline Siqueira *et al.* (Org.). **Dicionário Crítico de Mineração.** 1ed. Marambá: iGuana, 2018.

GONÇALVES, Ana Lúcia. Cinco mil pessoas fazem fila para ter acesso à água em Governador Valadares. **Hoje em Dia**, Belo Horizonte, 13 novembro 2015. Disponível em: <https://www. hojeemdia.com.br/horizontes/cinco-mil-pessoas-fazem-fila-para-ter-acesso-%C3%A0-%C3%A1gua-em-governador-valadares-1.330280>. Acesso 19 set. 2019.

GEERTZ, Clifford. **Interpretation of Cultures**: Selected essays. New York (NY): Basic Books, 1973.

GEERTZ, Clifford. **Local Knowledge**: further essays in interpretative anthropology. New York (NY): Basic Books, 1983.

GEERTZ, Clifford. **Works and Lives**: The anthropologist as author. Stanford (CA): Stanford University Press, 1988.

GEERTZ, Clifford. **Saber local**: novos ensaios em antropologia interpretativa. 7 ed. Petrópolis:Editora Vozes, 2004.

GRAHAM, Laura R. How Should an Indian Speak? Amazonian Indians and the Symbolic Politics of Language in the Global Public Sphere. *In*: WARREN, Kay B.; JACKSON, Jean E. (Eds.) **Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America**. Austin: University of Austin Press, 2003, p. 181-228.

GRAHAM, Laura R. Citando Mário Juruna: Imaginário linguístico e transformação da voz indígena na imprensa brasileira. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 17, p. 271-312, 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-9313201100020000. Acesso em: 26 nov. 2011.

GUERRA, Marcele Garcia. **Aukê e Briga de Papel**: “Ensina o *mehin* como *Kupen* Faz!”. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016.

G1. Justiça anula homologação de acordo para recuperar Rio Doce. **G1 MG**. 18 de agosto de 2016. Disponível em: <http://g1.globo.com/minas-gerais/desastre-ambiental-em-mariana/noticia/2016/08/justica-declara-nula-homologacao-de-acordo-para-recuperar-rio-doce.html>. Acesso em: 22 jun. 2019.

HANDLER, Richard; LINNEKIN, Jocelyn. Tradition, Genuine or Spurious. **The Journal of American Folklore**, n. 385, v. 97, jun./sep. 1984, p. 273-290. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/pdf/540610.pdf?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: 10 jan. 2019.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. **Cadernos pagu**, São Paulo, n. 5, p. 07-41, 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773/1828>. Acesso em: 26 nov. 2018

HARAWAY, Donna. Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making kin. **Environmental Humanities**, v. 6, p. 159-165, 2015. Disponível em: <http://environmentalhumanities.org/arch/vol6/6.7.pdf>. Acesso em 01 dez. 2019.

HARAWAY, Donna. **Staying with the Trouble**: making kin in the Chtulucene. Durham: Duke University Press, 2016.

HONNETH, Axel. A textura da Justiça: sobre os limites do procedimentalismo contemporâneo. **Civitas**, n. 3, v. 9, set./dez. 2009. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/civitas/article/view/6896>. Acesso em: 20 nov. 2018.

IHERING, Hermann von. Os Botocudos do Rio doce. **Revista do Museu Paulista**, v. 18, p. 38-51. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/biblio:ihering-1911-botocudos>. Acesso em: 10 out. 2019.

INGOLD, Tim. Editorial. **Men**, New series, n. 4, v. 27, dez. 1992, p. 693-696. Disponível em: https://www.jstor.org/stable/2803923?seq=1#page_scan_tab_contents. Acesso em: 10 jan. 2019.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA. **Censo demográfico 2010: população indígena**. Rio de Janeiro: IBGE, 2010. Disponível em: <https://censo2010.ibge.gov.br/noticias-censo.html?busca=1&id=3&idnoticia=2194&t=censo-2010-populacao-indigena-896-9-mil-tem-305-etnias-fala-274&view=noticia>. Acesso em: 10 jan. 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu: palavras de um xamã yanomami**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Mauricio et al. 1997. **Conne Pãnda Rithioc Krenak: coisa tudo na língua krenak**. MEC/UNESCO/SEE-MG, 1997.

KRENAK, Shirley Djukurnã. **A onça protetora: Borum Huá KuparaK**. São Paulo: Paulinas 2004.

KRENAK, Itamar de Souza Ferreira; ALMEIDA, Maria Inês de; Alunos de Estudos Temáticos de Edição (Orgs.). **Uatu Hoom**. Belo Horizonte: UFMG/Edições Cipó Voador, 2009.

KRENAK, Douglas et al. 2012. **Ithok Ererré: aprendendo a língua Krenak**. Associação Indígena Atorã, 2012.

KRENAK, Anderson et al. 2012. **Dicionário Krenak**. Associação Indígena Atorã, 2012.

KELLY, José Antônio. Notas para uma teoria do “virar Branco”. **Mana**, v. 11, n. 1, p. 201-234, 2005. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000100007. Acesso em: 26 nov. 2018.

KIRSCH, Stuart. **Mining Capitalism: The relationship between corporations and their critics**. Oakland (CA): University of California Press, 2014.

KIRSCH, Stuart. Imagining Corporate Personhood. **Political and legal anthropology review**, v. 37, n. 2, p. 207-2017, 2014b.

KIRSCH, Stuart. **Engaged Anthropology**. Oakland (California): University of California Press. 2018, 306 p.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. 3 ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

LEVI-STRAUSS, C. **O pensamento Selvagem**. Campinas: Papirus, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **o Cru e o Cozido: Mitológicas**, v.1. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Do mel às Cinzas: Mitológicas**, v.2. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

LOSEKANN, Cristiana; MILANEZ, Bruno. A emenda e o soneto: notas sobre os sentidos da participação no TAC de Governança. **Versos**, v. 2, n. 1, p. 3-25.

MARÉS, Carlos Frederico de Souza. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 2009.

MARINATI, Francieli Aparecida. **Índios Imperiais: os Botocudos, os Militares e a Colonização do Rio Doce (Espírito Santo, 1824-1845)**. Dissertação (Mestrado em História) – Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade do Espírito Santo, Espírito Santo, 2007)

MATTOS, Izabel Misságia. **Borum, Bugre, Kraí: constituição social da identidade e memória étnica Krenak**. 1996. Dissertação (Mestrado em sociologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1996.

MATTOS, Izabel Misságia. **Civilização e Revolta: Os Botocudos e a Cataquese na Província de Minas**. Bauro: EDUSC, 2004.

MAIA, Arthur; PONTES, Giovani. **Discurso: Colação 2018.02 (Direito)**. Belo Horizonte, Universidade Federal de Minas Gerais, 06 dez. 2018. (Comunicação oral).

MILANEZ, Bruno; LOSEKANN, Cristiana (Org.). **Desastre no vale do rio Doce: Antecedentes, impactos e ações sobre a destruição**. Rio de Janeiro: Folio Digital: Letra e Imagem, 2016.

MILANEZ, Bruno; Santos, R. S. P. d.; GIFFONI PINTO, R.; GONÇALVES, R.. COELHO, T. P. Antes Fosse Mais Leve a Carga: introdução aos argumentos e recomendações referentes ao desastre da Samarco/Vale/BHP Billiton. **In: ZONTA, M.; TROCATE, C. Trocate (Eds.), Antes Fosse Mais Leve a Carga: reflexões sobre o desastre da Samarco/Vale/BHP Billiton**. Marambá: Editorial iGuana, pp. 17-49, 2016.

MILANEZ, Bruno; PINTO, Raquel Giffoni. 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. 2016. Disponível em: 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_Val_e_S_A_e. Acesso em 20 jun. 2019.

MILANEZ, B. *et al.* Minas não há mais: Avaliação dos aspectos econômicos e institucionais do desastre da Vale na bacia do rio Paraopeba. **Versos - Textos para Discussão PoEMAS**, v. 3, n. 1, p. 1-114, 2019. Disponível em: <http://www.ufjf.br/poemas/files/2017/04/Milanez-2019-Minas-n%C3%A3o-h%C3%A1-mais-versos.pdf>. Acesso em 02 ago. 2019.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO ESTADO MINAS GERAIS - MPMG. **Petição Inicial da Ação Civil Pública 0400.15.004335-6**. 2015. Disponível em: <https://apublica.org/wp-content/uploads/2018/09/Ata%CC%A7a%CC%83o-Sau%CC%81de-Samarco-IC16.000093-3-25jun2018.docx>. Acesso em: 21 jun. 2019.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL – MPF. **Petição Inicial da Ação Civil Pública 0023863-07.2016.4.01.3800**. 2016. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/docs/acp-samarco>. Acesso em 21 jun. 2019.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL - MPF; SAMARCO MINERAÇÕES S.A.; VALE S.A.; BHP BILLITON BRASIL LTDA. **Termo de Ajuste Preliminar – TAP**. Belo Horizonte, 2017a. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/docs/termo-de-acordo-preliminar-caso-samarco>. Acesso em 21 jun. 2019.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL - MPF; MINISTÉRIO PÚBLICO DE MINAS GERAIS - MPMG; SAMARCO MINERAÇÕES S.A.; BHP BILLITON LTDA.; VALE S.A. **Termo aditivo ao termo de ajuste preliminar – aditivo TAP**. Belo Horizonte, 2017b. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/mg/sala-de-imprensa/docs/aditivoTAP.pdf>. Acesso em: 21 jun. 2019.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL - MPF *et al.* **Termo de Ajuste de Conduta - governança**. Belo Horizonte, 2018. Disponível em: [file:///C:/Users/Joao%20Vitor/Downloads/TAC_Governanca%20\(3\).pdf](file:///C:/Users/Joao%20Vitor/Downloads/TAC_Governanca%20(3).pdf). Acesso em 21 jun. 2019.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL - MPF; MINISTÉRIO PÚBLICO DE MINAS GERAIS - MPMG. **Parecer 279/2018/SPPEA**. Belo Horizonte, 2018.

MANIZER, Henri Henrikhovitch. Les Botocudos. [Traduzido do russo por A. Childe.] **Archivos do Museu Nacional do Rio de Janeiro**, v. XXII, p. 243-273, 1919.

MOL, Annemarie. Política ontológica. Algumas ideias e várias perguntas. *In*: NUNES, João A.; ROQUE, Ricardo. (Org.). **Objetos impuros: experiências em estudos sociais e ciência**. Porto: Edições Melhoramentos, 1999, p. 1-23. Disponível em: <https://dare.uva.nl/search?identifier=3d93708b-001c-4b13-9bc5-abe24664a76f>. Acesso em 10 jan. 2018.

NADER, L. Harmonia Coerciva: A economia política dos modelos jurídicos. *Revista brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.9, n.26, out. 1994. Disponível em: http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_26/rbcs26_02.htm. Acesso em 13 fev. 2019.

NASCIMENTO, Tiago Heliodoro. **O direito em disputa: uma etnografia da casa de Afonso Pena**. 2017. Dissertação (mestrado em antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

NICÁCIO, Camila. Mediação de conflitos e emergência normativa. **Revista da Faculdade de Direito da UFMG**, v. 1, n. 73, p. 141-171, 2018.

NOGUEIRA, Danielle. Produção de minério de ferro da Vale atinge recorde. Rio de Janeiro: O Globo, 2015. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/economia/producao-de-minerio-de-ferro-da-vale-atinge-recorde-17813931>. Acesso em: 08 de ago. 2019.

NIMUENDAJÚ, Curt. Social organization and beliefs of the botocudos of Eastern Brazil. **Southwestern Journal of Anthropology**, v. 2, 1946.

NIMUENDAJÚ, curt; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Cutr Nimuendaju: 104 mitos indígenas nunca publicados. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, n. 21, 1986, p. 64-111.

OTERO DOS SANTOS, J. Sobre o virar índio: ritual e transformação entre os Arara. In: 29ª Reunião de Antropologia Brasileira, 2014, Natal. 29ª Reunião Brasileira de Antropologia. Brasília: ABA, 2014. v. 29. p. 111-150.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131998000100003. Acesso em: 01 jan. 2019.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.

PARANAIBA, Guilherme. População de Governador Valadares segue enfrentando longas filas por água. **Estado de Minas**, Belo Horizonte, 15 nov. 2019. Disponível: https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2015/11/15/interna_gerais,708079/populacao-de-governador-valadares-segue-enfrentando-longas-filas-por-a.shtml. Acesso em 19 set. 2019.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. Os Krenak do rio Doce, a pacificação, o aldeamento e a luta pela terra. In: XIII Encontro Anual da ANPOCS, 1989, Caxambú. **Anais [...]** Minas Gerais: ?, 1994.

PARAÍSO, Maria Hilda B. Os botocudos e sua trajetória história. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (org.). **História dos Índios no Brasil**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

PASCOAL, Walison Vasconcelos. **Imagens da sociopolítica Borum e suas transformações**. 2010. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2010.

PASCOAL, Walison Vasconcelos. Os índios Borum frente os projetos de desenvolvimento no Vale do Rio Doce. In: Encontro Anual da Anpocs, 38., 2014, Caxambu. **Anais eletrônicos [...]**. Caxambu (MG): ANPOCS. Disponível em: <https://www.anpocs.com/index.php/encontros/papers/38-encontro-anual-da-anpocs/gt-1/gt31-1>. Acesso em: 27 fev. 2019.

PASCOAL, Walison Vasconcelos. Os sentidos de luta e a “ressurgência cultural” entre os Krenak. **Revista de Estudos e relações interétnicas**, v. 20, n; 2, 2017, p. 87-108.

PASCOAL, Walison Vasconcelos. **Um parente na estante do museu: Etnografia sobre Jorminhot, estátua sagrada dos índios Krenak**. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2019.

PEIRANO, Mariza. Artimanhas do acaso. **Anuário Antropológico**, v. 89, p. 9-21, 1992.

PEIRANO, Mariza. Etnografia não é método. **Horizontes Antropológicos**, v. 20, n. 42, p. 377-391, 2014. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832014000200015. Acesso em: 20 out. 2018.

PEREIRA, Ana Beatriz Nogueira. **Sentir o calor da terra, para sentir que a gente tá vivo: memória, identidade e territorialidade na vivência cotidiana do desastre da Samarco**. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia e Ciência Humana da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

PERES, Sidnei Clemente. **Cultura, política e identidade na Amazônia: o associativismo indígena no Baixo Rio Negro**. Tese (Doutorado em Antropologia) – Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciência Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.

PEZARD, Alice. The Golden Share of Privatized Companies. **Brook. J. Intl L.**, v. 21, n. 1, 1995. Disponível em: https://heinonline.org/HOL/Page?handle=hein.journals/bjil21&div=9&g_sent=1&casa_token=kBQ4e21NmWYAAAAA:J0N_SbeyLzQTIIVobBKKKeFdwIPhbT0Fnjai-gDGtoAebj-UY2Xtm0pUWBRu65FBKZKIAej50kg&collection=journals. Acesso em 01 ago. 2019.

PREFEITURA DE GOVERNADOR VALADARES. **Nova captação de água**: Renova apresenta Processo de Contratação. Governador Valadares: Secretaria de Comunicação e Mobilização Social, 2018. Disponível em: <http://www.valadares.mg.gov.br/detalhe-da-materia/info/nova-captacao-de-agua-renova-apresenta-processo-de-contratacao/85011>. Acesso em 08 ago. 2019.

RAMBOLL. Relatório de monitoramento consolidado dos programas socioeconômicos e socioambientais para restauração da bacia do rio Doce, mar./2018 a Nov./2018, 2018. Disponível em: <http://www.mpf.mp.br/para-o-cidadao/caso-mariana/documentos/relatorio-ramboll>. Acesso em 23 jun. 2019.

RAMOS, Alcida. Vozes Indígenas: O contato vivido e contado. **Anuário Antropológico**, v. 87, p. 117-143, 1990.

REVISTA BRASILEIRA DE ESTUDOS POLÍTICOS. Apresentação. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, n. 40, sem paginação, 2012. Disponível em: <https://pos.direito.ufmg.br/rbep/index.php/rbep/article/view/162/157>. Acesso em 10 jan. 2019.

RIBEIRO, Darcy. **Os Índios e a Civilização**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 1970.

RICARDO, Carlos Alberto. Quem fala em nome dos Índios? *In*: RICARDO, Carlos Alberto (Ed.). **Povos Indígenas do Brasil 1991-1995**. São Paulo: ISA, 1006, p. 90-91. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/livros/povos-indigenas-no-brasil-1991-1995-0>. Acesso em: 26 abr. 2019.

ROLAND, Manoela Carneiro *et al.* Negociação em contato de violações de Direitos Humanos por empresas: Uma breve análise dos mecanismos de solução negociada à luz do caso do rompimento da barragem de Fundão. **Versos**, v. 2, n. 1, 2018, p. 3-25.

ROUSSEFF, Dilma. Discurso da Presidenta da República durante cerimônia de assinatura do Termo de Ajuste de Conduta entre a União, os estados de Minas Gerais e do Espírito Santo e a Samarco Mineradora S/A. **Palácio do Planalto**, Brasília, 2016. Disponível em: <http://www.biblioteca.presidencia.gov.br/presidencia/ex-presidentes/dilma-rousseff/discursos/discursos-da-presidenta/discurso-da-presidenta-da-republica-dilma-rousseff-durante-cerimonia-de-assinatura-de-termo-de-ajustamento-de-conduta-entre-a-uniao-os-estados-de-minas-gerais-e-do-espírito-santo-e-a-samarco-mineradora-s-a-brasil-ia-df>. Acesso em: 21 jun. 2019.

SAMARCO MINERAÇÕES. **Relatório de sustentabilidade Anual de 2005**. Belo Horizonte, 2006, 139 p. Disponível em: <https://www.samarco.com/wp-content/uploads/2016/08/2005-Relatorio-Anual-de-Sustentabilidade.pdf> . Acesso em: 26 jul. 2019.

SAMARCO MINERAÇÕES. **Relatório de sustentabilidade Anual de 2008**. Belo Horizonte, 2006, 139 p. Disponível em: <https://www.samarco.com/wp-content/uploads/2016/08/2008-Relatorio-Anual-de-Sustentabilidade.pdf>. Acesso em: 26 jul. 2019.

SAMARCO MINERAÇÕES. **Relatório de sustentabilidade Anual de 2012**. Belo Horizonte, 2006, 139 p. Disponível em: <https://www.samarco.com/wp-content/uploads/2016/08/2012-Relatorio-Anual-de-Sustentabilidade.pdf> Acesso em: 26 jul. 2019.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. De Caboclo a Índio: etnicidade e organização social e política entre os povos indígenas contemporâneos no Nordeste do Brasil; o Caso Kapinawá. **Cadernos do Leme**, n. 2, v. 3, 2011, p. 88- 191. Disponível em: <http://www.leme.ufcg.edu.br/cadernosdoleme/index.php/e-leme/article/view/45>. Acesso em: 01 jan. 2019.

SAMPAIO-SILVA, Orlando. O Antropólogo Herbert Baldus. **Revista de antropologia**, n. 2, v. 43, 2000. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-77012000000200004. Acesso em: 10 jan. 2019.

SEEGER, Anthony; DAMATTA, Roberto, VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. **Boletim do Museu Nacional**, Nova Sério, Antropologia, Rio de Janeiro, n. 32, maio 1979. Disponível em: http://www.ppgasmn-ufrrj.com/uploads/2/7/2/8/27281669/boletim_do_museu_nacional_32.pdf. Acesso em: 24 nov 2018

SEGATO, Rita Laura. Antropologia e Direitos Humanos: alteridade e ética no movimento de expansão e consolidação dos direitos universais. **Mana**, v. 12, n.1, 2006, p. 207-236.

SERRA, C. **A tragédia em Mariana**: a história do maior desastre ambiental do Brasil Rio de Janeiro: Record, 2018.

SOARES, Geralda. **Os Borum do Watú**: Os índiso do rio Doce. 1992. Contagem: CEFEDES, 1992.

SPAEMANN, Robert. **Persons**: the difference between “someone” and “something”. New York: Oxford University Press, 2006.

SOUSA FILHO, Carlos F. M. de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá Editora, 1998.

STRATHERN, Marilyn. **O Efeito Etnográfico**. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

SZTUTMAN, Renato. Apresentação. *In*: VIVEIROOS DE CASTRO, Eduardo; SZTUTMAN, Renato (Orgs.). **Eduardo Viveiros de Castro**: Série Encontros. Rio de Janeiro: Azougue, 2008, p. 8-19.

SUPIOT, Alain. **Homo Juridicus**: ensaio sobre a função antropológica do direito. São Paulo: Martins fontes, 2007.

TAYLOR, Charles. **As Fontes do Self**: A construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 1997.

TOMAZETTE, Marlon. **Curso de Direito Empresarial: Teoria Geral e Direito societário** Vol. 1. São Paulo: Ediotra Atlas, 2013.

UNIÃO; ESTADO DE MINAS GERAIS. **Petição Inicial da Ação Civil Pública** 0069758-61.2015.4.01.3400. 2015. Disponível em: <https://processual.trf1.jus.br/consultaProcessual/processo.php?proc=697586120154013400&secao=JFMG>. Acesso em: 21 jul. 2019.

UNIÃO, INSTITUTO BRASILEIRO DE MEIO AMBIENTE E DOS RECURSOS NATURAIS RENOVÁVEIS, INSTITUTO CHICO MENDES DE CONSERVAÇÃO DA BIODIVERSIDADE, AGÊNCIA NACIONAL DE ÁGUAS, DEPARTAMENTO NACIONAL DE PRODUÇÃO MINERAL, FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO, . . . BHP.

ÚLTIMOS dias em Regência. Produção Daniel Zanetti e João Paulo Lyrio Izoton. Espírito Santo: GEPEDES; CAT, 2016. 1 vídeo (8 min). Publicado pelo Canal TV UFES. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=1Ynmu5uXD9Q>. Acesso em 07 ago. 2019.

VALE. Desempemho da Vale em 2015. Rio de Janeiro, 2015. Disponível em: http://www.vale.com/PT/investors/information-market/quarterly-results/ResultadosTrimestrais/vale_IFRs_USD_4t'15p.pdf. Acesso em: 08 de ago. 2019.

VALE. Composição de acionistas. 2019. Disponível em: http://www.vale.com/PT/investors/company/Documents/assets/Composicao_Acionaria_Maio_2019.pdf. Acesso em 24 jul. 2019.

VALENTIM, Marco Antônio. Descolonização metafísica: esboço de manifesto contra-filosófico. **Revista do NESEF**, v. 8, n. 1jan./jul., 2019.

VALENCIO, N. Desastres, tecnicismos e sofrimento social. *Ciência & Saúde Coletiva*, vol. 19, n. 9, p. 3631-3644, 2014. VIÉGAS, R. N.; PINTO, G.R.; GARZON, N. F. L. *Negociação e acordo ambiental: o Termo de Ajustamento de Conduta (TAC) como forma de tratamento dos conflitos ambientais*. Rio de Janeiro: Fundação Heinrich Böll; FASE e ETTERN/IPPUR, 2015

VILAÇA, Aparecida. O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **RCBS**, n. 44, v. 15, out. 2000.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, v. 2, n. 2, 1996. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93131996000200005. Acesso em 29 ago. 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac Naify, 2002a.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O nativo relativo. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002b. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132002000100005. Acesso em: 21 nov. 2018.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. *Perspectival Anthropology and the method of Controlled Equivocation*. **Tipití**, v. 2, n. 1, 2004a. Disponível em:

<https://www.unil.ch/stslab/files/live/sites/stslab/files/Actu/Perspectival%20Anthropology%20and%20the%20Method%20of%20Controlled%20Equivocati.pdf>. Acesso em 20 nov. 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. **O que nos faz pensar**, v. 14, n. 18, p. 225-254, 2004b. Disponível em: <http://www.oquenofazpensar.fil.puc-rio.br/index.php/oqnf/article/view/197>. Acesso em: 29 ago. 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo; SZTUTMAN, Renato (Orgs.). **Eduardo Viveiros de Castro**: Série Encontros. Rio de Janeiro: Azougue, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas Canibais**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os involuntários da Pátria. **ARACÊ - Direitos Humanos em Revista**, n. 5, fev. 2017. Disponível em: <http://chaodafeira.com/catalogo/caderno-n-65-os-involuntarios-da-patria/>. Acesso em: 9 nov. 2018.

WALD, Arnaldo. **O governo das empresas**. Revista de Direito Bancário, do Mercado de Capitais e da Arbitragem, São Paulo, ano 5, n2 15, jan./mar. 2002, p. 56

WANDERLEY, Luiz Jardim. Do *Boom* ao Pós-*Boom* das *commodities*: o comportamento do setor mineral no Brasil. **Versos – textos para discussã PoEMAS**, v. 1, n. 1, p. 1-7, 2017.

WANDERLEY *et al.* Desastre da Samarco/Vale/BHP no Vale do Rio Doce: aspectos econômicos, políticos e socioambientais. **Cienc. Cult.** v. 68, n. 3, São Paulo, 2016. Disponível em: http://cienciaecultura.bvs.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0009-67252016000300011. Acesso em 29 jun. 2019.

WAGNER, Roy. **The invention of culture**. Chicago: The university of Chicago Press, 1981.

WAGNER, Roy. Existem grupos sociais nas terras altas da Nova Guiné? **Cadernos de Campo**, São Paulo, n. 19, p. 237- 257, 2010.

WARAT, Luís Alberto. Senso crítico e senso comum teórico dos juristas. **Sequência**, v. 3, n. 5, 1982. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/sequencia/article/view/17121/15692>. Acesso em 05 dez. 2018.

WERNECK, Gustavo. Escola de líderes e de excelência na área do direito comemora aniversário em BH. **Estado de Minas**, Gerais, 27 de out. de 2012. Disponível em: http://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2012/10/27/interna_gerais,325896/escola-delideres-e-de-excelencia-na-area-do-direito-comemora-aniversario-em-bh.shtm.l Acesso em: 05 dez. 2018.

WIED-NEUWIED, Maximilian. **Reise nach Brasilien**: In den Jahren 1815 bis 1817 Frankfurt (DE): ?, 1820. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/2647>. Acesso em 10 out. 2019.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Philosophical Investigations**. Translated by G.E.M Anscombe. Oxford: Brasil Blackwell, 1958.

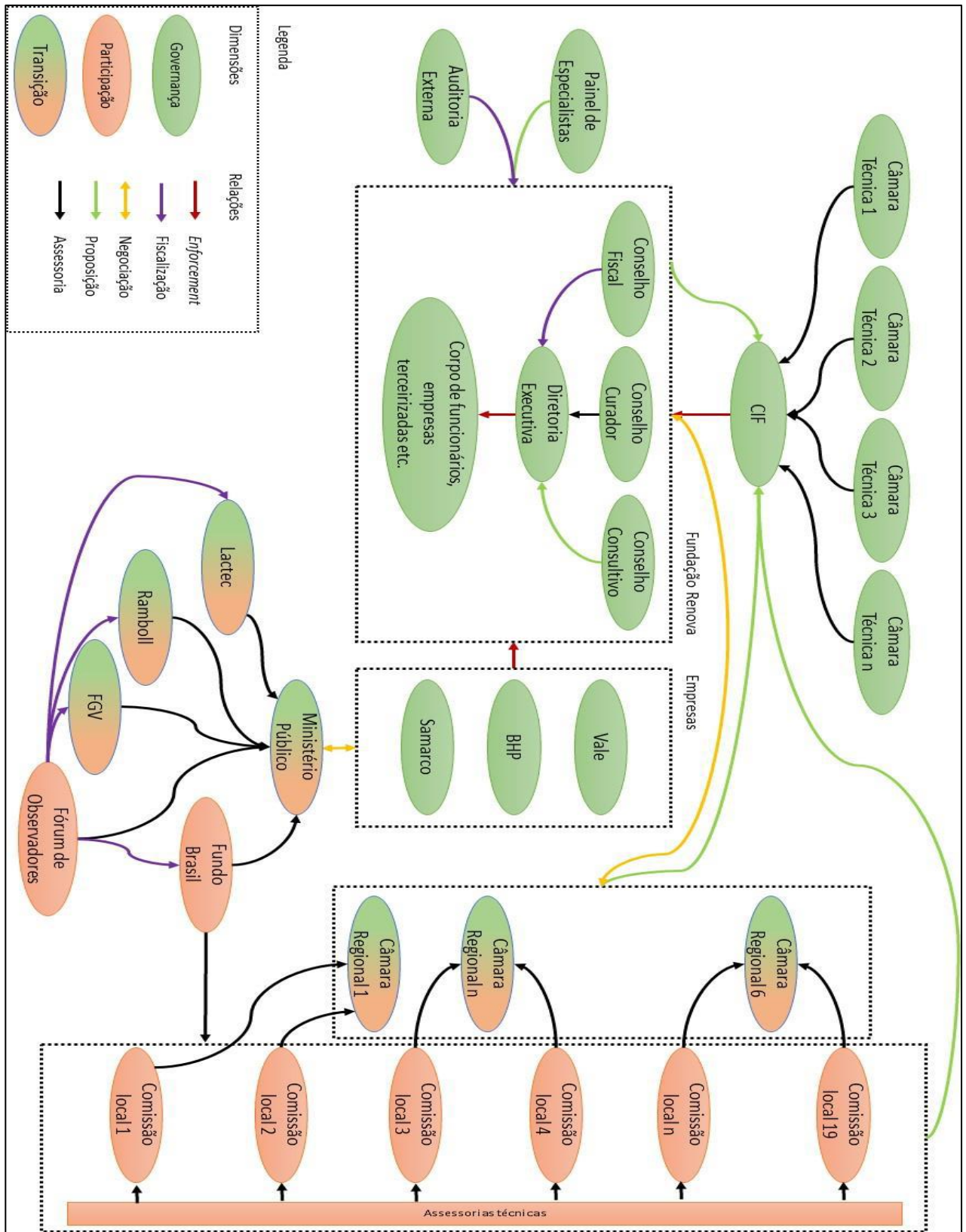
ZHOURI, Andréa; VALENCIO, N.; OLIVEIRA, R.; ZUCARELLI, M.; LASCHEFSKI, K.; SANTOS, F.A. **O desastre da Samarco e a política das afetações: classificações e ações que produzem o sofrimento social.** Mariana/Artigos. 2016. Disponível em: <http://conflitosambientaismg.lcc.ufmg.br/wp-content/uploads/2016/09/v68n3a12.pdf>. Acesso em: 20 jul. 2019.

ZHOURI, Andréa; OLIVEIRA, Raquel; ZUCARELLI, Marcos and VASCONCELOS, Max. **The Rio Doce mining disaster in Brazil: between policies of reparation and the politics of affectations.** *Vibrant, Virtual Braz. Anthr*, v.14, n.2, 2017.

ZUCARELLI, Marcos Cristiano. **A matemática da gestão e a alma lameada:** Os conflitos da governança no licenciamento do projeto de mineração Minas-Rio e no desastre da Samarco. 2018. Tese (Doutorado em Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciência Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

- ANEXO II -

ESQUEMA DE ORGANIZAÇÃO JURÍDICO-BUROCRÁTICA CRIADA PELO TAC-Gov



Fonte: Losekan e Milanez (2018)