



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

JORGE HENRIQUE TEOTONIO DE LIMA MELO

KÀJRÉ: A VIDA SOCIAL DE UMA MACHADINHA KRAHÔ

**Natal/RN
2010**

JORGE HENRIQUE TEOTONIO DE LIMA MELO

KÀJRÉ: A VIDA SOCIAL DE UMA MACHADINHA KRAHÔ

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Edmundo Marcelo Mendes Pereira

Natal/RN
2010

JORGE HENRIQUE TEOTONIO DE LIMA MELO

KÀJRÉ: A VIDA SOCIAL DE UMA MACHADINHA KRAHÔ

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Aprovada em 10 de setembro de 2010.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Edmundo Marcelo Mendes Pereira (Orientador) – PPGAS/UFRN

Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho – PPGAS/UFRJ/MN

Prof. Dr. Carlos Guilherme Octaviano do Valle – PPGAS/UFRN

Prof.^a Dr.^a Francisca de Souza Miller (Suplente) – PPGAS/UFRN

Natal/RN
2010

*Para os Krahô,
pessoas de riso mais fácil e sincero que já conheci.*

AGRADECIMENTOS

À CAPES, pelo apoio por meio do financiamento da minha missão de estudo no Programa Nacional de Cooperação Acadêmica (Procad).

A Edmundo Pereira, não só pela orientação sempre clara e motivadora, mas por traduzir com precisão o que eu espero de um verdadeiro mestre. E também, é claro, pelas “provocações”.

Aos demais professores que tive durante os cursos no PPGAS/UFRN: Francisca Miller, Eliane Tânia Freitas e Carlos Guilherme do Valle, pela seriedade, generosidade, compromisso e sabedoria com que levaram seus trabalhos de docência. À Tânia e a Guilherme agradeço especialmente por acompanharem com afinco os estágios iniciais desta pesquisa, e pelas críticas e orientações em minha banca de qualificação.

A João Pacheco de Oliveira Filho, pelo apreço da leitura e pelas críticas e sugestões.

Aos funcionários do PPGAS e do Departamento de Antropologia da UFRN, pela solicitude na prestação de seus serviços.

A Pascoal Hapor, por autorizar minhas estadias em Pedra Branca.

À Luisa Popêj, Jorge Jajôc, Marliana Te'nacá, Maria Lúcia Hipô e Joilson Hajopir, por me receberem em sua casa sempre com tanto carinho e atenção.

A André Cuni'tyc, pelas frequentes trocas de experiências e saberes, mas, sobretudo, pela paciência com a minha “ingenuidade *kopê*”.

A Domingos Craté, Martinho Penô e Martinho Zezinho, pelas longas conversas em que eu procurei falar menos e ouvir mais, com atenção e curiosidade, as lições, ideias, histórias, lamentos, piadas.

A Miguelito Cawkre, pela vontade e disposição em compartilhar sabedoria.

À Mayana, da Escola Estadual *Toro Hacro*, pelos constantes esclarecimentos, atenção, e, ainda, pelas atualizações das últimas notícias da cidade durante minhas estadias na aldeia.

A Sérgio Domingues, por me receber em sua casa em Marília/SP e se dispor a conversar sobre o meu trabalho e sobre o drama da machadinha.

Ao corpo de funcionários do Museu Paulista, do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP, do Arquivo Público do Estado de São Paulo, da Biblioteca Nacional do Rio de Janeiro, do Museu do Índio do Rio de Janeiro e do Museu Nacional/UFRJ, pelo apoio durante as minhas visitas para pesquisas bibliográfica e documental. No Museu Nacional/UFRJ agradeço especialmente à professora Renata de Castro Menezes pela atenção dispensada em julho de 2008 e durante a minha missão Procad, em agosto e setembro de 2009.

A Dave Williams e à Marcella Camargo, pelos convites sempre oportunos e, mais ainda, pela

generosidade.

À Paula Berwanger, Sophie Chaves, John Graham, Álvaro Maciel, Gabriela Monteiro, Nathalie Sales, Raphael Barbosa, Jason Stewart, Marcella Tovar e Igor Tumasov, pela companhia e experiências compartilhadas em Pedra Branca e de volta ao Rio.

A Vitor Aratânia, chefe de posto da FUNAI, e à Eli, enfermeira da FUNASA, pelo apoio na cidade de Itacajá.

Aos colegas de turma no PPGAS/UFRN, pelas conversas, discussões construtivas e o caminho trilhado juntos. O meu carinho especial por Susana Rocha, Isabel Martins e Ana Gretel Boschemeier, pela amizade que extrapolou a sala de aula.

À Elisa Paiva, pela amizade de quase 17 anos, desde os tempos do Ensino Fundamental no CEI, passando juntos pelo GTC, pela graduação, por este mestrado, até se tornar recentemente minha mais estimada colega de trabalho na TV Universitária. Pelo amparo nesta amizade que permite as mais sinceras críticas, os conselhos, as confidências, os desabafos e as piadas mais infames.

A Kelson Oliveira, o amigo “cearense onírico”, pelos intercâmbios culturais nos nossos papos acadêmicos ou não.

A André Locattel e Alan Veloso, pela hospitalidade durante a etapa Rio de Janeiro da minha missão Procad.

À Marina Ferreira, pela amizade e carinho, pelo incentivo durante a pesquisa, mas também pelos passeios e o samba sempre que precisei descansar.

À Juliana Fernandes e Kristian Kronhardt, companhias especiais sempre, e que pareceram incansáveis em policiar minha concentração nos estudos.

À minha família, em especial meus pais, Jorge e Telma, e minha irmã, Mariana, pela segurança, compreensão, liberdade.

À Tânia e Manuela, meu porto seguro em Palmas/TO.

A Kevin Lawrence, o astrofísico com mais espírito de antropólogo de que já tive notícias. Pelo apoio, a amizade de sempre, e por ter sido o primeiro a acreditar que eu posso um dia me tornar um “*indian expert*”.

RESUMO

O presente trabalho propõe a análise de uma situação de “drama social” envolvendo a etnia Krahô (classificada na etnologia como pertencente ao grupo Jê-Timbira) e o Museu Paulista da Universidade de São Paulo, os quais classificamos como dois campos sociais distintos. O entendimento do “drama” se objetiva por meio do exame de cada um desses campos e da aproximação de ambos com base nas posições assumidas, dentro da rede de relações estabelecidas durante o processo social, por atores representativos tanto do campo Krahô quanto do que convencionamos chamar aqui de campo acadêmico-administrativo. É realizada uma abordagem etnográfica multi-situada, que busca complexificar a construção do “drama” e as posições na referida rede, levando-se em consideração projetos políticos institucionais, projetos pessoais e trajetórias de vida inscritos em uma perspectiva histórica. Pretende-se levantar discussões sobre a relação da formação dos museus histórico-científicos e etnográficos com práticas da disciplina antropológica, bem como o papel social dessas instituições e os processos de significação de objetos de cultura material indígena.

Palavras-chave: Krahô, museu, cultura material, drama social, redes sociais.

ABSTRACT

This paper proposes to analyse a situation of “social drama” involving the Krahô Indians (classified in ethnology as belonging to Jê-Timbira group) and the Museu Paulista of the Universidade de São Paulo, which we can classify as two distinct social fields. The understanding of the “drama” is conveyed through an examination of each of these fields and the coming together of both on the basis of the positions taken up, within the network of relationships established during the social process, by actors representing both the Krahô field and what we may call here the academic-administrative field. A multi-sited ethnographic approach is adopted, seeking the complexity of the “drama” and the positions in the aforementioned network, taking into consideration institutional political projects, personal projects and personal trajectories within a historical perspective. The aim is to encourage discussion of the relationship between the formation of the historical-scientific and ethnographic museums and the practices of the anthropological discipline, as well as the social role of these institutions and the processes of signification of objects belonging to the indigenous material culture.

Key words: Krahô, museum, material culture, social drama, social networks.

SUMÁRIO

CONVENÇÕES.....	viii
1 – INTRODUÇÃO.....	01
2 – CAPÍTULO I: DE KOPÊ, DE MEHÊ E DE MEHÊ KRAHÔ.....	10
2.1 – FORMAÇÃO DAS ALDEIAS KRAHÔ.....	10
2.2 – PEDRA BRANCA E A SOCIEDADE ENVOLVENTE.....	13
2.3 – ELEMENTOS DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA.....	21
2.3.1 – Os Grupos Cerimoniais.....	24
2.3.2 – A Administração da Aldeia.....	27
2.3.3 – Laços Familiares, Consumo e Autonomia.....	32
2.3.4 – Habitação e Roçados.....	38
3 – CAPÍTULO II: ANTROPOLOGIA E COLEÇÕES ETNOGRÁFICAS.....	45
3.1 – COLONIALISMO, NACIONALISMO E MUSEUS HISTÓRICOS.....	45
3.2 – O MUSEU PAULISTA.....	54
3.3 – SIGNIFICAÇÕES ACADÊMICO-ADMINISTRATIVAS ACERCA DA POSSE DA <i>KÀJRÉ</i> PELO MUSEU PAULISTA.....	58
4 – CAPÍTULO III: AS MACHADINHAS <i>KÀJRÉ</i>: REPRESENTAÇÕES E POSICIONAMENTOS.....	69
4.1 – MACHADINHA <i>KÀJRÉ</i>	69
4.1.1 – A Narrativa de Origem: Como o Grupo Recebeu a <i>Kàjré</i> ?.....	77
4.2 – APRESENTAÇÕES RITUAIS.....	81
4.3 – A “BUSCA” PELA <i>KÀJRÉ</i> EM SÃO PAULO.....	87
4.4 – SIGNIFICAÇÃO KRAHÔ ACERCA DA POSSE DA <i>KÀJRÉ</i> PELO MUSEU PAULISTA.....	91
4.4.1 – Museu Indígena? O Projeto de Martinho Penõ.....	93
5 – CONSIDERAÇÕES FINAIS: DE <i>KOPÊ</i> E DE <i>MEHÊ</i>: TENDÊNCIAS GLOBAIS E PROJETOS LOCAIS.....	99
5.1 – MUSEUS HISTÓRICO-CIENTÍFICOS E ANTROPOLOGIA.....	101
5.2 – OS PROCESSOS DE REAPROPRIAÇÃO DE OBJETOS: AS SIGNIFICAÇÕES DA MACHADINHA.....	103
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	107
GLOSSÁRIO.....	115
APÊNDICE – Tabela de benefícios financeiros do governo recebidos na aldeia Pedra Branca.....	117
ANEXO 1 – Mito de Aukê contado por Martinho Zezinho em 26 de janeiro de 2009.....	122
ANEXO 2 – Carta de apresentação ao Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.....	124
ANEXO 3 – Correspondências com o Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.....	126
ANEXO 4 – <i>E-mails</i> trocados com Eunice Durham.....	132
ANEXO 5 – Reportagens de 1986 sobre o “drama social” da machadinha <i>kàjré</i>.....	135

CONVENÇÕES

Estão em *itálico* as palavras em outros idiomas ou línguas, inclusive na língua timbira.

As categorias de discurso “nativo” utilizadas pelos interlocutores em língua portuguesa e as categorias teóricas, essas últimas seguidas das referências bibliográficas onde foram consultadas, estão entre aspas.

No anexo 1, as nomenclaturas de parentesco estão grafadas de acordo com o modelo anglo-saxão (SCHUSKY, 1973).

A grafia das categorias “nativas” em língua timbira utilizadas ao longo da dissertação obedece a convenção linguística encontrada em NASCIMENTO (2009), que segue o modelo fixado pela Comissão de Professores Timbira (CPT).

De acordo com o modelo, as consoantes c, g, h, k, l, m, n, p, r, t, x, as semivogais j, w, e as vogais a, ã, e, ê, i, ã, y, õ, u, ã, têm na língua timbira equivalências fonéticas às da língua portuguesa. A consoante timbira ’ tem equivalência fonética ao h em português, porém é utilizada para final de sílaba. As demais vogais timbira seguem o seguinte sistema fonético:

à = [ʌ]

ẽ = [e] ou [i]

ẽ = [ɛ] ou [ẽ]

ö = [o] ou [u]

ý = [ϕ] ou [χ]

1 – INTRODUÇÃO

O presente trabalho discorre sobre o movimento organizado entre o grupo indígena Krahô, no ano de 1986, para reivindicar ao Museu Paulista da Universidade de São Paulo (USP) a devolução de uma peça de sua cultura material – um machado de pedra denominado pelo grupo como *kàjré* – que havia sido retirado da aldeia Pedra Branca, hoje localizada no nordeste do Estado do Tocantins, e “doada” ao Museu pelo antropólogo Harald Schultz. Nesse contexto do que classificamos como um “drama social” (TURNER, 2008) envolvendo dois campos sociais distintos, buscamos analisar as motivações e implicações políticas do caso a partir das significações do objeto construídas pelos atores sociais.

O grupo étnico conhecido como Krahô se insere entre os Timbira¹, classificação para um conjunto de etnias que fazem parte do tronco linguístico Macro-Jê.

Utilizo aqui, e o farei durante todo o texto, a expressão *grupo étnico* ou, simplesmente, *grupo*, da mesma forma como utilizada em Barth (2000, p. 27): enquanto designação da literatura antropológica de uma população em que, entre outras características compartilhadas, “seus membros se identificam e são identificados por outros, como constituindo uma categoria que pode ser distinguida de outras categorias da mesma ordem”. Dessa forma, entendemos a qualidade atributiva e identificadora dessas categorias, manifestada pelos etnônimos.

Krahô é um etnônimo de uso regional, mas também político-administrativo, convencionado na terminologia dos grupos indígenas que ocupam território brasileiro para designar um dos grupos que vivem no cerrado, em parte da região onde atualmente é o Estado do Tocantins. O grupo autodenomina-se *mehẽ*, categoria de auto-atribuição que aponta os que compartilham de sua origem² e que opõe-se à categoria *kopẽ*, que identifica o “estrangeiro”, o que vem “de fora”, podendo ser qualquer homem ou mulher que não seja do grupo referido³. Quando da colonização, tendo sido classificados de forma geral como “população indígena”,

¹ Classificação designada na etnologia a um conjunto de grupos, a saber: Apaniekra, Apinayé, Canela (Ramko'Kamekra), Gavião Parkateje, Krahô, Krinkati e Pukobyé. As demais etnias originalmente identificadas como grupos autônomos Timbira foram dissolvidas, após sua redução, entre os sete anteriormente citados (caso dos Kenkatéye, Krepumkatéye, Krokekamekhra, Põrekamekra, Txokamekra) ou entre os grupos da língua tupi-guarani Tembê e Guajajara (como foi o caso dos Krenye e dos Kukoikatéyê).

² Em NASCIMENTO (2009, p. 36), a categoria *mehẽ*, compartilhada pelos Apãniekra, é apontada como “designativa de 'minha própria carne’”.

³ Em AZANHA (1984, p. 46), *kopẽ* é “o 'incomum', o 'estranho', aquele que da 'Forma Timbira não apresenta nada de reconhecível’”.

ao lado de outros grupos que foram etnologicamente diferenciados dos “ocidentais”, os Krahô passaram a utilizar o termo *mehẽ* para se referir, em suas comunicações com o estrangeiro, a quaisquer grupos indígenas. Nesse contexto é que distinguem-se de outros grupos étnicos a partir da “adoção” do próprio etnônimo da língua portuguesa acrescentado à categoria *mehẽ*, ou seja, autodenominando-se *mehẽ krahô*. Dessa forma, *kopẽ* passa então a ser utilizado em referência apenas aos estrangeiros “não índios”.

A ideia de trabalhar com os Krahô se deu ainda em 2007, ano anterior ao meu ingresso no programa de pós-graduação, mas os recortes da pesquisa, bem como as linhas teórico-metodológicas adotadas, foram sendo desenvolvidos e revistos junto ao orientador ao longo da formação nos cursos de antropologia e à medida em que meus posicionamentos eram tomados com relação à disciplina. Dessa forma, ao longo desta introdução, busco fazer uma etnografia do próprio processo etnográfico da minha pesquisa, ou seja, apresento como se deu o trabalho de construção de dados a partir dos fatores que me levaram à definição do “objeto”, contextualizando as minhas incursões aos campos sociais que o envolvem.

Minhas visitas à terra indígena (TI) Kraolândia deram-se em quatro oportunidades entre os anos de 2007 e 2010⁴, sendo nos dois primeiros em diferentes contextos. Em outubro de 2007 participei como espectador da IX Feira Krahô de Sementes Tradicionais, realizada entre os dias 22 e 27 daquele mês na *Càpej*⁵ (União das Aldeias Indígenas Krahô), para onde fui convidado por uma colega antropóloga que sabia do meu interesse em visitar uma reserva indígena, em princípio baseado, mais do que em qualquer outra coisa, na curiosidade e em uma ideia de “aventura” que muitas pessoas que não atuam profissionalmente na área podem ter. Na ocasião, observei de forma não sistematizada relações sociais construídas entre Krahô de múltiplas aldeias, bem como entre Krahô e grupos de etnias diversas, antropólogos, sociólogos, funcionários de órgãos federais, estudantes e demais visitantes que, como eu, tomavam parte do evento. Durante o evento, por ser graduado em Comunicação Social, fui convidado por um estudante de jornalismo da Universidade Federal do Mato Grosso (UFMT), que estava na feira para ministrar uma oficina de vídeo e fotografia para crianças e adultos indígenas, a auxiliá-lo durante as aulas. Por meio das atividades dessa oficina e ao

⁴ As estadias se deram nos seguintes períodos: 22 a 27 de outubro de 2007, 23 a 29 de junho de 2008, 15 de janeiro a 16 de fevereiro de 2009, e 30 de janeiro a 06 de fevereiro de 2010.

⁵ De *cà* (pátio) e *pej* (bonito). Associação a que está afiliada a maior parte das aldeias krahô. Situa-se dentro dos limites da TI Kraolândia, próximo à aldeia de Água Branca. Apenas três aldeias – Bacuri, Aldeia Nova e Rio Vermelho – estão associadas à *Wytty Cati*, outra associação, que agrega ainda outros grupos Timbira e recebe apoio do Centro de Trabalho Indigenista (CTI).

acompanhar o funcionamento da rádio krahô instalada na *Capèj*, observei como indivíduos daqueles grupos lidavam com novas tecnologias e meios de comunicação de massa, colocando-se em contexto à minha visão as possibilidades de interação de um grupo krahô com grupos que se reconhecem e são por eles reconhecidos como distintos – indígenas ou não –, bem como as possibilidades que tem de incorporar elementos oriundos de “outras culturas”.

Interessado a princípio em desenvolver um trabalho com aquele grupo no campo da comunicação social, perguntei a um dos indigenistas que participava da feira, já no dia em que deixava a *Càpej*, como eu poderia visitar uma aldeia krahô em outra época do ano. Infelizmente tenho poucos registros escritos daquela semana, de modo que não me é possível recuperar quem é esse indigenista nem o propósito que o levava ao evento, mas orientou-me a procurar e pedir permissão a alguma liderança de Pedra Branca, justificando sua escolha por aquela ser uma aldeia “grande e bastante acostumada à visitação de estudantes”. Assim, embora tivesse voltado para casa sem procurar ninguém, não contestei a informação, mas ao ingressar como discente do PPGAS-UFRN no ano seguinte, comecei a trabalhar um projeto de pesquisa para dissertação de mestrado indicando Pedra Branca como campo junto aos Krahô.

No primeiro semestre de 2008, a mesma colega que me levava à Feira Krahô de Sementes Tradicionais do ano anterior faria mais uma viagem à Kraolândia. A antropóloga, Marcella Camargo, coordenava um núcleo de atividades extracurriculares da Escola Britânica do Rio de Janeiro, no qual estava desenvolvendo, junto a alunos do Ensino Médio daquela escola e estudantes convidados do morro da Babilônia, no bairro do Leme, Rio de Janeiro, uma série de oficinas, *workshops* e palestras que visavam a introdução desses jovens à pesquisa científica. O meu envolvimento com o grupo havia se dado em 2007, quando eu morava na capital fluminense e ministrei um dos mini-cursos de vídeo-documentário para os integrantes do núcleo. Dessa forma, sendo uma das novas atividades a serem desenvolvidas por aquele grupo um vídeo-documentário sobre o encontro de jovens cariocas com uma etnia indígena, fui convidado pela equipe a acompanhá-los. Talvez coincidentemente, talvez por algum motivo político que fugia ao meu respeito na época, mas que poderiam ser semelhantes aos quais aquele indigenista me indicara Pedra Branca como o lugar mais conveniente a ser visitado por estudantes, foi essa mesma aldeia a ser escolhida pelo núcleo como local para passar uma semana com os Krahô, o que então me pareceu conveniente, já que pretendia assim iniciar minhas etapas “de campo” para a pesquisa do mestrado.

Após o início das aulas da pós-graduação e algumas conversas com o meu orientador, eu já não tinha certeza sobre o que esperava ou poderia abordar em minha pesquisa, embora continuasse desejando trabalhar com os Krahô. Desse modo, embora tenha chegado à Pedra Branca pela primeira vez, na última semana de junho de 2008, para acompanhar o núcleo de Marcella Camargo e mais dez jovens entre 13 e 20 anos, busquei tentar perceber o que se apresentava como questão de relevância às pessoas naquela aldeia e que poderia ser abordado de forma cientificamente relevante em uma pesquisa etnográfica.

Na primeira manhã em Pedra Branca, no que pôde ser considerado por nós visitantes uma reunião de boas-vindas, o cacique Pascoal Hapor discursou sobre a “autonomia” conquistada pelos Krahô frente à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) no que diz respeito à autorização do ingresso nas terras indígenas destinadas àquela etnia. Nesse tópico, frisava o “valor da construção e manutenção de laços entre *mehẽ* e *kopẽ*”; construção de laços que, entre os Timbira em geral, dá-se muitas vezes por meio de relações de parentesco forjadas a partir de uma cerimônia de batismo daquele que “vem de fora”. Durante o batizado do nosso grupo, enquanto éramos ritualmente apresentados por um mestre de cerimônias aos demais presentes, falou-se mais uma vez do valor das relações que então se formavam e da “responsabilidade” que devíamos tomar para nós em divulgar e lutar pela integridade da “cultura krahô” fora dali. Não só durante essa visita, como também durante a que vim a realizar meses depois, a “responsabilidade” do meu papel como parte daquela rede de relações sociais foi sempre lembrado em atos e/ou palavras. Mais tarde eu viria a perceber, e isso será tratado neste trabalho, que tanto os discursos das autoridades de Pedra Branca quanto o batismo do estrangeiro fazem parte de um conjunto de estratégias políticas encontradas pelo grupo para definir posições e construir alianças dentro e fora da aldeia.

Outro tópico que se fez notar por mim naqueles primeiros dias em Pedra Branca foi o desejo frequente que alguns Krahô têm de ir à cidade. Alguns adultos e velhos atribuíram esse tipo de comportamento sobretudo às gerações mais novas, no entanto, não era bem o que eu podia observar. Percebi que a evidência desse assunto naquela semana era de certa forma ressaltada por ser época de festas juninas⁶, sendo que as comemorações tanto nas povoações mais próximas quanto na própria aldeia⁷ acirravam, por um lado, o desejo de ir aos

⁶ Com o termo “festas juninas” me refiro ao ciclo de celebrações do calendário católico que acontece durante o mês de junho, e que tem em suas principais datas os dias de Santo Antônio (13), São João (24) e São Pedro (29).

⁷ Durante a minha estadia em Pedra Branca, em junho de 2008, foram realizadas dentro da aldeia duas festas juninas: uma promovida pela escola estadual que fica na aldeia, que aconteceu no descampado que faz as vezes de campo de futebol em frente ao prédio onde funciona a escola, e contou com quadrilha dançada pelos

municípios vizinhos de Goiatins e Itacajá, e por outro o consumo de bebidas alcoólicas – cachaça, especialmente – dentro e fora da aldeia. Durante as minhas visitas seguintes, que ocorreram em outra época do ano, as lideranças já não chamavam publicamente tanta atenção para essa situação, embora o comportamento continuasse podendo ser observado.

Os papéis sociais assumidos ao se receber um nome krahô na cerimônia de batismo e o desejo e interesse pelo que vem da cidade podem parecer, *a priori*, tópicos particulares entre si. Entretanto, enxergo-os como partes de uma discussão maior que se insere na construção de relações dos Krahô com as outras populações envolventes. Sendo assim, a atenção à interação entre diferentes grupos sociais se apresentava como elemento central da pesquisa, fosse qual fosse o caso escolhido para abordagem.

Na última noite daquele período na aldeia, a 28 de junho, o Krahô Martinho Penõ, com quem eu conversara diversas vezes durante a semana, tendo ele inclusive tentado me batizar, o que não foi possível porque eu já havia acertado o batismo com outro Krahô, foi me visitar no acampamento montado atrás do prédio da escola estadual na aldeia, e me pediu ajuda na formulação de um projeto para “construir um lugar para guardar a machadinha”. Por “machadinha” ele se referia à *kàjrê*, machado de pedra com lâmina semi-lunar, cujo valor para aquele grupo eu começaria a descobrir a partir daquele dia.

A intenção de conceber dentro de uma aldeia krahô alguma espécie de *museu* – e esta categoria é utilizada por Martinho Penõ em sua definição do “projeto”, como passei a ouvir nas conversas posteriores com ele – me interessou enquanto possibilidade de abordagem etnográfica, uma vez que as experiências de “museus indígenas” já sustentam, por si, uma discussão de ponta no cenário da etnologia indígena atual. Em *A descoberta do museu pelos índios*, Freire (2003) reflete sobre esses processos a partir de ocorrências no Brasil ao longo dos últimos quinze anos.

(Algumas expressivas lideranças indígenas) Encantados com a descoberta, decidiram, então, lutar pela criação de um museu indígena na Amazônia, capaz de exercer papel educativo e mobilizador, organizar a memória e revigorar a identidade de diferentes etnias. (FREIRE, 2003).

alunos *mehẽ* e suas professoras *kopẽ*, fogueira, barraca de comidas típicas e música características dessas festas; a outra foi organizada por próprios Krahô de Pedra Branca, que compraram cerveja e pinga na cidade e alugaram um som que, ligado ao gerador da aldeia, funcionou boa parte da noite tocando discos de bandas de forró da região norte do país. Essa última festa aconteceu no pátio central da aldeia e o grupo da *British School Rio de Janeiro*, do qual eu fazia parte, foi aconselhado pelo velho Luís Pinto a não tomar parte, por medidas de segurança. Segundo ele, a presença de Krahô que vieram de outras aldeias para a festa, mais o consumo de bebidas alcoólicas, poderia originar conflitos que poderiam incluir agressão física.

Dessa forma, a possibilidade do desenvolvimento de um “projeto” para um museu krahô deve ser lida dentro de uma perspectiva que pense a partir dos fluxos e contra fluxos interétnicos. Somada a isso, a trajetória da *kàjré* – da aldeia para o Museu Paulista, e do Museu de volta aos Krahô –, com todos os interesses, conflitos, impasses e representações envolvidos nos processos, possibilita a etnografia das significações que o objeto recebeu ao longo de seus percursos.

Assim, propus-me a investigar a aquisição e devolução da machadinha pelo Museu Paulista e sua subsequente ressignificação no universo krahô, bem como o “museu indígena” pensado por alguns deles e que seria, de acordo com o discurso daqueles que defendem o “projeto” na aldeia, uma solução para “dinamizar e promover” o papel da *kàjré* enquanto artefato mítico, ritual e de ensinamentos sobre o que os mesmos tratam como uma “cultura krahô”. Do Tocantins fui ao Rio de Janeiro, onde durante todo o mês de julho pude fazer visitas regulares às bibliotecas do Museu Nacional/UFRN para pesquisa bibliográfica. Apesar de a biblioteca do PPGAS-UFRJ⁸ estar fechada para o público geral devido uma reforma, foi-me concedido o acesso graças ao convênio da Universidade Federal do Rio Grande do Norte com aquela Universidade, por meio do Programa Nacional de Cooperação Acadêmica (Procad).

Na visita subsequente a Pedra Branca, de 15 de janeiro a 16 de fevereiro de 2009, eu não só tinha uma ideia mais sistematizada do que deveria observar, como os contextos do campo me levaram a outras formas de relações sociais com os Krahô. Desta vez, sem a companhia de um grande grupo de *kopë* e hospedado na casa do meu *keti*, não mais acampado no espaço ao fundo da escola estadual afastada algumas centenas de metros do restante da aldeia, tive oportunidade de participar mais efetivamente do dia a dia de Pedra Branca, observando melhor alguns atores daquele campo e estabelecendo uma comunicação que poderia se tornar mais sólida do que a da visita anterior. Foi quando comecei a perceber melhor as posições que tomavam em suas relações sociais aqueles com quem eu tinha mais contato, bem como passei a perceber alianças e antagonismos políticos na aldeia. Sobretudo, foi desta vez que as minhas obrigações sociais adquiridas com o batizado na visita anterior passaram a ser cobradas de forma mais explícita, com um pedido de dádiva aqui, uma cobrança de dívida ali, que podiam ser pagas com comida, presentes diversos (que iam desde os cortes de pano usados como uma espécie de saia – o presente preferido das mulheres – até

⁸ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

sabonete e mesmo minhas próprias roupas) ou trabalho. As solicitações de trabalho, inclusive, tomaram boa parte do tempo que passei na aldeia, e por muitas vezes me desviaram das atividades de pesquisa a que me propunha durante o dia. Eram-me solicitadas participações ativas em reuniões diárias sobre a cooperativa krahô que pretendiam estabelecer naquela época, ajudas constantes na escrita do projeto para o armazém que queriam erguer na aldeia, bem como auxílio nos levantamentos pedidos pelo chefe de posto da FUNAI e que comporiam uma espécie de *survey* do local.

Foi ainda durante a estadia de 2009 que passei a fazer entrevistas sistematizadas que me ajudaram a construir não somente a minha visão da estrutura social da aldeia, como por meio delas comecei a refinar as posições krahô que observava acerca da machadinha *kàjré* e de sua posse pelo Museu Paulista desde 1947 até 1986. Foi quando o “drama” começou a se formar na minha visão tal como se apresenta na presente dissertação.

Voltando daquela etapa do trabalho, sabia que para tentar dar conta das diferentes significações que eram atribuídas à *kàjré*, era necessário seguir um fluxo em uma extensa rede social (BARNES, 1987) que envolvia atores de diferentes campos sociais *mehẽ* e *kopẽ*, constituindo assim a minha etnografia como uma de caráter “multi-situado” (MARCUS, 1995; HANNERZ, 2003). Escolhi abordar os processos de negociação material e simbólica gerados em torno da machadinha como um “drama social” (TURNER, 2008), com ênfase em um viés mais histórico e baseado nas biografias (BOURDIEU, 1996), nas trajetórias pessoais de meus colaboradores e dos atores do “drama”. Essa escolha me ajudou a mapear as redes sociais pelas quais transitou a *kàjré*, sendo significada e ressignificada de acordo com o ponto de onde era percebida – trânsito esse que constitui o que Appadurai (2008) convencionou chamar de uma “vida social do objeto” – e analisar as visões tanto Krahô quanto acadêmico-administrativas⁹ para a posse do machado pelo Museu Paulista.

A trajetória implicou em metodologias diferenciadas daquelas já aplicadas na aldeia, como a troca de *e-mails*, entrevista via telefone e consultas a jornais e revistas datadas de abril a julho de 1986, que auxiliaram na reconstituição da cobertura midiática da época sobre o caso e serviram como fonte documental para o mapeamento de atores e construções retóricas. Por meio do intercâmbio efetivado pelo Programa Nacional de Cooperação Acadêmica (Procad), pude visitar de 09 de agosto a 09 de setembro de 2009 as bibliotecas do Museu

⁹ O termo “acadêmico-administrativo” foi escolhido para referir o campo social do Museu Paulista porque entendemos que a instituição está inscrita em um projeto político de unidade nacional, esse de caráter administrativo, por meio das bases forjadas no campo intelectual em que se insere a academia.

Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), do Museu do Índio e a Biblioteca Nacional, todas no Rio de Janeiro, bem como o Museu Paulista, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (MAE/USP) e suas respectivas bibliotecas, e o Arquivo Público do Estado de São Paulo, esses todos em São Paulo. Tais visitas foram programadas a fim de consultar os já referidos documentos e ainda obter outras referências bibliográficas que serviram à minha pesquisa ao embasar não só as construções deste trabalho relativas à etnologia indígena, como à cultura material, museologia etc. Na ocasião, também entrevistei pessoalmente o antropólogo e professor da Universidade Estadual Paulista (UNESP), Prof. Dr. Sérgio Domingues, um dos envolvidos diretos no planejamento e execução do movimento krahô para a reivindicação de posse da machadinha. Sobre a sua participação no “drama” trataremos detalhadamente no terceiro capítulo deste estudo. Também durante o período de pesquisa documental em São Paulo, tentei realizar consulta aos livros de tomo do Museu de Arqueologia e Etnologia da USP (MAE/USP) – para onde foi transferido em 1989 todo o acervo etnográfico do Museu Paulista – a fim de ter acesso à carta de doação da *kàjré* por Harald Schultz, bem como à exata data de entrada do objeto no Museu. Entretanto, esse tipo de consulta deveria ser previamente autorizado pela direção da instituição mediante apreciação do projeto de pesquisa e carta de apresentação pelo orientador, mas ao enviar a documentação necessária, como veremos no segundo capítulo deste trabalho, tive a informação de que o MAE passava por “algumas intervenções” que acabaram por impedir o meu acesso aos livros de registros do Museu.

Ainda que a pesquisa se caracterize como “multi-situada”, não há dúvidas de que se observa uma certa hierarquia entre os campos, de forma que Pedra Branca se torna “privilegiada” neste caso até mesmo pelas oportunidades, colocadas pelo meu trajeto enquanto pesquisador, de dedicar mais tempo à prática etnográfica na aldeia.

Na terceira e última visita à Pedra Branca durante esta minha pesquisa, entre os dias 30 de janeiro e 06 de fevereiro de 2010, aproveitei para, além de fazer as últimas entrevistas na aldeia, direcionadas ou não, observar as atualizações ocorridas durante o ano anterior naquele campo social.

Posto isso, a presente dissertação organiza-se em três capítulos. No primeiro, após seção em que me dedico à formação histórica das aldeias krahô, procuro traçar a organização social atualizada de Pedra Branca com base em duas esferas: uma interna, observada aqui na

administração da aldeia, seus grupos cerimoniais, laços de parentesco, formas de habitação e roçado; e uma externa, observada na relação de seus membros com grupos sociais envolventes.

No segundo capítulo procuro estabelecer uma relação entre formas de governo que se definiram em períodos coloniais e pós-coloniais – entre as quais, no Brasil, observamos a presença de uma política pública direcionada à formação de uma unidade nacional –, e o papel dos museus histórico-científicos. Essa relação, defendo aqui, colaborou na formação das visões acadêmico-administrativas adotadas durante o caso ora estudado.

No último capítulo, após a contextualização dos campos sociais envolvidos no “drama” da *kàjré*, procuro identificar o próprio objeto no que se convém chamar de uma “cultura krahô” e expor o processo de produção do fato dentro de contextos que resultam nas visões krahô sobre a posse da machadinha pelo Museu Paulista. Nesta parte também aproveito para tratar da “museificação da *kàjré*” pelos próprios Krahô, fenômeno apresentado a partir do projeto pessoal de Martinho Penõ, atual guardião do artefato, de criar um museu da machadinha dentro da própria aldeia.

Por fim, nas considerações finais, trago uma análise do evento da reapropriação da *kàjré* enquanto “drama social” e à luz da teoria de Appadurai (2008) sobre a vida social dos objetos, tecendo ainda uma conclusão acerca da relação dos museus histórico-científicos com a antropologia e trazendo a minha interpretação das diferentes significações atribuídas ao machado durante o seu fluxo na rede de relações.

2 – DE *KOPĚ*, DE *MEHĚ* E DE *MEHĚ KRAHÔ*

Ao longo deste capítulo, proponho-me a apresentar dados construídos durante as minhas incursões na terra indígena, bem como construções e conceitos de outros autores da literatura Jê-Timbira que sirvam como base para contextualizar social e historicamente os Krahô e em especial a aldeia Pedra Branca, um dos campos sociais que envolvem a presente pesquisa. As seções a seguir foram ordenadas de forma a contemplar, em primeiro lugar, diversas narrativas históricas sobre o grupo, abrangendo períodos pré e pós-coloniais e, em seguida, delinear o seu sistema social. Porém, entre as situações históricas (OLIVEIRA FILHO, 1988) que culminaram no processo de territorialização da etnia no século XX (OLIVEIRA FILHO, 1998) e a exposição e análise daquele sistema dentro da aldeia estudada, busco lançar um olhar também sobre as relações dos Krahô com a sociedade que os envolve. Por serem um dos primeiros elementos percebidos por um observador não indígena, e o motor das oportunidades de interação com o grupo, essas relações compartilhadas em primeira ordem pelos cidadãos e pela aldeia são centrais para buscar-se entender os desdobramentos do contato interétnico.

2.1 – FORMAÇÃO DAS ALDEIAS KRAHÔ

A concessão de terras pelo Estado de Goiás e a instalação de um posto do Serviço de Proteção ao Índio (SPI) entre suas aldeias, ações ambas decorrentes do massacre de 1940, estabeleceram para os Krahô uma área de 319.827 hectares, delimitada em 1944¹⁰. A área foi administrativamente demarcada pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) trinta e um anos depois e finalmente homologada – no entanto com 302.533 hectares – em decreto de 07 de março de 1990. A Kraolândia, como foi batizada a T.I., situa-se a nordeste do que hoje é o Estado do Tocantins, na micro-região entre os municípios de Itacajá, Goiatins e Recursolândia, sendo cortada em sua porção mais a oeste pela BR010.

¹⁰ Informações da FUNAI disponíveis em página de seu *website*:
<http://www.funai.gov.br/mapas/fundiario/to/to-kraolandia.htm>

MAPA A¹¹



MAPA B¹²



O mapa A é o Estado do Tocantins com suas principais cidades rodovias. O balão identificado com a letra A mostra a localização do município de Itacajá. O mapa B detalha a área da T.I Kraolândia, limitada a oeste por Itacajá e cortada pela BR 010, que também passa pelo município.

A disposição geográfica das aldeias dentro da T.I., bem como a quantidade delas, tem variado notavelmente. Em 2006, o Instituto Socioambiental reconhecia “cerca de 18 aldeias”, enquanto em 2010 os próprios Krahô contam “mais ou menos” 25 desses grupamentos. Segundo André Cuni'tyc, da aldeia Pedra Branca, “é difícil ficar contando porque quando uma família quer, sai da aldeia e vai morar em outro lugar e já chama de aldeia também” (Pedra Branca, 31 de janeiro de 2010).

Essa dinâmica não é recente na organização social krahô: são registrados na literatura etnológica cisões, fusões e deslocamentos ocorridos desde meados do século XIX, quando o

¹¹ Fonte: Google Maps (<http://maps.google.com.br>).

¹² Fonte: Instituto Socioambiental (http://piib.socioambiental.org/caracterizacao.php?id_arp=3735).

grupo se subdividia em *Mãkamekra* e *Kenpokateje*¹³, tendo formado duas aldeias ao se instalarem nas cabeceiras do rio Manoel Alves Pequeno. É dessas aldeias que derivam as quatro identificadas por Curt Nimuendaju em 1930 (1946) e se originam o conjunto registrado por Julio Cezar Melatti (1978) com significativas mudanças entre os anos de 1962 e 1971.

Quando visitei os Krahô (sic) pela primeira vez em 1962, encontrei seis núcleos. Um deles, que correspondia à antiga aldeia de Bernardino, estava então situado no Morro do Boi. A aldeia correspondente àquela chefiada por Secundo estava às margens do ribeirão Serrinha. Aquela que Nimuendaju chamara de Pedra Branca estava dividida em duas: uma próxima ao Posto Indígena e outra junto ao ribeirão Pedra Branca. A que Nimuendaju registrara como Pedra Furada também estava dividida em duas: uma num local denominado Lagoa ou Vão do Escondido (e que se transferiria no ano seguinte para Boa União) e outra junto ao ribeirão Abóbora. Na minha visita de 1971, a distribuição por aldeias já era diferente. O núcleo do Morro do Boi e a aldeia do Posto continuavam a existir. As aldeias de Boa União e de Abóbora haviam se fundido novamente numa só aldeia, situada num local denominado Cachoeira. A aldeia de Serrinha continuava no mesmo local, mas dela havia se destacado uma outra, que se localizava em Santa Cruz. A aldeia de Pedra Branca havia se transferido para Pedra Furada. (MELATTI, 1978, p. 27).

Além das observações de Melatti, Gilberto Azanha se dedica mais tarde a esmiuçar o movimento das aldeias krahô ao longo dos oitenta primeiros anos do século XX¹⁴. É, como se vê, comum entre os Krahô esse tipo de mudança, que decorre geralmente de desentendimentos entre duas ou mais facções¹⁵ do *krin*. Isso tem multiplicado o número de aldeias krahô de forma que as cisões resultem em aldeias pouco populosas. Quando um *krin* atinge um nível demográfico considerado alto por eles, é mais propício o aparecimento de divergências políticas internas insustentáveis. Em Pedra Branca, hoje formada por dois *kà* – pátio circular ao redor do qual dispõem-se as casas nas aldeias Timbira –, somando mais de 350 habitantes, alguns mencionam estar “no tempo de se dividir”.

As mudanças no que tange à nomeação das aldeias também é algo a ser notado. Geralmente elas são nomeadas com referência a algum elemento que identifica a proximidade do espaço geográfico onde se encontram: aldeia do Posto (próxima ao Posto Indígena), Morro do Boi, Serrinha, Rio Vermelho, Pedra Branca, Cachoeira, (rio) Manoel Alves etc. Pode acontecer também de, quando uma aldeia muda de lugar, manter o mesmo nome ou, ainda, passar a ser chamada por mais de um (o antigo e um novo). A aldeia conhecida atualmente como Pedra Branca não é, a rigor, a mesma Pedra Branca referida por Melatti em seus estudos

¹³ Ver MELATTI (1978) e AZANHA (1984).

¹⁴ Ver AZANHA (1984, p. 79-82).

¹⁵ As “facções” são identificadas por MELATTI (1970, capítulo VIII) como as menores e mais instáveis unidades políticas krahô. Trato delas mais adiante, ao fazer uma delineação do sistema político do grupo.

das décadas de 1960 e 1970, mas sim uma fusão da antiga aldeia situada junto ao ribeirão Pedra Branca com a aldeia outrora situada próximo ao posto do SPI. Ambas foram originadas de uma mesma aldeia, como bem indicou a citação acima de Melatti em menção ao trabalho de Nimuendaju em 1930, mas estavam separadas havia algumas décadas.

A aldeia do Posto tinha uma população significativamente mais numerosa quando migrou para junto da aldeia Pedra Branca. Sendo costume os segmentos residenciais de uma aldeia serem dispostos no novo local mais ou menos como eram no local anterior, em relação aos pontos cardeais, a solução encontrada foi conceber outro *kà* próximo ao que já existia. Os dois *kà* passaram a ser referenciados respectivamente como “aldeia nova” e “aldeia velha”, quando se toma como referência o micro-território (NASCIMENTO, 2009, p. 77). Atualmente, a “aldeia nova” ainda é bem mais populosa, contando em janeiro de 2009, segundo dados meus, com 242 habitantes distribuídos em 33 casas, ao passo em que a “velha” estava formada por 16 casas que somavam 115 pessoas.

A Pedra Branca de hoje conserva esse nome, mas seus habitantes também a reconhecem como a antiga aldeia do Posto, que apenas mudou de lugar e manteve seu chefe Pedro Penõ na liderança que passava a abarcar ambos os *krin* que acabavam de se juntar. Embora eu não tenha apurado a razão pela qual as duas aldeias voltaram a se unir, a continuidade da chefia de Pedro Penõ – figura de reconhecida importância política e social dentre os Krahô, como buscarei mostrar mais adiante – leva a crer que a fusão tenha se dado por razões políticas.

2.2 – PEDRA BRANCA E A SOCIEDADE ENVOLVENTE

Pedra Branca, onde se deu meu trabalho com os Krahô entre os anos de 2008 e 2010, é uma das maiores aldeias desse grupo, e está situada a cerca de 28km a oeste do município de Itacajá, o mais próximo da aldeia. Apesar de a T.I. estar localizada no domínio político do Goiatins, onde votam os seus habitantes nas eleições municipais, estaduais e nacionais, é em Itacajá que circulam mais frequentemente os Krahô de Pedra Branca quando saem de sua área demarcada.

A principal via de acesso da cidade à aldeia é a estrada de barro batido que corta o povoado de Alto Lindo, em área conurbada com Itacajá, e segue até a bifurcação onde uma placa da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) indica o início da região indígena assistida

pelo órgão. Daí o caminho segue à direita por uma estrada estreita, acidentada e por vezes alagada. Embora o meio de transporte mais seguro – e o único aconselhado pelos comerciantes da região que fazem serviços de frete para a área indígena – seja o veículo com tração nas quatro rodas, o diretor da escola estadual que se localiza em Pedra Branca, o Krahô residente em Itacajá Roberto Jaxy, costuma fazer o trajeto em seu “carro de passeio”. Além disso, as professoras da escola se deslocam de motocicleta, enquanto boa parte dos Krahô está habituada a seguir para a cidade em suas bicicletas. Segundo os próprios habitantes de Pedra Branca, há ainda um atalho que só é possível fazer com esse meio de transporte, já que se faz necessária, em parte dele, uma pequena escalada levando o veículo nos ombros.

Na cidade de Itacajá é notória a insatisfação de uma parcela da população com a presença corriqueira dos *mehẽ*, enquanto em determinados momentos a situação interétnica é levada com certa “camaradagem” de ambas as partes. Mas, para além da “camaradagem”, os Krahô encontram no “parentesco de afinidade”¹⁶ uma oportunidade de fortalecer com os *kopẽ* os laços que regem as redes de relações no entrelaçamento dessas diversificadas correntes de culturas (nos termos de HANNERZ, 1997, p. 06).

Entre as formas de significância dos sistemas de relações interpessoais dos grupos timbira, a transmissão de nomes pessoais encontra lugar de destaque. O batismo é um ritual que vai “comprometer” as partes em uma relação de parentesco. Segundo William Crocker (1994, p. 61), “o parentesco cria expectativas de comportamento que se tornam poderosas diretrizes mesmo que os indivíduos se desviem na prática”. Na “plasticidade” do sistema ritual krahô, os *mehẽ* identificaram no batismo uma forma de “timbirizar” suas relações com o *kopẽ*, passando a estender ao “de fora” as ritualidades que envolvem doadores e receptores de nomes. Invariavelmente os visitantes das aldeias krahô (antropólogos, biólogos, agrônomos, estudantes e comerciantes que vão ao *krin* oferecer suas mercadorias) e os *kopẽ* que trabalham diretamente com eles (professores, chefes de posto, delegados da FUNAI e funcionários da FUNASA) tornam-se alvos do desejo dos Krahô em torná-los parentes de afinidade, na esperança de garantir relações de prestígio nas cidades e, claro, barganhar o que quer que o outro possa lhe oferecer. O Krahô de Pedra Branca Martinho Zezinho, por exemplo, tem orgulho em dizer que é *keti* do proprietário do principal armazém de Itacajá, embora eu pudesse observar que uma das expectativas que ele tem com isso – a de gozar de tratamento

¹⁶ Utilizo aqui a mesma expressão que MELATTI (1970; 1978; 2002) usa em sua obra para designar uma relação de parentesco entre dois indivíduos não-consanguíneos. O “parentesco de afinidade” é ritualmente concretizado, passando os indivíduos a tratarem-se e referirem-se um ao outro por categorias determinadas de parentesco e a buscar assumir as obrigações sociais a que se devem.

diferenciado dos demais *mehẽ* por parte do empresário, no que tange às trocas comerciais com o estabelecimento – não seja absolutamente atendida.

O batismo dos *kopẽ* pelos Krahô se dá com uma cerimônia que inicia um ciclo ideal de reciprocidade entre, de forma geral, o indivíduo batizado e a aldeia, e, de forma mais específica, entre o noviço e a família daquele que lhe concede o nome *mehẽ*. Comumente, depois de os habitantes concordarem em batizar o *kopẽ*, o *pahẽ* negocia com ele os termos da cerimônia. Todos os batizados que presenciei ou dos quais tive notícia em Pedra Branca, inclusive o meu, tiveram como contrapartida sugerida pelo chefe da aldeia a doação de animais abatidos (vaca, porco, galinhas) ou algumas dezenas de quilos de carne trazidos da cidade para serem partilhados entre todas as casas do *krin*. A abordagem se dá na forma de convite, embora não se deixe muita escolha ao convidado senão aceitar o batismo. Uma estudante carioca de antropologia, que se encontrava em Pedra Branca na mesma época que eu em 2009, passou a ser alvo de comentários jocosos, de tom sarcástico, por parte do *pahẽ*, depois que ela se negou a ser batizada sob o pretexto de já haver se comprometido a passar pelo ritual na aldeia Manoel Alves.

A cerimônia se inicia ao nascer do sol, quando o Krahô que será responsável pela escolha do nome *mehẽ* a ser recebido carrega nos ombros o *kopẽ* até um dos riachos próximos à aldeia, sendo o percurso acompanhado por quem quer que deseje acompanhá-lo. Não sei precisar de que forma é escolhido aquele que batizará o *kopẽ*, visto que as regras observadas nos batismos de crianças krahô levam em consideração o parentesco consanguíneo. Depois do mergulho no rio, leva-se a pessoa novamente nos ombros até o pátio central. Se aquele que o leva achar conveniente, pode receber ajuda de outras pessoas do mesmo sexo. Já no *kà*, o *kopẽ* é pintado de urucu por uma de suas novas parentes de afinidade, podendo-se também ter coladas a seu corpo pequenas plumas ou ter mesmo seu cabelo cortado no modelo típico krahô. Posteriormente, inicia-se o recebimento de presentes oferecidos por sua “nova” parentela: colares, pulseiras, tornozeleiras, cocares, enfeites em geral, produzidos artesanalmente pelas mulheres. No momento seguinte, faz-se um corredor ladeado por uma fila de mulheres e uma de homens, entre os quais um diretor de ritos¹⁷ caminhará tomando pela mão aquele que está sendo batizado. Domingos Kraté, um dos “diretores de ritos” de Pedra Branca, explicou-me sem mais detalhes que o que é proferido “na língua” durante esta passagem do ritual é uma “apresentação” do nome *mehẽ* que acaba-se de receber, “para todos

¹⁷ A figura do diretor de ritos será tratada adiante.

na aldeia saberem agora quem você é”. Essa é a forma como a pessoa batizada é inserida e reconhecida no sistema de posições locais. Após a cerimônia, deve-se retribuir os presentes recebidos e também pagar de alguma forma aqueles que porventura tiverem ajudado a levá-lo nos ombros; mas o ciclo de reciprocidades imbuído nos laços que se formam a partir do batismo não tem seu fim naquele ritual.

O *kopë* batizado em uma aldeia krahô passa a ser virtualmente inserido nas relações sociais do grupo. Digo “virtualmente” porque, embora passemos a usufruir de alguns direitos e deveres de sua organização social, não deixamos de ser percebidos como um visitante, alguém “de fora” a quem não cabem certas cobranças que caberiam a um membro nato da etnia, mas sobre quem recaem expectativas específicas. O que os Krahô em Pedra Branca esperam ao batizar um *kopë* é que esse possa contribuir com elementos – materiais ou não – que aqueles julguem ser-lhes úteis e de fácil acesso pelos “não índios”. No meu caso, por exemplo, mais do que seguir as regras sócio-culturais krahô, senti-me cobrado a maior parte do tempo a promover o desenvolvimento da aldeia por meio de faculdades e relações sociais que eles julgam ser inerentes a nós *kopë*: os pedidos foram desde a ajuda na elaboração de projetos e estatutos até a orientação na busca por patrocínios para uniformes de times de futebol da aldeia. Alguns não deixaram, entretanto, de se utilizar explicitamente do argumento do parentesco de afinidade para pedir dinheiro ou presentes, tais como roupas e objetos de uso pessoal que eu havia levado na viagem.

A despeito do que poderia ou não ser feito por mim como contribuição por aquelas semanas em que me encontrava no *krin*, o que me foi sugerido desde o meu batizado, e depois em repetidas conversas com as lideranças de Pedra Branca, foi que eu falasse “para as pessoas da minha escola, da minha família e da minha cidade, sobre a 'cultura *mehê*’, e tentasse sempre levar ajuda à comunidade”.

Se por um lado os Krahô são alvo de discriminação dos moradores daquela área, por outro representam um grupo de consumidores significativo para a economia local. Somente em Pedra Branca havia, em fevereiro de 2009, oitenta e quatro titulares de benefícios financeiros do governo¹⁸, entre aposentados, funcionários públicos¹⁹ e beneficiados pelo Bolsa Família²⁰, que gastam praticamente todo o seu dinheiro no comércio local. Além dessa renda

¹⁸ Ver Anexo 1.

¹⁹ Alguns Krahô exercem na aldeia funções como professor, merendeira ou vigia da escola estadual *Toro Hacro*, e agente de saúde.

²⁰ Programa implantado pelo Governo Lula com caráter de “transferência direta de renda com

fixa, alguns Krahô costumam prestar serviços temporários remunerados para os fazendeiros da região e/ou realizar a venda de recursos naturais extraídos do cerrado, como o capim dourado (*Syngonanthus nitens*)²¹.

Na primeira semana de cada mês, quando a verba “cai na conta”, os Krahô de Pedra Branca e de outras aldeias próximas fretam picapes e caminhões que levam famílias inteiras à Itacajá. A rua principal da cidade, onde está instalada grande parte do comércio, fica apinhada de *mehê*, principalmente nas portas de mercadinhos e armazéns. Os artigos mais adquiridos pelos Krahô de Pedra Branca na cidade de Itacajá são os bens de consumo não-duráveis, tais como alimentos (carne, arroz, biscoitos recheados e refrigerantes são alguns dos itens mais procurados), querosene para as lamparinas, cigarros e DVDs pirateados.

Um armazém em especial é onde mais consomem os habitantes de Pedra Branca. A maior parte dos titulares de benefícios do Governo têm uma conta aberta no estabelecimento, mas para ter direito a isso é preciso que deixem com o proprietário do armazém os seus cartões de saque. Esse “acordo” gera uma situação delicada: retendo os cartões, é o empresário quem tem acesso ao dinheiro ao qual os titulares têm direito, e para que o cartão seja devolvido ao dono é preciso que a conta no armazém seja quitada. Acontece que aqueles que deixaram os cartões aos cuidados do estabelecimento – a maioria dos aposentados – reclamam que, além de superfaturar os preços dos produtos quando são comprados pelos *mehê*, o empresário “rouba” no valor da dívida, impossibilitando o fechamento da conta. “O *mehê* compra 50 poré lá na conta e quando vai no outro dia o gerente diz que a conta já tá em 200; compra 150, aí diz que tá em 500. Se vai fazer frete, aí cobra 80, 100 reais numa viagem pequena dessa!”, me explicou o aposentado Martinho Zezinho Ikrehotât (Pedra Branca, 17 de janeiro de 2009). Um servidor da escola estadual que funciona na aldeia, Balbino Pa'cajhe, reclama que “mesmo se o *mehê* só comprar 40 reais, o homem não vai devolver pro *mehê* o resto do dinheiro da aposentadoria, porque vai dizer que aquele dinheiro o *mehê* já tá devendo de outra conta” (Pedra Branca, 17 de janeiro de 2009). Segundo Pa'cajhe, “não adianta tirar o

condicionalidades, que beneficia famílias em situação de pobreza (com renda mensal por pessoa de R\$ 70 a R\$ 140) e extrema pobreza (com renda mensal por pessoa de até R\$ 70), de acordo com a Lei 10.836, de 09 de janeiro de 2004 e o Decreto nº 5.209, de 17 de setembro de 2004.” (Fonte: http://www.mds.gov.br/bolsafamilia/o_programa_bolsa_familia/o-que-e).

²¹ O capim dourado é na verdade a haste de uma flor do cerrado, que serve de matéria-prima para artesanato principalmente de objetos de adorno. A atual valorização elevada dos produtos de capim dourado no mercado nacional levaram ao extrativismo desenfreado da planta. Na minha passagem por Pedra Branca em 2009, presenciei a chegada à aldeia de um grupo *kopê* que excursionava pelos *krin* da Kraolândia em busca dos feixes do capim. Na ocasião, várias mulheres e crianças de Pedra Branca extraíram dezenas de feixes, que foram comercializados por dois reais cada.

cartão desse *kopë* e colocar em outro comércio (...) os donos de armazém fazem tudo a mesma coisa”.

Essa relação de “patronagem” (WOLF, 2003) é comum não só entre os Krahô e os comerciantes de Itacajá, como em outras regiões onde habitam grupos Timbira. Luís Augusto Nascimento (2009) identificou semelhante situação na região de Barra do Corda (MA) com os Apãniekra.

Os próprios Apãniekra consideram a relação de “patronagem” como fundamental para o grupo. Essa relação apresenta uma fachada harmônica, porém por baixo das costinhas apresentam-se alguma irregularidades, ilicitudes, sobre as quais os índios têm certa consciência; no entanto, o “patrão” torna-se um agente indispensável para as relações políticas e econômicas no grupo. Todavia, não se pode considerar que essa relação seja organizada por caminhos unilaterais, e sim por caminhos bilaterais, porque configura uma relação de interesses opostos. De um lado, patrões tirando proveito da situação dos índios por não disponibilizarem de manejo adequado para atividades burocráticas; por outro lado, os índios, que nesse contexto, estão interessados em garantir “bens” dos *kopë*, independentemente da situação. (NASCIMENTO, 2009, p. 87).

Embora a relação possa ser considerada como do tipo que envolve um sistema de reciprocidade e parte dos Krahô em Pedra Branca esteja acomodada a ela, as reclamações de que a situação seja “injusta” aparece nos discursos de forma generalizada. Durante as reuniões para a formação de uma cooperativa para – nas palavras do dirigente dessas reuniões, o Krahô Miguelito Cawkre – “formular e gerenciar projetos para serem desenvolvidos em Pedra Branca, além de revender artesanato Krahô nas cidades e buscar parcerias em projetos com outro *mehê*” (reuniões das quais participei frequentemente em minha estadia de 2009), discutia-se o assunto buscando-se uma maneira de reagir às atitudes aparentemente abusivas dos comerciantes da região. A solução encontrada nas discussões, formadas pelos interessados em se tornarem membros da cooperativa e por pensionistas de aposentadoria, foi o planejamento de um armazém próprio a ser instalado na aldeia, que serviria aos seus habitantes e às aldeias próximas. Planejava-se a construção de um prédio fechado e de acesso restrito, que seria abastecido com produtos comprados em atacado e vendidos a preço de custo para as famílias *mehê*. A construção do armazém e a primeira leva de mercadorias seriam financiados pela verba a qual Pedra Branca – segundo me informaram em reunião da cooperativa – tem direito devido a um acordo com o governo federal, mediado pela FUNAI, para a construção de uma barragem e uma rodovia que ocupariam parte da T.I. A verba seria dividida entre todas as aldeias krahô e repassada pela FUNAI sob forma de financiamento a

projetos de sustentabilidade das aldeias. Para tanto, o órgão havia pedido às lideranças de Pedra Branca que formulassem um ou mais projetos cujos orçamentos somassem até 30 mil reais, de acordo com o cacique²² Pascoal Hapor e Miguelito Cawkre.

Não é por acaso que Miguelito é quem organiza, orienta e está à frente da criação da Cooperativa *Kàjré*: o Krahô é uma das novas lideranças políticas de Pedra Branca. Na faixa dos 35 anos de idade²³, tem conhecimentos básicos de administração. Cursando o Ensino Médio na Escola Agropecuária *Catxekwyj*, que funciona na sede da *Càpej*²⁴ (União das Aldeias Indígenas Krahô), de onde era diretor durante os seis meses anuais do governo da metade cerimonial a que pertence, Miguelito se destaca pela forma como articula seus discursos e ideias de gestão. Ele diz que “aprendeu as coisas em Goiânia”, quando passou meses acompanhando sua esposa no tratamento de um câncer:

Eu conheci as coisas lá em Goiânia. Quando eu tava lá, me nomearam pra ficar no escritório que a *Càpej* tinha lá em Goiânia. Vendia as coisas, artesanato, mandava artesanato krahô pra lá, camiseta. Fomos no shopping, conversamos com as lojas, algumas aceitaram, aí a gente ficava indo lá, telefonando pra saber se tava tendo saída. Quando eu voltei de Goiânia, me chamaram pra ser tesoureiro e diretor da *Càpej*. Depois deixei de ser tesoureiro... Ganhei já muita experiência, aí pensei de voltar pra aldeia, que é onde tem comunidade. Não vou ficar só juntando experiência; vou ajudar também a comunidade com o que já aprendi. Conheci muita coisa também em Goiânia, tinha que fazer os artesanatos, fazer catálogo, tirar foto, fazer propostas, contatos... (Pedra Branca, 15 de fevereiro de 2009).

Agora Miguelito busca utilizar seu conhecimento em prol do desenvolvimento da aldeia e dos Krahô em geral. Filho do ex-cacique Zé Miguel, não pretende se tornar *pahë* da aldeia, pois prefere candidatar-se a vereador em um município próximo. Essa preocupação que tem em tentar ampliar o alcance de sua política para além das aldeias krahô, bem como a preocupação em “conscientizar as gerações mais novas”, reflete o comprometimento de Miguelito com a busca por uma “autonomia” krahô e afirmação identitária do grupo. Essa proposta de Miguelito é característica de novas lideranças indígenas, forjada num campo

²² Utilizo durante todo o texto o termo “cacique” como sinônimo da categoria *pahë* porque é como os Krahô em Pedra Branca o traduzem para o português. Desse modo, também utilizarei eventualmente o termo “cacicado” quando me referir a um período de chefia de um determinado *pahë*.

²³ Não tenho em mãos a data com a qual foi registrado o nascimento de Miguelito, pois o documento fornecido a mim pelos enfermeiros do posto da FUNASA em Pedra Branca – uma lista censitária com o ano de nascimento de cada habitante da aldeia – havia sido produzido em 2007, durante os meses em que o *mehë* se encontrava na cidade de Goiânia. De qualquer forma, as datas de nascimento com que foram registradas as gerações mais antigas não podem ser tomadas como absolutas: Oscar Pöhykrat, por exemplo, é registrado com uma diferença de apenas 5 anos com relação a sua filha mais velha, o que o tem impedido de se tornar pensionista de aposentadoria.

²⁴ Em minha visita de 2009, a *Càpej* passava por dificuldades financeiras, estando em situação de inadimplência e iminente desativação.

discursivo contemporâneo.

Eu tento botar na cabeça da comunidade pra fazer as coisas, mas de primeira não entendem... Tão começando a entender agora... Mas é difícil colocar na cabeça de todo mundo. É muita gente aqui! Faz reunião e vai pouca gente (...) Tem que deixar caminho para os meninos novos; tem que praticar esses meninos. Ainda não teve nenhuma oficina técnica! A gente tá aí toda hora cobrando pra FUNAI pra trazer oficina de capacitação pros meninos. (Pedra Branca, 15 de fevereiro de 2009).

A experiência de se ter um armazém junto à aldeia não é inédita. O primeiro foi implantado no Posto Indígena próximo à aldeia, pouco depois da substituição, em 1968, do SPI pela FUNAI. Com a criação de uma Guarda Rural Indígena para prestar serviços à Fundação, “jovens krahô” (MELATTI, 1978, p.26) passaram a ser assalariados e deixar de contribuir nas roças, levando o Posto a criar um estabelecimento onde esses guardas pudessem então comprar comida para suas mulheres e filhos. A “cantina” (MELATTI, 1978, p.26), entretanto, facilitou o acesso dos Krahô a outros produtos como sabão, fósforos e roupas.

As duas experiências seguintes se diferem por terem sido armazéns mantidos não mais pelo Posto Indígena, mas sim pelos Krahô dentro da própria Pedra Branca. Segundo o Krahô Xicun, “nenhum deu certo porque o pessoal pegava as coisas na conta do aposentado e o resto da família queria depois pegar mais, aí ninguém sabia e não pagava... Aí se acabou” (Pedra Branca, 18 de janeiro de 2009). Essa é a razão dada pelo dono daquele principal armazém de Itacajá onde os Krahô fazem suas compras. Em sua defesa, alega que as contas são abertas com os nomes dos titulares dos benefícios do Governo, mas outros familiares compram em nome deles sem seu conhecimento prévio, o que acarretaria o crescimento desordenado das dívidas. Sem entrar nos méritos das reclamações e desconfianças sobre a “patronagem” experimentada hoje pelo grupo, a explicação de Xicun para a desativação dos armazéns anteriores deixa clara que as regras de parentesco concedem certos direitos sobre a “propriedade” de outros, e disso têm se valido os Krahô.

A despeito da impossibilidade de se manter os armazéns anteriores, os Krahô que buscam criar a Cooperativa *Kàjré* acreditam que esta é a única saída para se verem livres da situação em que se encontram com o comércio *kopë*, e poderem evitar as frequentes idas à cidade para comprar mantimentos. No entanto, uma vez por mês, o mesmo armazém que retém os cartões de Pedra Branca manda à aldeia um caminhão de mercadorias e faz as vendas *in loco*, mas mesmo isso não impede que dezenas de Krahô se desloquem da Pedra

Branca para fazer compras e circularem pelo município. Em certas ocasiões, podem passar dias na cidade. Hospedam-se no escritório da FUNAI, na casa de apoio que o órgão mantém em Itacajá, nas casas de outros Krahô que lá vivem (sejam funcionários do Estado ou mulheres Krahô que casaram com *kopë*) ou, ainda, nas casas de “compadres” e “amigos” *kopë* que atendem as expectativas de comportamento familiar adquiridas com o batizado na aldeia.

Ao preconceito arraigado na população nacional para com as populações indígenas, soma-se na região de Itacajá a discriminação contra os Krahô devido à preferência de uma parcela deles pelo consumo de bebidas alcoólicas (em especial a cachaça). Isso gera um certo desconforto à população de Pedra Branca, pois o comportamento de poucos estigmatiza todo o grupo.

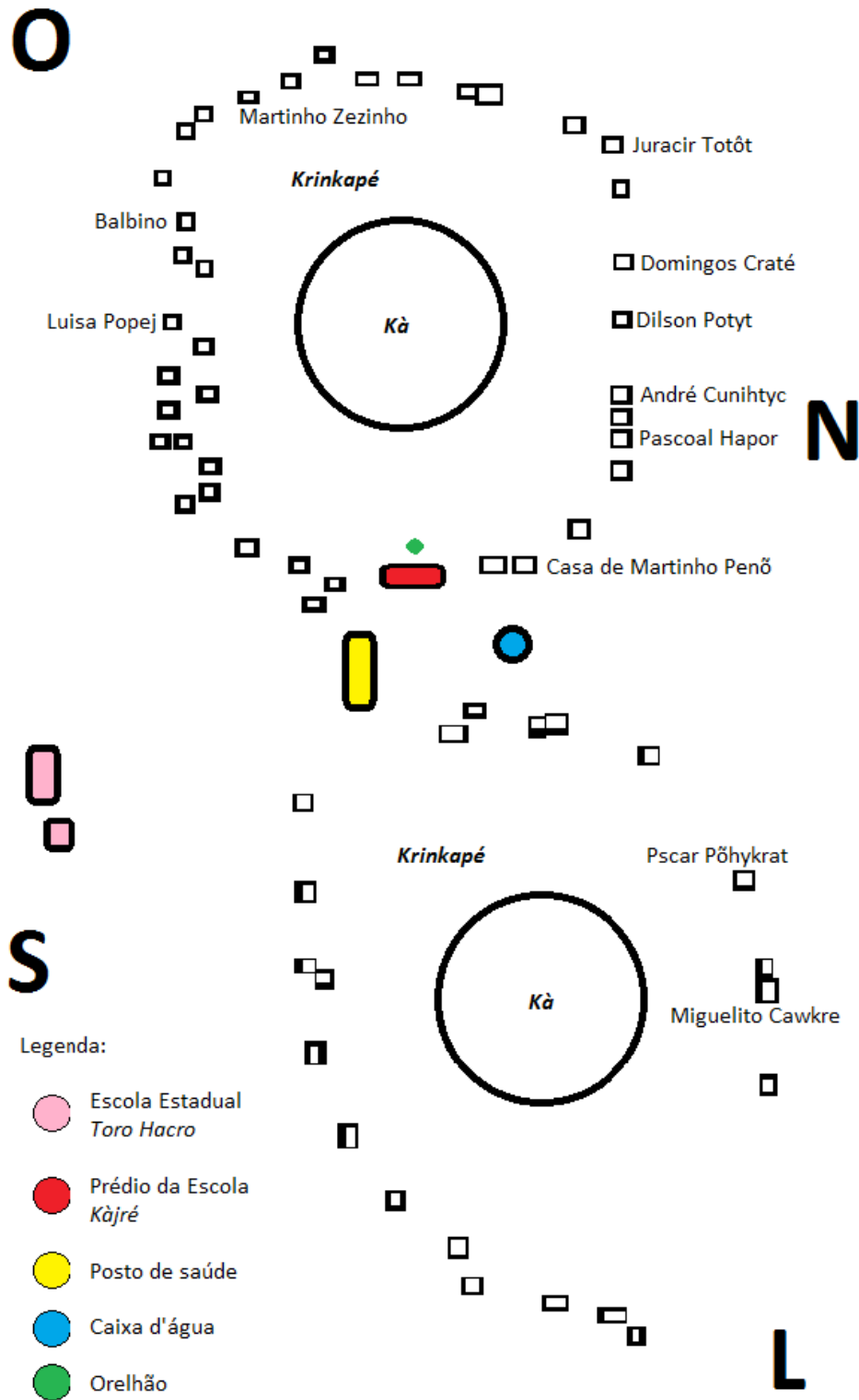
Assim, de certo modo, pode-se dizer que a relação dos Krahô com a sociedade envolvente é ambígua, oscilando entre contextos político-sociais que ora fortalecem, ora proporcionam uma reavaliação das “regras que governam os encontros sociais interétnicos” (BARTH, 2000, p. 35).

2.3 – ELEMENTOS DE ORGANIZAÇÃO SOCIAL E POLÍTICA

A configuração espacial das aldeias krahô segue o padrão dos grupos Timbira: as casas são distribuídas ao redor de um pátio (*kà*, na língua timbira); entre o pátio e as casas, existe uma via circular (*krinkapé*) que se liga ao centro por meio de estreitos caminhos de terra; o terreno central é livre de árvores e grandes arbustos, sendo a limpeza periódica feita em conjunto pelo grupo da aldeia; a manutenção dos caminhos estreitos que levam do *krinkapé* ao *kà* são, entretanto, responsabilidade de cada segmento residencial (MELATTI, 1970).

O *kà* é descrito na literatura timbira como o espaço onde acontecem os principais rituais e as reuniões masculinas. De fato, em Pedra Branca, observei que o *kà* tem esse lugar na organização social do grupo, com reuniões diárias na primeira hora depois do amanhecer – nas quais se discutem o que deverá ser feito naquele dia –, além de reuniões de final de tarde e noite; no entanto, encontros vespertinos costumam acontecer no prédio construído há cerca de sete anos para abrigar uma escola de “costumes e tradições” krahô. Há preferência por esse local por ele ser calçado e coberto, protegido contra o sol.

A aldeia Pedra Branca é formada por dois *kà*, dispostos lado a lado, e cada um rodeado de casas. Um posto da FUNASA está erguido entre os pátios, e uma escola estadual, a *Toro Hacro*, funciona em um prédio que fica a cerca de 200 metros dos centros das aldeias “nova” e “velha”. Existe ainda uma caixa d'água instalada pela FUNASA, que puxa água de dois riachos que passam pelas adjacências da aldeia e abastece torneiras comunitárias localizadas ao longo do *krinkapé*, além de um orelhão que funciona por meio de uma placa de energia solar.



2.3.1 – Os Grupos Cerimoniais

A literatura clássica timbira apresenta um dualismo na organização social dos grupos sob essa classificação, identificando-os como “sociedades diádicas”, organizadas em vários pares de metades cerimoniais. Em Pedra Branca identifiquei diversos desses pares, aos quais os Krahô se referem como “partidos”²⁵. Ao longo do seu ciclo de vida, um indivíduo krahô vai tomando parte em diversos “partidos”, que se manifestam em ritualidades específicas, ou seja, o lugar do indivíduo nas cerimônias é marcado pelo seu pertencimento a uma ou outra metade do par que rege aquela determinada ritualidade. Embora eu não possa precisar as dinâmicas das metades cerimoniais com relação a cada ritual – nem essa seja absolutamente a intenção deste trabalho –, outros autores buscam dar conta desse tópico na literatura Timbira, como Nimuendaju entre os Ramko'Kamekra (1946) e Melatti entre os Krahô (1978).

Dependendo do grupo ritual (MELATTI, 1978), o pertencimento a uma ou outra metade do par que o configura é determinado pelo nome de batismo do indivíduo, pela classe de idade²⁶ em que está inserido naquela determinada fase do seu ciclo de vida, ou por escolha individual. Melatti identificou em seus estudos entre os Krahô, de 1962 a 1971, cinco pares de metades cerimoniais, sobre as quais trato resumidamente a seguir de acordo com as determinações de pertencimento, a fim apenas de embasar a descrição social que faço de Pedra Branca²⁷.

Os grupos cerimoniais krahô que definem a filiação a eles a partir do nome pessoal são *Wakemeye/Katamye* e *Khöirumpekëtxë/Harãrumpekëtxë*. *Wakemeye* e *Katamye* são as metades conhecidas como “sazonais”, quer dizer, cada uma é relacionada a uma das estações krahô: “Cada uma das metades tem precedência sobre a contrária numa das estações do ano, no que tange sobretudo às atividades diárias: os *Wakemeye* dirigem a aldeia durante a estação seca e os *Katamye* durante a chuvosa” (MELATTI, 1978, P. 83). O pertencimento a uma ou outra metade desse par estipula não somente o posicionamento do indivíduo durante determinados momentos de ritualidade no *kà* – como as reuniões matinais e a partilha de alimentos –, mas também caracteriza comportamentos observados.

²⁵ Ao tratar dos Apãniekra, NASCIMENTO (2009, p. 119) coloca que, apesar de muitos pesquisadores considerarem os “lados cerimoniais como partidos”, sua opção é se referir aos mesmos como “lados”, por ser essa a categoria utilizada em português por aquele grupo estudado. Neste trabalho, faço a opção de manter o termo “partido” por esse ser utilizado entre os Krahô de Pedra Branca, embora provavelmente já o façam por influência dos pesquisadores que circularam pela aldeia.

²⁶ Ver NIMUENDAJU (1938).

²⁷ Um estudo mais aprofundado das metades cerimoniais foi feito pelo próprio Melatti em sua tese de doutorado (MELATTI, 1970).

No quinto dia da minha visita à Pedra Branca no ano de 2009, ao tomar parte pela primeira vez de uma partilha (alguns quilos de carne de frango presenteados à aldeia pelo novo chefe de posto da FUNAI, em reciprocidade ao seu batizado), posicionei-me em um ponto qualquer do pátio e Miguelito me alertou: “Fique do lado do seu partido pra pegar sua parte. Jajôc²⁸ é *Wakmeye*; é desse lado” (Pedra Branca, 19 de janeiro de 2009). Em outra ocasião, Martinho Penõ me explicava como seria o procedimento ritual que começaria no dia seguinte para marcar o final do período de luto pela morte de um de seus netos:

(...) É igual a corpo de *kopë*; fica todo mundo acordado. O cantor vai cantar até de manhã. Só para quando tá cansado, aí passa pro outro. Aí, assim... pra meia-noite a gente vai levar *cukrê* pro pátio, aí todo mundo vai comer, e de manhã vai ter paparuto. João vai tirar o paparuto, ainda vai tá escuro, porque ele é *Katamye*. *Wakmeye* tira de manhã já com o sol; *Katamye* tira escuro. (Pedra Branca, 04 de fevereiro de 2009).

A distinção desses pares também é feita por meio da pintura corporal ritual. *Wakemeye* utiliza traços verticais, enquanto *Katamye* utiliza traços horizontais.

Nas situações rituais que envolvem os pares *Khöirumpekëtxë* e *Harãrumpekëtxë*, o posicionamento no pátio é dado pelos indivíduos do primeiro ao lado oeste e do segundo, a leste. Esse par observa quatro subdivisões em cada uma de suas metades: os *Harãrumpekëtxë* com os subgrupos *Txó* (raposa), *Hëk* (gavião), *Khedré* (periquito) e *Kopë* (civilizado)²⁹, posicionados de norte a sul, respectivamente, no espaço de seu lado do pátio; e os *Khöirumpekëtxë* com os subgrupos *Pã* (coruja), *Autxet* (tatu peba), *Txon* (urubu) e *Kre* (periquito-estrela), posicionados de norte a sul, nesta ordem, do lado leste.

Cada nome pessoal Krahô é classificado como pertencente a um ou outro “partido” dos grupos cerimoniais *Wakemeye/Katamye* e *Khöirumpekëtxë/Harãrumpekëtxë*, de forma que, idealmente, qualquer um de seus indivíduos saiba a quais dessas metades pertence qualquer pessoa com determinado nome. Sendo assim, ao ter recebido o nome de Jajôc em meu batizado em Pedra Branca, automaticamente os Krahô me associam à *Wakemeye*, por exemplo. Entretanto, minha *ënxe* me pintou de urucu por duas vezes utilizando traços horizontais, sendo ela motivo de galhofa dos que perceberam o engano.

A nomeação de um indivíduo krahô ocorre com uma cerimônia de batismo da criança, na qual ela recebe um conjunto de nomes dados por um indivíduo do mesmo sexo a

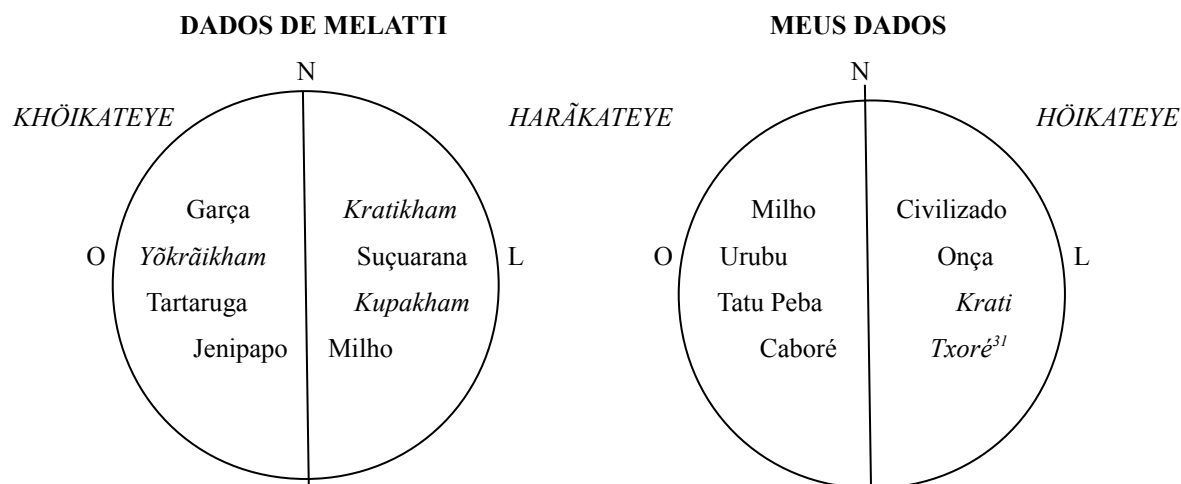
²⁸ Meu nome de batismo krahô.

²⁹ Traduções de MELATTI (1978).

quem se refere por algum termo de parentesco. Preferencialmente esse indivíduo é um tio ou um primo cruzado, ou seja, a criança do sexo masculino é nomeada por um irmão ou sobrinho da mãe, e a criança do sexo feminino, por uma irmã ou sobrinha do pai. Cada nome do conjunto é dado em referência a outros Krahô, na intenção de perpetuar papéis e relações sociais no grupo³⁰, de forma que um indivíduo utilizará cada um de seus nomes em determinadas situações sociais.

Neste trabalho, ao me referir aos meus colaboradores de Pedra Branca e a seus antepassados por seus nomes indígenas, utilizo aquele que escolheram para se relacionar com os *kopë*. Além da gama de nomes “da língua” (timbira), os Krahô têm um nome “de branco”, adotado para identificação e legitimação perante o Estado. É esse nome “de branco” que consta em seus documentos de identidade, acrescido de um dos nomes timbira mais o etnônimo que identifica o grupo em termos político-administrativos.

Os partidos *Khöikateye* e *Harãkateye* englobam as classes de idade: após serem inseridos em determinada classe, os rapazes krahô são afiliados a um desses pares. Entretanto, Melatti não conseguiu identificar uma regra que situasse os indivíduos numa ou noutra, e observou que, além de as classes de idade krahô estarem “aparentemente desorganizadas e serem raramente vistas”, não encontrava concordância nas informações de seus colaboradores sobre as posições ocupadas no pátio durante os ritos regidos por esse grupo ritual (MELATTI, 1978, p. 86). Uma vez que não conseguia obter dados sobre esses pares de metade, busquei a ajuda de Martinho Zezinho, mas ele próprio, ao tentar traçar para mim como funcionavam esses partidos, atrapalhou-se diversas vezes, chegando ao seguinte esquema de posicionamento dessas metades no pátio (que de forma alguma entra em acordo com aquela exercitada por Melatti):



³⁰ Ver LADEIRA (1982).

É válido colocar que durante a minha estadia em Pedra Branca no ano de 2009 não identifiquei a ação desses partidos – talvez por desatenção ou talvez porque não tivessem mesmo operado naquele período –, nem o tópico me foi colocado de maneira espontânea. Ao procurar Martinho Zezinho em seu terreiro, coloquei diretamente a questão, pois, sabendo as informações de Melatti, tendo ele próprio as caracterizado de “desorganizadas”, pretendia obter a construção de um de meus colaboradores para, quem sabe, aproximar ou confrontar com o que a literatura já trazia.

Os dois outros grupos cerimoniais, *Hëk/Krókrók* e *Tép/Teré*, têm o pertencimento dos Krahô a partir de escolha individual. Aquele que opta por tomar qualquer uma dessas metades durante um ritual regido por aquele par, não necessariamente farão parte do mesmo “partido” no próximo ritual daquela natureza.

As metades sazonais e as metades de classes de idade foram identificadas operando da mesma forma krahô entre os Ramko'Kamekra (NIMUENDAJU, 1946) e entre os Apãniekra (NASCIMENTO, 2009); apenas com uma diferença na nomeação dos partidos “sazonais”, que os Ramko'Kamekra chamam de *Kamakra* (seca) e *Atëkmakra* (chuvosa). Para nenhuma dessas etnias as metades cerimoniais regulam matrimônio ou têm qualquer ligação com o sistema político no sentido de disputa por poder (MELATTI, 1978). Apenas nos grupos nos quais o pertencimento é determinado pelo nome pessoal, é que as mulheres se inserem nesses “partidos” com as mesmas regras com que os homens se inserem. Nos demais casos, elas são consideradas pertencentes à metade do pai, quando solteiras, e à do marido, quando casadas.

2.3.2 – A Administração da Aldeia

A organização política krahô tem configuração sazonal, de forma que a cada estação a aldeia é governada pelas metades cerimoniais *Wakmeye* e *Katamye* alternadamente. Durante o período de seca, a administração fica por conta da *Wakmeye*, representada por dois “prefeitos” que pertençam a essa metade, e que têm como função coordenar as atividades em grupo. Na estação das chuvas o mesmo ocorre com o “partido” *Katamye*.

³¹ Os nomes grifados em itálico no gráfico feito a partir dos dados de Melatti, são os nomes que ele publicou sem tradução. Já no lado do gráfico que traz os meus dados, essas palavras vêm em itálico por serem os nomes na língua timbira que Martinho Zezinho não conseguiu traduzir para o português.

Os dois “prefeitos” de cada metade são indicados pelo chefe da aldeia ou escolhidos pelo próprio “partido” com aconselhamento dos membros mais velhos e levando-se em consideração as suas habilidades políticas. Melatti (1978, p. 76) observou ainda que cada “prefeito” das metades sazonais deve, entretanto, pertencer a uma metade diferente daquelas associadas aos grupos de idade (*Khöikateye* e *Harãkateye*). Em Pedra Branca, pode-se observar frequentemente os “prefeitos” em atividade durante as tarefas de limpeza do terreno do *kà* e a coordenação das partilhas de alimentos. Um dos que exerciam essa função durante minhas duas últimas estadias na aldeia era Leônidas Hyjaka, irmão do meu *keti* Jorge Jajôc, que se diferenciava do seu *ě'tô*, aos meus olhos, pelo envolvimento nas discussões político-sociais do grupo e pela sua boa oratória. Podemos observar que essas regras pretendem que todos os indivíduos da aldeia sintam-se representados no sistema político krahô – por meio das metades as quais pertencem em seus grupos cerimoniais –, assim como são parte das evidências de como os sistemas político e ritual funcionam de forma conjunta e articulada.

A chefia da aldeia está centrada na figura do *pahë*, ou “cacique”, como os Krahô de Pedra Branca se referem ao “cargo” em português. Teoricamente, esse chefe deve ser alguém apto a gerenciar as crises internas do *krin*, bem como se ocupar “com as relações externas da aldeia, seja com os civilizados, seja com as outras aldeias” (MELATTI, 1978, p. 75). Nimuendaju observa que:

For a new chief, the chiefs in office and the senate of elders select a mature man of calm, conciliatory disposition and some oratorical gifts. For the official, is not an executive who commands and punishes, but a peacemaker who unites people and at the will of the parties concerned smooths out difficulties. Unbidden, he does not interfere with the private affairs of families; but if he is appealed to, his decision is binding. (NIMUENDAJU, 1938, p. 71).

Assim como devem eleger alguém para o cacicado, os habitantes da aldeia têm o poder de depor o chefe cuja administração não está atendendo as expectativas do grupo. A deposição ou renúncia tornam-se as únicas formas de renovação neste “cargo”, já que não existe prazo para o fim de um mandato que se inicia. Se a gestão agrada a aldeia, um *pahë* pode continuar exercendo sua função de maneira vitalícia.

Na aldeia do Posto/Pedra Branca está registrado um dos cacicados de maior duração entre os Krahô desde que se começaram a produzir estudos sobre o grupo: Pedro Penõ chefiou durante décadas, desde ainda moço até “não dar mais nem conta de andar”, nas palavras de André Cuni'tyc. Pedro Penõ era *pahë* da aldeia do Posto já na década de 1960, sendo um dos

mais proeminentes “informantes” de Julio Cezar Melatti, e morreu em 07 de fevereiro de 2002 exercendo ainda forte influência na política da aldeia, apesar de não ter mais condições físicas para assumir a posição de cacique.

Penõ era considerado um homem sábio, como recordou seu filho Martinho Penõ ao tentar construir para mim a trajetória do velho. Segundo ele, Pedro Penõ foi levado “rapazinho” para estudar em Carolina (MA):

O véio estudou no vão do Zacarias. Zacarias era o “crente” que ajudou nós quando teve a guerra aí, mataram *mehẽ*, aí não tinha pra onde ir, aí Zacarias foi quem deu, assim, na cabeça dele, e botou *mehẽ* lá. Mandou o véio pra Carolina, botou pra longe que é pra ver se não ficava lembrando da família. Aí souberam lá das guerras, que o povo queria matar aqui, matar pai, mãe... Aí chorou. O véio chorou muito, aí os professores mandaram ele de volta. Mas disseram que ele já tava gostando de lá. (...) Não estudou muito, não, mas ele lia. Lia assim, uns escritinhos. Voltou rapaz já. Estudou até quando se formou, acho que... primeiro ano. Aí voltou, casou (...) chegou estudado, dava as ideias, aí os velhos disseram que ele tinha que ser *pahẽ*. Aí o povo decidiu. (Pedra Branca, 04 de fevereiro de 2009).

A época em que Pedro Penõ chefiou é tida como, sobretudo, uma era de “promoção” da “cultura krahô” dentro e “para fora” das aldeias do grupo.

Pedro Penõ era cacique bom mesmo, cacique forte! Fez muito pelo *mehẽ* e a cultura do *mehẽ*. Quando ele era cacique, vinha os *kopẽ* tudo e ele fazia as coisas, lutava pro *mehẽ*. (No) Tempo de Pedro Penõ ajuntava muito no pátio; tinha cantor *impej* mesmo. (Jorge Jajôc, Pedra Branca, 29 de janeiro de 2009).

No tempo de Pedro Penõ vinha muita gente aqui... Vixi, o velho Penõ trabalhava bem! Ia tudo caçar, aí quando ia chegar, aí corria de tora, aí ajuntava no pátio e cantava até... de manhã. Aí as muiezada ia pegar o pau de leite, aí ia chamar a rapaziada pra pintar tudo pra correr, aí ia chegar e ajuntava no pátio as muiezada, aí cantava até... gastava uma noite! Aí ajuntava tudo e ia roçar, fazia a coivara, aí vai ter batata, milho, tinha outra coisa pra comer... Vixi, era bonito demais o trabalho do velho Penõ! Agora você vê aí como é que tá... (Luisa Popêj, Pedra Branca, 06 de fevereiro de 2009).

Esses testemunhos reforçam uma ideia de que o velho Pedro Penõ tornou-se marco temporal em Pedra Branca, estando o período de sua liderança marcado como uma era singular na memória coletiva dos Krahô daquela aldeia. Para além da contribuição da chefia de Penõ em promover nas aldeias aquilo a que, na própria Pedra Branca, referem-se como uma “cultura” ou “tradição” krahô, aquele período é lembrado, em depoimentos como os de Jorge Jajôc e Luisa Popêj, enquanto momento de intensa colaboração entre *kopẽ* e *mehẽ*. O conhecimento de modos de vida *kopẽ* pelo chefe Penõ, mais o seu compromisso com o desenvolvimento sócio-cultural do grupo, e a característica pessoal de ser um eficiente

político nas relações intra e extra aldeia, são elementos que corroboram a imagem que os Krahô em Pedra Branca fazem dele hoje, mas há que se atentar para dois outros fatores que de certa forma contribuíram para destacar sua chefia da forma que tem sido referida nas minhas observações de campo: como um tempo em que “se trazia muita gente para a aldeia” e em que se lutava pelo reconhecimento dos *mehẽ* perante os *kopẽ*.

Primeiro, deve-se levar em consideração que a década de 1960 foi marcada no campo etnográfico deste país pela criação de projetos conjuntos do Museu Nacional do Rio de Janeiro com a Universidade de Harvard, com o intuito de realizar estudos de efeitos comparativos entre grupos étnicos do território brasileiro. Dentre esses projetos, devo destacar, para efeito de análise neste trabalho, o *Harvard-Central Brazil Research Project*, também conhecido como Harvard-Museu Nacional (MELATTI, 2002, p. 181), coordenado por David Maybury-Lewis, ele próprio autor de trabalhos com os Xavante. O Harvard-Museu Nacional focava os grupos do Brasil central e abarcou estudos que investiam em grupos como os Krinkati, Apinayé e Krahô, dando início a um *boom* de pesquisas antropológicas nos territórios Jê-Timbira. Desta forma, o crescimento considerável de estudos sobre essas etnias naquela e nas subsequentes décadas colaboraram para o aumento da circulação de antropólogos nessas áreas.

Em segundo lugar, Pedro Penõ continuava sendo *pahẽ* de Pedra Branca no ano de 1986, quando lideranças krahô estiveram à frente do “movimento” que colocou em certa evidência no Brasil a discussão acerca da “propriedade” de museus nacionais sobre objetos de origem indígena, ao reivindicarem a posse do machado de pedra que esteve em poder da Universidade de São Paulo por quatro décadas. Esse “movimento” me parece fazer parte de uma tendência de política indigenista que se tornou vigente na segunda metade daquela década, e que passou a buscar promover a auto-afirmação de identidades indígenas em detrimento aos princípios de incorporação desses grupos à comunhão nacional, como era previsto na Constituição anterior. Embora as implicações políticas desse episódio sejam tratadas apenas no terceiro capítulo desta dissertação, posso sublinhar aqui que o desempenho de Pedro Penõ na liderança desse “movimento” contribuiu para a imagem que os Krahô construíram dele posteriormente.

Desde a renúncia de Pedro Penõ à chefia de Pedra Branca, por motivos de saúde, tomaram posse mais de meia dúzia de *pahẽ*, em uma ordem cronológica que não me foi possível recuperar devido à falta de concordância nas informações apresentadas pelos meus

colaboradores. Segundo Martinho Zezinho, Pedro Penõ renunciou deixando em seu lugar o filho Martinho Penõ, a quem se seguiram “o finado” Milton, Osvaldo Howkur, Balbino Pa'cajhe, Sérgio Ropoxêt, até o atual Pascoal Hapor. Oscar Põhykrat, no entanto, apresentou-me uma lista que me parece mais completa, por incluir nomes omitidos por Martinho Zezinho, como o do próprio Oscar, e por tê-la submetido à consulta de sua esposa Dalva Xopo e de meu intérprete André Cuni'tyc. Nessa segunda lista, além dos novos nomes, Pascoal aparece duas vezes e a ordem dos “mandatos” de Osvaldo e Milton é invertida: Pedro Penõ → Martinho Penõ → Osvaldo Howkur → Milton → Pascoal Hapor → Oscar Põhykrat → José Adriano → Balbino Pa'cajhe → Sérgio Ropoxêt → Pascoal Hapor.

Os relatos que ouvi na Pedra Branca de 2009/2010 sobre “o tempo do velho Penõ”, à medida em que invariavelmente vangloriam aquela época, comparam-na com a atual configuração política da aldeia, que é retratada com insatisfação por membros que aparentemente pertencem a facções contrárias à do último *pahë*. O faccionalismo divide os habitantes da aldeia em grupos de formação estritamente políticas. Segundo Melatti:

Intimamente ligada ao sistema de parentesco, (a facção) não pode ser confundida, entretanto, com nenhum grupo de parentes. Não é uma família elementar, nem um grupo doméstico, nem um segmento residencial. A facção, que se forma em torno de um líder, não se confunde nem mesmo com o grupo de pessoas que ele considera parentes consanguíneos. Uma facção congrega parentes consanguíneos e afins do líder, mas não todos. Espera-se que um homem tome o partido de seu pai, de seu irmão, de seu tio materno; mas muitas vezes duas facções podem surgir da disputa entre dois parentes. A divisão em facções não afeta os casamentos realizados. Geralmente um cônjuge procura trazer o outro para sua facção, mas não desfazem o casamento por isso, pois este se torna sólido depois do nascimento de filhos. A divisão entre facções está sempre evoluindo. Pode acontecer que uma série de reclamações, de acusações de feitiçaria, mantenham dois grupos em inimizade durante algum tempo; mas uma nova questão que surja dentro de um deles pode vir a produzir uma nova divisão em facções. É muito difícil identificar facções nas aldeias Krahó, a não ser quando o conflito entre elas chega a seu ápice. (MELATTI, 1978, p. 74).

Em Pedra Branca identifiquei posicionamentos políticos fortemente contrários ao do cacique Pascoal. Embora eu não tenha observado verbalizações de contrariedade à chefia atual expressas publicamente, registrei relatos de indivíduos que fizeram questão de sublinhar a mim, enquanto estudante de antropologia com pesquisa em andamento na aldeia, a insatisfação com a chefia atual. Os mais velhos parecem estar de acordo sobre certas características que fazem de um *pahë* um chefe bom ou ruim. Martinho Zezinho, certa vez me explicando em termos essa diferença, colocou que “*pahë* viaja, sabe das coisas, explica. Cadê

que esse daí não tá nem viajando? Fica quietinho na aldeia...” (Pedra Branca, janeiro de 2010).

Quando Martinho Zezinho reclama que está faltando que o *pahē* viaje, está apontando uma lacuna da atuação do chefe nas relações interétnicas da aldeia. Esse tipo de “falta” tem aberto espaço para o surgimento de novas lideranças que vão atuar nesse contexto de situação política interétnica, como é o caso de Miguelito Cawkre, de quem tratei anteriormente. Esses novos líderes indígenas têm se politizado e ganhado destaque nas negociações com organizações governamentais e não-governamentais, o que reflete nas decisões tomadas pelo grupo.

Fechando o círculo de figuras políticas que configuram a organização social de uma aldeia Krahô temos o *padré*. O *padré* é um conhecedor e diretor de ritos do grupo, um líder ritual que também faz as vezes de conselheiro e não deixa de ser um líder político. Melatti diz que cada aldeia Krahô dispõe de um *padré* (MELATTI, 1978, p. 79), mas em Pedra Branca atualmente são encontrados pelo menos dois deles em atividade, de acordo com o que pude constatar: Domingos Kraté e Raimundo Zezinho Po'pra. Ambos residem no mesmo *kà*, o que exclui a possibilidade de que cada *padré* corresponda a um dos pátios de Pedra Branca. De fato, cada figura política da aldeia atua para ambos os *kà*, que são considerados parte de um mesmo *krin*, contando com um só *pahē*, apenas dois “prefeitos” por estação etc.

Ao que me consta, a sucessão de *padré* é relacionada à vocação pessoal e se dá pelo acompanhamento de um dos diretores de rito nos “estudos” do aspirante ao posto. Segundo Kraté, Raimundo Zezinho está “passando os ensinamentos para os novos, e quem tá mais aprendendo é Antônio Marcos, filho de Martinho Zezinho” (Pedra Branca, 04 de fevereiro de 2010). Além do *padré*, existem diversos outros cantadores que são reconhecidos por dominarem canções e tradições do grupo, atuando na performance de determinados rituais sem necessariamente dirigi-los.

2.3.3 – Laços Familiares, Consumo e Autonomia

Na casa krahô habita, em geral, mais de uma família elementar, estrutura composta pelo marido, a mulher e os filhos biológicos ou “de criação”. O conjunto de famílias elementares de uma casa constitui o grupo doméstico que, ao atingir certa extensão, pode cindir-se dando origem a uma ou mais casas que formarão, junto àquela de origem, um único segmento residencial. Esses sistemas de organização residencial Krahô são idealmente

uxorilocais, de modo que nas famílias que formam o grupo doméstico, e na sequência de casas que dispõem o segmento, devem estar “todas as mulheres e todos os seus homens solteiros ligados entre si por linha feminina” (MELATTI, 1970, p. 109). Dessa forma, a responsabilidade de uma casa recai sobre uma das mulheres – por regra a mais velha – e é repassada sucessivamente às seguintes gerações femininas que residem naquela casa, enquanto os homens que contraem matrimônio se mudam para o segmento residencial de sua esposa.

De acordo com o censo realizado por mim em 2009, das quarenta e nove casas de Pedra Branca, dezesseis eram ocupadas naquele ano por apenas uma família elementar, ou seja, aproximadamente 33% do total das casas da aldeia. O que a maioria desse terço de habitações tinha em comum era o fato de serem ocupadas por casais de faixa etária até os quarenta anos de idade (com exceção das de Pahac e Jajé, que são mais velhos) e com poucos filhos: apenas um casal tinha seis, um tinha quatro, e três tinham cinco filhos. Os outros tinham no máximo três crianças, o que é considerado pouco se nos basearmos na literatura clássica sobre a organização social do grupo. No entanto, parece-me que os Krahô mais jovens vêm mudando essa percepção. Segundo meu *keti*, Jorge Jajôc, os casais agora preferem ter “dois, três filhos, como os *kopë*, porque parece que assim é bom” (Pedra Branca, 11 de fevereiro de 2009). Tais estatísticas podem ser o retrato de um processo de autonomia Krahô em relação ao segmento residencial. Dentre essas dezesseis casas de famílias elementares únicas e pouco numerosas, quatorze contam com pelo menos um benefício governamental, colocando-as em vantagem financeira sobre as outras que têm um número bem maior de habitantes e que, com exceção de apenas quatro casas que contam com quatro ou cinco beneficiários cada, só recebem no máximo três benefícios³². A casa de Juracir Totôt, por exemplo, abrigava quatorze pessoas assistidas por apenas uma bolsa família e um salário de funcionário do Estado, concedido a Airton Sena por suas atividades como agente de saúde na aldeia.

Essa nova configuração do sistema econômico krahô permite novas relações com o consumo. Não um consumo repetitivo e habitual, mas o que Arjun Appadurai (2004, p. 97) vai chamar de um consumo voltado para uma “estética do efêmero”, um consumo que se esforça “por se libertar do hábito”. As formas como esse tipo de consumo se apresenta mais comumente em Pedra Branca é na aquisição de aparelhos eletrônicos de comunicação de

³² Ver tabela de beneficiários do ano de 2009 em Pedra Branca, por residências, no Anexo 1.

massa (aparelhos de rádio e televisão), chegando aos MP3 *players*, DVD *players* e fogões, ou seja, objetos que têm em seu propósito primeiro o entretenimento ou a abreviação do tempo de trabalho.

Os produtos são objetos de desejo de muitos Krahô mais novos em Pedra Branca, mas recebem a resistência de outros tantos, sobretudo de boa parte das mulheres. Um dia na casa do cacique Pascoal, ele me falava do plano de adquirir um aparelho de televisão. Tanto a casa de Miguelito e do servidor do Estado José Moraes Pry'tyc quanto a escola da aldeia têm televisores, que são ligados duas ou três vezes por semana³³ por cerca de duas horas, espaço de tempo no qual dezenas de *mehẽ*, de novas e antigas gerações, sentam-se estáticos à frente de filmes de ação ou shows de bandas de forró, embora o som e a imagem mal chegue às últimas fileiras de espectadores. Pascoal dizia que queria ter seu próprio aparelho para ver “os *kopẽ* brigando”, e que seu filho sempre pede um de presente. Sua mulher, Regina Wapyr, reprovava: “Não gosto de televisão. Esses de hoje não querem mais saber de cantar, de correr de tora, só querem rapar o cabelo, e se botar uma TV, fica tudo ali parado vendo” (Pedra Branca, 16 de janeiro de 2009).

A compra desses objetos pode parecer incoerente à primeira vista, enquanto Pedra Branca ainda não é abastecida de eletricidade e quando, dos nove fogões da aldeia (dois em apenas uma casa), eu só vejo um em uso para cozinhar alimentos (porque as outras casas não tinham comprado gás). O fato de os Krahô adquirirem tais produtos, a despeito das adversidades, poderia parecer a caracterização de um consumo fetichista que os afasta de seu universo cotidiano³⁴. Entretanto, apresentou-se em minhas experiências em Pedra Branca um uso constante desses televisores, DVDs, rádios, MP3 *players* etc, resultado do esforço frequente para a compra de óleo diesel, baterias de carro, pilhas ou o que quer que requeresse gastos extras que precisavam ser feitos com regularidade para o funcionamento daqueles bens. Assim, criada essa série de novos contextos que se fazem presentes no dia a dia da aldeia, levo-me a fazer reservas quanto à ideia de um afastamento de seu universo cotidiano. Se operássemos com um modelo homogeneizador da indianidade presente aqui, seria dizer que o uso desses produtos é contraditório ao cotidiano de Pedra Branca, entretanto,

³³ Apesar de a aldeia não ter energia elétrica, há um gerador mantido para o funcionamento da escola estadual que se encontra em Pedra Branca. Embora o óleo diesel direcionado pelo governo do Estado ao funcionamento do gerador seja utilizado apenas nos períodos de aula, frequentemente os Krahô fazem cotas entre si para comprar litros de diesel na cidade e ligar o gerador em outros horários.

³⁴ Ver GELL (2008) sobre o “consumo como uma forma de ação simbólica” (p.143), a partir de seu estudo entre os Gonde Muria em Madhya Pradesh, na Índia, em contexto de consumo de “bens materiais” como uma novidade para esse grupo.

etnograficamente, os bens já são encarados por seus habitantes como parte de uma realidade atualizada do que se chama aqui pelo ocidente de “cultura krahô”.

Para tentar entender a relação do grupo com esse mundo material, que em seu espaço imaginário pertence ao “homem branco”, recorro à sua mitologia em uso³⁵: na interpretação do grupo para o mito de Aukê³⁶, quando esse Krahô é queimado por seus familiares e renasce na forma de *kopë*, os outros Krahô perdem todas as vantagens que agora estão em poder dos “civilizados”, mas que originalmente eram dos *mehẽ*. A questão que se coloca com o mito é: como os *mehẽ* podem, então, readquiri-las? Ao construir essa narração mítica para mim, Martinho Zezinho finaliza dizendo que, quando recusaram Aukê, os Krahô estavam escolhendo “o arco-e-flecha em vez da espingarda, e a cuia em vez da bacia”. Ele então me diz que essa escolha mostra que “índio é besta véio”, porque poderia ter escolhido tudo que é melhor e que ficou para o *kopë*. Sua interpretação coloca o “civilizado” como materialmente superior, enquanto o *mehẽ* tenta agora reparar seu erro de ter escolhido “as coisas do mato” buscando sempre adquirir coisas possuídas pelos ocidentais.

A obtenção desses produtos é muitas vezes feita de forma individual. Cada fogão e aparelho eletrônico foi comprado por um indivíduo Krahô que ganha um salário ou benefício; a televisão comunitária da escola não basta para aqueles que desejam o seu próprio aparelho, para colocar dentro de sua própria casa; a única casa de Pedra Branca construída integralmente com tijolos e telhas de cerâmica é entendida na aldeia como produto do merecimento por seu dono, Manduco Hãmpà, ter sido mais rápido em trazê-los de uma construção abandonada na região. Além da cisão dos grupos domésticos, o processo de autonomia por que passam as famílias elementares de Pedra Branca, também observado entre outros grupos Timbira, como os Apãniekra (NASCIMENTO, 2009), se reflete ainda nas formas de consumo das “coisas de branco” por parte de seus indivíduos.

Apesar desse processo de autonomia observado, laços de parentesco consanguíneos ou afins seguem como base da organização social Krahô. As perguntas que mais me fizeram na aldeia eram sobre a minha família. Queriam saber de onde eu vinha, os nomes dos meus parentes, como eles eram... À noite, antes de dormir, era comum na “minha casa” que ficassemos contando histórias enquanto minha *ẽnxe* fumava seu cigarro de palha e a *aprõ* do meu *keti* ninava seu filho pequeno. Vez ou outra me pediam para contar uma história, e

³⁵ Ver BARTH (1987).

³⁶ CHIARA (1978 e 1979); CROCKER (1976); CUNHA (1986); DA MATTA (1970); MELATTI (1972). Ver no Anexo 2, p. 120, a versão do mito registrada em meu diário de campo, por meio da interpretação de Martinho Zezinho.

sempre queriam saber de histórias da minha família em Natal: como meus pais se conheceram, como casaram... Percebi que a constituição da família era um assunto que lhes interessava bastante. Certa data, escrevi em meu diário que gostaria de ganhar 1 real a cada vez que me perguntassem em Pedra Branca se eu era casado. Era sempre uma surpresa para eles que eu já tivesse vinte e quatro anos e não tivesse ainda esposa nem filhos. “Tem que ter filhos enquanto ainda é novo; depois de velho fica difícil de criar”, alertou-me uma velha. Imagino que ela tenha suas razões para essa conclusão: a responsabilidade de prover o alimento à família elementar é do pai e ela havia sido criada em uma época em que a carne chegava à fogueira basicamente pela caça, e que praticamente todo chefe de família mantinha uma roça, entendendo-se assim que o vigor da juventude se mostre necessário às atividades básicas de um pai. Hoje em dia, época de terra demarcada, de relativa escassez de caça, de “quase nenhum menino botando roça” e de bolsa família – talvez um dos elementos mais sintomáticos da Pedra Branca contemporânea –, é a época em que a carne chega à fogueira vinda, na maior parte das vezes, do caminhão de compras de Itacajá, boa parte do arroz é doado pela FUNAI em cestas básicas que trazem pacotes de cinco quilos, os biscoitos recheados e balinhas são vendidos ou doados aos Krahô sem que lhes expliquem que aquelas embalagens não são como as cascas de banana nem ossos de galinha, que podem ser descartados no terreiro. No entanto, para além da necessidade, a constituição da família é algo que se espera de um Krahô tão logo ele tenha alcançado condições biológicas, sociais e rituais (três coisas que não são alcançadas muito separadamente).

Não obstante aos caminhos sociais a que os indivíduos são culturalmente dispostos a trilhar, a vontade pessoal é respeitada e tolerada, conquanto não interfiram na continuidade e coesão do grupo. Mesmo dentro da família elementar, sobre a qual poderíamos supor a imposição da vontade do pai sobre a dos filhos que habitam sua casa, tal como nas famílias ocidentais, os filhos têm um largo espaço de arbitragem. Comecei a notar essa característica na segunda semana de 2009, quando visitei a casa de Martinho Zezinho para entregar à sua esposa, Rita Into'höc, um corte de tecido (o presente de predileção das mulheres de Pedra Branca) que eu lhe devia em reciprocidade a um colar me oferecido por ela ainda em junho de 2008, quando visitei a aldeia pela primeira vez. Tendo me servido um prato de grolado³⁷, Rita avisou que o alimento havia sido preparado sem carne porque o marido está velho e toda vez que vai à roça ou caça, “fica todo doendo”. “(Martinho Zezinho) tá velho e não devia

³⁷ Prato feito a base de farinha de mandioca.

mais caçar, mas ele acha que se não sair pra caçar, quem vai trazer comida?”. Perguntei-lhes então quantos filhos tinham. “Cinco homens”, respondeu Martinho, “mas uns já são casados, foram morar na casa da sogra, e os que moram aqui não querem ir pro mato”. Surpreso, perguntei por que ele mesmo não os mandava “pro mato”, mas o velho sorriu um sorriso que me dizia o quão ingênua era a minha pergunta e respondeu: “Não querem saber de mato, não. Só querem jogar bola. Esse aqui (apontando para dentro de casa) quebrou o dedo jogando bola, não tá andando direito”. E, ao lhe perguntar se já não foram procurar o médico, disse-me: “Ele não quer, não. Diz que não precisa. Só vai quando tiver sem poder andar; quando tiver igual o véio Aleixo” (Pedra Branca, 17 de janeiro de 2009).

Passagens como essa me fizeram refletir sobre situações entre as regras prescritas de uma “sociedade” e o espaço de agência aos quais se reservam os indivíduos. É sabido que o homem krahô deve sair para caçar, mas alguns não querem, simplesmente; é sabido que devem correr de tora durante o andamento de determinados rituais, mas é comum ouvirmos os velhos reclamando que “os novos têm preguiça”; é sabido que os homens krahô devem manter os cabelos compridos, mas é raro em Pedra Branca vermos um garoto usando o corte conhecido como característico do grupo. Ao chegarmos em Pedra Branca, acabamos realizando que a questão não é bem “que expectativas se têm na ‘cultura’ krahô”, mas “de onde vêm essas expectativas”. Ora, a qualquer um que eu perguntasse na aldeia o que deveria fazer um homem da minha idade, dir-me-iam que deveria casar-se. Mas na própria Pedra Branca existe um velho que nunca teve uma mulher. Com um comportamento que nos lembra o conceito que temos de timidez, e com trejeitos afeminados, o velho diz “mulher não é pra mim”, mora com a sobrinha e passa a maior parte do dia se dedicando ao artesanato, atividade essencialmente feminina no grupo. Ele foge completamente às regras prescritas na “cultura krahô”, mas o que acontece com ele? Não tive contato suficiente para saber se seu comportamento tão discrepante implica em uma marginalização no grupo. Provavelmente sim, de algum tipo, mas nunca ouvi críticas abertas, e a maior prova de tolerância é o fato de ele estar levando sua vida na aldeia.

Ainda em 2008, uma vez quando Pascoal Hapor contava a mim e mais um grupo de *kopë* uma narrativa mítica que busca refletir os princípios do parentesco e o problema do incesto, a história sobre um Krahô que passou a se relacionar sexualmente com a sogra e, por isso, “virou bicho”, foi-lhe perguntado o que fariam na aldeia se alguém de lá dormisse com a própria sogra. A resposta não saiu fácil, porque decerto essa questão como colocada nunca

apareceu na aldeia e não é algo que se supunha. A própria noção de “suposição” me parece meio suspeita pela provocação³⁸. Por fim, Pascoal falou que a aldeia nada poderia fazer sobre o Krahô que dormisse com a sogra, afinal “deixa pra lá... quem vai virar bicho é ele”.

Filhos “de criação” também podem compor a família elementar krahô. Melatti assinalou a importância da adoção como forma de “aliviar os casais dos quais depende um certo número de filhos” (MELATTI, 1970, p. 104) e lamentou só ter se dado conta disso muito tarde em sua pesquisa. Em Pedra Branca, tomei nota de quatro casos de crianças criadas por outros parentes que não seus pais biológicos: um jovem casal sem filhos biológicos que cria a filha da irmã da esposa; uma avó viúva que cria a única neta mulher; um casal cujo casamento era o segundo de ambos e, apesar de cada um ter filhos biológicos de seus primeiros matrimônios, não têm filhos juntos, tendo, portanto, passado a criar uma neta da esposa; e um casal em semelhante situação que passou a criar uma neta do primeiro casamento do marido. Além dos casos observados, ouvi tantas outras histórias de Krahô que foram filhos de criação, e o próprio *pahē* Pascoal criou um sobrinho, que agora já é casado e também vive em Pedra Branca.

Não é difícil observar o papel da família com relação às diversas esferas da vida krahô: social, ritual, religiosa, política. Tal percepção para mim se resumiu em um comentário de Pascoal quando falava sobre os malefícios que o consumo aparentemente exagerado de bebida alcoólica, por parte de alguns, traz para a sua sociedade. Ele dizia que o *mehē* quando se embriaga fica tão doido que “não vê parente na frente”. E chegar ao ponto de não ouvir os pais ou o cônjuge é de tal disparate que cheguei a presenciar Krahôs bastante envergonhados no dia seguinte a uma bebedeira.

2.3.4 – Habitação e Roçados

As construções das casas em Pedra Branca seguem um certo padrão, embora adaptações sejam feitas de acordo com as necessidades e preferências de cada grupo doméstico. A rigor, sua estrutura não difere muito do que foi observado por Nimuendaju (1976) entre os Timbira ainda na década de 1930: planta retangular com armações de pau; os lados cobertos de palhas de palmeiras ou bolas de barro seco; teto feito com os mesmos tipos de palhas. Em Pedra Branca, algumas casas têm portas de madeira, mas apenas duas casas

³⁸ Como coloca LEVI-STRAUSS (1976, p. 525) sobre as perguntas de Margareth Mead aos Arapeshe acerca de infrações às proibições do casamento.

têm paredes de tijolos, sendo uma delas com poucos tijolos e o restante de taipa, e a outra toda de tijolos e o telhado de cerâmica. Essa única residência feita “do jeito de *kopë*” pertence a um dos que ocupam o posto de vigia da escola, Manduco Hãmpà, e me foi informado que a aquisição dos tijolos e telhas de cerâmica se deu por meio da pilhagem de uma construção abandonada. “Quando ficamos sabendo que podia ir lá buscar as coisas, não tinha mais nada”, explicou-me Miguelito. Ao lhe perguntar se Manduco não deveria dividir os objetos, disse-me que “se Manduco chegou primeiro, é dele”.

A maior parte das casas não têm paredes internas, sendo a única divisão de espaço visível aos olhos do novo visitante, a casa principal e o local onde fica a fogueira, geralmente nos fundos e sob outra estrutura de madeira com telhado de palha. Porém, algumas casas contam com divisões de “quartos” e aquelas que possuem fogão – mesmo em desuso – guardam um ambiente que se assemelha a uma cozinha nas casas dos povoados *kopë* da região. Embora a maioria das habitações não apresente essas divisões de cômodos e a marcação física de lugares dos pertences possa parecer insuficiente aos olhos do novo visitante, os Krahô têm noção de divisão do espaço doméstico, e cada família elementar dos segmentos residenciais reconhece e respeita formalmente essa divisão. Todas as casas guardam um ou dois filtros de barro doados pela FUNASA, embora nem todas as famílias o utilizem, e neste caso bebam água direto dos galões e garrafas que são enchidos no rio ou nas torneiras comunitárias de onde saem a água que vem da caixa d'água. Com exceção de sete casas, todas as outras criavam animais, dentre os quais os mais populares estão o cachorro, utilizado nas incursões ao mato, o gato, que caça insetos nas redondezas da casa, e as galinhas, cujo hábito de criação os Krahô herdaram dos *kopë*. Outros animais vão de papagaio a quati, passando pelas cobiçadas cabeças de gado que poucos em Pedra Branca criam e as mantêm com fins lucrativos. O que todas as casas em Pedra Branca possuíam, durante os períodos das minhas visitas, era um quintal onde as famílias cultivavam pomares com plantas típicas da região e outras que foram trazidas pela EMBRAPA.

A EMBRAPA já desenvolveu junto aos Krahô projetos de “incentivo à biodiversidade”. Entre as parcerias que Miguelito avalia como positivas, houve um intercâmbio de medicina tradicional com pajés Krahô e Apinayé, e o financiamento de viagens para alunos da Escola Agropecuária Catxekwyj à Bahia, para “aprender a fazer agrofloresta”. Em conjunto com a *Càpej*, a EMBRAPA também promoveu o Projeto de Etnobiologia, Conservação dos Recursos Genéticos e Bem-Estar Alimentar em Comunidades

Tradicionalis, que vigorou entre os anos 2000 e 2004 em forma de contrato específico entre os órgãos (ÁVILA, 2004). Foi durante esse período que mudas foram levadas à Pedra Branca para incrementação da dieta Krahô, mas a crítica que se ouve entre os *mehẽ* é a de que o órgão depositou deliberadamente as plantas na aldeia sem uma discussão na qual lhes fosse consultado o que pretendiam cultivar. Miguelito também fez a mim a observação de que não houve acompanhamento, por parte da EMBRAPA, necessário para a manutenção daquela flora, uma vez que muitas das plantas não eram nativas e os Krahô não conheciam as práticas do seu cultivo.

Uma das frequentes lamentações dos mais velhos da aldeia sobre os dias de hoje é a de que os chefes de família não estão mais “botando roça”. Atribuem a isso as doações de alimentos feitas pela FUNAI, a boa parte proveniente das compras na cidade, e os outros interesses dos “novos” em atividades como o futebol e as “festas de *kopẽ*”. Martinho Zezinho me explicou que a casa do cacique e as da *wyty* deveriam ser as primeiras a “botar roça”, e logo depois o restante da “comunidade”. Assim, todos trabalhavam: “Mulherada, moçada... Fazia coivara rapidinho e não faltava alimento” (Pedra Branca, 09 de fevereiro de 2009).

A coivara é o método agrícola compartilhado por diversos grupos étnicos que ocupam áreas de cerrado e floresta tropical, como foi registrado, por exemplo, entre os Kayapó no cerrado (POSEY, 2003), os Sanumá na Amazônia (RAMOS, 1990) e os Tsembaga da Nova Guiné (RAPPAPORT, 1979). O método consiste em derrubar-se grandes árvores de um trecho da mata, queimando-se as bases de seus troncos para abrir uma clareira no local. São então cultivados sementes, mudas e bulbos, requerendo-se pouco ou nenhum cuidado humano depois de assentados (POSEY, 2003, p. 184). Essa vantagem ocorre porque as plantas são distribuídas heterogeneamente, ou seja, as diferentes espécies estão juntas em um pequeno espaço de terra, aproveitando-se melhor o terreno, tendo em vista que cada uma absorve diferentes nutrientes, o que faz com que se leve mais tempo para o esgotamento do solo. Martinho Zezinho colocou que o tempo de cultivo de uma roça deve ser de dois a três anos, tempo em que, segundo ele, “o solo fica ruim”. Na realidade, os hortos são abandonados antes que se esgotem todas as possibilidades do solo (RAPPAPORT, 1979, p. 385), dando espaço ao crescimento das ervas daninhas que sinalizam o rejuvenescimento da mata. O método de heterogeneizar a plantação também permite que as espécies mais delicadas sejam protegidas do sol tropical pelas plantas maiores e, ainda, dificulta a ação de pragas. Essas roças são necessariamente trabalhadas em locais de difícil acesso ao gado e animais domésticos, a fim

de que se evite o consumo dos alimentos por eles. Foi observado que os Tsembaga rodeiam suas plantações com valas, ao passo que os Krahô abrem suas roças cerrado adentro, em espaços a mais de uma hora de caminhada da aldeia.

Fui informado por Martinho Zezinho de que havia agora apenas quatro roças em Pedra Branca: a dele próprio, a do pajé Valdério Pempkrô, a de Heleno A'caprêc e a de Sérgio Ropoxêt. A essa e a outras tantas mudanças na “cultura krahô”, Martinho atribui uma razão política: ele vê nas ações dos administradores da aldeia um modelo seguido por seus habitantes e compara as condutas de hoje e as de antigamente com base nas diferenças dos modos como os *pahë* trabalham por sua “comunidade”. Em um longo trecho de conversa apresentou-me várias características da atual chefia em comparação com “o tempo de Pedro Penô”, ao qual às vezes também se refere como “o tempo do SPI”, embora Penô tenha governado até mais de duas décadas depois da mudança do Serviço de Proteção ao Índio para a Fundação Nacional do Índio (FUNAI).

No tempo do SPI tinha roça, mandioca, banana, cana, fava... tudo! Nas festas da gente ninguém bebia. Quem primeiro fazia a roça era o cacique, as *wyty*, depois a comunidade. Todo mundo ia trabalhar: a mulherada, a moçada... fazia coivara, não faltava alimento. Pedro Pereira³⁹ era o cantor, e foi quem me deu nome e me ensinou a cantar. Eu era rapazinho ainda. Aí Pedro Pereira juntava no pátio, cantava com a mulherada, e os rapazes dormiam no pátio. O *hômrem* ficava na atenção: se namora, leva três pancadas de cinturão. Os rapazes tinham medo, por isso não namoravam. Se um errava, todos ganhavam pimenta, botava a pimenta assim na boca pra arder. Pedro Pereira me botou pra cantar. Quem primeiro cantou foi Zé Miguel, depois eu. Quando Pedro Pereira morreu, a gente se casou. Se fosse assim hoje... Agora os novos tão casando, mas cadê roça? Não saem nem pra caçar... A mulher sofre... Ninguém não mata nem viado.

Quem cantava com a machadinha *kájrê* era Zé Aurélio. Só ele que pegava a machadinha pra animar a aldeia. Antes de ele morrer, pegou a machadinha, cantou até meio-dia e me chamou na frente da comunidade e disse: quando eu morrer, quem vai tomar conta da aldeia é você, e me entregou a machadinha. Aí guardava a machadinha na casa do dono, mas quem canta quando tem festa tem que ser só eu. Aí eu perguntei: “Mas por que não dá logo a Zé Miguel?”, e ele disse: “Não, é pra você!”.

Aí, naquele tempo, de madrugada acordava e cantava até de manhã, e juntava no pátio. Agora os novos se deitam no plástico, não deitam mais na esteira. O plástico chupa, faz calor; a esteira não faz calor, não chupa. Os novos não tão mais nem dormindo no pátio. Eu tô falando pra Pascoal, já: “Pascoal, tem que falar pro novo dormir na esteira, ir pro pátio...”. Pedro Penô não fumava, não bebia e falava as coisas pro pessoal. Eu já falei pra Oscar, “Oscar, vamos fazer assim: Siriaco e Osvaldo que têm que ser cacique, aí os velhos combinam: não bebe, não”. Nosso

³⁹ Alguns *mehë* têm adotados como nome de *kopë* um primeiro nome e um sobrenome. Quando isso ocorre, ao se referirem a eles pelo nome de *kopë*, os outros sempre utilizam o nome e o sobrenome, de forma completa: Pedro Pereira, Luiz Pinto, José Culino etc. MELATTI (1978, p. 61) já observara que, embora esses sobrenomes não tenham relação direta com uma linhagem, como nos *kopë*, certas famílias krahô repetem nos seus filhos os mesmos sobrenomes, como observei na Pedra Branca de hoje uma certa família Pinto, na qual todos os filhos de uma geração o compartilham.

bisavô não bebia; pinga é do branco. Agora tá aí: só tem quatro roças. (...) Mas só três pessoas votaram em Pascoal: Ed, Atauro e Airton Sena. Eles não convidaram, não chamaram a comunidade. Botaram Pascoal e pronto. Mas ninguém não quer ele, por isso ninguém respeita. Daqui pro ano que vem, na festa da batata, vai juntar e botar esse daí pra fora. (Pedra Branca, 09 de fevereiro de 2009).

Martinho Zezinho se mostrou a mim, de forma clara, como pertencendo a uma facção oposta ao atual governo de Pedra Branca e, sobretudo, em seu discurso, mais de uma vez se colocou em veemente desacordo com atos da chefia. Até pelo papel social que exerce em Pedra Branca, sendo um cantador, conhecedor dos ritos e da “cultura”, como se colocou, é relevante notar aqui a posição desse *mehẽ* de mais de sessenta anos de idade⁴⁰. As histórias de vida de Martinho revelam uma influência negativa direta da bebida alcoólica em sua trajetória. Além de ter um irmão que reconhece como problemático devido à bebida (tendo “largado família” e “arrumado brigas na comunidade”), ele alega já ter sido alvo de ameaças de morte por outros Krahô da aldeia que se encontravam, segundo ele, sob o efeito do álcool. Outra informação que tive em Pedra Branca, embora não possa precisar de quem tenha ouvido porque não a encontrei em minhas anotações, é a de que a contrariedade de Martinho Zezinho a quaisquer substâncias psicoativas teria origem em um episódio que ocorrera quando ele próprio estava sob efeito de uma planta de uso ritual. Dizem que daquela vez Martinho “ficou doido e queria matar quem aparecesse na frente”. “Teve que ser controlado por vários homens” e, desde então, envergonha-se do episódio e condena o uso de substâncias dessa natureza; do álcool inclusive.

Essa história nunca ouvi do próprio Martinho, portanto não me cabe confirmá-la. Mas o que importa aqui não é se Martinho já usou ou deixou de consumir algo que hoje condena, ou se se opõe ao consumo da cachaça na aldeia embora tome uma dose ou outra na cidade. O que importa aqui é a posição que assume atualmente para mim, os argumentos que utiliza para se basear e os fatos e relações pessoais por trás de sua convicção.

Ainda sobre as roças, André Cuni'tyc me confirmou mais tarde as informações que me haviam sido apresentadas por Martinho Zezinho: em Pedra Branca, apenas quatro roças havia naquele ano. Mas fazendo uma espécie de *survey* na aldeia, deparei-me com moradores de vinte e cinco das quarenta e nove casas afirmando que mantinham roças. Verifiquei então duas coisas que me fizeram repensar o que Martinho e André colocaram como “roça”. Primeiro, que em algumas das roças que diziam ter os Krahô durante o *survey*, havia nada mais que mandioca ou milho plantados. Lembrei de ter observado que nos arredores do *krin*,

⁴⁰ O censo realizado pela FUNASA em 2007 aponta o ano de 1946 como o de nascimento de Martinho.

alguns Krahô cultivavam pequenas plantações de mandioca, mas nada como a roça descrita por Martinho, por André, pela minha *ênxe*, ou por autores que escreveram sobre o modo de produção agrícola Timbira; aquela das coivaras e do trabalho conjunto da “comunidade”. Segundo, que ao perguntar uma segunda vez sobre as roças, alguns esclareceram que o que chamavam de “sua” roça, de fato eram roças conjuntas. Como exemplo, Cuni'tyc trabalhava junto com o irmão na roça de seu pai, sendo que cada um mora em uma casa diferente e respondera o *survey* com resposta positiva à propriedade de uma roça, dando a impressão de que a mesma roça seria na verdade três diferentes. Assim, é comum entre os Krahô que cada roça abasteça mais de uma casa, e as pequenas roças não eram levadas em consideração por Martinho Zezinho quando ele falava da pouca prática do roçado na aldeia. Concluí que deve haver uma diferenciação, por parte deles, daquele tipo de roça e da roça de coivara, sendo a última mais valorizada como parte de uma “cultura krahô”.

Embora o que venha da roça seja muito mais constante e certo do que o que vem da caça ou da cidade, a carne, sobretudo a bovina, tem um certo *status* na dieta de determinados grupos, para além do valor nutritivo da proteína. Para se ter uma ideia, os Sanumá incluem em seu vocabulário duas categorias distintas que expressam a fome, sendo uma delas específica para a “fome de carne” (RAMOS, 1990). Não posso apontar se a mesma diferenciação ocorre no vocabulário krahô, mas percebo uma percepção de semelhantes conceitos quando ouço repetidamente os habitantes de Pedra Branca falarem sobre a alegria de se estar “de barriga cheia” quando repartem um boi ou uma vaca, ainda que a quantidade que sobre para a maior parte do grupo, durante a divisão de alimentos, seja irrisória.

A dificuldade de armazenamento de alimentos por um longo período de tempo, devido às limitações técnicas do grupo, impede que os Krahô tragam, a cada viagem à roça, mais do que aquilo que vão precisar para o consumo imediato. Dessa forma, precisam voltar à colheita cada vez que necessitam de uma nova leva de alimentos e outros vegetais que servem a demais propósitos que não à alimentação. Entre as espécies úteis de plantas nas roças krahô estão as cabaças, o algodão, o urucu e o jenipapo utilizados nas pinturas corporais, e ervas e raízes de propriedades medicinais ou mágicas, sendo as últimas cultivadas furtivamente e um assunto evitado à exposição pública.

Para além da fonte segura de alimentação e ervas curativas, a partir da minha experiência junto aos Krahô posso dizer também que as roças nos grupos indígenas se mostram como resultado de um trabalho conjunto e uma fonte de interação social.

Neste capítulo tratei da organização social e política de Pedra Branca, apresentando pessoas e eventos que contribuíram na minha construção de dados e na formação da minha visão sobre o próprio grupo e suas relações intra/extra-aldeia. É nesse quadro apresentado que se dará o processo em volta do retorno da machadinha *kàjré* do Museu do Ipiranga para Pedra Branca; processo que havia se iniciado há mais de duas décadas e que, como poderemos ver, reflete a e na dinâmica dessa aldeia enquanto grupo social. Para a compreensão do processo, busco posicionar social e politicamente as pessoas apresentadas no Capítulo I, inclusive acerca do objeto recuperado, como percebemos nos discursos de Martinho Zezinho e perceberemos mais adiante nos discursos e projeto pessoal de Martinho Penõ. No capítulo seguinte, proponho-me ainda a explorar as visões acadêmico-administrativas de antropólogos e da Universidade de São Paulo com relação ao processo de “busca” da *kàjré*, que servirão para dialogar com as visões krahô da mesma situação.

3 – ANTROPOLOGIA E COLEÇÕES ETNOGRÁFICAS

Neste estudo, buscando uma análise das redes de relações sociais nas quais se posicionam os atores envolvidos na reivindicação e reapropriação da machadinha *kàjré* pelos Krahô, é central que entendamos as visões acadêmico-administrativas como ferramentas de atualização e reprodução de uma ideologia própria. Para tanto, faz-se necessário um olhar sobre as bases coloniais e/ou nacionalistas em que se fundaram os museus históricos e etnográficos no final do século XIX até meados do século XX, e também sobre os projetos políticos do Museu Paulista. Desse modo, o presente capítulo se organiza a fim de uma discussão sobre as posições da Universidade de São Paulo no campo intelectual acadêmico que constitui, ao lado da aldeia Pedra Branca, os campos sociais envolvidos no “drama social” ora apresentado. A discussão é precedida da contextualização tanto do momento histórico que viviam as instituições científicas do ocidente, quanto dos projetos políticos iniciais do Museu Paulista. Não se deseja que as breves contextualizações que se dão a seguir sejam superficiais, mas tampouco se pretende que sejam completas. Tentaremos enfatizar passagens que nos auxiliem a compreender o bojo da criação do sentimento de unidade nacional muito particular do pós-colonialismo. Pretendemos trazer também à discussão a constituição e desenvolvimento das duas primeiras gestões de diretoria do Museu Paulista, uma vez que abarcam os anos de 1893 a 1945, assim referindo-se precisamente ao período que vai da criação da instituição até a década correspondente à “doação” da *kàjré* àquele acervo, por Harald Schultz.

3.1 – COLONIALISMO, NACIONALISMO E MUSEUS HISTÓRICOS

For anthropologists, more than for any other type of scholar, colonialism is not historical object that remains external to the observer. The discipline descends from and is still struggling with techniques of observation and control that emerged from the colonial dialect of Western governmentality. (PELS, 1997, p. 164)

A profissionalização da antropologia entre as guerras mundiais foi forjada por meio dos processos de colonização, que utilizaram os conhecimentos em etnologia, construídos pela disciplina, na formatação de estratégias de exploração e de uma ideologia de modernização (PELS, 1997, p. 164) nos territórios colonizados.

Assim, uma antropologia do colonialismo é um estudo contextual das situações sobre as quais se ergueram as próprias bases da disciplina; bases que, contribuindo com as estratégias coloniais, sustentaram o desenvolvimento de conceitos tais como “tradição” e “modernidade”, cuja dicotomia foi operada na classificação, por agentes colonizadores, dos grupos envolvidos nas situações de contato colonial, bem como suas práticas, facilitando ações coercitivas como a implementação do trabalho forçado e do *apartheid* (PELS, 1997, p.178). Ferramentas como a etnografia e as estatísticas realizadas por um governo foram centrais não somente na articulação dos conceitos de “tradição” e “modernidade”, mas ainda das noções modernas de “raça”, “etnicidade” e “nação”. Estudos mais recentes⁴¹ apontam para uma sociologia desses “conceitos modernos” e dão subsídios para a leitura dos documentos produzidos sob regimes de colonização – incluindo etnografias – enquanto instrumentos e/ou produtos dessas práticas e contextos.

Os regimes de desenvolvimento operados em contextos coloniais se refletem em formas de governo de sociedades pós-coloniais, que, no Brasil, basearam-se no nacionalismo. A ideia de nação como se conhece hoje foi resultado de um longo processo de crescimento cultural “no tempo e no espaço” (WOLF, 2003, p. 202). Um dos momentos-chave para a consolidação da nação em termos territoriais foi a substituição da agricultura pelo comércio no interior da Europa e ao longo de sua costa Atlântica por volta do século X (WOLF, 2003, p. 203), após artesãos e comerciantes passarem a migrar para os locais onde a soberania de senhores estabelecidos oferecia relativa segurança tributária e demanda de mercado. A mudança contribuiu para a formação de áreas que vieram a ser reconhecidas como propriedades que se somavam em um “Estado nacional”, sendo a nação “uma área possuída por uma determinada dinastia” (WOLF, 2003, p. 208)⁴². A formação desse “Estado nacional” necessitava de certo sistema de relações socioculturais cujo sucesso devia-se a um determinado grau de assimilação por parte da população contida naquele território, uma vez que as fronteiras da nação são puramente políticas e podem ou não abarcar grupos culturais distintos, da mesma forma que um desses grupos pode ou não estar contido entre as fronteiras de uma única nação. Ou seja, como lembra Wolf (2003, p. 214), as fronteiras políticas nacionais não consideram “fatores ecológicos, de estrutura social ou de desenvolvimento histórico”.

⁴¹ ANDERSON (2008), BARTH (2000), CLIFFORD (1985), MONTEIRO (1996), OLIVEIRA FILHO (1988, 1998, 1999), WOLF (2003).

⁴² Para uma visão mais geral da organização dos processos socioeconômicos que culminaram na caracterização do conceito de nação tal qual se conhece hoje, ver WOLF (2003).

Os meios pelos quais se catalisa e mantém a assimilação interna dos grupos que compõem uma nação se configuram nas instituições e símbolos criados e controlados pelo Estado e que deles fazem parte. A partir dessa ideia de nacionalidade enquanto produto cultural específico capaz de ser transplantado “com diversos graus de autoconsciência para uma grande variedade de terrenos sociais” (ANDERSON, 2008, p. 30) é que Benedict Anderson (2008, p. 32) propõe o conceito de nação como “uma comunidade política imaginada”, donde o modo como as comunidades a imaginam é que as distingue:

Imagina-se a nação *limitada* porque mesmo a maior delas que agregue, digamos, um bilhão de habitantes, possui fronteiras finitas, ainda que elásticas, para além das quais existem outras nações. (...)

Imagina-se a nação *soberana* porque o conceito nasceu na época em que o Iluminismo e a Revolução estavam destruindo a legitimidade do reino dinástico hierárquico de ordem divina. (...)

E, por último, ela é imaginada como uma *comunidade* porque, independentemente da desigualdade e da exploração efetivas que possam existir dentro dela, a nação sempre é concebida como uma profunda camaradagem horizontal. (ANDERSON, 2008, p. 33-34)

Ainda que as instituições e símbolos de nação instituídos pelos diferentes Estados tenham sido semelhantes, suas condições particulares dependem dos contextos políticos e sociais de suas construções, que mais têm a ver com “alianças estratégicas de classes e segmentos de classes que exerceram hegemonia sobre as relações internas e externas do Estado” (WOLF, 2003, p. 245). Entretanto, o reconhecimento dos atributos comuns entre grupos que se aliam é flutuante, de modo que os critérios utilizados para determinar o que é típico ou mesmo o que seja patrimônio de uma “sociedade” pode mudar.

Entre as mudanças no pensamento dos grupos enquanto nação, a partir das instituições de poder e símbolos articulados pelo Estado, sublinhamos aqui, ainda segundo Anderson (2008), aquelas engendradas pelos mapas, censos e museus na geografia, natureza dos grupos governados e legitimidade do passado, respectivamente, das áreas colonizadas. Os mapas, que concebidos em sequências cronológicas apontam “a narrativa político biográfica” de um território, (des)contextualizam geograficamente um espaço que pertence a um Estado e é reconhecido pelo mesmo como o lugar de um grupo homogêneo e totalizado:

Antropólogos, missionários e funcionários locais [...] podiam conhecer e pensar sobre os ndanis, os asmats e os baudis. Mas o Estado em si, e através dele a população indonésia como um todo, via apenas um fantasmagórico “irianês” (*orangirian*), assim designado *a partir do mapa*; por ser fantasmagórico, podia ser imaginado quase como um logo. (ANDERSON, 2008, p. 245).

Já o censo e o museu, embora se reconheçam aqui as partes que cabem a cada uma das outras instituições de poder do Estado na formação de um sentimento de nacionalismo, devem receber destaque neste trabalho. O primeiro por ter se configurado, no Brasil, como ferramenta central na fomentação do imaginário político acerca da presença de grupos indígenas no país – elemento de “grande importância na formação do Estado brasileiro e no processo de construção de uma identidade nacional” (OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 126) –, cuja compreensão é primordial para a posterior análise do “drama social” a que nos propomos exercitar durante a presente etnografia; o segundo por abarcar um dos campos intelectuais envolvidos no próprio “drama” analisado, portanto sendo um dos campos reportados na dissertação e, mais particularmente, neste capítulo.

O censo, correspondendo a um conjunto de dados estatísticos fechados sobre uma população, tem o objetivo de construir uma representação da mesma, na qual todos os seus indivíduos estejam claramente classificados entre as categorias idealizadas pelos investigadores. Desse modo, a população de uma nação composta em um território geograficamente vasto, no qual se inserem grupos de culturas – e mesmo línguas – distintas, pode passar a se reconhecer como “unidade nacional”. No caso do Brasil, segundo Oliveira Filho (1999, p. 127), “a problemática a que os dados do censo respondem – e em conformidade com a qual são delineadas as perguntas e os métodos de investigação – é a da construção da nação brasileira”. As ações censitárias nesse país, durante o último quarto do século XIX e a primeira metade do século XX, contribuíram para a legitimação do discurso de mestiçagem que propagava, com uma visão arraigada no positivismo, o “povo brasileiro” como resultado da miscigenação dos brancos europeus, dos negros vindos do continente africano como escravos e das populações indígenas que aqui habitavam: as três raças que se encontraram no período de colonização das “novas terras”.

As categorias eleitas para exercer uma “*quantificação sistemática*” (ANDERSON, 2008, p. 233) da população nacional se mostram tão flutuantes quanto pudessem ser para dar vazão aos projetos nacionalistas das elites científicas e intelectuais do país, e na segunda metade do século XX, o que se observa em uma investigação dos resultados censitários do Brasil⁴³ é uma tentativa de “embranquecimento” ou pelo menos de “desindigenização” da população, ato que é operacionalizado a partir da inclusão de novas categorias, sejam nos

⁴³ Ver OLIVEIRA FILHO (1999).

formulários de censo, sejam em obras históricas, literárias e mesmo nas referências populares, tais como “pardo”, “mameluco” e “cafuzo”.

O que esteve em jogo desde o início da construção e difusão de uma nacionalidade brasileira foi “a caracterização do Brasil enquanto país civilizado” (MONTEIRO, 1996, p. 18) e o que houve é que por longos períodos a historiografia desse país tratou das populações indígenas como “elementos exteriores à sociedade nacional” (OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 130). No entanto, a problemática do reconhecimento e inclusão de grupos indígenas no cenário nacional, em contraponto com o tratamento de “raça” em extinção conferido pelo senso comum do país, veio à luz na década de 1980, em meio às articulações de ONGs, ações de indigenismo apoiadas em bases estatais (SPI, mais tarde FUNAI), e uma nova constituição que dispensa um capítulo aos “índios, suas comunidades e organizações” (BRASIL. Constituição de 1988, capítulo VIII).

Assim como o censo, a instituição museu foi moldada em sua forma moderna como um instrumento que podia servir, entre outros propósitos, ao exercício de controle e poder do Estado sobre o caráter nacional das populações que constituíam a “sociedade” a que correspondiam. A constituição da essência dos museus históricos no ocidente colonialista não foi, portanto, uma coincidência, mas antes um produto de modos de governo guiados pelo positivismo predominante do final do século XVIII e início do século XIX. A orientação do museu, de acordo com Hooper-Greenhill (1989, p. 65 *apud* BENNET, 1999, p. 89), estava caracterizada por “funções contraditórias”, uma vez que concebia-se teoricamente revestido do propósito didático de servir como uma via de educação democrática, popular, mas, ao mesmo tempo, concretizava-se como um templo de arte – e cultura erudita, em geral – das elites intelectuais, exercitando uma “governamentalização da cultura” (“*governmentalization of culture*”, BENNET, 1999, p. 24).

As funções da instituição foram observadas em sua formação, e levaram a discussões que revelavam os aspectos contraditórios da natureza do museu:

(...) in the British context, the advocates of public museums had to fight hard against a tide of influential opinion which feared that, should museums be opened to the public, they would fall victim to the disorderliness of the crowd. In conservative opinion, images of the political mob, the disorderly crowd of the fair, or of the drunk and debauched rabble of the pub or tavern were frequently conjured up as interchangeable specters to suggest that opening doors of museums could only result in either the destruction of their exhibits or the desecration of their aura of culture and knowledge by unseemly forms of behavior. (BENNETT, 1999, p. 99-100).

De tal forma, a função política do museu, arraigada na “opinião conservadora”, sobrepunha-se à sua função democrática e cristalizava a sua lógica de ser um diferenciador das populações de uma “sociedade”, no sentido de contribuir, em conjunto com as demais instituições nacionais e práticas nacionalistas, para o surgimento de uma burguesia que passava a consumir e assimilar elementos da cultura erudita sem necessariamente exercitar a partir daí uma crítica sociopolítica. O museu histórico veio funcionar como um dos meios que estabelece o contexto para a inculcação, de maneira progressiva e eficiente, da ideologia do Estado nos “pilares culturais” da “sociedade”, procurando tomar aqueles que estão expostos a esse “veículo” como multiplicadores – atores e praticantes – da “capacidade de *self-improvement*” (BENNETT, 1999, p. 24) que a cultura erudita propõe.

Há que se referenciar aqui a complexidade que envolve essa característica política do museu histórico no Ocidente do século XIX, apontada ainda por Tony Bennett (1999, p. 104): é necessário que se atraia, de maneira ainda que quantitativa, um público suficiente que justifique o investimento de recursos na manutenção desse tipo de instituição, o que leva à constante demanda por transformações na maneira como se concebem as exposições.

O estabelecimento de museus de caráter “mais antropológico” na segunda metade do século XIX passa a trazer gradualmente uma necessidade de mudanças que atingem um grau social e político nesses museus nas décadas seguintes (STOCKING JR., 1985, p. 07). Um ponto controverso dessas instituições é que, embora se caracterizem por uma aspiração universalista, as exposições de suas coleções etnográficas podem sempre representar um projeto inadequado a tais aspirações, uma vez que as seleções propostas pelas curadorias são invariavelmente parciais, deixando de lado aspectos relevantes das “culturas” a que se propõem contemplar. A problemática cresce a partir de meados do século XX, quando uma parcela significativa da constituição do público dos museus passa a convergir para o alcance de indivíduos externos à elite intelectual burguesa a que se dirigiam, especialmente populações que compartilham dessas “culturas” observadas nas construções dos projetos políticos museológicos. Nesse contexto é que os museus, sobretudo os etnográficos, devem buscar adequar às diferentes seções de público as representações que fazem de “culturas e valores” (BENNETT, 1999, p. 90) por meio das relações que estabelecem entre objetos e “outros”. A situação suscita questões na antropologia que passam pelos domínios da propriedade cultural e da autoridade do controle de representações da cultura material. Como

observa Stocking Jr. (1985, p. 11): “*Although it may appropriately be regarded as an 'invention' of modern Western culture, the museum is no longer exclusively a Euro-American preserve*”.

As políticas nacionalistas que entendiam os grupos indígenas como próximos de uma inevitável – e por vezes desejável – extinção remetiam aos museus a responsabilidade de preservar vestígios das culturas desses grupos, que passava a ser cumprida, nas primeiras décadas do século XX, por meio do colecionismo de objetos de cultura material indígenas. A prática auxiliou na emergência da demanda por um “mercado de arte étnica”, também marcado pelo consumo desses objetos pela burguesia, que levou populações indígenas a ressignificarem, como uma alternativa econômica, elementos de sua cultura material para o *status de commodities* (WADE, 1985, p. 167). De acordo com Clifford (1985, p. 242), os objetos colecionados desde aquela virada de século têm sido classificados como “artefatos culturais” ou como “obras de arte”, todavia, os critérios que levam a cada uma dessas classificações pelas instituições nacionais ainda são bastante ambíguos⁴⁴, sendo possível que os mesmos objetos mudem de uma classificação a outra de acordo com a curadoria responsável pela exibição em que se insere.

Inseridos no mercado de bens simbólicos, os objetos passavam a ter as suas compras, trocas, ou quaisquer que fossem os meios empregados na negociação para sua obtenção junto aos grupos indígenas, realizados por indivíduos que tinham exclusivamente a finalidade de negociá-los com museus ou colecionadores. A proliferação desses mercadores foi tamanha que diversas organizações surgiram, durante as primeiras décadas do século XX, movidas pelo receio de que a arte nativa da América fosse “arruinada” pelo comércio (WADE, 1985, p. 176). Assim como ocorria desde o início da profissionalização da antropologia, com a divisão entre antropólogos de campo e os de gabinete – esses que se dedicavam a sistematizar e analisar as informações contidas nos relatos de viagem daqueles –, e como ocorria também no campo das ciências naturais da Inglaterra do século XIX, que observava a mesma divisão entre os coletores de espécies naturais e os cientistas, a negociação dos artefatos indígenas prescindia da atuação de um acadêmico, daquele que fosse de fato trabalhar com os objetos.

Oliveira Filho (1987) propõe uma sociologia dos viajantes, na qual busca não só esclarecer e validar o valor que “dados de outra ordem” (OLIVEIRA FILHO, 1987, p. 86) podem assumir para uma etnografia – incluindo nesse grupo os relatos de viajantes

⁴⁴ Essas classificações ambíguas levam inclusive a outras discussões da disciplina antropológica orquestradas em outro momento pelo próprio CLIFFORD (2003).

desobrigados de metodologia científica –, como se dedica também a uma análise do sistema de posições na produção cultural, identificando os tipos de viajantes e as “pressões econômico-sociais a que obedecem” e os “esquemas mentais de que se servem” (OLIVEIRA FILHO, 1987, p. 134). Os viajantes ou mercadores de que tratamos aqui estão inseridos no segundo tipo de expedições científicas identificado por Oliveira Filho: aquelas que se dedicam ao abastecimento das coleções de história natural, cujo viajante não raro viaja individualmente e tem seu orçamento pelo menos em parte financiado pela venda das coleções às instituições que o contratam.

Embora os mercadores da época a que nos referimos não tenham sido necessariamente pessoas da academia, muitos etnólogos se dedicaram ao colecionismo, especialmente pela contrapartida econômica que a atividade oferecia quando precisavam de financiamento para suas viagens de campo. Um dos etnólogos que mais praticou o mercado de objetos de cultura material indígena no Brasil, com a finalidade de suprir a demanda dos museus por essas peças, foi Curt Nimuendaju. O alemão naturalizado brasileiro realizou estudos com os Apinayé, Xerente, Timbira e Ticuna, tendo suas monografias sobre esses grupos publicadas entre os anos de 1939 e 1952, a última postumamente, já que veio a falecer “em circunstâncias não de todo esclarecidas” (OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 66) na casa de um de seus colaboradores durante a sua quarta incursão às aldeias ticuna.

Como mercador, Nimuendaju colaborou majoritariamente com instituições europeias, para onde foram a maior parte dos objetos adquiridos por ele de grupos indígenas do território brasileiro, mas vendeu suas coleções também no Brasil. Em levantamento da composição das coleções do acervo do Museu do Ipiranga, por Antônio Sérgio Azevedo Damy e Thekla Hartmann, publicado em 1986 no volume 31 da nova série da Revista do Museu Paulista, a instituição contava com o conjunto de dez peças entre adornos, cestaria, bolsas, esculturas em madeira e máscaras ticuna coletadas pelo alemão e registradas com o ano de entrada naquele museu em 1942, após “permuta com o Museu Paraense Emílio Goeldi” (DAMY & HARTMANN, 1986, p. 242). Já o Museu Nacional do Rio de Janeiro financiou parte de sua segunda viagem aos Ticuna, em 1941, em troca da “formação de uma coleção de artefatos da cultura ticuna, inclusive com a documentação e amostra sobre o fabrico de curare” (OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 70). Em seu artigo sobre Curt Nimuendaju e a história ticuna, Oliveira Filho (1999, p. 74) transcreve uma carta do alemão escrita nessa excursão, em que o último coloca sua preocupação com a integridade das peças coletadas e o

compromisso que tinha com o museu, apontando dificuldades econômicas da viagem, relacionadas em parte com o alto preço que se pagava por alguns dos objetos:

Com muito custo e passando literalmente o pente fino nos seis igarapés que visitei, consegui uma coleção de 400 peças que ia depositando no barracão Perpétuo Socorro, na boca do Igarapé São Jerônimo, mas quando agora quis encaixotá-la, vi, com enorme tristeza, que os ratos tinham estragado grande parte dela, inclusive todos os enfeites de penas, hoje já muito raros e caríssimos (...). O prejuízo foi enorme, mas o pior é que não sei como substituir as peças perdidas, pois o meu tempo, como os meus recursos, estão quase esgotados. (Carta de 3/8/1941, arquivos do Museu Nacional).

A destruição das peças teria sido fruto do descaso do proprietário do barracão onde Curt Nimuendaju guardara as peças; um seringalista. A situação remetia à crescente tensão que se percebia no campo entre o antropólogo e os “patrões” da região, que se opunham às práticas de reciprocidade que Nimuendaju exercia com os Ticuna. “A forma mais simétrica de relacionamento econômico” (OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 87) que o etnólogo tinha com seus colaboradores indígenas ia de encontro às práticas de patronagem que vigoravam na região, mas convergiam com a política indigenista comum no país de intencionar um “resgate” dos grupos indígenas das práticas de degradação de suas “culturas”. Ainda segundo Oliveira Filho (1999, p. 75), “existem fortes indícios sobre a influência exercida por Curt Nimuendaju na decisão do SPI de iniciar uma ação indigenista”, e “a conexão de Nimuendaju com o SPI passa a ser essencial para compreender os desdobramentos de sua condição de pesquisa e de seu impacto na região” (OLIVEIRA FILHO, 1999, p. 90).

Em outra carta, essa datada na década anterior, em 1936, e transcrita no folheto da Exposição do Acervo Etnográfico do Departamento de Ciências Sociais do FFLCH/USP, de março de 1986, e aqui reproduzida *ipsis litteris*, Nimuendaju comenta os meios pelos quais suas viagens eram normalmente financiadas:

Com as vendas de colleções eu conseguia cobrir apenas uma parte das despesas das minhas viagens e longas estadas entre os índios durante as quaes me vejo às vezes obrigado a prestar-lhes socorros que me ficam mais caros que os trabalhos científicos e as colleções. O resto do dinheiro eu arranjava lá “como Deus fora servido”, contraindo dividas e pagando-as com sacrificio... (Carta de 19 de outubro de 1936, a Fernando de Azevedo).

O colecionismo do final do século XIX e das primeiras décadas do século XX, incentivado, ou melhor, demandado em grande parte por museus de história nacional, resultou

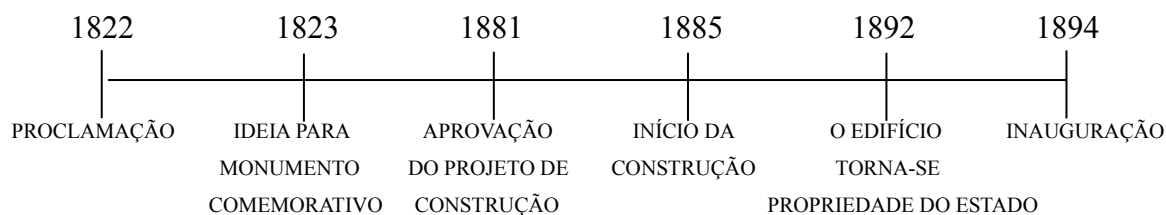
não raro em coleções etnográficas descontextualizadas. Quando, a partir da segunda metade do século XX, o alcance dos museus passou a ser mais abrangente no sentido de que audiências mais variadas vêm tendo acesso crescente às exposições, novas demandas públicas se concretizaram (como já tratamos neste capítulo), e outras vêm se concretizando, a partir do público não-ocidental. Como o presente trabalho trata especialmente de um movimento indígena organizado com fins na recuperação de posse de um objeto de cultura material que foi adquirido por um museu histórico, de origem nacionalista, por meio do mercado de bens simbólicos em voga na época tratada anteriormente, é de fundamental importância que entendamos as necessidades que se colocam quando se revisa e repensa o papel social dos museus. A problemática da contextualização das coleções etnográficas no espaço discursivo daquelas instituições será uma discussão levada ao longo deste texto.

3.2 – O MUSEU PAULISTA

O Museu Paulista, também conhecido popularmente como Museu do Ipiranga, foi inaugurado em 07 de setembro de 1895, após o seu projeto ser desenvolvido por mais de sete décadas a partir da ideia original de se construir um monumento à Independência do Brasil. Planejado para ser localizado “em um lugar simbolicamente único” (BREFE, 2005, p. 21), o Museu foi erguido próximo ao local onde teria sido proclamada a Independência brasileira, reforçando o caráter nacionalista que viria ter⁴⁵.

Desde a proclamação em 1822 e a ideia, no ano seguinte, do projeto para o memorial, até a sua abertura para o público, no entanto, os planos embrionários para o propósito da instituição foram se desenvolvendo de forma que, quando inaugurada – embora não deixasse de ser ainda um certo tipo de homenagem ao ato político que demarcava simbolicamente o fim do Império –, a obra foi regulamentada legalmente como centro de estudos e exposições de ciências naturais.

⁴⁵ Para o breve histórico e análise contextualizada dos projetos políticos iniciais do Museu Paulista, recorremos nesta seção especialmente ao estudo de Ana Cláudia Fonsêca BREFE (2005) sobre a instituição, e mais particularmente a gestão do diretor Affonso de Taunay, quando um caráter mais histórico se sobrepôs ao original projeto naturalista da gestão anterior.



Linha temporal relativa ao período de “gestação” do Museu Paulista, desde a Proclamação da República e a consequente ideia de construção de um monumento comemorativo ao ato, até a inauguração da instituição.

O primeiro diretor do Museu Paulista foi Hermann von Ihering, que assumiu o cargo ainda em janeiro de 1894, para que se realizassem sob sua tutela a organização e instalação antes que fosse inaugurado. Como zoólogo, Ihering personaliza o caráter inicial que o museu teve como lugar das ciências naturais, tendo utilizado “um vasto instrumental teórico no campo para organizar seu funcionamento” (BREFE, 2005, p. 22). Nesta primeira fase da instituição, de enfoque naturalista, predominou a acumulação de objetos sem uma preocupação mais criteriosa e contextualizada nas suas identificações, uma vez que o projeto do Museu era, segundo o próprio Ihering (1895, p. 19-24 *apud* LIMA, 1989, p. 294), “dar uma boa e instrutiva ideia da rica e interessante natureza da América do Sul e do Brasil em especial, como do homem sul-americano e de sua história”, seguindo modelos já experimentados pelos grandes museus de ciências naturais na Europa e nos Estados Unidos, para atingir assim o patamar prestigioso dos mesmos. Deste modo, destacam Damy & Hartmann (1986, p. 221), “na ilustração de um 'estágio de evolução sócio-cultural' considerado uniforme, tornava-se secundária a preocupação com especificidades”.

Na corrida por afirmar o Museu como a mais legítima instituição de sólidas bases científicas do Brasil, não tardou para que Ihering se pronunciasse, como aconteceu em 1895 por meio do primeiro volume da Revista do Museu Paulista, exaltando o Museu do Ipiranga e o Museu do Pará como os museus “mais prósperos do país” (IHERING, 1895, p. 19-24 *apud* LIMA, 1989, p. 294). O episódio revela a disputa política com o Museu Nacional do Rio de Janeiro, que foi defendido na época pelo então diretor João Baptista de Lacerda⁴⁶.

Em 1917, Affonso de Taunay foi nomeado o novo diretor do Museu do Ipiranga e, em divergência com o plano naturalista de Ihering, tinha um projeto de caráter mais histórico. Com base nas modernas atribuições dos museus enquanto ferramenta de ideologia

⁴⁶ Ver a discussão entre Museu Paulista e Museu Nacional em LIMA (1989).

nacionalista, Taunay pretendia utilizar o Museu para contar a história da formação de uma unidade nacional brasileira como resultado do trabalho do Estado de São Paulo. O esforço do novo diretor em tirar do Museu o seu caráter enciclopédico, substituindo-o por um histórico, pode ser compreendido como um esforço em “se moldar aos interesses políticos de legitimação das nações em formação; aspecto que se casa perfeitamente com aquele de lugar de instrução pública” (BREFE, 2005, p. 38).

No ano de 1922, iniciou-se uma série de mudanças almeçadas por Taunay desde a sua posse: foi criada em dezembro daquele ano a Seção de História Nacional, cujos encargos incluíam “proceder à coleta de material etnográfico brasileiro” (BREFE, 2005, p. 216), que em seguida teve anexada a ela o Museu Republicano Convenção de Itu e, por fim, já em julho de 1925, foi assinado o decreto que “ampliou o quadro do funcionalismo do museu e regulamentou as funções e as competências de cada uma das suas seções e subseções” (BREFE, 2005, p. 215). A partir de 1930, o diretor passou a alegar uma crise de falta de espaço no Museu, o que, segundo ele, atrapalhava o desenvolvimento da instituição. Passou então a lutar para que o Museu se tornasse exclusivamente histórico, mas isso só ocorreu em 1989, que foi quando todo o acervo e os recursos humanos de caráter antropológico, os últimos que faltavam sair do prédio no Ipiranga, foram transferidos para o Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

Em março de 1986, no mês exatamente anterior à chegada dos Krahô a São Paulo para reclamar a posse da machadinha *kàjré*, o Museu Paulista contava, de acordo com o cadastro levantado por Damy & Hartmann (1986), com 11.794 artefatos etnográficos distribuídos em 130 coleções registradas desde 1902.

O maior colaborador do século XX, em termos quantitativos, para a composição do acervo etnográfico do Museu Paulista foi o etnólogo Harald Schultz. De acordo com o levantamento das coleções etnográficas da instituição em 1986 (DAMY & HARTMANN, 1986), Schultz havia sido responsável pela coleta de 130 coleções que somavam 7.057 artefatos, ou seja, mais da metade das peças que constituíam aquele acervo na época.

Nascido em Porto Alegre em 22 de fevereiro de 1909, Schultz estudou etnologia na Escola de Sociologia e Política de São Paulo, tendo sido discípulo do Marechal Rondon⁴⁷ e, mais tarde, de Curt Nimuendaju. Em sua formação na Escola de Sociologia e Política foi orientado por Herbert Baldus, que veio a assumir em 1946 “a chefia do setor de etnologia do

⁴⁷ Ver TACCA (1999).

Museu Paulista, tornando-se responsável pela organização das coleções etnográficas” (BECHER, 1972), assim trabalhando diretamente com Schultz para a aquisição de parte do acervo. No obituário de Schultz, Baldus (1966, p. 1234) descreve o colega: “*He was already at work – filling his notebooks with detailed descriptions; skillfully making collections of artifacts that satisfied the museums without impoverish-ing the peoples from whom they were collected*”; e o aponta como responsável por obter “*a collection of artifacts that is at present the pride of the Museu Paulista*”.

O gaúcho fez cinco incursões às aldeias krahô (em 1947, 1949, 1955, 1959 e 1965), em todas elas trazendo objetos para a incorporação no acervo etnográfico do Museu Paulista; portanto, cinco das seis coleções do grupo que estavam registradas em posse da instituição em 1986 foram coletadas por Schultz (sendo uma em parceria com sua esposa, a também etnóloga Vilma Chiara, por sinal responsável pela sexta coleção krahô do Museu). Foi da primeira viagem às aldeias do grupo que Schultz levou a machadinha *kàjré* para o Museu do Ipiranga, como parte de uma coleção de 243 artefatos conseguidos entre as aldeias Pedra Branca e Cabeceira Grande, e o município de Pedro Afonso (DAMY & HARTMANN, 1986, p. 235). O etnólogo voltou a levar objetos de Pedra Branca para o mesmo museu em 1959, como parte de um conjunto de 204 peças.

Nas seção a seguir e no terceiro capítulo, ao analisarmos as visões acerca da posse da *kàjré* pelo Museu, observaremos discursos representativos da instituição, que deixam claras as representações acadêmico-administrativas que se fazem sobre o caso. Nesse campo discursivo, alguns acadêmicos recebem destaque em minha construção devido às suas declarações à imprensa durante o “drama social” que se desenrolou. Primeiro destaco o antropólogo Egon Schaden, catarinense licenciado em Filosofia pela Universidade de São Paulo, onde se tornou docente da cadeira de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da instituição em 1943 (DAMY & HARTMANN, 1986). Schaden realizou pesquisas com grupos indígenas, principalmente entre os Guarani e no Alto Xingu, fundou a Revista de Antropologia em 1953 e, em 1986, ano em que os Krahô reivindicaram a posse da machadinha *kàjré*, atuava como membro do comitê técnico-administrativo do Museu Paulista. As outras duas acadêmicas que recebem destaque nesta construção são as antropólogas Eunice Durham e Lux Vidal, ambas professoras do departamento de Antropologia da USP na segunda metade da década de 1980, e com quem conversei, respectivamente, por telefone no dia 15 de março de 2010, e via *e-mail* entre os meses de março e maio do mesmo ano.

3.3 – SIGNIFICAÇÃO ACADÊMICO-ADMINISTRATIVA ACERCA DA POSSE DA KAJRÉ PELO MUSEU PAULISTA

Quando os Krahô reivindicaram a machadinha ao Museu Paulista e o *affair* se tornou público, foi conveniente que a Universidade de São Paulo se pronunciasse também publicamente e, para além das declarações dos seus dirigentes, firmasse a visão oficial da instituição para a condição pela qual o Museu obteve a posse do artefato. A professora de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP, Dr.^a Eunice Ribeiro Durham, escreveu então o seguinte artigo, publicado a 02 de maio de 1986 na seção *Opinião* do jornal Folha de São Paulo sob o título “A Universidade e a machadinha”:

A machadinha Krahô, denominada Kyire, atualmente incorporada ao acervo do Museu Paulista, é um objeto ritual de grande significação para os índios. Trata-se de uma acha de pedra pré-histórica, do período neolítico, que os Krahô veneravam como objeto ritual, desde tempos muito remotos (*).

É importante reconhecer que a Kyire não foi nem retirada, nem roubada da aldeia pelos antropólogos da Universidade. Ao contrário, o pesquisador Harald Schultz a encontrou de posse de um branco em Pedro Afonso e, reconhecendo seu valor etnográfico, adquiriu-a para o Museu. Nesse sentido, deve-se ao Museu seu salvamento e preservação porque, não fosse pela ação do pesquisador, a Kyire teria certamente desaparecido.

Sua importância para os índios reside no fato de acreditarem ter sido a machadinha obtida pelo herói cultural do grupo, Hartant, de um espírito. Sua posse e uso estavam associados a uma série de cantos de grande importância no ciclo ritual que, sem ela, não podem mais ser cantados.

A situação que se coloca agora é, certamente, delicada. O interesse dos índios em recuperar a Kyire não está em afirmar um direito de propriedade. É bem mais que isso. Prende-se a um projeto que estão desenvolvendo no sentido de recuperar suas tradições culturais próprias, ameaçadas de total desintegração pelos efeitos destrutivos da situação de contato. É importante compreender que, para os índios, esse projeto de reconstrução de sua identidade se apresenta como único caminho de que dispõem para reafirmarem sua dignidade e reivindicarem seus direitos como povo. Recuperar a Kyire é, nesse momento, o próprio símbolo da reapropriação da sua tradição e do seu passado, passo importantíssimo nessa luta que estão travando contra a ameaça de seu aniquilamento como povo.

E para a Universidade, o que significa a Kyire? Qual o seu interesse pela machadinha? De um lado, ela é parte de sua tarefa de preservar o patrimônio e documentar as manifestações culturais das populações indígenas. Seu interesse não está na posse do objeto pelo seu valor em si, mas pelo que representa como testemunho das realizações culturais de uma sociedade indígena determinada. Por isso mesmo, os elementos materiais preservados no Museu, como a machadinha, são objetos de pesquisa. É necessário investigar e explicar como são fabricados, o uso ao qual se destinam e o significado que possuem no contexto da cultura considerada.

A Universidade salvou e preservou a machadinha. Mas não completou o seu estudo, pois o significado da Kyire está preso aos cantos e aos mitos que lhe estão associados. Esses, só poderão ser recuperados, pelo menos em parte, se os índios vierem a cantá-los e não poderão fazê-lo se não estiverem de posse do objeto. Mais alguns anos e estarão perdidos para sempre.

Somos levados a concluir que a Universidade só pode atingir seu objetivo de conhecimento em função do qual a Kyire foi adquirida, se permitir que o objeto seja usado para as finalidades rituais que lhe são intrínsecas, o que só poderá conseguir abdicando de sua posse em favor dos índios. Só eles podem realizar plenamente o significado do objeto, praticando o ritual. Ceder a machadinha aos Krahô significa reconhecer que os interesses da pesquisa se sobrepõem aos direitos de propriedade, guarda e posse.

Mas não se trata apenas disso. A Universidade tem como finalidade própria não apenas a produção de conhecimentos, mas a prestação de serviços à comunidade. E através dessa fórmula que ela manifesta sua preocupação social, como instituição voltada para as necessidades e os interesses da sociedade que a criou e a sustenta. Nesse caso específico, negar à nação Krahô a possibilidade de recuperar sua tradição em nome

da preservação do objeto constitui uma inversão de valores dificilmente justificável, pois destrói no objeto o que é fundamental para o seu conhecimento, isto é, o seu significado.

O problema não se colocaria se o objeto em questão fosse um de muitos, ou se ele pudesse ser reproduzido pelo grupo. Também não se constituiria num problema se se pudesse usar um substituto ou uma réplica. Entretanto, esse não é o caso. O objeto é único, pois seu valor não reside na sua forma, nem no material de que é feito, nem em sua utilidade prática, mas na sua relação insubstituível com os ancestrais e com o herói civilizador.

É verdade que os índios não foram capazes de conservá-lo. Para os antropólogos que têm experiência direta da situação trágica de desorganização e desorientação que se segue ao contato, isso não é de estranhar. Foi mesmo muito providencial a atuação do pesquisador que, naquela época, recuperou e preservou a Kyire. Mas a situação hoje é outra e, pela sua própria ausência, a machadinha adquiriu um valor extraordinário. Nessas condições, não há como duvidar que, face aos esforços que os índios vêm desenvolvendo para recuperá-la, irão preservá-la com todo empenho. O interesse da Universidade não está na preservação do objeto para ela própria, mas na sua conservação como testemunho de um passado, e como objeto de conhecimento — e isso será melhor assegurado entregando a Kyire aos índios do que depositando-a numa vitrine.

Por outro lado é necessário reconhecer que a cessão da machadinha aos índios não constitua um precedente que permita a qualquer indivíduo ou grupo reivindicar objetos do acervo dos museus em nome de um pretense direito derivado do fato de tê-lo fabricado ou, em um momento qualquer, possuído. Isso significaria a destruição dos acervos, que constituem um patrimônio coletivo valiosíssimo e insubstituível. Esses obje-

tos não são produtos de roubo ou saque. Foram adquiridos legitimamente através de compra ou troca, a maior parte deles quando os índios possuíam inúmeros outros exemplares ou podiam fabricá-los. Se a técnica de produção e a matéria-prima de muitos deles desapareceram, a preservação dos exemplares dos museus se torna ainda mais crucial, pois só existem hoje e existirão amanhã pelo trabalho de preservação que os museus realizam.

Há portanto que pesar as questões e temos que nos perguntar qual o caminho mais adequado para assegurar os diferentes interesses coletivos em jogo. Nesse caso específico, preservar a machadinha não apenas enquanto coisa física, mas em sua dupla dimensão de objeto de conhecimento (para nós) e de valor (para os índios). E, ao mesmo tempo, reafirmar a legitimidade da apropriação do objeto pelo Museu e da sua responsabilidade pela conservação de um patrimônio cultural coletivo.

Acreditamos que a fórmula adequada consistiria em a Universidade, garantindo sua propriedade sobre o objeto, cedesse aos índios, mediante um acordo explícito e escrito, sua posse e sua guarda. Isso deveria ser complementado através de uma forma de contato e colaboração continuada entre a Universidade (através de seus pesquisadores) e os índios, na tarefa de reconstruir e reviver o passado Krahô, que é parte do nosso.

Esse problema ainda não havia do na USP, mas tem sido frequente em outros museus e em outros países. Soluções como esta ora aventada têm sido utilizadas comumente para resolver problemas semelhantes.

(*) Sobre a importância ritual da machadinha Kyire, consulte-se Melatti, J. C.: "Ritos de uma Tribo Timbira". São Paulo, Ática, 1978 e "Reflexões Sobre Algumas Narrativas Krahô". Brasília, UNB — série antropologia n.º 8, 1974.

RUNICE RIBEIRO DURHAM é professora titular de Antropologia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da USP.

Esse pronunciamento, se não contradiz o que vinha sendo relatado pelos meus colaboradores de Pedra Branca⁴⁸, no mínimo conota pouco conhecimento, por parte da instituição, dos acontecimentos que levaram Schultz a trazer a peça em sua bagagem de volta da expedição aos Krahô em 1947, como conhecidos por aquele grupo. Claro que tais declarações devem ser pensadas à luz das condições de possibilidade daquele período histórico⁴⁹. Em todo o seu artigo, Durham se atém a procurar uma solução para o caso sem

⁴⁸ As significações krahô sobre a posse da machadinha pelo museu serão abordadas no capítulo seguinte.

⁴⁹ Se a reivindicação da *kajré* pelos Krahô fosse realizada hoje, é provável que as posições assumidas tomassem outros rumos, uma vez as próprias discussões no campo da museologia amadureceram significativamente ao longo das duas últimas décadas no Brasil.

que se abra “precedente que permita a qualquer indivíduo ou grupo reivindicar objetos do acervo dos museus em nome de um pretensão direito derivado do fato de tê-lo fabricado ou, em um momento qualquer, possuído”, mas que ao mesmo tempo reconheça que o significado pleno do objeto não pode ser apreendido em contextos alheios aos de seus usos pelo próprio grupo, de modo que “ceder a machadinha aos Krahô significa reconhecer que os interesses da pesquisa se sobrepõem aos direitos de propriedade, guarda e posse”. É em torno desses dois eixos que a pesquisadora argumenta em favor da cessão da peça aos Krahô em termo de comodato, ou seja, um acordo explícito de que a propriedade do objeto continua garantida ao Museu, enquanto os Krahô podem gozar de sua posse e guarda. Apesar de tentar articular uma saída que busca se adequar aos diferentes “interesses coletivos” que envolvem o caso, o artigo de Durham se inclina a estabelecer a legitimação, ou ao menos o direito, da posse do machado pelo Museu Paulista.

Em sua conversa telefônica comigo, quase vinte e quatro anos após a reapropriação da *kàjré*, Durham esclareceu que o artigo publicado naquela época era resultado da procura por uma resolução que se fazia urgente, da problemática em que se via diante o Museu Paulista e, mais além, a comunidade científica da época, já que, segundo ela, era necessário que fosse repensado o papel social dos museus frente às novas imposições que se colocavam. Porém, de acordo com sua admitida posição pessoal, achava pessoalmente que a posse do machado era um direito do Museu que não deveria ser revisto. Sob o ponto de vista alegado pela antropóloga, a machadinha foi obtida de forma lícita pela instituição ao comprá-la diretamente de um colecionador que a teria obtido também de maneira legal, além do que, no tempo em que foi vendida, a *kàjré* não era peça única no patrimônio material do grupo.

Sobre a possibilidade da devolução aos Krahô, a antropóloga Lux Vidal afirmou em reportagem da Folha de São Paulo⁵⁰, publicada na edição de 1º de maio de 1986, que:

Nesse sentido, a restituição pode significar uma troca, que beneficiará a todos. O museu deixará de ser visto como um arquivo de coisas mortas e servirá para a documentação de novas pesquisas. Seu acervo vai significar um centro de comunicação entre culturas diferentes.

Em seus *e-mails* direcionados a mim nos meses de março e maio de 2010, Vidal deixa claro que a manutenção da *kàjré* pelo museu Paulista não fazia sentido se a peça estava “desligada da coleção original”:

⁵⁰ Ver reportagens no Anexo 6.

☆ de **Lux Vidal** <luxvidal@usp.br>
para Jorge Melo <jimamelo@gmail.com>
data 22 de março de 2010 13:25
assunto Re: Pesquisa entre os Krahô
enviado por usp.br

[ocultar detalhes](#) 22 mar [Responder](#)

Prezado Jorge,

A polêmica e "etnografia" da machadinha ficou algo perdido na minha memória. Mas na época houve toda uma discussão sobre os direitos dos índios sobre a posse de seus objetos. A machadinha estava no Museu Paulista e não foi coisa fácil e evidente devolvê-la. Mas os Krahô insistiram, até para atrair visibilidade política. Uma discussão mais equilibrada era impossível. Eles pensavam que a machadinha voltando, haveria fotografias, cineastas etc acompanhando e isto resultaria em projetos e acréscimo de valor simbólico. Como tudo isso na mídia etc não aconteceu, a machadinha ficou esquecida numa gaveta da mesinha do chefe de posto na aldeia. Acho que depois ela foi reatualizada em algum momento e evento. Seria interessante ver o que aconteceu, onde está, como eles a usam, o que eles contam hoje.

Tivemos outras experiências interessantes com o porantim Sateré-Mawé que veio ao Brasil numa exposição em Manaus, e as experiências Kayapó-Xikrin e Waujá do Xingu.

Um abraço,

Lux Vidal

Citando Jorge Melo <jimamelo@gmail.com>:
- Mostrar texto das mensagens anteriores -

[Responder](#) → [Encaminhar](#)



de **Lux Vidal** <luxvidal@usp.br>

para Jorge Melo <jlimamelo@gmail.com>

data 12 de maio de 2010 13:00

assunto Re: Pesquisa entre os Krahô

enviado por usp.br

[ocultar detalhes](#) 12 mai



[Responder](#)

Oi Jorge,

Penso que desde aquela época muitas coisas mudaram, especialmente em relação aos direitos à propriedade de bens materiais e imateriais pelos indígenas. Os conhecimentos se ampliaram e o objeto em si não é muito importante, mas sim o seu contexto: tradicional, enquanto objeto ritual, de museu, nos diferentes momentos e contextos históricos, políticos, imaginados etc, como símbolo de identidade, luta, preservação da cultura etc.

Hoje os museus têm o maior cuidado com a aquisição de coleções, que são deixadas em comodato ou sob forma de compra, diretamente com os índios. Veja todo o trabalho dos Waiápi, com Dominique Gallois, submetido à UNESCO em setembro de 2002, à Segunda Proclamação das Obras Primas do Patrimônio Oral e Imaterial da Humanidade: "Expressão gráfica e oralidade entre os Waiápi do Amapá - Brasil" (Boletim do Museu do Índio, documentação, #9, outubro de 2002). Enfim, tudo o que está ligado à propriedade intelectual.

Anos atrás, em Manaus, por ocasião de um grande encontro do qual participaram os Sateré-Maué, na ocasião de uma bela exposição sobre coleções que estão em Portugal, os Sateré-Maué queriam de volta o Porantim que, segundo eles, lhes recuperaria a memória dos clãs de seu povo. Foi uma discussão e tanto, bastante polêmica. Minha atitude, acho que foi registrada em um jornal local, foi a de que não se deveria deixar esta preciosidade aqui, desligada da coleção original, até porque ninguém sabia onde ficaria e não havia na época museu em condições de receber este objeto. Disse, entretanto, que esta seria uma ocasião para um intercâmbio e trabalhos em parceria com os índios sobre sua cultura, com viagens a Portugal e um intercâmbio frutífero. Não importa onde está o objeto, mas o que ele pode suscitar, como atividades de capacitação, intercâmbio, resgate cultural, memória e história, atividades educativas e construção da identidade.

Penso, sim, que o caso da machadilha revelou que os índios são sujeitos a serem consultados sobre o destino de seus bens culturais e que estes adquiriram uma nova consciência sobre a importância de seu patrimônio cultural.

Os museus locais, como o Museu Kuahí, em Oiapoque são uma possibilidade.

Os Xikrin pediram que um artefato muito importante, em vias de desaparecer, feito com grandes garras de gavião real, fosse guardado no Museu de Arqueologia e Etnologia - MAE/USP, porque eles não teriam condições de preservá-lo.
Abraços,

- Mostrar texto das mensagens anteriores -



[Responder](#)



[Encaminhar](#)

A discussão suscitada em 1986, segundo a antropóloga, mostrava a nova consciência dos grupos indígenas “sobre a importância de seu patrimônio cultural”, bem como uma necessidade de envolvê-los na decisão “sobre o destino de seus bens culturais”. Assim, aquela era “uma ocasião para um intercâmbio e trabalhos em parceria com os índios sobre sua cultura”. Lux Vidal não deixa de notar, entretanto, no primeiro *e-mail* seu enviado a mim em 2010, o interesse dos Krahô (e aqui eu colocaria que não propriamente dos Krahô, mas dos envolvidos na articulação do movimento, como discutiremos no Capítulo III) em utilizar a atenção midiática atraída pelo caso para o “acréscimo de valor simbólico” e desenvolvimento de “projetos”.

Dias antes da publicação do artigo de opinião de Durham na Folha de São Paulo, uma construção semelhante a da antropóloga constava em uma reportagem da edição de 30 de abril de 1986 da revista de circulação nacional IstoÉ⁵¹, cuja fonte havia sido o fundador e coordenador do CTI, Gilberto Azanha. Nem a reportagem nem o artigo de Durham explicitam, entretanto, como a visão foi construída. O indigenista Fernando Schiavini, em seu livro “De longe toda serra é azul”⁵², conta que depois da publicação dessa reportagem Pedro Penõ foi procurado na USP por uma funcionária do Museu, que “deu a ele uma cópia do termo de doação feito por Harald Schultz. Nesse termo, Schultz revelava que a machadinha havia sido retirada da aldeia Pedra Branca, na terra krahô, onde ela estava muito bem cuidada pelo seu guardião, toda envolta em algodão, dentro de um cesto.” (SCHIAVINI, 2006, capítulo XXIV).

Seria fundamental para esta pesquisa, em termos documentais, o exame da referida carta de doação, mas, como colocado na introdução do trabalho, durante o período de campo na USP em agosto de 2009, fui informado de que a consulta aos livros de registro do Museu de Arqueologia e Etnologia deveria ser precedida de autorização pela direção do Museu. Ao submeter a documentação requerida e buscar agendar uma data no início de 2010 para nova visita à instituição, fui informado de que o MAE passava por uma reforma, não sendo possível atender-me “no primeiro semestre vindouro”. Voltei a procurar a instituição na primeira semana de abril de 2010, período em que, segundo informação da vice-diretora do Museu, Prof.^a Dr.^a Maria Beatriz Borba Florenzano, o espaço onde se encontra o documento solicitado por mim estaria “liberado”. No entanto, um “atraso na obra” continuava a impedir o

⁵¹ Anexo 6, p. 132.

⁵² As minhas condições e reservas para a utilização desta obra na construção de dados são discutidas no Capítulo III.

acesso a todo o acervo documental, que seguia “embalado/lacrado”⁵³. Faço-me valer aqui, assim, apenas dos dados secundários sobre o termo de doação de Schultz, disponíveis na obra de Schiavini.

Não me proponho aqui a, todavia, proceder com especulações sobre o falso e o verdadeiro, mas antes buscar posicionar diferentes construções para os meios pelos quais Harald Schultz teria conseguido a posse da *kàjré*; não cabe buscar neste trabalho a legitimação de um ou outro viés em favor dos Krahô ou da academia, muito menos utilizando para isso fontes secundárias como o jornalismo periódico e uma obra que considero, como trataremos mais à frente, de caráter tão passional como o livro de Schiavini. O interessante nesta teia de argumentações para caracterizá-la enquanto objeto da antropologia é notar que grupos distintos passam, na situação engendrada pela busca da *kàjré*, a se organizar e buscar marcar suas posições como pontos de uma rede de relações cujas autoridades se baseiam em suas funções ou de “salvaguarda” (para os museus) ou de lugar “original” de produção (para os grupos indígenas) de objetos.

Podemos exercitar a esta altura a noção de rede em duas instâncias. Primeiro lancemos olhar ao caso da machadilha *kàjré* sob a perspectiva das redes sociais de J. A. Barnes, que analisa e descreve inter-relações entre conexões pessoais que ultrapassam os limites de um grupo, trabalhando com a ideia de que as pessoas estão em relações dialógicas umas com as outras. Neste caso, cada pessoa é um vértice que se relaciona com outros vértices e assim por diante, construindo uma malha de relações, ações e reações, o que torna a rede um sistema dinâmico no qual a influência de cada vértice vai para além do seu grupo de contatos diretos e a visão de um ou de outro condiz com a perspectiva em que se coloca de acordo com sua localização na malha. Dessa forma, compreendendo os Krahô, os indigenistas e os acadêmicos, cada um como um vértice de uma só rede de relações sociais, o trajeto do machado nesta rede produz e reproduz visões diferenciadas sobre ele em todas as direções que toma, à medida em que é percebido pelos indivíduos que se posicionam – e são posicionados – distintamente no sistema. Em segundo lugar, podemos perceber a discussão que se formou em torno do direito ou não de os Krahô terem a *kàjré* de volta como um assunto cuja alçada diz respeito à própria disciplina antropológica. Neste caso, a antropologia, assim como a tecnociência esmiuçada *in the making* por Bruno Latour⁵⁴, tem características de uma rede se levarmos em consideração que está em atividade em grande extensão social, e

⁵³ Para correspondências trocadas com o MAE, ver anexos 3 e 4.

⁵⁴ Ver LATOUR (2000).

é reconhecida por isso, embora os “recursos” para a construção de sua razão estejam concentrados em poucos pontos que são, todos, interligados. Esses pontos da rede são os locais de produção de fatos, e aqueles que neles estão posicionados podem carregar consigo o pressuposto de que fazem ciência e, por isso, estão autorizados a definir a “realidade” daquilo que disser respeito à sua área de ação, ao contrário dos que não se localizam nos vértices desta rede, a grande outra parte da população, ou, nos termos de Latour (2000, p. 295), aqueles “que caem por entre suas malhas”. Essas noções de rede esclarecem o porquê de poucos atores sociais se reconhecerem e serem reconhecidos como produtores de razões que abrangem diferentes áreas do mundo. Tal assimetria é viável na medida em que os produtores de fatos têm e deixam claros os seus espaços, e legitimam como privilegiadas as posições que assumem.

Por ter se tornado um caso de conhecimento e debate público, graças ao envolvimento dos meios de comunicação de massa e dos próprios esforços da instituição em fixar uma visão acadêmico-administrativa e tentar fazê-la aceita pelos demais atores, o *affair* da *kàjré* com o Museu Paulista é visto de outros vértices da rede social e pode ser analisado sob suas determinadas perspectivas, porém nos atemos, nesta dissertação, aos dois nós da rede como entendida em Latour, ou seja, os pontos que detém os recursos para “racionalizar” o caso: os próprios Krahô, mais os indigenistas e antropólogos que se aliaram a eles na tentativa de reaver a machadinha, e aqueles que faziam parte do círculo acadêmico-administrativo envolvido no caso. Alguns antropólogos da USP tentaram, em sua busca para encontrar uma saída e resposta satisfatória à reivindicação krahô, definir seu lugar distinguindo a visão do ponto em que se localizavam da visão de seu ponto antagônico, portanto buscando colocar a última em posição menos privilegiada na rede de relações e convencer, tanto seus pares quanto aqueles que se encontravam fora da rede específica da antropologia – e que aos meios de comunicação de massa convém chamar de formação da “opinião pública” –, de que o ponto em que se concentram é fundamental para a orientação dos fatos.

Assim, não só colocar em questão a forma de apropriação da *kàjré* por Schultz, a instituição Museu do Ipiranga, por meio das figuras representativas do reitor da USP, José Goldemberg, e do membro do comitê técnico-administrativo do Museu, o professor Dr. Egon Schaden, utilizou-se do discurso de autoridade da academia como local de “preservação de uma memória nacional” para sustentar a opinião contrária à devolução do artefato. Ao primeiro, uma matéria da Folha de São Paulo em 30 de abril de 1986 atribui a controvertida

afirmação de que: “A peça está no museu há trinta e nove anos e nunca foi reclamada. Não podemos abrir mão dela, mesmo porque os museus são feitos de material desse tipo. Se a moda pega, os museus vão acabar”. Na edição do dia seguinte do mesmo jornal, o segundo acusava o “pouco interesse para os índios, uma vez que durante quarenta anos eles não se importaram com ela”. Significativamente, Schaden questionava ainda “até que ponto é problema deles (dos Krahô) e até que ponto foi insuflado”, fazendo referência à possibilidade de a articulação ter partido dos indigenistas e antropólogos que acompanhavam o grupo.

Se o machado não havia sido reclamado nos trinta e nove anos em que esteve longe de Pedra Branca, há que se lembrar as condições políticas, já mencionadas na seção anterior deste mesmo capítulo, em que finalmente a peça foi reclamada. Para tal argumento de que não havia registro na literatura krahô de um desejo de busca e posse da machadinha, existe o contra-argumento de que a etnologia timbira comumente praticada até ali era inscrita em macro-projetos acadêmicos, o que resultava na disponibilidade de pouco espaço para a produção de fatos como o “drama social” que envolveu a *kàjré*, posto que não se relacionavam diretamente com o que se buscava na circunscrição desses macro-projetos. Se um pesquisador como, por exemplo, Julio Melatti, que produziu vasta literatura de papel central na etnologia indígena brasileira, baseada em meses de trabalho de campo durante anos, não teve acesso à produção daquele fato, é porque os problemas a que se propunha resolver levavam a caminhos distintos dos que proporcionaram a exteriorização do desejo krahô de ter novamente a *kàjré*, o que ocorreu quando o antropólogo Sérgio Domingues e o indigenista Fernando Schiavini, ambos envolvidos na formação do movimento para a reapropriação do machado, desenvolviam seus trabalhos com viés mais políticos⁵⁵. A relação dos Krahô em Pedra Branca com a machadinha passava do *status* “virtual”, latente, que assumia desde a sua saída da aldeia, para o *status* “real” ao ser exteriorizada, e assim tornava-se legítimo questionar se o museu seria o lugar de excelência para a preservação da memória do grupo, e sobretudo da *kàjré*. Tornam-se explícitos neste momento dois projetos distintos, ainda que relacionados, de produção de memórias sociais: um da Nação, outro dos Krahô.

O discurso que tentava fortalecer a posição dos Krahô, em detrimento da posição acadêmica oficial, ia de encontro ao propósito da instituição de manter a peça fisicamente inativa e afastada do que representa para o grupo. Independente de ter ou não considerado procurar a *kàjré* no passado, o grupo – neste momento propositadamente tratado por mim

⁵⁵ O envolvimento de Domingues e Schiavini com os Krahô será detalhado em seções do capítulo a seguir.

como uma unidade, que se opõe à unidade Instituição Universidade de São Paulo e Museu do Ipiranga –, representado pelo cacique Pedro Penõ, não creditava à academia autoridade para apontar os caminhos pelos quais a sua “cultura” deveria se orientar. “Cada um tem seus costumes e eu não quero acabar com os nossos”, explicou Penõ em comunicação feita a alunos e professores do Departamento de Ciências Sociais da Universidade, coberta pela edição de primeiro de maio da Folha. Porém, se o Museu não pode dar conta de padronizar um grupo tão complexo como o Krahô em uma exposição permanente, muito menos estava preparado para resolver a diferença que agora se impunha.

O que se viu desenrolar foi um jogo de interesses e disputas políticas que se configuravam em duas macro-divisões: de um lado o grupo dos Krahô, retratados historicamente em décadas anteriores como um grupo em “crise de identidade cultural”, mas, naquele momento, definindo o seu lugar no auge de um estilo de política indigenista no qual os movimentos indígenas contavam com lideranças da expressividade do Xavante Juruna e do Caiapó Raoni; de outro, o grupo que fazia coro à Universidade. Tratar em termos absolutos se a machadilha deveria ou não ser devolvida punha em discussão o reconhecimento dos acadêmicos como únicos produtores responsáveis pelo ponto de passagem obrigatório na rede de orientação da etnologia e arqueologia. A articulação dos cientistas para a demarcação de suas posições tinha o papel de buscar fortalecê-los enquanto grupo para seguir reconhecido pela rede social que os envolve.

Os dois macro-campos sociais em evidência durante a negociação da *kàjré* são distinguidos a partir do momento inicial, com o pedido dos índios ao Museu, razão pela qual se instaura o conflito. No entanto, no campo acadêmico notam-se as transições de posicionamentos dos seus membros refletidas na articulação dos discursos.

Neste trabalho, visamos abrir mão da decisão acerca das subjetividades e objetividades das afirmações com base unicamente no exame das mesmas. Portanto, buscamos constantemente, como propõe Latour (2000, p. 169), “abandonar a suficiência da Natureza como principal explicação para o encerramento das controvérsias e, em vez disso, contabilizar a longa e heterogênea lista de recursos e aliados” que os acadêmicos articulam para validar os seus discursos. É com base nesta intenção de proceder uma análise mais apurada do processo em que se deu o “drama” da *kàjré*, que acabamos de nos dedicar, neste capítulo, à contextualização histórica do campo intelectual acadêmico envolvido no caso, e

que iremos nos propor a, no capítulo seguinte, situar o objeto no campo social krahô e observar as particularidades das representações construídas pelos envolvidos no movimento articulado para a sua reapropriação.

4 – AS MACHADINHAS KÀJRÉ: REPRESENTAÇÕES E POSICIONAMENTOS

Em prosseguimento à definição dos macro-campos intelectuais em evidência durante a negociação da posse da *kàjré* em 1986, e depois da exposição e contextualização tanto da aldeia quanto do lugar do museu na antropologia brasileira da década 1980, a fim de analisar os pontos de onde estava sendo enxergado o caso, buscaremos neste capítulo lançar luz sobre a visão krahô acerca da posse do machado pela Universidade de São Paulo, bem como sobre a nova significação que a peça recebe na Pedra Branca contemporânea. Para tanto, vamos expor a seguir o processo da produção do fato e a construção do movimento de reapropriação da *kàjré* enquanto “drama social”, assim complexificando as posições nas redes de relações sociais que envolvem os dois grupos de atores abordados no trabalho. De tal forma, é central neste capítulo a ideia de Bruno Latour (1998, p. 169) de que se deve “desistir de qualquer decisão sobre a subjetividade ou objetividade de uma afirmação com base simplesmente no exame dessa afirmação” e que, em vez disso, devemos “acompanhar sua história tortuosa, de mão em mão, durante a qual cada um o transforma mais em fato ou mais em artefato”.

4.1 – MACHADINHA KÀJRÉ

Kàjré é um objeto feito com uma pedra em formato semi-lunar, levemente laminado em seu lado convexo, ao qual os Krahô se referem também como “machadinha”. Na primeira semana que passei em Pedra Branca, em junho de 2008, Martinho Penõ, sabendo que eu me interessava em fazer um estudo de antropologia na aldeia, convidou-me à sua casa para conhecer a *kàjré*. O machado jazia no chão de barro batido, ao lado de uma rede que, a julgar pelos modos de divisão dos espaços em uma casa krahô, seria provavelmente do próprio Martinho. Ele apressou-se em explicar-me que o objeto só devia ser retirado dali “para alegrar a aldeia” e que “são só alguns que sabem cantar com a machadinha”. Quando perguntei se eu poderia ver a *kàjré* sendo utilizada naquela semana, Martinho titubeou e disse que ia “conversar com os que podem cantar com a machadinha, pra arranjar uma ‘apresentação’”.

A machadinha é um objeto bonito e bem acabado⁵⁶. Não tenho uma boa noção de peso, mas posso dizer que deve pesar uns quatro quilos. Do lado côncavo da meia-lua, a pedra continua de forma achatada e retangular, que termina encontrando um pequeno cabo

⁵⁶ “Bem acabado” no sentido de ter sido confeccionado com aparente rigor de apuro técnico, o que contribuiu para a impressão que tive de sua beleza plástica.

cilíndrico, também de pedra. A parte que tem a lâmina, no entanto, não está afixada a uma das extremidades desse cabo, como somos acostumados a ver nos machados; está presa ao centro dele, de forma que as extremidades do cilindro fiquem ambas livres e a peça possa ser segurada por qualquer uma delas. O cabo é preso à pedra laminada por diversas voltas de faixas de couro, e outra faixa está presa a cada ponta do bastonete, formando uma alça. Dos dois lados onde a alça está amarrada ao machado, pendem finas tirinhas trançadas, dezenas delas. A *kàjrè* é toda pintada de urucu, dando-lhe um aspecto vermelho alaranjado, mas através de falhas na pintura pode-se entrever a frieza da pedra.



O *pahē* Pascoal mostrando a machadinha *kàjrè* antes da apresentação “arranjada” por Martinho Penõ (junho de 2008).



A *kàjrè* em detalhe.

Quando segurei a machadinha, foi como se ela se impusesse a mim; havia algo de especial no objeto. Talvez tenha sofrido o impacto da apresentação ritualizada, e portanto de discurso enfático que Martinho acabava de me fazer sobre o uso da *kàjrè*, somada à leitura prévia que eu tinha do objeto; essa adquirida por meio das referências que me acompanhavam desde as primeiras buscas a materiais documentais sobre os Krahô.

Desde a decisão de desenvolver um trabalho de pesquisa com o grupo, antes de estar pela primeira vez em Pedra Branca, antes mesmo de percorrer bibliotecas, museus e arquivos públicos na construção dos chamados “dados”, o trabalho de campo começava a se delinear e – por que não? – a ser executado por meio de levantamento de informações na internet⁵⁷. Por ser o meio de mais fácil acesso (estou em casa!), a *web* se torna uma das primeiras fontes de referências nesta pesquisa; uma base para o mapeamento do que e onde poderia ser encontrado material sobre os Krahô, em caráter premente, anterior a uma primeira classificação e posicionamento das representações construídas em torno do grupo e da machadinha. Por ser uma mídia de reprodução em larga escala, uma busca rápida na internet

⁵⁷ Para discussões sobre a prática do trabalho de campo na antropologia pós-década de 1980, ver SARSBY (1984), CLIFFORD (1997) e KUKLICK (1997).

sobre determinado assunto nos traz informações das mais diferentes procedências (desde comentários leigos e vulgares em diários virtuais a discussões científicas de ponta), a partir das quais podem ser obtidos dados socialmente construídos⁵⁸. Desses artigos, acadêmicos ou não, dos textos reproduzidos de notas de jornais, revistas, postagens que localizei *online* sobre o grupo, boa parte faz alusão à *kàjrê* como sua “machadinha sagrada”, e alguns, entre os quais o portal do Instituto Socioambiental⁵⁹ – o primeiro endereço a aparecer no resultado do Google⁶⁰ se buscarmos por *krahô* –, relacionam o objeto a um evento que em certa medida destacava os Krahô no cenário do indigenismo brasileiro das últimas três décadas: aquela machadinha havia sido retirada de Pedra Branca em 1947 pelo antropólogo alemão Harald Schultz e posteriormente doada ao acervo do Museu do Ipiranga, de onde só sairia em 1986, quando uma articulação supostamente liderada pelo cacique de Pedra Branca, Pedro Penõ, fazia “a exigência de terem de volta o machado de pedra de lâmina semilunar” (<http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kraho/442>). Entre essas fontes primeiras da minha investigação, o livro *De longe, toda serra é azul: Histórias de um indigenista*⁶¹, de Fernando Schiavini, chama especialmente atenção pela construção em tom heroico que faz desse episódio e pelo contexto político maior em que se esforça assumidamente para inserir sua narrativa.

A obra é um relato autobiográfico de Schiavini, no qual ele constrói sua trajetória enquanto indigenista entre os anos de 1974, quando ingressa “de corpo e alma” no indigenismo, a 1993, ano de sua anistia (SCHIAVINI, 2006, p. 02), e dedica todo o capítulo XXIV à narração do episódio que levou o grupo de Krahô a São Paulo para tentar reaver a *kàjrê*; episódio a que o autor se refere no título do capítulo, não por acaso, como “o resgate da machadinha sagrada”. A posição que Fernando Schiavini assume é muito clara e, após abrir o prefácio afirmando que decidiu publicar o livro “sobretudo por razões políticas”, identifica-se como um “técnico indigenista” e “antropólogo prático” que busca defender a tese de que os indigenistas contratados pela FUNAI a partir da década de 1970 “mudaram radicalmente” o

⁵⁸ Em OLIVEIRA (1987, p. 89): “O valor etnográfico de um relato histórico não é em si maior ou menor que dados de observação direta; seu valor é instrumental e depende da definição do conteúdo da investigação realizada.”

⁵⁹ Associação “sem fins lucrativos, qualificada como Organização da Sociedade Civil de Interesse Público (Oscip)” que atua “nas questões dos direitos indígenas no Brasil” (<http://www.socioambiental.org>)

⁶⁰ Site de busca na internet (<http://www.google.com>)

⁶¹ Apesar de a obra ter sido publicada em edição física, o acesso que tive foi à sua versão virtual disponibilizada pelo próprio autor no *site* <http://www.todaserrazul.com>. Em visita mais recente, descobri que o endereço está desativado, mas o *download* do livro ainda pode ser feito, agora através do *link* <http://www.altiplano.com.br/SerraAzul.doc>. Como nunca tive em mãos a edição física do livro, as citações que eventualmente farei da obra serão seguidas de uma paginação que se refere a essa última versão *online*.

indigenismo governamental brasileiro, que “defendia essencialmente os interesses do Estado”, e transformaram “o órgão indigenista oficial em defensor preferencial dos interesses das populações indígenas” (SCHIAVINI, 2006, p. 06). No texto de contracapa, coloca:

Este livro narra a saga de um grupo de indigenistas que revolucionou o indigenismo governamental brasileiro a partir da década de setenta, em conjunto com outros segmentos sociais.

Abandonando os confortos da vida urbana, embrenharam-se nos mais afastados rincões do país, tornando-se aliados verdadeiros dos povos indígenas, com os quais passaram a lutar pela liberdade, respeito, reconhecimento étnico e auto-determinação desses povos.

Encarando toda a sorte de adversidades, enfrentaram a ditadura militar, realizando verdadeiras ações guerrilheiras no campo e nas cidades, sendo por isso perseguidos e marginalizados pelo poder governamental, que hoje tenta enterrar definitivamente suas histórias, ideologias e influências, com o claro objetivo de retroceder a uma época de dominação e espoliação dos primeiros habitantes do país.

Ao marcar uma diferenciação do “antropólogo prático” da figura do “acadêmico”, Schiavini destaca a existência de campos intelectuais diferenciados, cuja identificação nos servirá para pensar além das redes de relações que envolvem o indigenismo brasileiro e tentar entender os contextos e implicações do próprio episódio de reapropriação da machadinha pelos Krahô.

O livro de Schiavini não pretende ser obra de cunho acadêmico. Pelo contrário, assume por vezes o tom apaixonado e carregado pelas “causas indígenas” que o autor pretende defender perante o Estado, mas apresenta-se neste trabalho como fonte passível de apresentar “dados” a serem problematizados quando postos em relação com os diversos pontos das redes que envolvem os variados campos intelectuais.

Assim, quando o machado me é apresentado em campo, as leituras primárias, pouco exercitadas sociologicamente, somavam-se a tal introdução ritualizada de Martinho Penõ sobre o objeto e moldavam a visão imediata que eu teria dele como uma “peça sagrada” para a “cultura krahô” – o que restringiria o acesso a ela na aldeia – e de “alto valor etnográfico” para os museus históricos. Essa leitura creditava a Martinho Penõ uma autoridade corroborada durante as minhas subseqüentes estadias na aldeia, primeiro pela relação pessoal que desenvolvemos, mas também pela própria posição política que assumia em Pedra Branca.

Martinho Penõ é filho mais velho de Pedro Penõ, o finado ex-cacique que, se por um lado é conhecido na literatura timbira por ter sido um dos grandes colaboradores de Júlio Cezar Melatti em seus trabalhos entre os Krahô⁶², por outro, em Pedra Branca é lembrado em

⁶² MELATTI (1967, 1970, 1972, 1978).

geral com respeito e saudosismo, inclusive por ter sido peça-chave na retomada da posse da *kàjré* do Museu Paulista em 1986. Foi Martinho quem assumiu a sucessão imediata do velho Penõ na chefia da aldeia, buscando, de certa forma, dar prosseguimento às ideias do pai enquanto líder de Pedra Branca. Costuma expressar-se nas reuniões matinais diárias que estabelecem o que deve ser feito pela comunidade naquele dia, além de tomar partido nas discussões estratégicas realizadas extraordinariamente. Percebe-se que goza de certo prestígio em Pedra Branca: quando presenciei e participei da partilha de um porco entre as famílias da aldeia, recebido como parte dos presentes oferecidos pelo novo chefe de posto da FUNAI na ocasião de seu batismo, registrei a cena que se desenrolava no momento em que cheguei ao pátio central:

Assim que cheguei, vi que ninguém das filas havia ainda recebido carne. Martinho Penõ, sentado fora da fila, ao lado da carne que estava na grama, já ostentava dois pés. Depois, quando a carne foi finalmente distribuída para todos, ele também ganhou mais. (Pedra Branca, 20 de janeiro de 2009).

Dias depois, realizou-se o rito do final de período de luto⁶³ por dois netos de Martinho Penõ. O ritual estava há algum tempo na fase de latência (MELATTI, 1978, p. 210), e desde que eu havia chegado à Pedra Branca, semanas antes, Martinho me pedia três metros de corte de tecido para a “arrumação”. No dia, parentes de outras aldeias que vieram para a cerimônia cortaram os cabelos e participaram de um choro ritual na casa onde viviam os mortos. À noite, Martinho me contou como deveria acontecer cada etapa do ritual:

Ninguém da família do morto que está despachando o *mekarõ* pode dormir. É igual a corpo de *kopë*, fica todo mundo acordado. O cantor vai cantar até de manhã, só vai parar quando tá cansado, aí passa pro outro. Aí, assim, lá pra meia-noite, a gente vai levar *cukrẽ pro* pátio, todo mundo vai comer, e de manhã vai correr de tora e vai ter paparuto. (Pedra Branca, 04 de fevereiro de 2009).

O que de fato observei naquela noite e na manhã seguinte era muito próximo da descrição ideal feita por Martinho, embora se diferenciasse em alguns detalhes: além de a cantoria não durar “até o sol nascer”, como ele tinha dito e eu esperava, pouca gente permaneceu acordada para assistir ao cantador no *kà*. Na minha casa, todos já dormiam quando a cantoria começou e eu fui o único a levantar e ir para o pátio, onde passei grande parte da madrugada, mas durante todo o tempo que estive acompanhando a cerimônia não

⁶³ Ver MELATTI (1978).

havia mais do que seis pessoas assistindo o cantador e as três mulheres que faziam parte do coro. De manhã houve a corrida de tora e os quatro troncos foram jogados no pátio, para logo depois serem levados à casa de Martinho Penõ, onde então aconteceu outra sessão de choro ritual⁶⁴. Tão rápido e de uma vez como começou, terminou o choro e as toras foram levadas novamente para fora da casa e outra etapa de corrida começou. Observei que aquele rito parecia ser o Përekahëk⁶⁵ descrito em Melatti (1978, p. 144-45), embora com alguns desvios práticos em relação à sua versão ideal⁶⁶, pois enquanto a descrição da cerimônia apontava a emplumação de dois meninos, naquela manhã apenas um era emplumado. Perguntei a Martinho o porquê de apenas um garoto estar passando pela emplumação, mas como minha pergunta provavelmente só fizesse sentido a mim mesmo, fiquei sem uma resposta satisfatória, como aconteceu na maior parte das vezes em que decidi fazer uma pergunta direta sobre algum tópico da “cultura krahô”.

De qualquer forma, Martinho Penõ se mostrava conhecedor dos ritos e contava detalhes como em qual horário prescrito as mães deveriam lavar seus bebês com chá de *pinim*⁶⁷, afim de protegê-los do *mekarõ* que estava sendo despachado, ou quem deveria ser o responsável por desenterrar o paparuto. Também repetia naquela noite que “quem não animar minha festa, não vou gostar mais não... Nem passa aqui no meu terreiro. Tem que animar mesmo!”, e dizia isso mostrando que sabia muito bem do respeito que lhe era devido na aldeia.

Minha relação pessoal com Martinho Penõ se desenvolveu desde que mostrei interesse em ouvir as preocupações que ele tem sobre “o futuro da *kàjrë*”. Recebeu-me com frequência em seu terreiro para contar histórias dos Krahô, especialmente de seu pai, ou para falar dos seus planos, suas ideias, o que ele “está pensando”, como gosta de dizer. Foi ele quem primeiro me explicou que a machadinha não deve ficar guardada como está, mas tem que estar à vista de todos, e junto com “seus companheiros”: “(A *kàjrë*) É da nossa cultura, mas fica aí parada, sem movimento... Tem que todo mundo ver, sair pra animar a aldeia... Tem que guardar junto com os companheiros dela: o *txë*, a esteira, o *kopó*, o cocar...” (Pedra Branca, 28 de junho de 2008).

⁶⁴ Sobre as toras foram colocados presentes entregues à família, inclusive as encomendas que Martinho me havia feito e eu comprara durante um final de semana que passara em Itacajá.

⁶⁵ Rito classificado por MELATTI (1978, p. 119) entre os “ritos que acentuam as relações entre consanguíneos e entre afins”, e que, segundo o autor, seria o mais comumente realizado no final de um período de luto.

⁶⁶ O próprio MELATTI (1978, p. 145) afirma nunca ter presenciado o rito.

⁶⁷ Capim colhido no cerrado e utilizado em Pedra Branca para fazer chá “bom para diarreia e para todo tipo de dor”, segundo Martinho Penõ e Luisa Popêj.

Martinho não esclarece por que motivo agrega esses objetos sob a classificação de “objetos companheiros”, o que pode ser que esteja explícito ou melhor se entenda na língua timbira, mas não esteja colocado de forma clara nesta tradução de Penõ⁶⁸. No entanto, se prestamos atenção aos seus usos na aldeia, percebemos características que aproximam esses objetos e os tornam afins nesse pensamento. O *txë* é uma espécie de cinto feito com bicos de cabaça que, de acordo com Martinho Penõ, pode ser usado por corredores durante as corridas de tora. Nunca os vi usando nessa situação, mas observei que Martinho Zezinho veste um *txë* quando faz apresentação de *hõxwa* e vi Luís Pinto Cacõx com um também certa vez em que cantou com a machadinha caminhando pelo *krincapé*. O cocar – adorno para a cabeça feito de penas que os Krahô prendem a uma faixa de palha de buriti seca trançada –, apesar de eu não ter registros literários ou próprios que o apontem como objeto específico de um rito, sabe-se que é comum que seja utilizado em apresentações mais formais dos grupos indígenas de um modo geral, e em Pedra Branca já vi ser dado como presente em cerimônias de batismo. Já a esteira e o *kopó*⁶⁹ são objetos oferecidos pelos reclusos ao final das diferentes modalidades do rito de iniciação Pembkahëk⁷⁰. Se levamos em consideração a noção de rituais problematizada por Mariza Peirano (2006), como “tipos especiais de eventos, mais formalizados e estereotipados, mais estáveis e, portanto, mais suscetíveis à análise porque já recortados em termos nativos”, entendemos que os eventos em que esses objetos assumem seu significado mais potente para os Krahô são momentos que de certa forma singularizam e os representam enquanto grupo. Desse modo, podemos dizer que cada uma das peças desempenha papel central no sistema ritual krahô, e listá-las como “companheiras” poderia ser uma síntese que Martinho Penõ faz de sua própria cultura material.

No mesmo dia em que Penõ me apresentou a *kàjré*, colocou o objeto à disposição para se eu quisesse fotografá-lo e, quando fiz menção de buscar a câmera, aproveitou para perguntar o que eu tinha para lhe dar em troca da permissão para fotografar com o machado.

⁶⁸ Vale lembrar que toda a minha comunicação oral com os Krahô em Pedra Branca foi estabelecida em português, já que meu conhecimento da língua timbira é insuficiente para entender e manter um diálogo, enquanto a maior parte dos adultos da aldeia é fluente no meu idioma.

⁶⁹ O objeto aqui denominado *kopó* é o que MELATTI (1978, p. 245) chama de *khoyanõi*, e diferencia: “Eles (os *khoyanõi*) são parecidos, mas não iguais, a uma arma antiga dos Krahô, o *kopó*, a mesma que os heróis Akrei e Kenkunã utilizaram para lutar contra as grandes aves. Se realmente foram uma representação do *kopó*, poderemos dizer que eles acentuam a incorporação dos reclusos à vida da aldeia, uma vez tendo abatido os animais aéreos.” Tanto o pajé e cantador Raimundo Zezinho quanto o cacique Pascoal Hapor, ao me descreverem o Pembkahëk, referiram-se como *kopó* ao bastão cerimonial utilizado, o que me leva a considerar que Melatti estaria correto ao supor que o que ele conheceu como *khoyanõi* era de fato uma representação da antiga arma.

⁷⁰ Para uma descrição das três modalidades do Pembkahëk, ver MELATTI (1978, p. 210-46).

Assim fez com todo o grupo de *kopë* que estava em Pedra Branca na mesma semana. Perguntei-me na ocasião, levando em consideração o primeiro julgamento que fazia de sua interpretação para a *kàjrë*, baseado nos precedentes já apresentados, se Martinho não estava estendendo a nós *kopë* uma visão krahô do objeto como peça “sagrada”, uma vez que supunha que qualquer um de nós que chegasse à aldeia quisesse conhecer o machado da forma que ele próprio o concebia, enquanto, de fato, os outros jovens que estavam acampados ali, todos se fotografaram com a machadinha como um objeto de cultura material krahô sem distinção de qualquer outro de seus “companheiros”, como fariam com um *kopó* ou com um arco-e-flecha; alheios aos papéis dela no grupo e à sua história com o Museu do Ipiranga. No entanto, formulei mais tarde a questão de outra maneira e me perguntei se o que Penô estava fazendo já não era operacionalizar uma visão *kopë* sobre o objeto enquanto peça de coleção etnográfica, o objeto “museificável”. Outras questões vieram em seguida: se o machado era mesmo um objeto central na “cultura krahô”, por que estava guardado ali no chão de barro batido, tão desprotegido? Ou os Krahô lidam com essa relação com o objeto de forma algo diferente dos *kopë* a ponto de não ver porque não deixá-la ali mesmo depois de já ter sido retirada da aldeia e provocado um movimento do grupo pela sua volta? Por que, em primeiro lugar, teriam deixado que um branco a levasse de Pedra Branca?

Enfim, eu poderia formular uma série de perguntas que me levassem a buscar conceitos, posições e revisão de preceitos, mas naquele dia em que segurei a *kàjrë*, deixei tudo isso latente e saí de lá esperando que “os que podem cantar com a machadinha” concordassem em “arranjar uma apresentação”.

4.1.1 – A Narrativa de Origem: Como o Grupo Recebeu a *Kàjrë*?

Eixos narrativos recorrentes no grupo contam que a *kàjrë* foi recebida por Hartant durante uma grande caçada para a qual havia convidado a levar os homens da aldeia onde morava. Depois de muitos dias andando pela mata, enquanto Hartant orientava os seus companheiros sobre o que podia ser caçado em cada lugar em que “arranchavam”, chegaram ao local onde se podia ouvir o canto da *kàjrë*. O *padré*⁷¹ de Pedra Branca, Domingos Kraté me conta como a machadinha foi entregue a Hartant:

Quando anoiteceu, começaram a cantar a cantiga. Aí os homens ouvindo, perguntaram pra Hartant: “Hartant, o que é que é isso aí? Tem gente aí?” Hartant

⁷¹ Ver Capítulo I, p. 32.

disse: “Isso aí não é gente, não, isso aí é machadinha”. O dono da machadinha era quem tava cantando. Um disse: “Ah, me leva aonde tava cantando.” Mas Hartant não aceitou: “Amanhã eu vou, vocês ficam tudo aqui e eu vou sozinho”. Quando foi de manhã, ele falou pra ficar tudo esperando ele, e ele foi lá. Pediu *kàjrè* pro dono, mas o dono disse: “Eu dou um, mas eu vou dar só amanhã”.

Dormiram lá e machadinha cantou de novo até de manhã... Quando foi na base de sete e meia, mais ou menos, ele foi lá e entregou essa *kàjrè*. O dono ainda falou assim pra Hartant: “Qual *kàjrè* prefere levar, fêmea ou macho?” A fêmea diz que é pequena, menorzinha assim; o macho é maior. Mas Hartant disse: “Não, vou levar o macho mesmo”. Aí foi que eles carregaram com essa música que eu tô cantando. Aí nos Krahô não tem machadinha fêmea... Só se for no outro, lá nos Canela... (Pedra Branca, 27 de janeiro de 2009).

Kraté finaliza: “Tem muita história complicada também, mas eu contei só o começo. Isso aí é muito longo!”. Essa “história complicada” nunca foi contada a mim. Os velhos de Pedra Branca de quem ouvi histórias da *kàjrè* dizem que para ouvir tudo “vai pra mais de quatro horas”, “talvez um dia todo”. Um ano depois, procurei que Kraté ou Martinho Zezinho fizessem outras narrativas da machadinha, mas o que ouvi eram versões ainda mais resumidas do que já tinha ouvido antes, talvez porque lembrassem que já tinham me contado aquilo no passado. Consegui, entretanto, a partir de uma gravação em áudio feita com Kraté, que André Cuni'tyc transcrevesse na língua timbira e me ajudasse a traduzir para o português uma canção que Hartant e seus companheiros ouviram na noite em que encontraram “a casa da *kàjrè*”.

Kàjrè Crer

*Ràn hô cô ka na hã
ki na hã ihhò cawere
ihhò cawere ki na hã
ki na hã ràn hô cô
ki na hã ihhò cawere
ihhò cawere
tyre tyre mân na arycré quêtê
kãm ajapare ita iràrà
itãn jê nõh na mã
kãm akrâ kãm to amcré
nê cor mã ayapare
iràràti cormã rymã iràrà
amjetête hac kà ita jacwy
há ne quêt até pa jô
cô ita to cumã apô ne
pa jo cô ita to hõ prôkwyj
ne to amji jõt pô
nã mã tyre juri hôpi
ita kàt na xa nã
ikãmpa xam caxu mã*

Canção da *kàjrè*⁷²

Esta *ràn*⁷³ tem uma folha bonita
E a folha bonita está caindo
está caindo e é bonita
e é bonita a folha da *ràn*
e é bonita e está caindo
está caindo
tia, tia, preste muita atenção, e tio também
é bom lembrar àquele menino
de tomar um banho
todos os dias de manhã cedo
guarde na sua cabeça, menino
pode tomar um banho
antes de o sol sair
pode sonhar
que a água é a mulher
pode jogar fora o seu casco
então é isso que você ouviu, tia
eu sei que você está em algum lugar
e me ouvindo... é para você

A árvore referida no canto é provavelmente onde estava o dono da *kàjrè* enquanto cantava. Segundo Kraté, era ouvido do topo de uma árvore, e lá em cima o cantor segurava a *kàjrè* com o braço levantado. Quando perguntei-lhe quem era esse “dono da *kàjrè*”, o *padré* titubeou e Pascoal, que ouvia a conversa, sugeriu que fosse o macaco. “É, mas também é gente mesmo”, respondeu Kraté para o cacique e, voltando a mim:

É gente, mas não sei quem é, de onde é. *Mehẽ* não sabe⁷⁴. E também Hartant, não sei de quem é filho. Morava lá onde *kàjrè tava*, conhece tudo... Diz que veio cantar nos Krahô, casou lá e depois foi levar Krahô lá onde nasceu, pra banda de onde tinha *kàjrè*, e pediu pro dono dessa machadinha. Mas isso é de antigo mesmo... Pra mais de dois mil anos... (Pedra Branca, 02 de fevereiro de 2010).

Kraté não sabe a origem de Hartant, mas em narração a Melatti, Pedro Penõ assegurava que o herói também era Krahô, apenas de uma aldeia diferente daquela em que morava (BORGES, 2004, anexo). Pelo menos em mais duas narrativas, o machado reaparece já em posse de outros *mehẽ*, entre eles Iõheti, outro herói de “contos de guerra krahô”⁷⁵, e em

⁷² A tradução é livre, tendo André encontrado dificuldade em traduzir algumas expressões. A métrica dos versos em português não corresponde necessariamente à que o tradutor deu na transcrição com o idioma de origem.

⁷³ Espécie de árvore que Cuni'tyc não soube traduzir para o português.

⁷⁴ No capítulo dedicado ao “resgate da machadinha sagrada” em seu “De Longe Toda Serra é Azul”, Fernando Schiavini apenas afirma ser o *txói* (pica-pau) o dono da *kàjrè*, mas não esclarece a origem da informação.

⁷⁵ Ver MELATTI (1974).

ambas a *kàjrè* é figura central nas situações de conflito. Uma dessas histórias Kraté também havia me contado em 2009, durante uma tarde no terreiro de Martinho Penõ.

Antigamente os Carajá viviam na água e comiam gente. Matava e comia e voltava pra água. Um dia *Iõheti* saiu para caçar com a machadinha e quando viu os Carajá, subiu em uma árvore e a machadinha caiu lá no chão. “Desce daí!”, disseram os Carajá. “Não, que aí eu vou descer e vocês vão me matar.” “Desce, que não vamos matar, não.” Aí ele desceu, os Carajá levaram ele. Aí passou outro dia e o outro e o irmão de *Iõheti* ia todo dia na casa dele perguntar à esposa: “Meu irmão, cadê?” “Saiu pra caçar, não voltou ainda.” No outro dia: “Meu irmão chegou?” “Não.” “Tá, tá bom.” No outro dia de manhã ia lá: “Meu irmão chegou?” “Não.” “Tá, tá bom. Por onde ele foi?” “Por ali.”

Aí o irmão foi seguindo o rastro. Era verão, ainda não tinha chovido, dava pra ver o rastro na areia. Aí viu o irmão lá com os Carajá. Não tinham matado ainda; tava perto de matar, mas não tinha ainda. Aí voltou pra avisar pra aldeia. Aí juntou todo mundo e foram lá buscar ele. Chegaram de noite e tava todo mundo dormindo. O irmão de *Iõheti* foi lá nele, aí *Iõheti* avisou que tava todo mundo dormindo (*Kraté faz mímica com as mãos, como quem diz “todos dormindo”*). O irmão voltou pro mato e disse ao povo que os Carajá tavam dormindo. Aí falou: “Vocês vão por ali e vocês, por ali”, pra fechar. Tinha que fechar.

Aí quando tava tudo fechado, *Iõheti* chegou lá no chefe dos Carajá, que tava com a machadinha aqui no peito, aí pediu a machadinha: “É só pra eu ficar cantando com ela.” O chefe deu, aí o guerreiro pegou e: “PÁ!”, bem aqui na cabeça do chefe, aí matou. Aí os *mehẽ* krahô invadiram, que tava fechado, e matou tudo. Só escapou um, que aí correu e pulou na água, aí pronto, foi embora. Aí trouxeram *Iõheti* e a machadinha de volta. (Pedra Branca, 03 de fevereiro de 2009)

A qualidade do machado no epicentro da oposição de interesses foi lembrada pelo Krahô Aleixo Pahi durante a cerimônia de entrega da peça pelo Museu Paulista, em 1986. Segundo o antropólogo Sérgio Domingues, também presente na ocasião, o ex-cacique da aldeia Galheiros disse em seu discurso no Museu Paulista que “este machado é de guerra e de paz”, relacionando o momento que os Krahô estavam vivendo ali às histórias ouvidas de seus antepassados, seus “bisavôs”. O machado esteve em contextos de embate quando nobres guerreiros krahô o possuíram e mostraram bravura para matar e morrer pelos seus, no entanto, se precisou ser utilizada como arma – por exemplo, quando *Iõheti* matou o chefe dos Carajá –, tal necessidade não impediu que a *kàjrè* exercesse outra finalidade em contextos distintos: a de “alegrar” a aldeia. “Quando *mehẽ* recebeu a *kàjrè*, o outro⁷⁶ disse que só ia dar se *mehẽ* ficasse sempre cantando com ela, pra alegrar mesmo a aldeia. Não pode ficar parada.”, lembrou Martinho Penõ (Pedra Branca, 29 de junho de 2008). Seu pai, Pedro Penõ, já contara a Melatti o que Hartant tinha ouvido ao receber a machadinha: “Olhe, vou recomendar a você: este não é para dormir calado, não é para aquietar, é para cantar dia e noite, porque esse não é para guardar quieto não; ele quer refrescar o couro.” (BORGES, 2004, anexo).

⁷⁶ “O outro” a quem se refere é o dono da *kàjrè* que a entregou a Hartant.

Tem-se já no conselho dado a Hartant que o machado é de festas e rituais, e é disso que se fala em Pedra Branca quando se fala em alegria. O termo *amjëkim*, da qual traduzem o verbo alegrar, é entre os Timbira o “termo de uso geral que dá conta de um conjunto de processos rituais” (NASCIMENTO, 2004, p. 99). Vejo esses momentos como o lugar do fortalecimento de laços, espaço para produção e reprodução da “cultura krahô” como seja entendida pelo próprio grupo, sendo a *kàjré* um instrumento de sua coesão. Mesmo a canção que escutaram os homens que caçavam próximo à “casa da *kàjré*” é de ensinamento, é “para *mehê* saber que tem que tomar banho de manhã cedinho, e não esquecer mais.” (André Cuni'tyc, Pedra Branca, 05 de fevereiro de 2010).

4.2 – APRESENTAÇÕES RITUAIS

No final da mesma manhã em que eu havia ido à casa de Martinho ver de perto a *kàjré*, a coordenadora do grupo com o qual eu estava acampado naquela primeira viagem à Pedra Branca nos chamou a todos para o terreiro de Penõ. Já estavam lá, além do dono do terreiro, o cacique Pascoal Hapor e o velho Siriaco Hêrjãc, que tinham conversado com a coordenadora e negociado uma apresentação de cantiga indígena para o grupo. Sentamo-nos no chão em meia-lua, como que preparando um palco para os três. Siriaco segurava a machadinha, mas foi Pascoal quem falou. Fez uma introdução ao objeto nos mesmos moldes que Martinho tinha feito para mim mais cedo, destacando o poder que o machado tem de animar a aldeia, mas notei que em nenhum momento fez menção ao período que a *kàjré* passou no Museu em São Paulo. Depois disso, Siriaco começou a cantar em timbira. Não tinha, além da *kàjré*, nenhum outro adereço no corpo – colar, cocar, bastão, cinto... – e levantava a machadinha, fazendo ao mesmo tempo movimentos curtos com uma perna, indo para frente e para trás. Fazia essa dança para frente e para os lados, sempre brandindo o machado para cima e para frente, e a apresentação durou seus dez minutos. Ao final, Pascoal respondeu a algumas perguntas.

Primeiro explicou que Siriaco era quem cantava porque ele mesmo não sabia cantar com a *kàjré*, pois eram poucos os que sabiam, e “tinham que estudar muito para isso”. Depois, falou da natureza daquela canção. Ao contrário do que eu imaginei durante a apresentação, e acredito que do que a maioria do grupo também pensou, a canção não era diretamente sobre a *kàjré*, sobre o objeto em si, mas falava sobre o cuidado que se deve ter, ao caçar no mato, com

“o bicho da boca preta” que, segundo Pascoal, seria o lobo guará⁷⁷. Sobre a natureza dessa cantiga, o cacique ainda esclarece que “*mehê* é assim mesmo; pode cantar sobre qualquer coisa, igualzinho aos *kopë*...”; “música de *kopë* não pode ser sobre tudo?”, argumenta⁷⁸.

Sendo assim, tinha a confirmação de que não existe “a” canção da *kàjrê*, mas tantas canções que podem ser entoadas pelo cantador enquanto usa a machadinha para “trazer alegria”⁷⁹. No entanto, não é qualquer canto que deve ser cantado a qualquer momento: existem as canções para determinadas situações, como ouvi Dona Carmosina cantar “a música do nascer do sol” e Dona Rosinha cantar “música pra *muiezada* cantar no caminho quando vem da roça”. Também não são todos os cantadores que sabem todas as cantigas. Cada um tem o seu repertório, e é comum, quando pedimos para um deles cantar determinada canção, ouvirmos que “essa quem canta é fulano”. Tanto é que existe uma preocupação dos anciões de Pedra Branca – mas aí não sei até que ponto seja uma preocupação genuína deles e até que ponto possa ser estimulada por nós, pesquisadores – de que algumas cantigas estejam em vias de desaparecer por não estarem sendo ensinadas aos novos, assim como os cantadores da aldeia afirmam que muitas outras que seus bisavós cantavam, ninguém mais sabe cantar.

Por fim Pascoal nos falou que a festa que é animada pela machadinha é o Përti, ou a festa da batata, como também a chamam os Krahô. Essa festa é um ritual associado à colheita da batata-doce, um dos alimentos centrais da dieta dos Krahô, estando inclusive ligado a diversos tabus. O ritual é preferencialmente realizado no mês de abril, mês dessa colheita. O ritual consiste em uma noite de cantoria no pátio central da aldeia, procedida de uma corrida com toras grandes de madeira de manhã cedo. O dia seguinte se estende com trocas de alimentos entre as casas maternas daqueles com casamentos combinados ou de casais que ainda não tiveram o seu primeiro filho. Há desfiles de indivíduos que desempenham certos papéis rituais devido aos seus nomes pessoais e, à tardinha, um cortejo guiado também por indivíduos que têm determinados nomes. Durante esse cortejo, aqueles que estão à frente carregam um cesto de batatas que são atiradas em outros que atravessam o caminho do grupo ou que se aproximam. Depois, são acesas fogueiras no *kà*, onde a aldeia se junta para outros

⁷⁷ Os Krahô têm esse costume de se referir aos animais por uma característica especial que os distingam das outras espécies, sejam essas características físicas, fisiológicas ou de comportamento.

⁷⁸ De fato, os temas das letras do repertório krahô são bem diversificados, e cheguei mesmo a registrar uma cantiga de cunho sexual que, quando cantada, “a mulher sai correndo pra bater no homem”, confidenciou-me certa vez Kraté, ainda rindo tanto por imaginar a situação quanto pela minha surpresa ao traduzir a poesia.

⁷⁹ Não tive a oportunidade de fazer isso, mas julgaria interessante (e aqui se coloca a ideia para futuras pesquisas entre os Krahô) que se agregasse uma antologia de cantos que se canta com a *kàjrê*. Uma análise mais apurada desse material poderia revelar mais sobre a relação entre o repertório de cantigas krahô e o machado.

cânticos, desfiles de casais de casamento combinado e para as brincadeiras dos *hóxwa*.

Os *hóxwa* são uma espécie de palhaços⁸⁰ que cumprem o papel de alegrar o Përti com suas brincadeiras. Segundo Martinho Zezinho, ele mesmo um, aos *hóxwa* são permitidas certas atitudes que não se aceitaria de alguém que não o seja, como brincadeiras de cunho sexual com as mulheres⁸¹. No ritual do Përti, brincam ao redor da fogueira no pátio com o propósito de entreter e fazer rir, sendo, de acordo com Melatti, alguns de seus gestos:

Dançar num pé só, cair no chão, levantar as pernas para cima, fingir ter queimado o pé no fogo, apontar para o céu como a mostrar alguma coisa, olhar para o fogo como se estivesse procurando algo dentro dele, fazer movimentos de coito, procurar piolhos nas cabeças uns dos outros, procurar piolhos nos próprios pêlos pubianos, etc. (MELATTI, 1978, p. 191).

Esse papel, assim como a maioria dos papéis rituais que um Krahô exerce, é atribuído por meio do nome de batismo, ou seja, existem “nomes *hóxwa*” que uma criança recebe ou não. Durante a festa da batata, eles se pintam na *wyty* e brincam em meio a cânticos e crianças atirando batatas naqueles que estão no pátio.

O Përti foi detalhadamente descrito por Melatti (1978, p. 185-96) com base em descrições de seus “informantes” e observações próprias de quando o testemunhou nos anos de 1967 e 1971. Apesar das descrições ideais que registrara a partir das construções krahô, o autor aponta pequenas diferenças práticas que ocorreram, não obstante, entre as duas ocasiões em que esteve presente. É ainda notória a afirmação dele de que no ano de 1967, sabendo de seu interesse em assistir ao ritual, porém só lhe sendo possível ir à aldeia no mês de julho daquele ano, os Krahô da aldeia do Posto adiaram em três meses a realização da cerimônia. Eu nunca presenciei o Përti, o que, entretanto, não me impediu de ver a *kàjré* ser utilizada – a pedido de *kopë* ou não –, bem como de ver uma apresentação de *hóxwa*.

Além do dia em que Siriaco cantou com o machado para o meu grupo, surpreendi-me ao ver Luís Pinto Cacôx sair da casa de Martinho Penõ em direção à sua, cantando com a *kàjré* na mão e um *txë* na cintura. Esse dia era 03 de fevereiro de 2009 e foi o dia em que começou a “arrumação” para despachar os *mekarõ* dos dois netos de Penõ que haviam morrido (evento do qual já tratei neste capítulo). De acordo com Melatti (1978, p. 119),

⁸⁰ Os cineastas Leticia Sabatella e Gringo Cardia se referem à figura do *hóxwa* como “sacerdote do riso”, e a aproximam poeticamente à figura do *clown* do teatro ocidental, no documentário “Hotxuá”, gravado em 2007 na T.I. Kraolândia.

⁸¹ A cantiga de cunho sexual ensinada a mim por Kraté, a qual mencionei em nota anterior, faz parte do repertório desses “palhaços”.

“parece que o final do luto é marcado pela realização, de modo abreviado, de um rito a que o morto esteve ligado quando vivo”. Infelizmente, não tenho dados suficientes que apontem se pelo menos um desses netos tinha um nome que desempenhasse papel ritual no Përti, o que poderia me dar uma explicação para o fato de a *kàjré* ter sido utilizada justamente naquele dia. Mas ao que me ateno aqui são às possibilidades de formas abreviadas de rituais serem apresentadas em uma dada situação, inclusive negociada – como o que aconteceu no terreiro de Martinho Penõ em 2008 –, e da realização de um ritual inteiro poder ser deslocada no tempo em favor de fatores externos, como aconteceu com a festa da batata na aldeia do Posto em 1967.

Uma outra forma que presenciei de ritual “abreviado”, para usar o termo de Melatti, foi uma apresentação que Martinho Zezinho providenciou em 26 de janeiro de 2009 para atender ao pedido de uma mestrandia em antropologia pelo IFICS/UFRJ⁸² que estava em Pedra Branca no mesmo período que eu. Na ocasião, a estudante estava interessada em construir dados sobre antropologia da arte e julgava necessário presenciar a maneira como os “palhaços” krahô atuavam no Përti. Martinho começou dando voltas no *krin*, com pintura de urucu pelo corpo, *txë* na cintura e enfeites de palha de buriti na cabeça e no pescoço, cantando para convocar os *hòxwa* da aldeia. Apenas três crianças atenderam seu chamado. Os quatro – as crianças mais Martinho – se reuniram na *wyty* para combinar a brincadeira, e dezenas de pessoas se juntaram no *kà*. A um pedido de Martinho Zezinho, crianças de toda a aldeia nova vieram correndo de suas casas com um pedaço de lenha em brasas. No centro do pátio, acendeu-se uma fogueira com todas essas lenhas. Os *hòxwa* vieram e brincaram ao redor. Um grande grupo de crianças estava sentado bem à frente, mas crianças e adultos pareciam se divertir. Na verdade, as risadas mais altas vinham dos adultos. Era uma brincadeira simples, um tanto ingênua, na qual basicamente Martinho andou em círculos espanando o chão com um feixe de palhas de buriti e as crianças o seguiram. A cada volta, os passos iam ficando mais pesados, até virar um arrastado lento de pernas e os quatro trombassem uns contra os outros na fila indiana. Quando Martinho caiu no chão, os meninos montaram e bateram nele com as palhas. Em seguida, avançaram para a plateia brandindo os feixes como se fossem nos atacar, no que principalmente crianças se levantaram de um pulo e correram para longe. Em dois momentos, pessoas saíram da plateia e interagiram com os *hòxwa*, cutucando-lhes. Depois os “palhaços” carregaram uns aos outros nas costas e Martinho anunciou à estudante o

⁸² Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

fim da brincadeira.

Foi tudo bem rápido. “Foi só pra mostrar mesmo, mas o pessoal todo não quis brincar. Mas pode vir na festa da batata, que tem apresentação grande... Lá pro mês de abril.”, disse Martinho Zezinho já de volta à *wyty*. Perguntei-lhe se tinha muitos mais *hôxwa* na aldeia: “Tem. Muita criança, muito adulto. Velho também. Mas ninguém quer brincar, só esses (três). Tem muitos, mas olha aí...”, respondeu com o ar desolado de quando reclamava da falta de interesse dos mais moços na “cultura do *mehẽ*”. Quando o grupo se dispersava, um Krahô chamado Aristides me perguntou se eu gostei da apresentação. No que balancei a cabeça afirmativamente, ele emendou: “Tem mais *hôxwa*. Eu mesmo sou, ele é outro (apontou para José André Harã)... É que hoje a gente não dançou, mas na festa da batata todo mundo dança”.

Apresentações “arranjadas” como essa e como a da cantiga do “bicho da boca preta” que Siriaco cantou com a *kàjré* não são difíceis de acontecer. Neste ano, Martinho Zezinho certa vez me contava de uma viagem que fez ao Rio de Janeiro quando a FUNAI levou um grupo de *hôxwa* para se apresentar em uma feira. Ele não soube precisar qual era a ocasião, mas fica claro que a apresentação de seus rituais para uma audiência estrangeira, fora do contexto tradicional, justifica-se pela divulgação e promoção do que eles próprios escolhem apresentar para fora do grupo como uma “cultura krahô”.

Enfim, dadas tais situações, perguntamo-nos em que medida essas representações “arranjadas”, “abreviadas”, ou como queiramos nos referir a elas, podem ser consideradas rituais, e como se encaixam no sistema ritual krahô. Para responder a esse questionamento, e mesmo para entender a atribuição popular de um caráter sagrado à *kàjré*, cabe explicitar aqui o olhar sob o qual assimilamos a categoria *ritual* neste trabalho.

Na sua “Análise antropológica de rituais”, Mariza Peirano (2000) sugere uma das dimensões em que o ritual pode ser considerado etnograficamente, não sem antes revisar análises dessa categoria na disciplina. Contrapondo vertentes clássicas da discussão, realça entretanto a complementaridade das bases em que foram forjadas. Primeiro as que exercitam a analogia mito/representações, depois aquela que evita a distinção entre comportamentos verbais e não verbais.

Dentro das primeiras, Levi-Strauss, por um lado, separa o mito no âmbito do pensamento e o rito na esfera da ação (separação que já vemos desde Durkheim), estando este em posição inferior àquele na antinomia, pois ainda que o teórico considerasse uma

“mitologia implícita” no ritual, seu “estado puro” não apresentaria afinidade com a língua por relacionar-se diretamente com a prática; por outro lado, a tradição britânica de Victor Turner enxerga no ritual a possibilidade de “se observar os princípios estruturais” (PEIRANO, 2000, p. 06) de um grupo. Na segunda, Leach aproxima mito e ritual:

Leach dava um grande passo *não* distinguindo comportamentos verbais de não-verbais. Como consequência, ele aproximava o ritual do mito. Esta era uma grande inovação: o ritual era um complexo de palavras e ações e o enunciado de palavras já era um ritual. O ritual tornava-se, assim, linguagem condensada e, portanto, econômica, e o primitivo, um homem sagaz e engenhoso. (PEIRANO, 2000, p. 07).

Peirano então considera a situação etnográfica como determinante da relação entre ritos e outros eventos, e propomo-nos aqui, na linha da autora, também evitar seguir uma definição rígida de ritual. Em outra citação:

Rituais e eventos etnográficos se adentram, portanto. Rituais podem ser vistos como tipos especiais de eventos, mais formalizados e estereotipados, mais estáveis e, portanto, mais suscetíveis à análise porque já recortados em termos nativos – eles possuem uma certa ordem que os estrutura, um sentido de acontecimento cujo propósito é coletivo, uma eficácia *sui generis*, e uma percepção de que são diferentes. (PEIRANO, 2006, p. 10).

Sob esse aspecto, o apontamento do que aqui seja ou não seja ritual, ou ritualizado, ou, ainda, o que esteja ou não sendo ritualizado em determinadas situações por determinados atores, dota-se de uma flexibilidade balizada pelos próprios conceitos nativos. Desse modo, quando Martinho Penõ me leva para dentro de sua casa para me apresentar a *kàjrè* qualificando-a verbalmente, digo que ele me faz uma apresentação ritualizada. Quando ele me diz que o objeto só pode sair dali “para alegrar a aldeia” e que “são só alguns que sabem cantar com a machadinha”, está construindo para mim uma representação do machado, de seu sistema de ritos e princípios, de seu grupo.

O ato ritual, então, não está destituído aqui da palavra ritual, e o contrário também é verdadeiro, posto que o “enunciado performativo” (BOURDIEU, 1998 [2], p. 118) precede uma ação na medida em que verbaliza as possibilidades dessa ação de acordo com uma “vontade coletiva”, a qual os esforços para que seja cumprida possibilitam mudanças na realidade social. Os rituais são realizados por meio do desempenho de papéis sociais, e os papéis, eles próprios, conotam autoridade. Essa autoridade da qual está imbuído o interlocutor, e que depende do reconhecimento do grupo e daqueles com quem o grupo

interage em determinada situação – e para quem buscam representar uma identidade forjada –, confere “força ilocucionária” (BOURDIEU, 1998 [1], p. 87) ao seu discurso, que se dota do capital simbólico de que o grupo dispõe.

Quando os *hõxwa* apresentam suas brincadeiras, seja para os *kopë* que visitam a aldeia, seja em uma feira cultural no Rio de Janeiro, como aquela que Martinho Zezinho me contou já ter participado, eles formalizam um evento etnográfico com uma performance que visa a assimilação, por parte de seu público, daquela representação determinada pela apresentação. Esse propósito pode ser tanto coletivo ou individual, como pode hierarquizar essas duas escalas de interesses, se a apresentação da performance é baseada no empenho de um conjunto de pessoas, mas organizada a partir de um projeto individual. Nessa medida, tanto o discurso de autoridade quanto as cerimônias “abreviadas” (as apresentações) exercem o que Pierre Bourdieu denomina de uma *eficácia política* ao “produzir e impor representações (mentais, verbais, gráficas e teatrais) do mundo social” (BOURDIEU, 1998 [2], p. 117).

O caso central deste trabalho, a reapropriação da *kàjrë* pelos Krahô em 1986, que analisaremos nas seções a seguir, expõe a produção e imposição de representações em dois campos sociais – aldeias e Museu (ou academia) – e as cruza no que caracterizamos como “drama social”, de modo que voltaremos a abordar a eficácia política dos discursos nas diferentes instâncias intelectuais que o caracterizam.

4.3 – A “BUSCA” PELA *KÀJRÉ* EM SÃO PAULO

A versão ora apresentada foi construída com base em uma entrevista que fiz com o antropólogo Sérgio Domingues em 19 de agosto de 2009, em sua casa em Marília/SP, onde atualmente leciona na Universidade Estadual Paulista (UNESP), e em detalhes publicados por Fernando Schiavini em seu livro “De Longe Toda Serra é Azul”. De acordo com esses depoimentos, um grupo krahô⁸³ chegou a São Paulo no dia 19 de abril de 1986 para solicitar

⁸³ O grupo que primeiro chegou a São Paulo não foi o mesmo que ficou até que a machadinha fosse devolvida. Alguns voltaram antes à aldeia e outros vieram depois ao encontro dos demais na capital paulista. Os Krahô de quem tentei obter os nomes dos que foram não souberam precisar todos nem quantos viajaram. Dentre os documentos consultados durante a pesquisa, uma discordância é observada naqueles que indicam o número de Krahô no grupo original: reportagens na edição de 19 de abril de 1986 do jornal O Estado de São Paulo e na edição de 30 do mesmo mês na revista IstoÉ informam que o grupo era formado por nove indígenas, enquanto o livro “De Longe Toda Serra é Azul”, de Fernando Schiavini, aponta que eram “onze representantes Krahôs” desembarcando em São Paulo naquela primeira data. Pelo fato de Schiavini estar envolvido na organização da viagem e trabalhar diretamente com os Krahô, tenderíamos a credibilizar sua informação em detrimento das jornalísticas, no entanto, pela carência de detalhamento e especificação científica dos dados no livro, preferimos não tomá-los como definitivos neste trabalho.

ao Museu Paulista a posse da *kàjré*. Oficialmente, a visita seria para que representassem a etnia nas celebrações do dia do índio promovida pela Universidade de São Paulo, naquela semana, de modo que três apartamentos do Centro Residencial Universitário foram cedidos como alojamento. À chegada do grupo, aguardava com garantia de exclusividade de cobertura uma equipe de jornalismo da Rede Globo de Televisão, que, segundo o relato autobiográfico de Fernando Schiavini, havia sido contatada com antecedência por “Paulo Cezar, um técnico em laboratório que prestava serviço na Terra Krahô” e que foi um dos *kopë* que ajudaram na articulação da viagem.

O grupo – com os jornalistas – encontrou-se com Orlando Marques de Paiva, diretor do Museu Paulista, que, ouvindo a solicitação de posse do machado, pediu o prazo de alguns dias para verificar a procedência da peça antes que fosse devolvida. No encontro seguinte, entretanto, a comitiva foi informada pelo reitor da USP, o físico José Goldemberg, que a *kàjré* não poderia ser devolvida por se tratar de objeto tombado como “patrimônio da humanidade”. Daí até a devolução do objeto, em 11 de junho de 1986, seguiram-se debates públicos entre os Krahô e o Museu, mediados especialmente por coberturas jornalísticas e pronunciamentos acadêmicos oficiais com o intuito de, respectivamente, sensibilizar e mobilizar uma idealizada “opinião pública” em favor do grupo indígena, e marcar posições acadêmico-administrativas para buscar uma resolução para o caso respaldada em discussões políticas.

A expedição para reaver a machadinha foi planejada por meses desde a confirmação de que o objeto estava em posse do Museu Paulista da Universidade de São Paulo. A informação foi precisada aos Krahô a partir de um trabalho conjunto que envolveu o antropólogo Sérgio Domingues e o técnico Paulo Cezar, que se encarregaram de fotografar a *kàjré* em uma vitrine do Museu. O interesse de Sérgio Domingues em se certificar do paradeiro da peça teve início em uma festa de que participou em 1985 na aldeia Pedra Branca. Na época, trabalhando como funcionário do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) em território krahô, ouviu uma cantiga que, explicou-lhe o cantador, era da machadinha *kàjré*. De acordo com o que lembrou Domingues, os velhos lamentaram então a ausência do machado, explicando-lhe que havia sido levado da aldeia, e a descrição do objeto pareceu ao antropólogo algo que já tinha visto em exposição no Museu do Ipiranga. Comprometeu-se a verificar a peça em São Paulo e os Krahô a reconhecerem na fotografia trazida mais tarde à aldeia. A partir daí, Domingues na entrevista e Schiavini em sua obra constroem uma sucessão de fatos que atribuem terem sido propulsionados em sua origem pelos próprios

Krahô. O antropólogo, que curiosamente não é citado por Schiavini, explica como foi articulado e orientado o suporte dos indigenistas ao grupo:

Batemos uma fotografia do machado no Museu – o que não foi fácil, por causa da segurança – e, quando essa foto chega na Pedra Branca, eles reconhecem como a *kàjré*. Eu digo: “Olha, Paulo, eu vou pra Curitiba e organizo algo por lá, porque aí a gente 'agita' entre os Krahô”. O Paulo vai pros Krahô e lá eles decidem que têm que pegar esse machado de volta. Então quando ele volta de lá, eu converso com ele para saber como vamos estruturar tudo, o que nós vamos conversar com o CTI, ver quem é que banca a viagem dos velhos pra ir buscar o machado. Aí eu vou pra Curitiba, onde havia um Instituto Latino-Americano de Cultura, que era de um casal de amigos meus. Eles acabavam de voltar da Europa anistiados, então estavam 'pondo mais fê' no Brasil... Enfim, eles bancam a chegada dos Krahô em Curitiba, a estadia e o contato com o governador do Paraná, que era o José Richa, um dos fundadores do PSDB. Naquele momento já é a nova república e o presidente da FUNAI é Romero Jucá. Então a gente arma uma estrutura em Curitiba e o Paulo (Cezar) e o Fernando (Schiavini) ficaram de arrumar em São Paulo a recepção. Eis que acontece: os Krahô chegam em São Paulo, passam dois, três dias, não lembro... Depois vão com a gente pra Curitiba, passam com a gente mais três, quatro dias, e se começa uma campanha de resgate do machado. Houve o empenho do governador do Paraná, assim como há o apoio do governador do Estado de São Paulo, que era o André Montoro. Os Krahô têm uma audiência com o Montoro, que fala: “Olha, eu estou de acordo com os senhores, é um bem de vocês, mas eu sou só o governador; eu não tenho poder de liberar o machado. É da Universidade de São Paulo. Se ela libera, vai ter minha assinatura”. Acontece que no primeiro momento acreditou-se que seria fácil. Mas não: é uma peça tombada, não tem como “destombar”, como dizem os Krahô. Então começa o que eu chamo do *affair* krahô. Passam dois meses em São Paulo e a coisa vai ficando muito tensa, como se pode acompanhar pelas matérias nos jornais. Então os Krahô começam a ter apoio de artistas em São Paulo, de jornalistas, motoristas de táxi... De tudo, menos de antropólogos. Foi uma coisa muito grande! (Marília/SP, 19 de agosto de 2009).

Domingues aponta que os posicionamentos sobre a devolução ou não da *kàjré* vão se modificando, ao longo dos quase dois meses que o grupo passou em São Paulo, em direção à sua aceitação, mas que no início há uma desconfiança do Museu enquanto instituição de construção de uma memória nacional, e uma desconfiança “praticamente generalizada” também por parte da academia, de que os Krahô, tendo o machado de volta, não “zelariam” por ele, de forma que sua memória só estaria resguardada se em posse da instituição.

Não houve um interesse, por parte da USP, em verificar o que os Krahô vão fazer depois com o machado, mas as posições vão mudando e no final está todo mundo a favor. Na hora de tirar a fotografia, está todo mundo lá com os Krahô. Até o reitor Goldemberg, que era radicalmente contra, na hora diz que está entregando com muito prazer. (Sérgio Domingues, Marília/SP, 19 de agosto de 2009).

Mas a preocupação com a integridade da peça e a questão da qual derivava essa preocupação – se os Krahô realmente se importavam com o objeto – refletiam significados do

corpo museológico de meados da década de 1980. Na medida em que a reivindicação tinha origem em um interesse político do grupo, possível apenas quase quarenta anos depois do “desaparecimento” da *kàjré* para eles, devido ao contexto político mais amplo favorável ao acontecimento da expedição, tais preocupações poderiam fazer sentido para determinados *kopë*, mas era levada como falsa questão pelo grupo krahô que se encontrava na capital paulista interessado em reaver a peça.

Desde 1910, com a fundação do SPI, até a década de 1970, já em tempos de FUNAI, o órgão indigenista federal se ocupava da defesa dos interesses do Estado em detrimento dos interesses das populações indígenas, exercendo o controle absoluto nas relações das aldeias com o meio externo, interferindo inclusive na saída e entrada de pessoal nas reservas. A partir de 1970, com a implantação de concursos públicos para a função de chefe de posto, passam a trabalhar para o órgão novos técnicos indigenistas com perfis de marcada resistência à ditadura militar e, conseqüentemente, ao modelo de interferência governamental em territórios indígenas; perfis nos quais vêm a se encaixar Fernando Schiavini e Sérgio Domingues. No seio dessa nova formação, final da década de 1970, surge o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), que passa a desenvolver em 1980 um projeto de autossustentabilidade entre os Krahô⁸⁴ buscando mediar, enquanto ONG, ações políticas na direção do “retorno a uma economia tradicional Timbira”.

Sérgio Domingues apontou um incidente em particular que favorece o acordo subsequente entre FUNAI e CTI, que permitiu que o órgão gerenciasse o projeto da ONG em território krahô: em 1981, antes do tal acordo, Paulo Cezar prestava serviço para o citado projeto do CTI no território krahô quando foi denunciado por funcionários da FUNAI em Itacajá pela presença na área indígena sem autorização do órgão. A polícia federal é acionada e vai à aldeia Galheiros em companhia dos funcionários, mas as suas armas acabam sendo tomadas pelos homens da aldeia, que os fazem reféns. O incidente estimula o então presidente da FUNAI, o coronel Paulo Leal, a endossar o projeto do CTI com os Krahô e contratar funcionários para o projeto de acordo com as indicações da própria organização.

O presidente da FUNAI, que era uma pessoa bastante habilidosa, percebe que aquele conflito era, até certo ponto, banal, no sentido de que antigos

⁸⁴ “1980 - Projeto Krahô - apoio e implementação de um sistema de gestão autônoma dos recursos orçamentários da FUNAI dirigidos para a assistência. Incluiu a negociação, controle e a aplicação direta desses recursos em projetos de assistência. Apoio às aldeias Galheiro e Santa Cruz, para produção agrícola comunitária e construção da infraestrutura para guardar e escoar excedentes (depósitos, pontes, mata-burros, melhorias da estrada).” Fonte: <http://www.trabalhoindigenista.org.br/historico.asp>

funcionários, com um modo de agir calcado no regime da ditadura militar, estavam denunciando qualquer pessoa aparentemente estranha, e vai até a área para acabar tirando a razão dos “invasores”. Primeiro porque a polícia entrou na área sem solicitação, o que ela não podia fazer, e depois porque foi um funcionário da FUNAI que tomou essa decisão sem autorização da central. Então o Leal acaba dando causa justa aos Krahô e autorizando a contratação não só do projeto do CTI, como a de pessoas que não são funcionários da FUNAI. Este é o momento em que o Fernando Schiavini é encaminhado pela FUNAI para trabalhar como chefe de posto durante a realização do projeto do CTI, eu sou diretamente contratado pelo CTI para dar aulas e o Paulo Cezar como enfermeiro. E o projeto está dentro dessa lógica, desse conceito do CTI, do retorno a uma economia indígena, retorno a uma vida indígena. É esse o jogo que sustenta no momento a ação e a política do CTI, pelo menos como princípio teórico. (Sérgio Domingues, Marília/SP, 19 de agosto de 2009).

Em 1983 ocorre uma mudança na gestão da FUNAI e quem se torna presidente é o economista Otávio Ferreira Lima. Foi em sua gestão que se autorizou a entrada de mineradoras em terras indígenas, e o economista acabaria demitido nove meses depois de empossado. Durante o período em que presidiu o órgão, não concedeu entrevistas, vetou o acesso de lideranças indígenas ao seu gabinete e rompeu o contrato entre FUNAI e CTI, ao que se seguiu, segundo Sérgio Domingues, uma série de processos contra funcionários sob acusações de tráfico de drogas e armas. No mesmo período, ocorria ainda a tensão que envolveu a demarcação das terras Apinayé⁸⁵, ou seja, o que vale colocar aqui é que, no momento em que eclodiu o movimento krahô em busca de sua *kàjrê*, a região acerca dos Estados de Goiás e Maranhão viviam situações marcadas pelo dinamismo das atuações indigenistas⁸⁶.

4.4 – SIGNIFICAÇÃO KRAHÔ ACERCA DA POSSE DA *KÀJRÊ* PELO MUSEU PAULISTA

As condições nas quais a *kàjrê* foi levada de Pedra Branca na década de 1940 e foi doada ao Museu Paulista foram construídas de maneiras distintas por meio das fontes e pelos colaboradores que encontrei no curso desta pesquisa. Na minha primeira visita à Pedra Branca, em 2008, quando Martinho Penõ me apresentou a *kàjrê* e falou pela primeira vez do seu propósito de seguir a vontade do pai e construir “um lugar para guardar a machadinha e os

⁸⁵ Em 1979, o processo de demarcação das terras Apinayé foi suspenso porque o grupo discordava da posição geográfica da área a ser estabelecida. O processo só começou a ser concluído em 1985, quando os Apinayé, apoiados por Krahô, Xerente, Xavante e Kayapó, interromperam o tráfego da Transamazônica e iniciaram, eles mesmos, a demarcação. (Fonte: <http://socioambiental.org>)

⁸⁶ Vale lembrar também que entre 1983, o Xavante Mário Juruna foi o primeiro índio eleito ao cargo de deputado federal no Brasil, cumprindo mandato até o ano de 1987.

companheiros dela”, tudo o que ouvi a respeito de como se deu a ausência do objeto da aldeia foi a explicação genérica de que ela havia sido levada por um *kopë*. Tomei nota de uma visão mais detalhada desse fato já em janeiro de 2009, na segunda visita, tendo sido informado por Domingos Kraté que o machado foi trocado por um rifle calibre 22 com Doutor Haroldo, como se referem de forma carinhosa ao antropólogo Harald Schultz em Pedra Branca. Mais tarde naquele mesmo período, essa mesma ciência foi confirmada tanto por Martinho Zezinho quanto por Martinho Penõ, a quem a troca se justificava por uma condição situacional:

Sumiram com ela daqui, ninguém nem sabia, sumiram. Era no tempo que andava nu; eu era molequinho nu. O velho (Pedro Penõ) também... Só botava a moitinha aqui na frente. Naquele tempo precisava de arma que joga longe. Caçador tava precisando de arma que joga longe, assim, um .22... Aí por isso que trocou, nem disse a ninguém. (Pedra Branca, 04 de fevereiro de 2009).

A partir dos discursos sobre a *kàjré* que passava a ouvir na aldeia, fazendo-se perceber que a peça não somente possuía um valor artesanal como desempenha um papel central no sistema de ritos da etnia, perguntava-me por que então haveria de ser deliberadamente entregue a um estrangeiro, mas os três Krahô articulam uma justificativa que, de forma consciente, exime o grupo da responsabilidade de ter-se desfeito do machado: quando Doutor Haroldo a levou, a *kàjré* estava de posse de um *mehê* que não era Krahô, mas de outra etnia, e que morava em Pedra Branca por ter se casado com uma moça de lá. “O homem veio e endoidou pela *kàjré*, aí levou. Se fosse Krahô, não trocavam não” (Pedro Penõ, 04 de fevereiro de 2009). Quer dizer: a responsabilidade recai sobre um indígena de outra etnia, justificativa que faz uso da ideologia de relação dos Krahô com outros grupos indígenas (como colocado na Introdução).

O grupo, todavia, não funcionava (nem funciona) internamente de maneira uniforme. Quando, até aqui, tratamos os dois campos sociais analisados neste trabalho como dois blocos rígidos e unívocos, foi para efeito de análise macro da situação em que se apresentam opostos entre si; da situação que se tornava pública por meio dos noticiários periódicos e pronunciamentos oficiais. Todavia, o que pude perceber diante da etnografia ora apresentada é que aqueles que se identificavam, nessa macro-divisão, como pertencentes ao grupo dos Krahô concordavam entre si ao assumir discursos de clara oposição às visões acadêmico-administrativas nas discussões de maior significância que levavam à questão central, mas podiam discordar em posicionamentos acerca de situações derivadas desse eixo central. Sérgio Domingues se coloca em posição de discordância sobre o lugar que a *kàjré* passou a

ter entre os Krahô após sua devolução ao grupo. Para ele, a “razão do resgate” se cumpriu na medida em que o machado voltou para Pedra Branca e passou novamente a desempenhar o seu papel naquela aldeia, o que era, segundo o antropólogo, que a USP punha em dúvida acontecer: “O pessoal da USP achava que o machado iria voltar para a aldeia e iria desaparecer de novo, então melhor que ficasse no Museu” (Marília/SP, 19 de agosto de 2009). No entanto, sua opinião é de que o machado deveria circular pelas aldeias krahô como um objeto de integração, o que não passou a acontecer. “A *kàjré* – diz – “virou uma *peça* da Pedra Branca”.

A posição de Domingues acerca do destino a ser dado para a *kàjré* após o retorno ao Krahô é baseada na visão de Aleixo Po'ri, enquanto a postura crítica que tem com relação ao trabalho de Penõ se difere do tratamento dado por Schiavini. Esse último destaca, com efeito, que “o nosso grande líder era mesmo o velho Penon. Foram a autenticidade, a firmeza e a persistência de Penon que fizeram vitoriosa a luta para a recuperação da machadinha.” (SCHIAVINI, 2006, capítulo IV). As maneiras como cada um vê os dois líderes krahô, que deixam bem marcadas em suas falas, guiam suas próprias visões do “drama social” e explicitam o ressurgimento de um conflito timbira, ainda que muito curto e não muito intenso. O fato de Aleixo ser de origem Xerente é simbolicamente representativo na medida em que as tensões entre os dois líderes podem sugerir o questionamento sobre até que ponto se poderia trabalhar com a ideia de uma “unidade timbira” como pretendida pelo CTI até aquela época. Curiosamente, o ciclo dessa política do Centro de trabalhar com tal ideia termina quando, no cenário preparado pela reapropriação do machado, renascem essas diferenças. Assim como ocorre com macro-campo acadêmico-administrativo durante o desenvolvimento do “drama”, as posições krahô vão se relativizando ao longo do processo, fazendo emergir diferenças dentro do próprio grupo.

4.4.1 – Museu Indígena? O Projeto de Martinho Penõ

Por seus períodos de pesquisa etnográfica terem se desenvolvido majoritariamente em Pedra Branca, neste trabalho pudemos não só lançar um olhar sobre o movimento krahô em 1986, como pudemos examinar particularidades do presente da aldeia nas quais se observam direta ou indiretamente reflexos das implicações políticas do “drama social” explorado. Dentre as particularidades dessa natureza que já foram tratadas em seções anteriores, a visão de Martinho Penõ se torna central para a compreensão do

dimensionamento contemporâneo do machado em Pedra Branca, de modo que julgamos pertinente abordá-la nesta seção que se dedica a uma significação krahô acerca da posse da peça pelo Museu Paulista. Com isso não estamos deixando de reconhecer o valor do envolvimento dos outros Krahô que se juntaram à comitiva a São Paulo, muito menos do papel do velho Aleixo, que aparece no discurso de Sérgio Domingues e na documentação jornalística como “figura-chave” da resolução daquele “drama”. Entretanto, da mesma forma como as condições em que a pesquisa foi conduzida nos faz reconhecer a hierarquia entre os campos que a caracterizam como multi-situada⁸⁷, colocando Pedra Branca sobre as demais instâncias, reconhecemos também uma hierarquia entre os colaboradores do trabalho, de modo que nos é etnograficamente mais viável tratar da visão de Martinho Penõ sobre a *kàjrè* – que não exclui outras visões krahô – quando nos propomos a examinar as significações atuais circunscritas naquela aldeia.

A posse da *kàjrè* pelo Museu Paulista implica na visão de Martinho Penõ o reconhecimento de um valor do objeto que o leva a incorporar ao seu discurso colocado para mim, pesquisador, a necessidade da construção do museu para abrigar e exibir a machadinha. Em suas palavras:

Tô querendo ver se sai algum recursinho pra fazer um museuzinho pra pendurar a *kàjrè* em algum lugar... O coração do *mehê*. Tô querendo fazer aqui mesmo, levantar outra casa aqui, ver se eu boto a *kàjrè* em cima, num quartinho, e quem vier de fora paga *poré* pra ver, pra tirar foto. Aí já bota um escritinho na porta dizendo o que é. Papai falou: “Vou deixar a *kàjrè* pra vocês pra fazer um negocinho pra quem vier de fora, de algum país, e quiser ver”. (Pedra Branca, 04 de fevereiro de 2009).

A necessidade apontada por Martinho é compartilhada por Domingos Kraté:

O finado Pedro Penõ queria fazer a casa da machadinha, ó (*aponta para o prédio da Escola Kàjrè*), mas morreu e não deu conta. Deixou pro filho, ver se o filho lembra. Tem espaço aí pra fazer um museu. Faz um museu pra quem vem de fora e quer ver a machadinha, aí paga pelo menos uns centavos, aí pode tirar foto... Igual tava lá no museu em São Paulo, que a gente pagava pra entrar, aí tinha a placa assim: “Coração dos Krahô”. (Pedra Branca, 03 de fevereiro de 2009).

A convergência dos discursos aponta que a proposta do museu da machadinha está difundida pelo menos entre as lideranças da aldeia e, segundo Kraté, o grupo já buscou parcerias que pudessem ajudá-los a concretizar o projeto. “Ulysses disse que já mandou

⁸⁷ Ver Introdução.

projeto pra aprovar, mas ainda não tem resposta” (Pedra Branca, 03 de fevereiro de 2009). Ulysses é um indigenista que mora em Itacajá e, enquanto visitei Pedra Branca em 2009, Miguelito o apresentou como secretário da *Càpej*. Durante ida a Itacajá no dia 31 de janeiro daquele ano, eu tentara conversar com o indigenista sobre a possibilidade da construção do museu em Pedra Branca e ele me disse que já ter ajudado a formatar um projeto que “agora está no IPHAN⁸⁸ para aprovação”. Quando da minha visita à aldeia em 2010, Ulysses já não se encontrava mais em Itacajá, tendo se mudado, segundo informação de Vítor Aratana, chefe de posto responsável por Pedra Branca, para o município de Carolina/TO.

Em agosto de 2009, quando conversei com Sérgio Domingues, o antropólogo analisou com reservas essa intenção de Martinho Penõ por não saber o modelo de instituição que o Krahô pensava seguir. Na ocasião, colocou que:

É interessante (a intenção), mas é preciso ver como pensar isso. Não dá pra voltar com aquele tipo de museu que a gente já não suporta mais. Nem a gente suporta mais, que dirá eles (os índios)! Que dinamismo teria esse museu? É pertinente pensar a questão do etnomuseu, de reativar aquelas peças, mas em Pedra Branca isso ainda se mostra um tanto quanto complicado. (Marília, 19 de agosto de 2009).

Apesar da posição de concordância de outros Krahô na aldeia, percebemos que o discurso de Martinho Penõ acerca do museu da machadinha se apresenta como um projeto pessoal. Não é algo que durante os períodos das minhas visitas em 2008, 2009 e 2010 aparecesse nos debates públicos – nas reuniões diárias dos homens ou naquelas abertas a toda a comunidade – como prioridade do grupo. O projeto que aparecia nesses encontros, em caráter aparentemente mais urgente e coletivo, era o de desenvolvimento do armazém da aldeia⁸⁹. Quando conversei com Miguelito Cawkre acerca do museu da *kàjré*, o líder não se colocou a par do projeto e se mostrou reticente sobre o que já havia sido feito sobre isso.

Eu não estava aqui nessa época que eles fizeram esse projeto, não. É projeto pra botar um vidro aí na parede, colocar a *kàjré*, colocar arco, esteira, pra quem quiser olhar. Mas isso já faz tempo. Ulysses disse que já encaminhou, mas será que demora assim tanto? Era pra ser aqui na Escola *Kàjré*, que eles pensaram pra ser escola só de coisa de *mehẽ* mesmo: música, talvez pintura... Mas ainda não fizeram nada. Eu tava hoje mesmo na reunião e disse: “Vocês tiveram as ideias pra essa escola. Se não tivesse ideia não tinha construído.” Aí perguntei das ideias pra escola, porque se construiu é porque tinha plano, né. (Pedra Branca, 13 de fevereiro de 2009).

⁸⁸ Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, órgão do ministério brasileiro de cultura.

⁸⁹ Ver Capítulo I.

A Escola *Kàjré* é o prédio ao lado da casa de Martinho Penõ⁹⁰, construído, segundo André Cuni'tyc (Pedra Branca, 15 de fevereiro de 2009), no ano de 2003 com recurso de nove mil reais disponibilizados pela FUNAI “para ajudar a associação daqui”. De acordo com Miguelito Cawkre (Pedra Branca, mesma data), o prédio “primeiro foi construído do jeito *mehẽ* mesmo, pela comunidade, mas depois que a chuva derrubou, a FUNAI trouxe o arquiteto deles e ajudou a construir esse daí”. No discurso de Kraté transcrito acima, a Escola *Kàjré* aparece como o local onde Pedro Penõ tinha a intenção de fazer funcionar o museu da machadinha, no entanto, como apontou Miguelito, nada havia sido concretizado até então, abrindo espaço para, naquele ano de 2009, ser discutida a possibilidade de utilizar o prédio como armazém e sede da Cooperativa *Kàjré*, que estavam procurando formalizar⁹¹.

De fato, quando voltei à Pedra Branca em 2010, os Krahô já haviam contratado um marceneiro *kopẽ* (marido de uma das professoras da escola estadual *Toro Hacro*) e o prédio, que tinha as paredes laterais mais baixas, em forma de muretas, estava sendo fechado com tábuas de madeira e em seguida seriam instaladas portas com trancas, para poder funcionar como o armazém que aparecia como principal expectativa de fonte de lucro para a cooperativa:

Mehẽ tem que fazer as coisas aqui, tem que ter as ideias de fazer futuro. De primeira, quando os brancos chegaram, isso tudo era do índio, aí os brancos amansaram o índio e o índio foi ficando nesse pouquinho de lugar. Agora não tem mais quase caça nem nada. O índio tem que pensar de fazer futuro, que o branco não vai fazer futuro do índio, não. *Mehẽ* tem coração e o branco tem; o branco tem braço, perna e o *mehẽ* tem também. Pra quê esperar o branco se o *mehẽ* tem tudo igual? (Balbino Pa'cajhe, Pedra Branca, 17 de janeiro de 2009).

Assim o prédio da Escola *Kàjré* deixa de ser o possível local do museu da machadinha, como idealizado por Pedro Penõ, e Martinho Penõ concebe que o estabelecimento possa então ser abrigado em outro local (“Tô querendo fazer aqui mesmo, levantar outra casa aqui” – Pedra Branca, 04 de fevereiro de 2009). Dessa forma, o projeto do museu confunde-se com a construção biográfica que tenho do próprio Martinho. Os seus relatos de vida que acumulo etnograficamente operam em torno da significação que ele imputa à *kàjré*, e isso não está de forma alguma naturalizado em nossa relação, pois a relação mesmo, determinando um “mercado social” (BOURDIEU, 1996, p. 189), emulando um contexto específico, é que orienta as estruturas pelas quais a biografia do sujeito pode ser

⁹⁰ Ver mapa, Capítulo I, p. 23.

⁹¹ Ver Capítulo I.

oferecida. Uma situação “contexto/construção biográfica” oferecida pode ser comparada à situação de produção de um fato, tal qual produziu-se o fato da necessidade de se reaver a machadinha frente ao Museu Paulista a partir da ciência que tomam os Krahô sobre onde se encontrava a peça em 1986: o fato não ocorre enquanto a necessidade que se faz de ocorrer se encontra em seu *status* “virtual”, mas o poder da situação e de quem se empenha para tal pode ou não tirá-lo do estado de latência. Então a sucessão mais ou menos linear dos eventos etnográficos que construo com a colaboração de Martinho (e sobre ele) tem por base a representação que ele mesmo tem da situação de investigação que estabelecemos juntos.

Essa produção dos relatos de vida balizam a noção de “trajetória”, que Bourdieu (1996, p. 189) coloca como uma “série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente (ou um mesmo grupo) num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações”, e só pode ser compreendida com relação direta aos campos do espaço social por que se deslocam o indivíduo (ou grupo). No caso de Martinho Penõ enquanto “personagem” desta investigação que ora se propõe, uma construção das suas histórias de vida, que aqui englobam o projeto do museu, sucede – e faz parte de – as construções que ele faz do velho Pedro Penõ; dos campos de domínio do seu pai, e dele como sucessor, que é como é apresentado a partir da aproximação do seu discurso com o de Domingos Kraté. Esse coloca que o velho Penõ fez o prédio da Escola *Kàjré* com a ideia já da construção do museu, e deixou para o filho, enquanto aquele reproduz as ideias do pai, embora conciliando-as à regulação que faz de suas condutas e que procura fazer das condutas daqueles com quem se relaciona nos campos sociais em que se insere⁹².

Ainda que Martinho Penõ tenha incorporado ao seu discurso e tomado como projeto pessoal a ideia do museu “local”, o plano de seu pai não se queda(va) inédito entre grupos indígenas mesmo no Brasil. Na segunda metade da década de 1980, a tendência da reapropriação, por seus grupos de origem, de peças tribais que se encontravam em museus ocidentais, mostrava expressões locais – dentre as quais o próprio movimento krahô de 1986 –, e algumas etnias enxergaram nisso um fator favorável às mesmas no que diz respeito ao emponderamento político. As novas experiências habilitavam lideranças indígenas a buscar parcerias para o desenvolvimento de projetos de exposições etnográficas⁹³ que podem

⁹² Sobre o espaço de manobra do ator dentro das limitações estabelecidas pelo *status* e pelas relações em campo, ver GOFFMAN (1959).

⁹³ Ver FREIRE (2003) sobre o Museu Magüta dos Ticuna, aberto ao público em 1991, mas maturado desde meados da década de 1980, e outras experiências de coleções etnográficas organizadas por etnias que vivem em território brasileiro.

funcionar como instrumento de afirmação de uma identidade étnica, ao passo que revelam ao público visões sobre e construídas por eles mesmos, diferente do que se conhece por meio dos grandes museus histórico-científicos que os expõem sob a esfera do “outro”, com todas as implicações político-sociais para as quais o termo pode colaborar.

O museu indígena pode suscitar reflexões sobre os ambíguos critérios dos museus nacionais acerca da distribuição e ordenação dos objetos, bem como acerca dos “grandes discursos sobre o desaparecimento cultural e restauração do patrimônio” (CLIFFORD, 2003, p. 257), esses utilizados pelo Museu Paulista durante o processo do “drama social” da *kàjré*; mas por outro lado pode sintetizar modelos apreendidos das próprias instituições nacionais, ainda que para efeito de “tradução cultural”. Na visão de Clifford (2003, p. 291), “uma distribuição mais variada, mais interessante e mais equitativa dos bens culturais deveria ser encorajada ativamente pelas agências financeiras, governamentais e privadas” na medida em que “os grandes museus, instituições cosmopolitas que aí estão para apresentar, de forma global, a arte e a cultura, começam a aparecer como instituições nacionais mais limitadas, enraizadas em centros metropolitanos específicos”. (CLIFFORD, 2003, p. 299-300).

5 – CONSIDERAÇÕES FINAIS: DE *KOPĚ* E DE *MEHĚ*: TENDÊNCIAS GLOBAIS E PROJETOS LOCAIS

O caso apresentado ao longo deste trabalho se caracteriza como uma irrupção pública de tensão, o que podemos classificar como “drama social” (TURNER, 2008). O “drama” ocorre em uma fase de desarmonia do processo social de um grupo, comprometendo a sua coesão quando interesses e atitudes de partes representativas do grupo claramente se opõem.

A estrutura do “drama social” está alicerçada nos modelos que os próprios atores seguem em conjunto, de forma que as decisões que se tomam ao longo do conflito, afim de que se inicie um novo ciclo harmônico daquele processo – pelo menos até a eclosão do próximo conflito – são decisões que recaem sobre o sentimento de lealdade e das obrigações para com o grupo. Em uma situação dramática, a consciência de compromisso dos atores se apresenta bem mais perceptível se com relação às situações cotidianas. Com as escolhas orientadas por essa consciência, se desejam manter o *status* de grupo, as atitudes tomadas por seus representantes devem estar coerentes com o seu dever e acima dos interesses pessoais, portanto muitas vezes em desacordo com o que acreditam ou gostariam que acontecesse. Por se tratar de um momento peculiar do processo social, o “drama” se estabelece como unidade isolável em que se observam publicamente quatro momentos-chave.

No movimento de reapropriação da *kàjré*, tome-se o Estado Nacional como o grupo, estando os Krahô incluídos nele. Quando a demanda pela restituição da machadinha encontra um contexto sociopolítico que poderia permiti-la, ocorre, como primeiro dos momentos-chave, a ruptura do grupo a partir da solicitação para o Museu do Ipiranga. A partir daí, o desencadeamento de uma escalada de pequenas crises dentro do “drama maior” revela os antagonismos que caracterizam seu segundo momento e nos quais se definem, amiúde, as divisões dentro dos próprios campos intelectuais. Esses campos – a aldeia, a academia – são, de acordo com Pierre Bourdieu (1998 [3]), “espaços sociais de relações objetivas”, não lugares autônomos de relações específicas. Os campos sociais estão conectados através da rede de relações e precisam estar em constante negociação com suas cadeias mais amplas para articular sua própria estabilidade. Estabelecidas as diferenças, é tempo de buscar, num terceiro momento, uma “ação corretiva” (TURNER, 2008, p. 33) para a situação da qual o grupo não sairá da mesma forma como entrou. A correção consiste em uma das duas partes cedendo à outra, ou nas duas partes ponderando seus objetivos e argumentos até que cheguem a um

acordo. No “drama” da machadinha, a primeira tentativa de ação corretiva foi a proposta que o Museu lançou de que os Krahô confeccionassem uma réplica da peça para “utilizarem em seus rituais”⁹⁴, ao que os indígenas responderam que poderiam fazer isso, mas para que a cópia ficasse em exposição e a original voltasse para a aldeia. Diante da negativa da instituição a essa possibilidade, dá-se novo impasse cujo caminho de saída aponta, ao longo daquelas semanas, para a cessão da USP ao pedido. Aqui, a Universidade esbarra na questão, já exposta no segundo capítulo, dos interesses em manter-se em lugar privilegiado. Para reafirmar-se como ponto obrigatório de passagem na rede da disciplina antropológica, a instituição precisa neste momento encontrar uma solução mexendo no que, por um exame superficial de sua estrutura, pareça rígido: os discursos dos líderes daquele campo social, acionados para realizar as operações de reajuste do grupo, passam a ser articulados na direção de encontrar uma espécie de meio-termo na questão que em um primeiro momento apresentava opções definitivas, a de “destombar” o objeto e devolvê-los aos Krahô ou convencer o grupo a voltar para a aldeia de mãos vazias.

Embora Eunice Durham tenha colocado em sua entrevista a mim, no dia 15 de março de 2010, que não concordava com a devolução da peça, uma vez que havia sido obtida pelo Museu por meios legítimos, tirando a razão krahô de reclamá-la, a antropóloga coloca em seu artigo publicado na Folha de São Paulo, para buscar “resolver” a situação, uma revisão dos fundamentos da instituição da Universidade, criada e mantida pela sociedade, portanto em compromisso com seus interesses. Neste propósito social estaria, então, corroborada a justificativa da devolução do machado. Os caminhos antecipados por Durham naquele texto acabaram orientando o que se seguiu para “resolver” o conflito e partir para o quarto e último momentos-chave do “drama”: a reintegração dos campos enquanto grupo.

Essa é a estrutura do “drama” vivido, mas para entendê-lo de forma mais ampla é necessário que se tenha compreendido a gênese social de cada um dos campos envolvidos, apresentados desde os primeiros capítulos deste trabalho.

O caráter negativo do conflito para os indivíduos que tomam parte dele não necessariamente se revela danoso para as relações totais desses indivíduos; pelo contrário, apesar de advir de valores dissociativos, o conflito provoca reações que visam a resolução das divergências, de modo que os aspectos positivos e negativos do conflito estão integrados, e, para uma classificação mais compreensiva da sociologia, esse elemento deve ser tomado

⁹⁴ Ver reportagens no Anexo 6.

positivamente no quadro geral.

5.1 – MUSEUS HISTÓRICO-CIENTÍFICOS E ANTROPOLOGIA

Episódios como o da reivindicação da *kàjré* em 1986 trazem à baila discussões sobre o papel das coleções etnográficas nas sociedades ocidentais e não ocidentais. As histórias e as perspectivas dessas coleções foram construídas atreladas à própria história da antropologia, e o papel de sua crítica, de repensar de forma constante a representação de ambas, cumpre-se ao esforçar-se para situar a “cultura material” em um conceito mais amplo de “cultura”, buscando transcender o dualismo entre sujeito e objeto que reduz o materialismo à quantificação de símbolos culturais ou ícones artísticos.

Tratamos aqui a teoria das “coisas como agentes sociais” de Alfred Gell (1998), que visa o reconhecimento de que o “outro” em relação conosco não seja necessariamente outro ser humano, mas que podemos estabelecer relações sociais com as coisas em “situações particulares” (GELL, 1998, p. 19). Sob esse aspecto, as coleções etnográficas se libertam de estabelecerem-se como mera quantificação e classificação de artefatos para estarem passíveis de receber um significado plural e “complexo” (CAMERON & MENGLER, 2009) derivado da interação entre suas origens de produção, modos de consumo e uso prático, e das redes associadas aos seus usos (DANT, 2006, p. 299). O fluxo de artefatos retirados das “sociedades exóticas” para os grandes centros resultou em coleções desconexas, no espaço e no tempo, com as realidades desses objetos como concebidas pelos grupos de onde provém; objetos realocados em outros contextos que não necessariamente buscam – como nos museus histórico-científicos – reconstruir sua complexidade original. Como apontado por James Clifford (2003, p. 269), “a discussão mais comum nos grandes museus de Arte e Antropologia era sobre a escolha de quais aspectos deviam predominar na exposição: o estético ou o científico, o formal ou o cultural”, o que pode resultar no melhor dos casos em montagens lineares e simplificantes, e no pior, em leituras autoritárias do passado, ao invés de exposições como resultados explícitos de uma visão histórica e política.

Entendendo os museus como “grandes construções retóricas” (FUNARI, 1992/93, p. 23), há que se estar atento, na discussão sobre o seu papel sócio-cultural, aos critérios de distribuição dos objetos em suas coleções, o que reflete os projetos políticos nos quais se inserem. O que o próprio Clifford (1985, p. 244-245) sugere são intervenções da instituição

responsável para retornar os objetos aos seus “*status* perdidos” de “fetiches nossos”, manter uma visão das relações históricas de poder em todas as coleções de objetos exóticos, e resistir à tendência de torná-los auto-suficientes, suprimindo seus próprios processos históricos de produção.

O próprio histórico de constituição do Museu do Ipiranga não configurava em 1986 a sua seção etnográfica com um caráter tão dinâmico que buscasse resolver, ainda que parcialmente, a problemática de suas representações culturais. A *kàjrê* exposta em uma vitrine com a identificação de “emblema do melhor cantor da aldeia”, por exemplo, não satisfazia as significações que os próprios Krahô tinham dela antes ou durante a expedição que objetivava reavê-la, e os argumentos em que se baseavam os aliados da causa tratavam justamente do caminho – até então novo para a instituição – que poderia ser percorrido com a devolução.

Mesmo Eunice Durham, reticente à ideia da devolução, em compasso com o receio de seu ex-orientador, Egon Schaden, de que o ato abriria precedente para outros grupos reaverem peças das coleções do Ipiranga, o que, para eles, numa visão um tanto quanto absoluta e apocalíptica, poderia representar o fim dos museus, reconhece que:

A Universidade só pode atingir seu objetivo de conhecimento em função do qual a Kyire foi adquirida, se permitir que o objeto seja usado para as finalidades rituais a que lhe são intrínsecas, o que só poderá conseguir abdicando de sua posse em favor dos índios. Só eles podem realizar plenamente o significado do objeto, praticando o ritual. Ceder a machadinha aos Krahô significa reconhecer que os interesses da pesquisa se sobrepõem aos direitos de propriedade, guarda e posse.

Mas não se trata apenas disso. A Universidade tem como finalidade própria não apenas a produção de conhecimento, mas a prestação de serviços à comunidade. É através dessa fórmula que ela manifesta sua preocupação social, como instituição voltada para as necessidades e os interesses da sociedade que a criou e a sustenta. Nesse caso específico, negar à nação Krahô a possibilidade de recuperar sua tradição em nome da preservação do objeto constitui uma inversão de valores dificilmente justificável, pois destrói no objeto o que é fundamental para o seu conhecimento, isto é, o seu significado. (Folha de São Paulo, 02 de maio de 1986).

Essa relação dos museus históricos com uma visão autoritária do passado, por meio da interpretação de suas peças em desconexão com os grupos indígenas, resultou em coleções que desempenham papéis insuficientes na educação da sociedade nacional⁹⁵. Hoje, museus de todo o ocidente procuram dar novas significações aos seus acervos, tentando preencher lacunas de informações deixadas pelo método com que os viajantes a seu serviço adquiriam as peças. O antropólogo Sérgio Domingues chegou a assessorar outros profissionais do museu

⁹⁵ Para uma discussão sobre educação e cultura material, ver FUNARI (1992/93).

Luigi Pigorini, na Itália, na re-identificação de peças de grupos indígenas brasileiros que haviam sido levadas para aquele país no século XIX e que, dentre elas, havia diversas pedras identificadas como *kàjré* ou machado krahô. De início, segundo Domingues, antropólogos italianos no Museu resistiram à sua afirmação de que algumas daquelas peças não podiam ser classificadas como objeto krahô, muito menos como *kàjré*, mas depois passaram a se interessar pelo fato de o Museu dispor de um “arsenal” do qual, na verdade, não tinham identificadas procedências nem significados.

Os italianos estavam carentes de uma discussão nesse sentido (da discussão que se colocou no Brasil em 1986) porque lá havia um conjunto de peças sobre as quais eles sabiam muito pouco. Uma das pedras, pelo menos de acordo com o que estava escrito na sua ficha, havia sido encontrada no Paraná e estava identificada como *kàjré*. Outra se tratava realmente de um machado krahô, que eles guardavam em um *freezer* de difícil acesso, e tinham receio de que os Krahô fossem lá buscar. (Marília/SP, 19 de agosto de 2009).

Enquanto os Krahô esperavam em São Paulo pela decisão da USP de lhes devolver a machadinha, a Universidade exercitava e revia os significados que atrelava à peça, e alguns de seus membros preocupavam-se se os próprios Krahô significavam o objeto como se dizia no curso do *affair*. Acontece que não só significavam, como o machado ganhou outras significações quando se deslocou mais uma vez no percurso da rede.

5.2 – OS PROCESSOS DE REPATRIAÇÃO DE OBJETOS: AS SIGNIFICAÇÕES DA MACHADINHA

A imagem da rede nos serve para uma compreensão mais apurada não só da reapropriação da *kàjré* pelo que tenha representado politicamente, mas dos próprios significados da peça. Para falar do que o machado significa, o plural é necessário, já que não podemos tentar dar conta do entendimento menos superficial da situação que reconhecemos circunscrita na interseção de dois campos diferentes, se ignorarmos que cada um dos campos tem um julgamento próprio sobre o objeto. Como bem colocou George Simmel (*apud* APPADURAI, 2008, p. 15), “o valor jamais é uma propriedade inerente aos objetos, mas um julgamento que sujeitos fazem sobre eles”, sendo “essa subjetividade apenas provisória e, com efeito, não muito essencial”. No ensaio *Mercadorias e política de valor*, que introduz o volume *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*, uma reunião

de artigos que tocam questões históricas, etnográficas e conceituais das relações da cultura com as mercadorias, Arjun Appadurai propõe aprofundar a visão de Simmel sobre a dimensão do valor das coisas, sugerindo a análise de objetos como atores que, assim como pessoas, são dotados de uma “vida social”. Essa perspectiva, julgamos pertinente tomar como base para a compreensão dos significados que vimos ser incorporados à *kàjré* à medida que a peça se desloca pelos pontos da rede que destacamos neste trabalho. Assim, além de entender a dinâmica dos campos em que se insere a machadinha, precisamos entender também a dinâmica do próprio objeto dentro deles e os papéis que assume quando referidos por um ou outro agente social em um ou outro contexto histórico. Essa dinâmica, que atualiza uma própria “biografia” do artefato, está carregada politicamente pelo mesmo fato de os interesses nos campos estarem em divergência. A atribuição política aqui está compreendida no sentido mais amplo do termo, apontado por Appadurai (2008, p.78), de “relações, suposições e disputas relativas ao poder”.

Quando os Krahô vão a São Paulo e pedem ao Museu Paulista que lhes devolva a *kàjré*, a Universidade, por meio de seus representantes, mostra-se preocupada se o grupo indígena realmente reincorporaria à machadinha o significado pelo qual justificam a solicitação. A academia julga que as circunstâncias que permitiram que a peça tenha sido levada por Harald Schultz do Estado de Goiás para o Museu – ou porque encontrou-a em um “monturo” na cidade de Pedro Afonso ou porque alguém na própria Pedra Branca a tivesse trocado com o antropólogo; as duas hipóteses revelando o fato de que o grupo mesmo desfez-se dela –, indica um “descaso” que o campo indigenista no meio acadêmico interpreta como a suspensão da valoração do objeto pelo grupo. No entanto, os fatos da forma como foram reconstruídos ao longo dessa pesquisa mostram que é ambígua a questão da reincorporação justamente porque não haveria tido, com a ausência do machado da aldeia, essa quebra, essa descontinuidade de valoração que a ideia supõe. Os papéis de objeto cerimonial da machadinha, tomando parte como objeto intrínseco nos ritos do *Përti*, e de fonte de ensinamentos de uma “tradição krahô”, bem como de arma de guerra e conquistas de lutas – papéis alternados mas complementares –, continuam vivos na memória do grupo, apenas assumindo o caráter “virtual” durante sua ausência, entretanto podendo ser reativado – voltar à ação, à palavra – quando estimulados por um contexto político e social.

O Museu tomava para si dois papéis: o de mantenedor da memória do grupo, que julgavam esquecida, e o de instância preservadora da peça, cujo destino e integridade

julgavam conseqüentemente ameaçados devido à extinção subentendida no primeiro julgamento. Entretanto, as narrativas míticas verbalizadas pelo grupo e as próprias lembranças que os anciões ativaram na festa de 1985 presenciada por Schiavini e Domingues, já podiam revelar um significado em prática, levando-se em consideração a possibilidade aventada por Bourdieu de “mudar o mundo social modificando a representação desse mundo que contribui para a sua realidade, ou melhor, opondo uma *pré-visão paradoxal*⁹⁶ (utopia, projeto, programa) à visão comum que apreende o mundo social como um mundo natural” (BOURDIEU, 1998 [2], p. 118).

Enquanto enunciado *performativo*, a pré-visão política é, por si só, uma pré-dição que pretende fazer acontecer o que enuncia; ela contribui praticamente para a realidade do que se anuncia pelo fato de enunciá-lo, de prevê-lo e de fazê-lo prever; por tomá-lo concebível e sobretudo crível, criando assim a representação e a vontade coletivas em condições de contribuir para produzi-lo. (BOURDIEU, 1998 [2], p. 118).

Assim, se a palavra é ação, o próprio desejo justificado de tê-la de volta retira a machadinha do *status* de objeto de latência para introduzi-la novamente na esfera prática. Com isso, é posta em questão a legitimidade do Museu enquanto instituição fundamental para a preservação de uma memória krahô que, do modo como colocada, não era reconhecida pelo grupo, nem podia ser, já que memória e ação dissociadas carecem de uma funcionalidade que, embora o grupo pudesse produzir e estivesse produzindo de fato sem o Museu, o contrário não era verdadeiro, pois a vitrine em que se expunha o acervo, com sua classificação “engessada”, impunha à peça uma paralisação não somente física, mas conceitual. De uma certa forma, estamos diante de um “choque” de memórias e projetos de salvaguarda de memórias: um Krahô e um da Nação, do qual os grupos indígenas fazem parte por estarem inseridos entre as três raças pensadas como a gênese de uma identidade social brasileira, no projeto de unidade nacional. A nada complexa descrição de “emblema de melhor cantor da aldeia” mostra-se insuficiente se pretendemos alcançar um entendimento mais aprofundado do que é aquele objeto no campo social krahô; e a interpretação de “coração do Brasil” pelo presidente da Associação Brasileira de Antropologia na reunião de 1963⁹⁷, mostra-se circunscrita se pretendemos compreendê-lo mais amplamente, levando em consideração os

⁹⁶ Grifo do autor citado.

⁹⁷ O presidente da ABA em 1963, Herbert Baldus, antropólogo do Museu Paulista, escolheu a *kàjrê* como emblema da reunião daquele ano e broches de metal com a figura do objeto foram distribuídos aos participantes. No discurso de abertura do evento, Baldus justificou a escolha do machado dizendo que ele pertencia a um grupo Jê, e os Jê eram um conjunto de grupos indígenas “exclusivamente brasileiros”.

significados em outras instâncias da rede.

Com as questões levantadas durante a situação do “drama social” experimentado em 1986, sobre o papel desempenhado pelo Museu do Ipiranga tanto na manutenção da *kàjré* quanto na educação que oferecia ao seu público acerca de uma história de memória nacional, o machado assume papel de protagonismo que proporciona a reflexão das próprias circunstâncias em que são tomados os múltiplos significados atribuídos anteriormente, e a própria visão acadêmico-administrativa passa a agregar a machadinha “não apenas enquanto coisa física, mas em sua dupla dimensão de objeto de conhecimento (para os brasileiros) e de valor (para os índios)”, como citou Durham em seu artigo para a Folha de São Paulo, reconhecendo que apenas em uso pelos Krahô é que o significado do objeto pode ser plenamente realizado.

A *kàjré* é tal qual as embarcações melanésias apontadas por Malinowski (1984, p. 87): a sua realidade etnográfica “não poderia ser transmitida ao estudioso simplesmente colocando-se diante dele um exemplar perfeito”, sendo preciso conhecer sua “história de vida típica” e estar consciente de que “nem mesmo isso, entretanto, se aproxima da realidade mais vital”, construída de “tradições e experiências pessoais”, do que “verdadeiramente representa para o nativo”.

Mas lembrando Simmel (*apud* APPADURAI, 2008, p. 15) acerca da subjetividade provisória do julgamento de valor que os sujeitos fazem sobre um objeto, essa representação da *kàjré* para os próprios Krahô se transforma. A machadinha que sai da aldeia e passa pelo museu, recebe uma outra significação quando retorna ao seu grupo, representando agora também um objeto e sujeito de luta política. A *kàjré*, nas palavras do velho Aleixo, “é de guerra e de paz”, então a luta com o Museu Paulista pode ser interpretada como mais uma batalha de estratégias engendrada por e pelo machado. Ele não pode ficar parado e não fica: vai embora de Pedra Branca, adormece na memória krahô para acordar quando lhe convém, viaja. Passa por diferentes mãos e ganha novas roupagens, novos conceitos. Tudo isso para ensinar e fortalecer, não só os Krahô, mas também os *kopë*. A *kàjré* é para o velho Aleixo tal qual a embarcação melanésia de Malinowski: “objeto de culto e admiração, uma coisa viva que possui personalidade própria” (MALINOWSKI, 1984, p. 87). Personalidade, vontade e vida social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANDERSON, Benedict. **Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Tradução: Denise Bottman. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

APPADURAI, Arjun. **Dimensões Culturais da Globalização: A modernidade sem peias**. Tradução: Telma Costa. Revisão científica: Conceição Moreira. Lisboa: Editorial Teorema, 2004.

_____. **Introdução: Mercadorias e a política de valor**. Em: APPADURAI, Arjun (org). *A vida social das coisas: As mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Tradução: Agatha Bacelar. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 15-88.

ÁVILA, Thiago Antônio Machado. **Não é do jeito que eles quer, é do jeito que nós quer: os krahô e a biodiversidade**. Dissertação de Mestrado, Universidade de Brasília, 2004.

AZANHA, Gilberto. **A Forma Timbira: Estrutura e Resistência**. Dissertação de Mestrado. FFLCL-USP, São Paulo, 1984.

_____; LADEIRA, Maria Elisa. **Os “Timbira Atuais” e a Disputa Territorial**. Em: RICARDO, Carlos Alberto (Ed.). *Povos Indígenas no Brasil - 1991/1995*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996. p. 637-41.

BALDUS, Herbert. **Harald Schultz 1909-1966**. Tradução: David Maybury-Lewis. Em: *American Anthropologist*, New Series, Vol. 68, No. 5, (Oct., 1966), p. 1233-35.

BARATA, Maria Helena. **A antropóloga entre facções políticas indígenas: um drama do contato interétnico**. Belém: Museu Emílio Goeldi, 1993.

BARNES, J. A. **Redes Sociais e Processo Político**. Em: FELDMANN-BIANCO, Bela (org.). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Global, 1987, p. 159-93.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução: John Cunha Comeford. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BECHER, Hans. **Herbert Baldus 1899-1970**. *American Anthropologist*, Vol. 74, No. 5, 1972, p. 1307-09.

BENNET, Tony. **The Birth of Museum: History, theory and politics**. London and New York: Routledge, 1999.

BORGES, Júlio César. **O retorno da velha senhora ou a categoria tempo entre os Krahô**. Dissertação de Mestrado. PPGAS-UNB, Brasília, 2004.

BOURDIEU, Pierre. **A ilusão biográfica**. Em: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADA, Janaína (org). *Usos e abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: FGV Editora, 1996.

_____. **A linguagem autorizada: As condições sociais da eficácia do discurso ritual.** Em: MICELI, Sergio (org.). *A Economia das Trocas Lingüística: O Que Falar Quer Dizer*. Tradução: Sergio Miceli. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998, p. 85-96.

_____. **Descrever e prescrever: As condições de possibilidade e os limites da eficácia política.** Em: MICELI, Sergio (org.). *A Economia das Trocas Lingüística: O Que Falar Quer Dizer*. Tradução: Sergio Miceli. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1998, p. 117-126.

_____. **O poder simbólico.** Tradução: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil:** promulgada em 05 de outubro de 1988. Disponível no *website* da Presidência da República Federativa do Brasil: <http://www.presidencia.gov.br/>

BREFE, Ana Cláudia Fonseca. **O Museu Paulista: Affonso de Taunay e a memória nacional, 1917-1945.** São Paulo: Editora UNESP: Museu Paulista, 2005.

BRUMFIEL, Elizabeth M. **It's a Material World: History, Artifacts, and Anthropology.** *Annual Review of Anthropology*, 2003, 32: 205-23.

BRUNER, Edward M. **Ethnography as Narrative.** Em: TURNER, Victor; BRUNER, Edward M. (ed). *The Anthropology of Experience*. London: Sage. 2004.

CAMERON, Fiona; MENGLER, Sarah. **Complexity, Transdisciplinarity and Museum Collections Documentation: Emergent Metaphors for a Complex World.** *Journal of Material Culture*, 2009, 14, 189.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia.** São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

CHIARA, Vilma. **Fogo, Água e Tempo: Mitologia Krahô.** *Revista de Atualidade Indígena*, Brasília: FUNAI, Assessoria de Comunicação Social, v. 2, nº 12, p. 58-64, set/out 1978.

_____. **Do cru ao cozido: Ensaio sobre o tempo mítico Krahô.** *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 22, p. 29-38, 1979.

CLIFFORD, James. **Objects and selves – An afterword.** Em: STOCKING, JR, George W. (ed). *Objects and Others: Essays on museums and material culture*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985, p. 236-246.

_____. **Introduction: Partial Truths.** Em: CLIFFORD, James; MARCUS, George (ed). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. California: The University of California Press, 1986, p. 1-26.

_____. **Notes on (Field)notes.** Em: SANJEK, Roger (ed). *Fieldnotes: the makings of Anthropology*. London: Cornell University Press, 1990, p. 47-70.

_____. **Spatial Practices: fieldwork, travel, and the discipline of anthropology.** Em: GUPTA, Akhil; FERGUSON, James (ed). *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: University of California Press, 1997, p. 185-222.

_____. **Museologia e contra-história: viagens pela Costa Noroeste dos Estados Unidos.** Tradução: José Ribamar Bessa Freire. Em: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org). *Memória e Patrimônio: Ensaio Contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003, p. 255-302.

CROCKER, William H. **O movimento messiânico dos Canela: uma introdução.** Em: SCHADEN, Egon (org). *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 515-27.

_____. **The Canela: Bonding through Kinship, Ritual and Sex.** Orlando: Harcourt Brace College Publishers, 1994.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade.** São paulo: Brasiliense, 1986.

DA MATTA, Roberto. **Mito e antimito entre os Timbira.** Em: LÉVI-STRAUSS, Claude.; CARDOSO DE OLIVEIRA, R.; MELATTI, J. C. (org). *Mito e linguagem social*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1970, p. 77-110.

DAMY, Antônio Sérgio Azevedo; HARTMANN, Thekla. **As Coleções Etnográficas do Museu Paulista: Composição e História.** *Revista do Museu Paulista, Nova Série*, v. 31, São Paulo, 1986.

DANT, Tim. **Material Civilization: Things and Society.** *British Journal of Sociology* 57[2], 2006, p. 289-308.

ELLEN, Roy. **Producing data.** Em: ELLEN, Roy (ed). *Ethnographic research: a guide to a general conduct*. London: Academic Press, 1984.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo.** Em: EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxarias, oráculos e magia entre os Azande*. Tradução: Eduardo Viveiros de Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004, p. 243-59.

GALLOIS, Dominique; SIQUEIRA JÚNIOR, Jaime Garcia; GRUPIONI, Luís Donisete Benzi. **Exposição do Acervo Etnográfico do Departamento de Ciências Sociais.** FFLCH – USP, 1986.

FREIRE, José Ribamar Bessa. **A descoberta do museu pelos índios.** Em: ABREU, Regina; CHAGAS, Mário (org). *Memória e Patrimônio: Ensaio Contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2003, p. 219-54.

FUNARI, Pedro Paulo Abreu. **Memória histórica e cultura material**. *Revista Brasileira de História*, 13, 25/26, setembro de 1992/agosto de 1993: p. 17-31.

GELL, Alfred. **Art and Agency: An Anthropological Theory**. Oxford: The Clarendon Press, 1998.

_____. **The Art of Anthropology: Essays and diagrams**. Edited by Eric Hirsch. London: The Athlone Press, 1999.

_____. **Recém-chegados ao mundo dos bens: o consumo entre os Gonde Muria**. Em: APPADURAI, Arjun (org). *A vida social das coisas: As mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Tradução: Agatha Bacelar. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 143-78.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Tradução: Maria Célia Santos Raposo. Petrópolis: Vozes, 1959.

HANNERZ, Ulf. **Fluxos, fronteiras e híbridos: palavras-chave da antropologia transnacional**. Tradução: Vera Pereira. Em: *Mana; Estudos de Antropologia Social*, 3 (1), Abril de 1997.

_____. **Being there... And there... And there! Reflections on multi-site ethnography**. *Ethnography*, v. 4 (2): 201-216, 2003.

HOLLIS, Martin. **Reason and Ritual**. Em: WILSON, Brian (ed). *Rationality*. Oxford: Basil Blackwell, 1977, p. 221-39.

KOPYTOFF, Igor. **A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo**. Em: APPADURAI, Arjun (org). *A vida social das coisas: As mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Tradução: Agatha Bacelar. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 89-121.

KUKLICK, Henrika. **After Ishmael: the fieldwork tradition and it's future**. Em: Akhil Gupta & James Ferguson (ed.). *Anthropological Locations: boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: University of California Press, 1997, p. 47-65.

KUPER, Adam. **A Reinvenção da Sociedade Primitiva: Transformações de um mito**. Tradução: Simone Miziara Frangella. Recife: Editora Universitária UFPE, 2008.

LADEIRA, Maria Elisa. **A troca de nomes e a troca de cônjuges: uma contribuição ao estudo de parentesco Timbira**. Dissertação de mestrado. FFLCH-USP, 1982.

LATOUR, Bruno. **Ciência em ação: como seguir cientistas e engenheiros sociedade afora**. Tradução: Ivone C. Benedetti. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

LEVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. RJ: Vozes, 2003.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Os museus de história natural e a construção do indigenismo: notas para uma sociologia das relações entre campo intelectual e campo político no Brasil.** *Revista de Antropologia*, FFLCH/USP, 30, 1989, p. 277-329.

_____. **Um Grande Cerco de Paz: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil.** Petrópolis: Vozes, 1995.

MALINOWSKI, Bronislaw. **Argonautas do Pacífico Ocidental: Um relato do empreendimento e da aventura dos nativos nos arquipélagos da Nova Guiné melanésia.** São Paulo: Abril S. A. Cultural, 1984.

MARCUS, George. **Ethnography in/of the world system: the emergence of multi-sited ethnography.** *Annual Review of Anthropology*, 24, p. 95-117, 1995.

_____. **How short can fieldwork be?** *Social Anthropology*. 15, 3. p. 353-367. 2007.

MELATTI, Julio Cezar. **Índios e Criadores: a situação dos craôs na área pastoril do Tocantins.** Rio de Janeiro: Instituto de Ciências Sociais da UFRJ, 1967.

_____. **O Sistema Social Krahó.** Tese de Doutorado. FFLCL-USP, São Paulo, 1970.

_____. **O messianismo Craô.** São Paulo: Editora Herder, 1972. Disponível em: <http://e-groups.unb.br/ics/dan/juliomelatti/livro72/mess.htm>

_____. **Contos de Guerra dos Índios Craôs.** Reedição, com modificações, de: MELATTI, Julio Cezar. *Reflexões sobre Algumas Narrativas Krahó.* Série Antropologia, nº 8, Departamento de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 1974. Disponível em: <http://e-groups.unb.br/ics/dan/juliomelatti/contos/contosum.htm>

_____. **Ritos de uma tribo Timbira.** São Paulo: Ática, 1978.

_____. **À procura de uma classificação dos personagens mítico-rituais timbiras.** *Anuário Antropológico / 79*, p. 99-130, Rio de Janeiro, 1981.

_____. **A Etnologia das Populações Indígenas do Brasil nas duas Últimas Décadas.** *Anuário Antropológico / 80*, p. 253-75, Fortaleza – Rio de Janeiro, 1982.

_____. **O julgamento dos mitos.** *Ciência Hoje*, 1992, vol. 14, nº 84: 36-43.

_____. **Diálogos Jê: a pesquisa Krahô e o projeto Harvard-Museu Nacional.** *Mana; Estudos de Antropologia Social*, 2002, vol. 08, nº 01: 181-193.

MILLER, Daniel. **Materiality: An introduction.** Em: HYMES, Dell (ed). *Reinventing Anthropology.* New York: Pantheon Books, 1969, p. 01-50.

MITCHELL, J. Clyde. **Social Networks**. *Annual Review of Anthropology*, v.03, 1974, p. 279-99.

MONTEIRO, John Manuel. **As “raças” indígenas no pensamento brasileiro do Império**. Em: Marcos Chor Maio; Ricardo Ventura Santos (org.). *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996, p. 15-22.

NASCIMENTO, Luiz Augusto Sousa do. **Prwncwyj: drama social e resolução de conflito entre os Apãniekra Jê-Timbira**. Dissertação de Mestrado. PPGAS-UFRN, Natal, 2009.

NIMUENDAJU, Curt; LOWIE, Robert H. **The dual organizations of the Ramko'kamekra (Canela) of the Northern Brazil**. Reprinted from *American Anthropologist*, 1937, vol.39, nº04, part 01: 565-582.

NIMUENDAJU, Curt. **The Gamella Indians**. Reprinted from *Primitive Man*, 1937, vol. X, nº 03 e 04: 01-14.

_____. **The social structure of the Ramko'kamekra (Canela)**. Translated and edited by Robert H. Lowie. Reprinted from *American Anthropologist*, 1938, vol. 40, nº 01: 51-74.

_____. **The Eastern Timbira**. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1946.

_____. **A habitação dos Timbira**. Em: SCHADEN, Egon (org). *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 44-60.

OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. **Elementos para uma sociologia dos viajantes**. Em: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero, 1987, p. 84-148.

_____. **“O Nosso Governo” – Os Ticuna e o Regime Tutelar**. São Paulo: Marco Zero, 1988.

_____. (org.). **Indigenismo e territorialização: Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998.

_____. **Entrando e saindo da “mistura”: os índios nos censos nacionais**. Em: *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999, p. 124-51.

_____. **Fazendo etnologia com os caboclos do Quirino: Curt Nimuendaju e a história ticuna**. Em: *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999, p. 60-96.

_____. **Políticas indígenas contemporâneas: régimen tutelar, juegos políticos y estrategias indígenas.** Em: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (ed). *Hacia una antropología del indigenismo: estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas políticas actuales em Brasil.* Rio de Janeiro: Contra Capa; Lima: CAAP, 2006, p. 127-150.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. **O Velho Cego: Uma reflexão krahô sobre o contato interétnico.** *Série Antropologia, UNB*, 112, 1995.

PEIRANO, Mariza. **A favor da etnografia.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.

_____. **A análise antropológica de rituais.** *Série Antropologia, UNB*, 270, Brasília, 2000.

_____. **Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance.** Trabalho apresentado na 25ª Reunião Brasileira de Antropologia, Goiânia, 13 de junho de 2006.

PELS, Peter. **The Anthropology of Colonialism: Culture, History, and the Emergence of Western Governmentality.** *Annual Review of Anthropology*, 1997, 26: 163-83.

POSEY, Darrell Addison. **Consequências ecológicas da presença do índio kayapó na Amazônia: recursos antropológicos e direitos de recursos tradicionais.** Em: CAVALCANTI, Clóvis (org). *Desenvolvimento e Natureza: estudos para uma sociedade sustentável.* São Paulo: Cortez, 2003, p. 177-194.

PRICE, Sally. **Arte Primitiva em Centros Civilizados.** Tradução: Inês Alfano. Revisão técnica: José Reginaldo Santos Gonçalves. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2000.

PYT Me Putwry: **O Mito de Sol e Lua.** *Série Estórias dos Tempos Antigos e Outros Contos*, v. 03, Brasília: Summer Institute of Linguistics, 1982.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **Organização social e mitologia entre os Timbira do Leste.** Em: Revista Inst. Estudos Brasileiros, 1970, nº09: 101-112.

RAMOS, Alcida Rita. **Memórias Sanumá: Espaço e Tempo em uma sociedade Yanomami.** Brasília: EdUnB, 1990.

RAMOS, Alcida Rita. **Nações Dentro da Nação: Um desencontro de ideologias.** *Série Antropologia, UNB*, 147, 1993.

RAPPAPORT, Roy. **El Flujo de energía em uma sociedad agrícola.** Em: JORGENSEN, Joseph G. (ed). *Biología y Cultura, Selecciones de SCIENTIFIC AMERICAN.* Madrid: Ediciones H. Blumme, 1979, p. 380-391.

RAPPAPORT, Roy. **Ritual and Religion in the Making of Humanity.** Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. São Paulo: Cia das Letras, 2000.

RIBEIRO, Gustavo Lins. **Post-Imperialismo: Para uma discusión después des post-colonialismo y del multiculturalismo**. *Série Antropologia, UNB*, 278, 2001.

SÁES, Oscar Calavia. **Autobiografia e sujeito histórico indígena**. *Novos Estudos*; CEBRAP, 2006, vol. 76: 179-195.

SALUM, Marta Heloísa Leuba. **O homem e sua obra, e os objetos e os homens: da relação homem-matéria**. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, suplemento 7, 2008.

SCHIAVINI, Fernando. **De longe toda serra é azul: Histórias de um indigenista**. Criativa, 2006. [Disponível para download em <http://onlinebookbank.com/doc/CI/Clique-aqui-e-faça-download-do-livro-em-DE-LONGE,-TODA-SERRA-É-AZUL/>].

SCHULTZ, Harald. **Notas sobre a magia krahô**. Em: SCHADEN, Egon (org). *Leituras de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976, p. 199-211.

SCHUSKY, Ernest Lester. **Manual para análise de parentesco**. Tradução: Sílvia Caiuby Novais. São Paulo: Editora Pedagógica e Universitária, 1973.

SIMMEL, Georg. **Conflict**. New York: The Free Press, 1955.

STOCKING JR., George W. **Essays on museums and material culture**. Em: STOCKING JR, George W. (ed). *Objects and Others: Essays on museums and material culture*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985, p. 3-14.

TACCA, Fernando Cury de. **O feitiço abstrato: do etnográfico ao estratégico, a imagética da Comissão Rondon**. São Paulo: USP/FFLCH/PPGAS, 1999.

TURNER, Victor. **Floresta de Símbolos: aspectos rituais Ndembu**. Tradução: Roberto da Matta. Niterói: EdUFF, 2005.

_____. **Dramas sociais e metáforas rituais**. Em: TURNER, Victor. *Dramas, Campos e Metáforas. Ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008, p. 19-54.

WADE, Edwin. **The Ethnic Art Market In The American Southwest 1880-1890**. Em: STOCKING JR, George W. (ed). *Objects and Others: Essays on museums and material culture*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press, 1985, p. 167-91.

WOLF, Eric. **Etnicidade e nacionalidade**. Em: FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (Org). *Antropologia e poder: contribuições de Eric Wolf*. Brasília/São Paulo: Ed. UnB/Imprensa Oficial, 2003.

GLOSSÁRIO

Amjëkim: Alegrar; festejar; alegria; festa.

Aprõ: Esposa. A categoria é utilizada para se referir também a quaisquer mulheres com as quais seria permitido que o indivíduo mantivesse relações.

Autxet: Tatu peba.

Catxekwyj: A mulher-estrela da mitologia krahô, que os ensinou a agricultura.

Cukrẽ: Comida; comer.

Ënxë: Categoria para identificar a mãe do *keti*.

Ë'to: Categoria para irmão.

Hëk: Gavião.

Hõmrem: O “prefeito” ou “governador” da aldeia krahô.

Hõxwa: Espécie de palhaço krahô, que cumpre papel cerimonial.

Impej: “Bom”, “bem”. Também utilizado como uma saudação.

Kà: Pátio central de uma aldeia krahô, ao redor do qual se dispõem os segmentos residenciais.

Katamyë: Partido sazonal krahô que dirige a aldeia durante a estação seca do ano.

Keti: Categoria com que um indivíduo do sexo masculino identifica e se refere àquele que lhe deu nome de batismo.

Khedré: Periquito.

Kopë: O “outro”; o “homem branco”; o que vem “de fora”; aquele que não é *mehẽ*.

Kopó: Antiga arma krahô feita de pau-brasil e utilizada para matar grandes pássaros; bastão cerimonial utilizado no *Pembkahëk*.

Kre: Periquito-estrela.

Krin: Categoria nativa para aldeia.

Krinkapë: Caminho circular de areia entre as áreas onde se encontram as construções da aldeia e o *kà*.

Mehẽ: Autodenominação utilizada pelos Krahô; indígena.

Mekarõ: O espírito do morto.

Pã: Coruja.

Padré: Conhecedor de ritos de uma aldeia.

Pahë: Categoria nativa para chefe.

Pembkahëk: Um dos ritos de iniciação krahô.

Përekahëk: Ritual de passagem krahô que consiste, entre outras características, na emplumação dos meninos iniciados.

Përti: Ritual krahô associado à colheita da batata-doce.

Poré: Categoria nativa para dinheiro.

Txë: Cinto de bico de cabaça usado pelos corredores.

Txó: Raposa.

Txói: Pica-pau.

Txon: Urubu.

Wakemeye: Partido sazonal krahô que dirige a aldeia durante a estação chuvosa do ano.

Wyty: Casa cerimonial que serve de pensão durante rituais.

APÊNDICE

**Tabela de benefícios financeiros do governo recebidos na aldeia Pedra Branca
(Fevereiro/2009)**

Aldeia Nova⁹⁸

EGO DA CASA	QUANTIDADE DE PESSOAS NA CASA	BENEFICIADOS (RELAÇÃO DE PARENTESCO COM EGO)	TIPO DE BENEFÍCIO
Sérgio Ropoxet	8	1. Inês (MoWi) 2. Cristina Pryrê (Wi) 3. Severa (SiWi) 4. Iracy (SiWi)	1. Aposentadoria 2. Bolsa Família 3. Bolsa Família 4. Bolsa Família
Isauro Krokroc	5	1. Iolanda (Wi) 2. Isauro (Ego)	1. Bolsa Família 2. Salário do Estado
Antônio Panhac	8	1. Maria Luisa (Wi)	1. Bolsa Família
Raimundo Zezinho Po'pra	7	1. Po'pra (Ego)	1. Aposentadoria
José Pry'tyc	5	1. Maroca (Wi) 2. Pry'tyc (Ego)	1. Bolsa Família 2. Salário do Estado
José Martins Kraté	10	1. Zé Miguel (FaWi) 2. Iraci (MoWi) 3. Joselene (Wi) 4. Aristides (-) 5. Kraté (Ego)	1. Aposentadoria 2. Aposentadoria 3. Bolsa Família 4. Bolsa Família 5. Salário do Estado
Ataúlio Atwýr	14	1. Susana (Wi) 2. Atwýr (Ego)	1. Bolsa Família 2. Salário do Estado
Paulinho Pahry	9	1. Edite	1. Bolsa Família
Juliano Conxô	3	1. Poliana (Wi)	1. Bolsa Família
Leônidas Hyjaka	6	1. Nelci 2. Maria Helena	1. Aposentadoria 2. Bolsa Família
Luisa Popêj	7	1. Ihxec (HuDa) 2. Popêj (Ego) 3. Marliana Tehnacá (WiSo)	1. Aposentadoria 2. Bolsa Família 3. Bolsa Família
Daniel Tehhi Edvaldo Toró	16	1. Vanda (Wi - 1) 2. Aracy (WiSoWi - 2)	1. Bolsa Família 2. Bolsa Família
Balbino Pahcajhe	8	1. Ana (Wi) 2. Pahcajhe (Ego)	1. Bolsa Família 2. Salário do Estado
Custódio Kotcahac	8	1. Maria (WiMo) 2. Salu (Wi)	1. Aposentadoria 2. Bolsa Família
Valdério Penkrô	12	1. Penkrô (Ego)	1. Aposentadoria

⁹⁸ Dados produzidos por mim e André Cuni'tyc, a partir das informações obtidas durante *survey* realizado na aldeia.

		2. Raimunda Terkwyj (Wi) 3. Xicun (HuDa) 4. Vânia Pejor (Da)	2. Aposentadoria 3. Bolsa Família 4. Bolsa Família
Martinho Zezinho Ikrehotât	6	1. Ikrehotât (Ego)	1. Aposentadoria
Maranhão Tuhecapry	5	1. Santa (Wi)	1. Bolsa Família
Carlos Roberto Craxet	4	1. Meridalva (Wi)	1. Bolsa Família
Osmar Harêcaprêc	3	1. Delfina (Mo)	1. Aposentadoria
Dodanim Piken	6	1. Joelma (Wi)	1. Bolsa Família
José Pinheiro Rãrãc	7	1. Gracinha (Wi)	1. Bolsa Família
Edivaldo Wyky	13	1. Raul (FaWi) 2. Rosinha (MoWi) 3. Aracy (Wi) 4. Emiliano (HuDa)	1. Aposentadoria 2. Aposentadoria 3. Bolsa Família 4. Bolsa Família
Juracir Totôt	14	1. Maria (Wi) 2. Airton Sena (HuDa)	1. Bolsa Família 2. Salário do Estado
Rodrigo Cuhtàkre	3	1. Cuhtàkre (Ego)	1. Bolsa Família
Domingos Kraté	8	1. Regina (MoWi) 2. Kraté (Ego)	1. Aposentadoria 2. Salário do Estado
Dilson Pôtyt	7	1. Dilma (Wi) 2. Pôtyt (Ego)	1. Bolsa Família 2. Salário do Estado
André Cuni'tyc	9	1. Márcio Jôc (HuSiWi) 2. Cuni'tyc	1. Bolsa Família 2. Bolsa Família + Salário do Estado
Sebastião Caxàpej	7	1. Hilda Cutat (Wi)	1. Bolsa Família
Pascoal Hapor	6	1. Hapor (Ego) 2. Regina Wapyr (Wi) 3. Dilma (SiWi)	1. Aposentadoria 2. Aposentadoria 3. Bolsa Família
Luis Pacrà	3	1. Cláudia Pyhto (Wi)	1. Salário do Estado
Domingos Côhtetet	5	1. Côhtetet (Ego)	1. Aposentadoria
Martinho Penõ Kuhhekê	10	1. Kuhhekê (Ego) 2. Tõnkwyj (Da)	1. Aposentadoria 2. Bolsa Família

Aldeia Velha

EGO DA CASA	QUANTIDADE DE PESSOAS NA CASA	BENEFICIADOS (RELAÇÃO DE PARENTESCO COM EGO)	TIPO DE BENEFÍCIO
Osvaldo Howkur	12	1. Benvinda (SiMoWi) 2. Ceci Crôrekwyj (Wi)	1. Aposentadoria 2. Bolsa Família
Jajé	3	1. Jajé (Ego)	1. Aposentadoria
Vianês Hapor	5	1. Ariene Catyc (Wi)	1. Bolsa Família
Oscar Põhykrat	3	1. Dalva Crejco (Wi)	1. Aposentadoria
Miguelito Cawkre	9	1. Aldecina (Wi) 2. Maria de Fátima Pyhkin (Da) 3. Edimar Cupaká (HuDa)	1. Bolsa Família 2. Bolsa Família 3. Salário do Estado
José Augusto Ruru	3		
Siriaco Hêrjãc	10	1. Hêrjãc (Ego) 2. Teresa Hõjaren (Wi) 3. Vani Krãhhô (Da)	1. Aposentadoria 2. Aposentadoria 3. Salário do Estado
Iran Ahgaprêc	9		
Thiago Wackê	3		
Ivan Mãrer	6	1. Mãrer (Ego) 2. Marcolino (BrMoWi)	1. Bolsa Família 2. Aposentadoria
João Batista Ropcuxy	6	1. Maria Lúcia Ahtyckwyj (Wi) 2. Severa (SiWi)	1. Salário do Estado 2. Bolsa Família
Antônio Craxêc	14	1. Sebastiana Parkáhkwyj (Wi) 2. Pedro Ajêhi (So)	1. Bolsa Família 2. Aposentadoria por invalidez
Manduca Hãmpá	10	1. Hãmpá (Ego) 2. Maria do Carmo Cahykwj (Wi)	1. Salário do Estado 2. Bolsa Família
Adevaldo Carãhte	7	1. Isaura Játgãj (Wi)	1. Bolsa Família
Júlio Jahe	5		
Paulo Kadete Caxi	10	1. Caxi (Ego)	1. Aposentadoria

		2. Maria do Carmo Terekwyj (Da)	2. Bolsa Família
--	--	------------------------------------	------------------

ANEXO 1

Mito de Aukê contado por Martinho Zezinho em 26 de janeiro de 2009

Mãe de Aukê tava prenha, Aukê não queria sair. Aí a mãe dizia: “Meu filho, sai daí!” “Vou sair só no outro dia”. Aí não saía. “Meu filho, não vai sair não?” “Só no outro dia...” Aí Aukê não saía.

Quando a mãe de Aukê foi lá no mato pra ter ele, ela disse: “Se for menina, eu crio; se for menino, aí eu vou matar”. Aí Aukê nasceu, e a mãe dele enterrou pra ele morrer. Quando a mãe chegou em casa, a avó de Aukê perguntou cadê Aukê, aí: “Enterrei lá no mato”. Aí a avó de Aukê correu, foi lá no mato, desenterrou e trouxe Aukê pra casa e ficou criando.

Aukê num instante cresceu, ficou grande, aí se virava nos bichos, virava onça... Aí o tio de Aukê falou: “Esse menino... Tem que matar ele, que ele tá assustando o povo”. Aí um dia Aukê tava sentado, o tio chegou lá e – PÁ – deu com o pedaço de pau mesmo na cabeça de Aukê. Enterrou e foi-se embora.

Quando foi no outro dia, Aukê apareceu de novo em casa. Perguntou: “Por que você me matou?” Aí a avó de Aukê disse: “Foi seu tio, porque você fica virando onça e assustando as pessoas”. “Mas eu não vou mais fazer isso”, Aukê falou.

Mas no outro dia Aukê tava lá brincando e virou onça de novo. Aí o tio disse: “Tem que matar esse menino”.

O tio levou Aukê pra pegar mel. Aí andaram bem muito, levou ele lá longe, subiu as serras, e continuava andando. Quando tavam lá no alto, empurrou Aukê. Aí Aukê se transformou em folha e foi caindo assim, devagarinho... E foi pra casa.

Aí no outro dia que o tio de Aukê chegou em casa, disse: “Tem que matar esse menino agora e tem que queimar”. Aí queimou Aukê e todo mundo da aldeia ficava assustado com Aukê, pensava que ele ia voltar, então foi todo mundo embora; fizeram aldeia lá em outro lugar.

A mãe de Aukê ficou com saudade, chorava... Mas a avó de Aukê dizia: “Agora não pode chorar; quem queria matar era você”.

Aí depois a mãe de Aukê ainda tava com saudade, pediu pra ir buscar só as cinzas dele lá onde tava a aldeia antiga. Quando chegaram lá, Aukê tinha virado *kopë*. Morava em uma casa de alvenaria bem grande, tinha feito cavalo, gado, tinha feito tudo que *kopë* usa! Aí mandou chamar o tio dele e a mãe dele, e botou assim: o arco e a espingarda, a cuia e a bacia. E mandou *mehê* escolher o que queria. Mas aí *mehê* é bobo, besta, e escolheu arco em vez da espingarda e cuia em vez da bacia.⁹⁹

⁹⁹ A história de Aukê explica o surgimento do *kopë*. Martinho Zezinho me contou o mito quando perguntei por que ele dizia que o sangue de *kopë* é queimado e o sangue do *mehê* é cru.

ANEXO 2

**Carta de apresentação ao Museu de Arqueologia e Etnologia
da Universidade de São Paulo**



**MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

Profº Dr. José Luiz de Moraes

Diretor do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo

Prezado Diretor,

Por meio desta, venho solicitar autorização, para Jorge Henrique Teotônio de Lima Melo, RG 1.825.948 (RN), CPF 052.465.184-18, aluno do mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do CCHLA/Universidade Federal do Rio Grande do Norte, com matrícula 200881272, de consulta ao(s) Livro(s) de Tombo(s) no(s) qual(is) estão inscritos os objetos adquiridos pelo Museu Paulista da USP nos anos de 1947 e 1948, que localizam-se atualmente no Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo (USP).

Os documentos auxiliarão na construção de dados da pesquisa para dissertação de mestrado do aluno, intitulada “*Kàjré: A Vida Social de uma Machadinha Krahô*”, que busca compreender o processo político indígena que envolveu a devolução, em 1986, de um objeto da cultura material krahô que encontrava-se no acervo do Museu Paulista. Para tanto, faz-se necessária a consulta ao inventário em que foi registrada a aquisição do objeto, bem como à carta de doação do mesmo, ao Museu Paulista, pelo antropólogo Dr. Harald Schultz.

O trabalho visa a contribuição aos estudos da etnologia indígena brasileira, em especial à literatura antropológica referente aos grupos indígenas Jê, e orienta-se com fins estritamente científicos, como parte do processo de conclusão de formação acadêmica do pesquisador.

Atenciosamente, disponível a quaisquer esclarecimentos,

Edmundo Marcelo Mendes Pereira
Orientador
(Matrícula: 1520917-2. PPGAS-DAN/CCHLA/UFRN)

Natal, 18 de novembro de 2009

ANEXO 3

**Correspondências com o Museu de Arqueologia e Etnologia
da Universidade de São Paulo**



UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
MUSEU DE ARQUEOLOGIA E ETNOLOGIA

Av. Prof. Almeida Prado, 1466-Cidade Universitária-São Paulo-CEP 05508-900

OF.GD.1532009-MAE

São Paulo, 15 de dezembro de 2009.

Prezado Senhor

Em resposta a correspondência datada de 18 de novembro próximo passado, temos a informar que é necessário enviar o projeto de pesquisa do **Sr. Jorge Teotonio de Lima Melo**.

A consulta ao acervo documental se dará por meio de agendamento direto com o Serviço Técnico de Curadoria, cujo contato será oportunamente informado.

Esclareço, por fim, que neste momento, o MAE está passando por algumas intervenções, não sendo possível atendê-lo no primeiro semestre vindouro.

Sem mais para o momento, aproveito a oportunidade para apresentar protestos de consideração.

Cordialmente,

Prof. Dra. Maria Beatriz Borba Florenzano
Vice-Diretora em exercício

Ilustríssimo Senhor
Prof. Dr. Edmundo Marcelo Mendes Pereira
Ministério da Educação
Universidade Federal do Rio Grande do Norte
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
Av. Senador Salgado Filho, 3000 – BR 101 KM 92
CEP: 59078-970 – Lagoa Nova – Natal – Rio Grande do Norte

de **Jorge Melo** <jimamelo@gmail.com>

para mae@usp.br

cc **Edmundo Pereira** <edmundopereira@gmail.com>

data 1 de março de 2010 10:29

assunto Resposta ao MAE - Projeto de Pesquisa Jorge Melo
enviado por gmail.com

Prof^o Dr. José Luiz de Moraes
Diretor do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo

Prezado Diretor,

Em resposta à correspondência datada de 15 de dezembro de 2009, enviamos anexo projeto de pesquisa orientado pelo Prof. Dr. Edmundo Marcelo Mendes Pereira, matrícula 1520917-2, do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Informamos que a pesquisa encontra-se na fase final de seu cronograma, sendo a consulta ao acervo documental imprescindível para alcançar a etnografia desejada para a realização da dissertação "Kájrê: A Vida Social de uma Machadinha Krahô", a ser defendida no mês de setembro próximo.

Atenciosamente, disponível a quaisquer esclarecimentos,

Jorge Henrique Teotonio de Lima Melo
Aluno do mestrado do programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do CCHLA/Universidade Federal do Rio Grande do Norte,
(RG 1.825.948/RN, CPF 052.465.184-18, matrícula 200881272)

 **Projeto de Pesquisa - Jorge Melo.doc**

84K [Visualizar](#) [Baixar](#)

☆ [ocultar detalhes](#) 10 mar [Responder](#)

de **mae@usp.br**
para Jorge Melo <jimamelo@gmail.com>
cc Edmundo Pereira <edmundopereira@gmail.com>
data 10 de março de 2010 13:11
assunto Resposta ao MAE - Projeto de Pesquisa Jorge Melo
enviado por usp.br

Prezado Senhor,

Recebemos o seu projeto e, a rigor, não temos qualquer oposição em disponibilizar a documentação solicitada. Entretanto, o MAE está passando por uma reforma estrutural e TODO o acervo documental encontra-se embalado/lacrado. De acordo com o cronograma da Empresa de Reforma, o espaço onde a documentação solicitada se encontra será liberado em 30 de março. Assim, solicito a gentileza de entrar novamente em contato conosco a partir da primeira semana de abril para avaliarmos a possibilidade de disponibilizar os documentos solicitados.

Cordialmente,

Profa. Dra. Maria Beatriz Borba Florenzano
Vice-Diretora do MAE/USP

Citando Jorge Melo <jimamelo@gmail.com>:
- Mostrar texto das mensagens anteriores -

[Responder](#) [Responder a todos](#) [Encaminhar](#)

[ocultar detalhes](#) 7 abr

[Responder](#)

★ de **Jorge Melo** <jirmamelo@gmail.com>

para mae@usp.br

cc **Edmundo Pereira** <edmundopereira@gmail.com>

data 7 de abril de 2010 16:15

assunto Re: Resposta ao MAE - Projeto de Pesquisa Jorge Melo
enviado por mae@usp.br

Prof^o Dr. José Luiz de Morais
Diretor do MAE/USP

Prof^a Profa. Dra. Maria Beatriz Borba Florenzano
Vice-Diretora do MAE/USP

Prezados,

De acordo com o e-mail anteriormente recebido em resposta à minha solicitação à instituição, retorno no prazo indicado a fim de saber sobre a possibilidade de consulta aos livros de tombo do museu, que seriam liberados pela empresa de reforma no último dia 30.

Atenciosamente,
Jorge Henrique Teotonio de Lima Melo
Aluno do mestrado do programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do CCHLA/Universidade Federal do Rio Grande do Norte.

Em 10 de março de 2010 13:11, <mae@usp.br> escreveu:

- Mostrar texto das mensagens anteriores -

[Responder](#)

[Responder a todos](#)

[Encaminhar](#)

☆ de **mae@usp.br**
para Jorge Melo <jimamelo@gmail.com>
cc Edmundo Pereira <edmundopereira@gmail.com>
data 23 de abril de 2010 07:57
assunto Re: Resposta ao MAE - Projeto de Pesquisa Jorge Melo
enviado por usp.br

Prezado Senhor,

Em resposta ao seu e-mail datado de 7 dde abril p.p., temos a informar que devido ao atraso da obra, não será possível o acesso ao acervo documental pretendido, considerando a resposta encaminhada em 10 de março da Senhora Vice-Diretora sobre nova avaliação, infelizmente os armários ainda encontram-se lacrados, sendo impossível sua abertura.

Cordialmente,
- Mostrar texto das mensagens anteriores -

[ocultar detalhes](#) 23 abr [Responder](#)

[Responder](#) [Responder a todos](#) [Encaminhar](#)

ANEXO 4

E-mails trocados com Eunice Durham

☆ de **Jorge Melo** <jlimamelo@gmail.com>
para erdurham@usp.br
data 12 de março de 2010 10:56
assunto Pesquisa entre os Krahô
enviado por gmail.com

Prezada Profª Drª Eunice Durham,

Sou mestrando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Norte e atualmente desenvolvo a pesquisa intitulada "Kâjrê: a vida social de uma machadinha krahô", na qual observo como se deu a reapropriação, pelos Krahô, do machado semi-lunar que se encontrava em posse do Museu Paulista na década de 1980, bem como se configura sua atual representação local entre o grupo no Tocantins.

Durante pesquisa documental entre jornais e revistas publicados à época, encontrei referências e declarações de antropólogos e sociólogos que se posicionavam sobre o assunto. Gostaria, portanto, de aprofundar esses dados, dialogando com a senhora a respeito do "movimento" Krahô em busca de reaver a peça, e da política da instituição com relação ao caso.

Cordialmente,
Jorge Melo

[← Responder](#) [→ Encaminhar](#)

☆ de **Eunice Ribeiro Durham** <erdurham@usp.br>
para Jorge Melo <jjimamelo@gmail.com>
data 12 de março de 2010 16:27
assunto Re: Pesquisa entre os Krahô
enviado por usp.br

Caro Jorge

Aturi no episódio da machadilha, tentando uma resolução para o problema. Escrevi na época um artigo para um jornal de São Paulo(Folha ou Estado) que você pode procurar nos arquivos. Pode me telefonar a noite que posso conversar com você sobre o episódio.

Att
Eunice Durham

Citando Jorge Melo <jjimamelo@gmail.com>:
- Mostrar texto das mensagens anteriores -

Eunice R. Durham
NUPPS-USP
55(11)3091-3353/ 55(11)3091-3272

[ocultar detalhes](#) 12 mar [Responder](#)

[Responder](#) → [Encaminhar](#)

ANEXO 5

Reportagens de 1986 sobre o “drama social” da machadinha *kàjré*



Foto Kenji Honda

Ao olhar a machadinha, os índios se emocionaram

A emoção dos craôs ao rever a sua machadinha

Nove índios da tribo craô não esconderam sua emoção ao rever, ontem, o Coiré: uma velha machadinha sagrada, que lhes foi tirada há 40 anos. Descoberto no Museu Paulista, da USP, no Ipiranga, o Coiré poderá voltar para os craôs e seus guerreiros esperam, com isso, reconquistar a alegria das festas e dos cantos.

Foram anos de pacientes caminhadas à procura do instrumento — quase um santo para esta tribo das margens do Tocantins, no Norte de Goiás. Sem a machadinha, carregada pelo antropólogo alemão Harald Schultz, em 1947, Cro-crô, conselheiro dos craôs, conta que “a tristeza tomou conta da aldeia e as canções nunca mais foram as mesmas”.

Ontem à tarde, o diretor do Museu Paulista, Orlando Marques De Paiva, recebeu os craôs em seu gabinete, sentiu sua alegria e emocionou-se com a religiosidade dos índios. Concordou que o lugar da machadinha sagrada é junto da tribo, mas explicou que a decisão depende do reitor da USP, José Goldemberg, a quem enviará ofício solicitando a devolução do coiré.

Os índios não esperavam que o encontro fosse amistoso. Ao contrário, achavam que haveria muita resistência. Ailton Krenac, da União das Nações Indígenas, explicou: “As

relações dos índios com os civilizados, principalmente quando reivindicam alguma coisa, sempre foram muito traumáticas. Daí, a nossa preocupação”.

Mas bastaram alguns minutos de conversa com o diretor do museu para perceberem que havia cordialidade e interesse em atender o pedido. “Diante da grandeza do pedido de vocês, não tenho dúvidas de que a machadinha será devolvida”, prometeu Orlando Marcos. Os craôs acharam que ele tem “coração e espírito diferente dos civilizados”.

Esperançosos, os índios foram rever o coiré. Não puderam tocar na machadinha — estava numa vitrina, junto com outros objetos craôs — e não gostaram da inscrição que a identificava: “emblema do melhor cantor da aldeia”. O coiré é muito mais que isso. É o símbolo do surgimento da nação craô, há mais de cinco mil anos, e está intimamente ligado ao dia-a-dia do indígena. Dá vida à tribo, que canta, dança, trabalha e caça em torno dele.

Sua lenda começa há milhares de anos, quando o genro de Hartân, primeiro chefe dos craôs, conseguiu o coiré de uma divindade espiritual que “cantava belas canções”, após vencer pântanos, fogo e fortes ventos.

O Estado de São Paulo, 19 de abril de 1986

Índios querem de volta peça do Museu Paulista da USP

O conselheiro da tribo dos Krahó, Pedro Penó Krahó, 68, enviou uma carta ao Conselho Universitário da Universidade de São Paulo (USP), lida ontem na reunião do órgão, na Cidade Universitária (zona oeste de São Paulo) pela professora Marilena Chauí, da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Nesta carta, Pedro Krahó pede que o Museu Paulista da Universidade devolva uma machadinha de pedra polida, que os Krahó, moradores dos municípios de Itacajá e Goiatins, no norte de Goiás, consideram de grande importância em suas tradições culturais.

O conselheiro da tribo, acompanhado de Euzébio Martins, presidente do Conselho Indígena do Estado do Paraná; Edvaldo Carajá, membro do Conselho Indígena do norte de Goiás e sul do Maranhão; e

de representantes da União das Nações Indígenas e do Centro de Atividades Indigenistas de Goiânia, esteve também ontem na Reitoria da USP para reivindicar a entrega da peça.

Os índios contam que, em 1947, o antropólogo Harald Schultz esteve em uma aldeia Krahó e trouxe várias peças de artesanato do local —entre elas, a machadinha, chamada "ky-ré". Mais tarde, a "kyré" foi vendida ao Museu Paulista, que a colocou em exposição, designando-a erradamente como o "emblema do melhor cantor da aldeia". Há alguns anos, os Krahó, que hoje são em torno de mil, resolveram recuperar seus antigos rituais e costumes, abalados pelo contato com o branco, lutas, doenças e massacres que enfraqueceram a tribo. Nesta busca de sua cultura,

eles começaram a procurar a "ky-ré", que, segundo a tradição de gerações, foi doada por um ser mitológico chamado "txói", que deixou inúmeros ensinamentos.

Para o reitor da USP, José Golderberg, a história é controversa: "A peça está no Museu há 39 anos e nunca foi reclamada. Não podemos abrir mão dela, mesmo porque os museus são feitos de material desse tipo. Se a moda pega, os museus vão acabar". Ele acrescentou que a peça está sendo bem cuidada e a Universidade vai pedir o parecer de especialistas antes de tomar uma decisão. Segundo o que foi levantado no Conselho Universitário, a USP deverá submeter a questão também à sua comissão jurídica, sendo que a palavra final sobre a devolução da peça será do conselho técnico-administrativo, uma das instâncias do Conselho.

Odisséia Kraô

Duas semanas atrás, nove índios da tribo Kraô deixaram a sua aldeia de Pedra Branca, às margens do Rio Tocantins, no norte de Goiás, e partiram em sigilosa expedição rumo ao sul. Buscavam uma machadinha de pedra polida e cabo de madeira, chamada *k`yire* – precioso objeto ritual que há cerca de meio século desapareceu da aldeia. A machadinha, em forma de meia-lua, foi localizada em 1947 no município goiano de Pedro Afonso, não longe de Pedra Branca, pelo antropólogo alemão Harold (*sic*) Schultz, que a levou para o Museu Paulista, o famoso Museu do Ipiranga, da Universidade de São Paulo (USP), onde desde então está exposta numa vitrine. Só em 1982 os Kraô souberam do paradeiro da *k`yire*. Trataram de certificar-se de sua autenticidade – e, finalmente, no último dia 18, através de uma comissão de nove “embaixadores”, desembarcaram no Museu do Ipiranga, dispostos a reaver seu pequeno tesouro.

Objeto ritual surgido há quatrocentos anos e que tem origem num mito épico dos Kraô – o mito de Hartant, o herói cultural máximo do grupo –, a machadinha é associada a um vasto ciclo de cantigas e canções rituais da tribo, hoje parcialmente esquecidas. “Eu era menino quando a *k`yire* saiu da aldeia, mas ainda lembro dela”, diz Pedro Penon, 70 anos, conselheiro da tribo Kraô, reduzida agora a cerca de mil índios. “A *k`yire* era para nós como a bandeira para vocês. Depois que desapareceu, ninguém cantou mais as músicas ensinadas pelos espíritos.” na lenda kraô, o índio Hartant e seu cunhado enfrentam vários perigos, até encontrarem o espírito que cantava com a machadinha nas mãos. Fascinados pela música, os dois lhe pedem a *k`yire*. O espírito a entrega, mas avisa: “Não deixem nunca a *k`yire* parada, ela não pode ficar quieta”. A história é contada pelo velho Penon, um dos três líderes kraô que ainda sabem o ciclo completo de cantigas rituais associadas à machadinha.

Assustados com a falta de entusiasmo da juventude pelas tradições da tribo, os índios mais velhos decidiram resgatar de qualquer modo a *k`yire*, que representa essa epopéia fundamental da nação Kraô. Assim, no último dia 18, acompanhados de Ailton Krenak, coordenador da União das Nações Indígenas, os Kraô negociaram com o diretor do Museu do Ipiranga, Orlando Marques de Paiva, a devolução da machadinha. Não houve luta nem guerra. Num clima pacífico, eles preencheram um ofício, enviado ao reitor da USP, pedindo a baixa da *k`yire* do museu, onde está registrada como patrimônio da universidade e “emblema do melhor cantor da aldeia”. “O interesse dos Kraô, um grupo que tem cerca de trezentos rituais diferentes, em recuperar a machadinha é o de não perder seu patrimônio cultural”, diz o antropólogo Gilberto Azanha, do Centro de Trabalho Indigenista (CTI), que acompanha esse grupo indígena desde 1976.

Azanha explica que a nação Kraô é uma sociedade de festas, onde os rituais envolvem trocas de alimentos e brindes. As festas chegam a durar quatro meses, e a atividade econômica existe apenas como suporte para os rituais. Quando a *k`yire* chegar na aldeia, ficará sob a guarda de um velho cantador, e os Kraô darão uma grande festa para relembrar o ciclo completo de suas cantigas. “Ainda bem que o Harold Schultz levou o machado para o museu, que o preservou e agora poderá devolvê-lo aos índios”, diz o antropólogo. De fato, um outro exemplar foi perdido para sempre, e sabe-se apenas da existência de mais duas *k`yires*: uma dos índios Canela, que se encontra no Museu de Etnografia de Paranaguá, no Paraná, e outra que está na Alemanha.

Fotografia da k`yire em fundo branco. Legenda: A machadinha kraô: uma busca de 50 anos.

Crédito foto: Sérgio Moraes.

Matéria sem assinatura.

USP decide devolução de peça indígena em junho

Da Reportagem Local
e da Redação da Folha

A restituição pelo Museu Paulista da Universidade de São Paulo (USP) da machadinha, denominada "kyire", à nação Krahó, só poderá ser decidida no próximo dia 3 de junho, quando se reúne o Conselho Técnico Administrativo (CTA) da USP, órgão responsável pela disposição do patrimônio móvel da instituição. Mas a área de Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia já se manifestou de maneira favorável ao retorno da peça aos índios. E, em reunião realizada anteontem à noite, representantes da Comissão de Assuntos Indígenas e de Política Pública da Associação Brasileira de Antropologia também se mostraram a favor do retorno da peça.

O chefe do conselho dos Krahó, Pedro Penó, 72, esteve ontem no Departamento de Ciências Sociais para expor o problema aos estudantes e professores. A "kyire" foi levada dos Krahó pelo antropólogo Harald Schultz, em 1947, que a doou ao Museu. Pedro disse que a peça é única e que, nem que os índios soubessem fazer outra igual, não teria o mesmo valor: "Ela traz muita alegria e eu não quero acabar com os nossos". A "kyire" está associada a uma série de cantos importantes no ciclo ritual dos Krahó que, sem ela, não podem ser executados.

Pouco interesse

O etnólogo Egon Schaden, 72, membro do conselho administrativo



A machadinha ritual "kyire", dos Krahó

do Museu Paulista, é contra a restituição. Ele acredita que a machadinha tem pouco interesse para os índios, uma vez que durante quarenta anos eles não se importaram com ela. "Acho que estão fazendo muito barulho por nada. Não sei até que ponto o problema é deles e até que ponto foi insuflado".

Para a antropóloga Lux Vidal, 56, recuperar a machadinha é importante porque demonstra o desejo de rever os rituais culturais indígenas. "Nesse sentido, a restituição pode significar uma troca, que beneficiará a todos. O museu deixará de ser visto como um arquivo de coisas mortas e servirá para a documentação de novas pesquisas. Seu acervo vai significar um centro de comunicação entre culturas diferentes", segundo disse a antropóloga.

Folha de São Paulo, 1º de maio de 1986

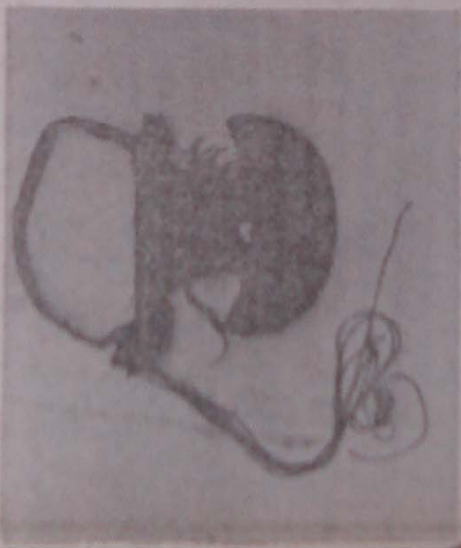
Os índios apelam a Montoro

Um grupo de índios da aldeia Pedra Branca, da tribo Kraho, do Norte de Goiás, esteve ontem no Palácio dos Bandeirantes para tentar reaver o machado-símbolo — o kyire (foto) — que está no Museu do Ipiranga.

Os indígenas aguardam a decisão do conselho técnico-administrativo da Universidade de São Paulo, que no próximo dia 3 se reunirá para discutir o assunto. Ao governador Franco Montoro, o cacique Pedro Pe-

non reclamou da morosidade do governo estadual na devolução do objeto sagrado.

Utilizado em cerimônias religiosas da tribo Kraho, esse machado desapareceu da aldeia em 1937, quando um fotógrafo alemão recolheu a peça e a doou ao Museu do Ipiranga. O governador do Estado manifestou-se favorável à sua devolução, mas respeita a autonomia da USP.



O Estado de São Paulo, 24 de maio de 1986



Pedro Peño, conselheiro dos Krahô (esquerda) e Paulo César, da comissão

Índios podem ter machadinha se museu receber uma réplica

Da Reportagem Local

Os índios da nação Krahô, alojados no bloco "E" do Conjunto Residencial da Universidade de São Paulo (Crusp) desde 18 de abril, poderão recuperar a machadinha, denominada "Kyiré", instrumento de valor cultural da tribo e que está incorporado ao acervo do Museu Paulista da USP. Isto se o Conselho Técnico Administrativo (CTA) da universidade, que se reúne no próximo dia 3, apoiar a proposta que o reitor, José Goldemberg, 67, pretende encaminhar.

Goldemberg disse ontem que a proposta é do Departamento de Ciências Sociais da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas (FFLCH) e Associação Brasileira de Antropologia. "Em troca da machadinha, os índios fabricarão uma réplica para ser exposta no museu que daria a devida explicação ao público. É uma proposta bastante razoável", afirmou o reitor. A "Kyiré" foi levada da nação Krahô em 1947, tendo sido comprada pelo antropólogo Harald Schultz e doada ao Museu. Os índios a querem de volta para retomar antigos rituais de sua cultura.

O índio Krahô, Aleixo Pohi, líder da aldeia Galhero, deixou transparecer que a proposta será bem recebida, no entanto, faz uma ressalva: "Queremos que o museu nos forneça a lama para produzirmos a machadinha porque não sabemos em que lugar encontrá-la. O cabo e os enfeites nós

colocamos". Pohi disse que os índios Krahô "estão aqui para entrar num acordo e não discordar dos brancos".

Índios no Crusp

Até o início do mês, apenas três índios Krahô permaneciam nas instalações do Crusp, entre eles, Pedro Peño, 72, conselheiro da tribo. Há quinze dias, porém, mais nove índios chegaram a São Paulo e agora estão morando no mesmo apartamento. A chegada coincidiu com a intenção da Coordenadoria de Saúde e Assistência Social (Coseas) de desalojá-los, alegando que o prazo de permanência havia expirado no dia 10. "Mas deixamos bem claro que a USP está segurando os índios aqui num emaranhado de burocracia", afirmou Paulo César da Silva, 37, membro da comissão Krahô, que desenvolve trabalho com a tribo em Goiás. De acordo com Goldemberg, a Coseas abriu uma exceção aos índios, "pois não aceitamos hóspedes, apenas alunos".

Segundo Fernando Schiavini, 33, também da comissão, os índios estão passando uma série de privações. "As dificuldades financeiras são muitas e os alunos às vezes se cotizam para colaborar", disse. Além disso, no sábado passado, os doze índios foram vítimas da desconfiança de quatro policiais que entraram no apartamento do Crusp e fizeram uma vistoria completa. "O porteiro ouviu tiros no campus e chamou a polícia, que logo desconfiou dos índios", disse Schiavini.

Folha de São Paulo, 29 de maio de 1986

Índios Krahô recuperam a machadinha

Roberto Faustino



Aleixo Pohi exhibe a machadinha, ao lado de Jose Goldemberg e Pedro Penó

Do Redoção do Folha

Passados quase quarenta anos em que esteve, primeiro, com o antropólogo Harald Schultz, e depois no Museu Paulista, da Universidade de São Paulo, a machadinha "Kyriré", símbolo religioso e cultural da nação Krahô, da região norte de Goiás, voltou às mãos dos índios. Em cerimônia realizada ontem, às 9h, na Cidade Universitária (zona oeste de São Paulo), o reitor da USP, José Goldemberg, 67, entregou a "Kyriré" ao chefe Pedro Penó, 72, representante dos Krahô, mediante um termo de comodato. Por este dispositivo legal, a machadinha continua em propriedade do Museu, mas foi emprestada aos índios que assumiram a responsabilidade por sua guarda e conservação.

O termo de comodato foi assinado pelo próprio reitor, como representante da USP; o chefe Krahô e o presidente da Funai (Fundação Nacional do Índio), Romero Jucá, 31, que esteve em São Paulo especialmente para a cerimônia. Na ocasião, Jucá afirmou que "na nova Funai, vamos iniciar um processo de tratamento aberto de documentação indígena para que a comunidade possa ter acesso às informações sobre a questão dos índios".

Alheio ao processo legal adotado pela universidade para devolver a machadinha, o chefe Krahô ficou contente: "Eu sou mais velho e vejo que o índio novo perde o ritual, costume, e vim até a capital São Paulo para trazer a 'Kyriré' de volta. Vocês não sabem o que a 'kyriré' pode fazer. Ela é de casamento, batizado dos meninos. É por isso que ela é importante. Por isso vim buscar a nossa peça e fiquei até o fim".

Por sua vez, o chefe Aleixo Pohi disse que "Deus deixou uma única 'Kyriré'. Ela não precisa de escritura porque não existe fábrica, ela é obra da natureza e foi deixada por Deus. Quando vim buscá-la, fiquei preso, mas Deus abriu a porta e eu sai da cadeia". Segundo a tradição Krahô, a "Kyriré" foi doada por um ser mitológico que ao entregá-la aos índios deixou inúmeros ensinamentos que são passados de geração a geração.

Posição da USP

Falando em nome da universidade, o reitor José Goldemberg afirmou que a decisão de devolver a machadinha foi tomada pelo Conselho Técnico Administrativo da USP e revelou uma postura nova e criativa no trato dos problemas burocráticos. Também o diretor da Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas (FFLCH), João Batista Borges Pereira, afirmou que a entrega da machadinha tem para a USP um significado didático, "pois deu oportunidade para repensar a filosofia e política dos museus nos dias de hoje".

A espera de que a universidade devolvesse a machadinha, cerca de dez índios Krahô permaneceram em São Paulo, alojados no Conjunto Residencial da USP (Crusp) desde o início de maio. O Conselho Administrativo do Museu Paulista foi contra a entrega da machadinha, alegando, entre outras coisas, que isto poderá abrir um precedente que "pode significar a mutilação dos museus em seus acervos". A "Kyriré" foi doada pelo antropólogo Harald Schultz, que a adquiriu junto aos índios em 1947.



Alfredo Rizutti

O chefe krahó agora poderá voltar à sua aldeia

Enfim, USP devolve a machadinha aos índios

A USP devolveu ontem aos índios krahó o seu *khoiré*, a machadinha cerimonial de pedra que desde 1947 fazia parte do acervo do Museu do Ipiranga. A solenidade revestiu-se de grande aparato, sendo documentada por dezenas de jornalistas, fotógrafos e câmeras de televisão. Pela universidade estavam o reitor José Goldemberg, o diretor do Museu do Ipiranga, professor Orlando Marques de Paiva, o diretor da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, professor João Batista Borges Pereira; pela Funai, o presidente Romero Jucá Filho; e pela nação krahó, o chefe Penón, vários caciques, alguns armados com arco e flecha, famílias inteiras de índios, incluindo mulheres e crianças de colo.

O *Khoiré* ficará com os índios, mas continua propriedade do Museu do Ipiranga. A cessão foi por termo de comodato, devidamente assinado pelas partes, conforme decidiu o Conselho Técnico-Administrativo da USP no dia 3 de junho. Daí por que a universidade exigiu a intermediação da Funai. Redigido em termos jurídicos, certamente pouco familiares aos comodatários, em regime de coPortuguês, o contrato prevê que "a comodante, por este instrumento e na melhor forma de direito, empresta modato, o bem de sua propriedade descrito na cláusula primeira, assumindo os comodatários o compromisso de destiná-lo, como objeto ritual, à utilização dos índios krahó, do

Norte do Estado de Goiás, de onde o aludido bem móvel é procedente". Nas cláusulas quarta e quinta os índios, a Funai e a USP ficam advertidos de que o comodato não tem prazo convencional de duração, "aplicando-se a ele o disposto no artigo 1.250 do Código Civil e demais preceitos legais que regem a espécie", e que, em eventuais litígios ou dúvidas, o foro será o da Comarca da Capital do Estado de São Paulo.

A cerimônia

Na entrega do machado falaram o presidente da Funai, o diretor da Faculdade de Filosofia, o chefe dos krahó e o reitor. Romero Jucá Filho disse que o órgão está iniciando estudos jurídicos profundos sobre processos de devolução de peças de museus originadas de aldeias indígenas e que porá os resultados à disposição da comunidade científica; o diretor da FFLCH expôs processos alemães de conservação de acervos culturais em museus e prometeu aplicá-los à realidade brasileira; o chefe índio pediu aos brancos que compreendessem a insistência deles porque se tratava de objeto cerimonial de extrema importância para a nação indígena. O reitor, satisfeito com a solução "criativa e democrática" encontrada para o caso, lembrou que desde que os índios se apresentaram na Cidade Universitária, exigindo o machado, ele tratou Pedro Penón com todo respeito, como chefe de nação indígena, e deu alojamentos a todos no Crusp.

O Estado de São Paulo, 12 de junho de 1986

Jornal O Globo, 12 de junho de 1986 (transcrição)

Seção “O País”

Krahôs matarão um boi na festa do machado sagrado

SÃO PAULO – Felizes com a devolução do machado sagrado Kyire, retirado há 40 anos da aldeia de Pedra Branca, em Goiás, pelo antropólogo Herald (*sic*) Schultz, os índios da tribo krahô anunciaram ontem que vão comprar um boi e realizar uma grande festa nos próximos dias para comemorar o acontecimento.

O machado, que estava no Museu Paulista, da Universidade de São Paulo, foi entregue ontem ao chefe krahô Pedro Penon, que assinou o termo de “empréstimo em comodato”, que ficará em vigor até que o Patrimônio Histórico promova o “destombamento” da Kyire.

- Ele é movimento, é alegria, põe coragem e traz união – explicou Penon, segurando a machadinha da fase neolítica, formada por uma lâmina de pedra amarrada a um cabo de madeira. Para os Krahô, ela simboliza a continuidade de sua cultura e faz parte de todos os rituais da tribo. É tão importante, que os mais velhos temem que esta longa ausência possa ter causado o descaso e o esquecimento dos jovens em relação às tradições Krahô.

Mas a cerimônia de ontem, que contou com a presença do presidente da Funai, Romero Jucá Filho, e do chefe Krahô Aleixo Po'ri, teve pelo menos um momento constrangedor para o reitor da USP, José Goldemberg. Foi quando Po'ri, em seu discurso, destacou a alegria de “ter saído da prisão”:

- Vim para buscar meu ritual nativo, aquilo que é meu, que Deus me deixou e significa meu coração. Mas fiquei preso durante dois meses, sofrendo longe da família – queixou-se, referindo-se aos dois meses perdidos em São Paulo, entre encontros políticos, entrevistas e muita burocracia, até receber o Kyire.

Nesse momento, Goldemberg interrompeu o discurso e fez questão de explicar que os 10 índios da tribo Krahô foram alojados na Casa do Estudante da USP, onde receberam alimentação.

No final da festa, o chefe Pedro Penon voltaria ao assunto, fazendo coro com Po'ri, ao mencionar o “desrespeito do homem branco, que nos deixou dois meses de um lado para o outro”, até a entrega do machado sagrado.

Fotografia de Penon beijando a kyire. Legenda: Emocionado, Penon beija a Kyire.

Fotografia sem crédito.

Nota sem assinatura.

Índios Krahô chegam a Brasília e mostram machadinha a ministro

Da Sucursal de Brasília

Índios na nação Krahô, situada na região de Pedra Branca, no norte de Goiás, estiveram ontem em Brasília com o ministro da Cultura, Celso Furtado. Eles mostraram ao ministro a machadinha "kyiré", readquirida na semana passada do Museu Paulista da Universidade de São

Paulo, onde esteve nos últimos quarenta anos.

Os representantes Krahô pediram o apoio do ministro à preservação de sua cultura e o convidaram para a comemoração que haverá na região das aldeias pela reconquista da peça considerada sagrada. Celso Furtado solicitou à sua assessoria que estudasse uma forma de apoio aos índios.

Folha de São Paulo, 18 de junho de 1986

Revista Visão, 18 de junho de 1986, página 05 (transcrição)

Sessão "Aconteceu"

Índios recuperam machado sagrado

Emocionados por haver recuperado, após quase quarenta anos de espera, seu *kyire*, o machado sagrado que é símbolo religioso e cultural de sua tribo, os índios *kraho* anunciaram no dia 11, em São Paulo, que nos próximos dias uma grande festa, para a qual até um boi foi comprado, será realizada em sua aldeia de Pedra Branca, no Norte de Goiás. O *kyire*, retirado da aldeia em 1947 pelo antropólogo Haral (*sic*) Schultz e até agora fazendo parte do acervo do Museu Paulista (o do Ipiranga), da USP, ficará com os índios, mas continua propriedade do museu, já que a cessão foi por termo de comodato, assinado pelo presidente da Funai, Romero Jucá Filho, pelo reitor da USP, José Goldemberg, e pelo cacique Penon (foto).

*Fotografia da reitor da USP apertando a mão de Penon, que segura a kyire. Sem legenda.
Crédito foto: Ricardo Giraldez.*

Nota sem assinatura.

Índios Krahô vão a Goiânia

Os representantes da nação Krahô, índios que habitam o norte de Goiás, estiveram ontem na Universidade Católica de Goiás, em Goiânia, onde foram recebidos pelo reitor Pedro Wilson Guimarães. Eles estiveram ali para agradecer o apoio da universidade na tentativa de retomar a machadinha "Kyiré", que esteve durante quarenta anos no Museu Paulista da Universidade de São Paulo (USP), doada pelo antropólogo Harald Schultz, que a comprou dos índios. Com o objetivo de reviver seus antigos costumes, os Krahô conseguiram a devolução da machadinha --peça importante de seus rituais-- pela USP.

Folha de São Paulo, 19 de junho de 1986